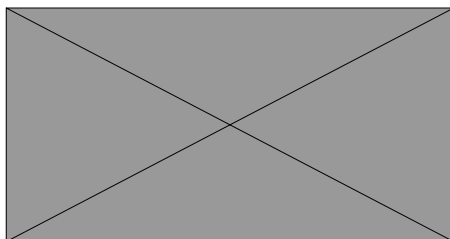


INDO-IRANICA ET ORIENTALIA
COLLANA DIRETTA DA ANTONIO PANAINO E VELIZAR SADOVSKI
Series Lazur
Volume 27

La Serie è pubblicata presso il Dipartimento di Beni Culturali
dell'Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Campus di Ravenna, Italia



Questo volume è stato realizzato con un contributo del Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture moderne e del Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna.

In copertina: Astronomi dell'età dell'oro islamica. Panoramica degli strumenti astronomici e del personale dell'Osservatorio di Istanbul con Taqī al-Dīn Rāṣid al lavoro. Fonte: *Shahanshāh-nāme*, Istanbul University Library, F 1404, fol. 57a.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Issn: 2282-4553
Isbn: 978885759xxxx

© 2024 – MIM EDIZIONI SRL
Piazza Don Enrico Mapelli, 75
20099 Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

SCIENZE, FILOSOFIA
E LETTERATURA
NEL MONDO IRANICO
Da Gundishapur ai nostri giorni

Omaggio a Carlo Saccone per i suoi 70 anni

A cura di Nahid Norozi e Paolo Ognibene

COMITATO SCIENTIFICO

Prof. Domenico AGOSTINI (Tel Aviv)
Prof. Dr. Michael ALRAM (Wien)
Prof. Garnik ASATRIAN (Erevan)
Prof.ssa Samra AZARNOUCHE (Paris)
Prof. Alberto CANTERA (Berlin)
Prof. Carlo Giovanni CERETI (Roma)
Prof. Gabriele COSTA (Campobasso)
Prof. Dr. Touraj DARYAEE (Irvine)
Prof. Dr. Bert FRAGNER (Wien)
Prof. Frantz GRENET (Paris)
Prof.ssa Almut HINTZE (London)
Prof. Bruce LINCOLN (Chicago)
Prof. Pavel LUR'E (Sankt Peterburg)
Prof. Alexander LUBOTSKY (Leiden)
Prof. Maria MACUCH (Berlin)
Prof. Dr. Oswald PANAGL (Salzburg)
Prof. Andrea PIRAS (Bologna)
Prof. Enrico RAFFAELLI (Toronto)
Prof. James R. RUSSELL (Harvard)
Prof. Rüdiger SCHMITT (Laboe)
Prof. Shaul SHAKED (Jerusalem)
Prof. Rahim SHAYEGAN (Los Angeles)
Prof. Dr. Prods Oktor SKJÆRVØ (Harvard)
Dr. Yuri STOYANOV (London)
Prof.ssa Maria SUBTELNY (Toronto)
Prof. Dr. Giusto TRAINA (Paris)
Prof. Joseph WIESEHÖFER (Kiel)

INDICE

<i>Omaggio al Professor Carlo Saccone</i> Nahid Norozi	9
<i>Introduzione</i>	13
گذر از مرزهای زبانی و دینی و رسیدن به همدلی میان مردم جهان <i>Superare i confini linguistici e religiosi in direzione della concordia universale</i> Aliasghar Mohammadkhani	15
<i>Chingiz Khān nel Qalandarnāma di Abū Bakr Qalandar Rūmī: una lettura sūfī sulle conquiste mongole nella Crimea dell'Orda d'Oro</i> Andrea Amato	17
<i>Sugli approcci di ricerca e di didattica alla lingua sogdiana</i> Chiara Barbati	37
<i>Una traduzione persiana della Metafisica di Aristotele? Avicenna e il suo Libro di scienza per 'Alā al-Dawla</i> Amos Bertolacci	47
<i>The Science of the Stars in the Court of Khosrow II: An Ancient Conference to Solve the Astronomical Problems of Time</i> Stefano Buscherini	63
<i>On the Identification of Sogdian Divine Couples in the Context of Central Asian Zoroastrianism</i> Matteo Compareti	83
<i>La Risāla dar taḥqīq-i nawrūz di Ismā'īl Khātūnābādi</i> Simone Cristoforetti	115
<i>L'estrazione delle acque nascoste di Karajī. Un trattato tecnico del mille fra antico e nuovo</i> Giuseppina Ferriello	129

Some Connected Aspects of Safavid and European Representations in Iran during the Early Modern Period Werner Gaboreau	175
<i>Research Note on Sasanian Steel in Chinese Sources</i> Jeffrey Kotyk	199
<i>Some Remarks on the Recensio of Ptolemy's Tetrabiblos in a Sogdian Manichaean Text</i> Floriana Marra	205
<i>Elementi musicali nei poemi epico-romanzeschi persiani di Khwājū Kermānī (XIV sec.) con riguardo alla tradizione poetica precedente e alla trattatistica</i> Nahid Norozi	221
<i>Il Caucaso Settentrionale nell'Ḥudūd al-'Ālam e nell'Ašxarḥac'oyc'</i> Paolo Ognibene	259
<i>Some Middle Iranian Denominations of the "Astrologers," and Their Background</i> Antonio Panaino	267
<i>A Polyphony of Texts: Manuscript Evidence on Avicenna's Minor Works in Persian Translation</i> Ivana Panzeca	285
<i>Poesia, scoperta del vero e philosophia naturalis nella Persia barocca: leggere Bīdil con Bruno e Campanella</i> Stefano Pellò	305
<i>L'apporto persiano alla cultura araba nella visione di Aḥmad Amīn</i> Ines Peta	327
<i>Gemme, specchi e coppe. Mineralogia, ottica e strumenti predittivi tra Iran antico e Iran islamico</i> Andrea Piras	347
<i>Ciechi e non vedenti. Inserti persiani nella letteratura filosofica araba su affermazione e negazione</i> Marco Signori	361

Henry Corbin e ‘Allāmah Ṭabātabā’ī: <i>Dialogo filosofico tra Oriente e Occidente in terra di Persia</i> Fabio Tiddia	371
<i>Scoperte tecnologiche europee e modernità iraniana: accenni al telegrafo di Marconi nel Masāleko’l-mohsenin di Tâlebof</i> Natalia Tornesello	405
<i>Assertions That Do Not Deserve the Grace of Considering Them Reality and Existence in Islamic Thought</i> Francesco Omar Zamboni	417
<i>Profili degli Autori</i>	433

OMAGGIO AL PROFESSOR CARLO SACCONI

Cogliendo questa occasione, desidero esprimere la mia riconoscenza al mio maestro Professor Carlo Saccone, a cui questo volume è dedicato, che il primo novembre del 2022 pochi giorni dopo il nostro VI CoBIran è andato in pensione.

Allievo degli iranisti Professor Giovanni Maria D'Erme e Professor Gianroberto Scarcia, con cui studiò persiano e pashtu, Carlo Saccone si laureò a Venezia nel 1977, con una tesi su Farid al-Din 'Aṭṭār Neyshāburi. Solo più tardi e dopo varie altre esperienze lavorative, Carlo Saccone arrivò all'Università di Bologna nel 2002 grazie anche a uno sponsor d'eccezione, il filologo romano Professor Mario Mancini. Questi, direttore della preziosa collana di Biblioteca Medievale – per cui Carlo Saccone aveva già pubblicato un paio di volumi – anche come studioso era stato sempre particolarmente attento alle dinamiche e scambi culturali esistenti tra mondo europeo e mondo indo-mediterraneo nel medioevo.

Carlo Saccone, a partire dalla metà degli anni Ottanta è stato ben presente e attivo nel panorama degli studi iranistici, specialmente con le sue numerose traduzioni di opere persiane medievali, distinguendosi anche nel campo degli studi islamologici. Il suo particolare approccio ai classici persiani ha implicato sempre una grande attenzione alle fonti religiose (Corano e *Ḥadith*), materia di ispirazione pressoché inesauribile per gli autori persiani medievali (non necessariamente di ispirazione religiosa), un po' come il Vangelo e l'Antico Testamento lo sono stati per Dante e tantissimi autori italiani dal medioevo in poi. Questo tipo di approccio lo si coglie bene nel commento ai numerosi testi tradotti da Carlo Saccone e, soprattutto, negli ampi e appassionati saggi introduttivi che hanno sempre corredato le sue versioni italiane, rendendo ciascuna di queste traduzioni vere e proprie monografie con apparati critici che talora superano in dimensioni lo stesso testo tradotto.

Mi ha sempre colpita molto la sua straordinaria capacità di lavoro, che si è protratta sino agli ultimissimi anni di attività universitaria: solo tra il 2018 e il 2022, Carlo Saccone ha prodotto tre volumi di traduzione (Sa'ḍi, Nasimi di Shirvān, Sarmad di Kāshān), una riedizione di Ḥāfeẓ, una monografia di islamistica, due curatele, per tacere di articoli, recensioni e interventi minori.

Il Professore è conosciuto soprattutto per la sua grande passione per la traduzione. Nessuno, dai tempi del pioniere dell'iranistica italiana, Italo Pizzi (m.

1920) fino ad oggi, ha fatto conoscere nell'idioma di Dante così tanti autori persiani medievali, in prevalenza trattatisti e poeti mistici, sia celebri sia meno conosciuti. Il Professore ha infatti tradotto, sempre in versione integrale, ‘Aṭṭār (XII sec., *Il Verbo degli uccelli* SE 1986 e Mondadori 1999; *La Rosa e l'Usignuolo*, Carocci 2003); Sanā'ī (XII sec., *Viaggio nel Regno del Ritorno*, Pratiche 1991 e Carocci 1998); Neẓāmi (XIII sec., *Il Libro della Fortuna di Alessandro*, Rizzoli 1997 e 2002); Ḥāfeẓ (XIV sec., *Il Divān* in 3 voll., con il primo volume uscito inizialmente da Luni Ed., e poi tutti e tre da Carocci tra 2003-2011, grazie ai quali Carlo Saccone ottenne il premio “Ketāb-e Sāl-e Jahāni” a Tehran nel 2014); Aḥmad Ghazāli (XII sec., *Delle occasioni amorose*, Carocci 2006); Anṣārī di Herāt (XI sec., *Le cento pianure dello Spirito*, EMP 2012); Nāṣer-e Khosrow (XI sec., *Il Libro della Luce*, Centro Essad Bey 2017, ma uscito già nel 1990 per la rivista “Studia Patavina”); Sa‘di di Shiraz (XIII sec., *Il Verziere (Bustān)*, Centro Essad Bey 2018); Nasimi di Shirvān (XVI sec., *Nel tuo volto è scritta la Parola di Dio*, Centro Essad Bey 2020); Sarmad di Kāshān (XVII sec., *Dia ama la bellezza del mio peccato*, Centro Essad Bey 2022). Ed altre sue traduzioni sono attese, tutte in prima versione italiana integrale e talora persino in primissima traduzione in una lingua europea.

Tra i numerosi altri lavori di carattere monografico di Carlo Saccone, autore di oltre 30 volumi fra traduzioni monografie e curatele, ne ricordiamo qui solo alcuni, in particolare due sue trilogie. Qui si mostra un altro tratto caratteristico dell'attività scientifica del Professore i cui saggi mirano tipicamente a illustrare la cultura letteraria e religiosa della Persia e più in generale dell'Islam medievale, guardando non tanto ai pochi specialisti quanto a un pubblico più vasto, certamente colto e curioso, ma non di rado vittima inconsapevole di tanti stereotipi e secolari pregiudizi. La prima trilogia è relativa agli studi islamistici e si presenta come una serie di affascinanti *Lecture coraniche* così articolate: I. *Allāh, il Dio del Terzo Testamento* (Medusa 2006); II. *Iblis, il Satana del Terzo Testamento. Santità e perdizione nell'Islam* (Centro Essad Bey 2017); III. *Adam, l'Uomo nel Terzo Testamento. Dal primo uomo all'homo islamicus* (WriteUp Books 2022). La conoscenza profonda del *Corano* e della tradizione islamica ha conferito agli studi di Carlo Saccone un particolare taglio interpretativo e didattico, poco usuale tra gli iranisti occidentali, che si rivolge soprattutto a un pubblico di formazione cristiana desideroso di “capire l'Islam” al di là delle superficialità di provenienza giornalistica o internettiana. Non a caso il Professore ha scritto anche numerosi contributi di islamistica su riviste come “Studia Patavina. Rivista di scienze religiose” e “Credere Oggi”. In questo, il suo approccio è forse in parte paragonabile a quello dell'iranista e islamologo Alessandro Bausani che notoriamente leggeva le grandi opere della cultura persiana e arabo-musulmana con un occhio attento ai riferimenti culturali dei suoi lettori, cristiani e occidentali. E Bausani insieme a Johann Christoph Bürgel è stato certamente uno dei punti di riferimento essenziali nella formazione di Carlo Saccone, non

a caso entrambi grandissimi studiosi del mondo iranico ma con una profonda conoscenza del background arabo-islamico. A questi due grandi Maestri, Carlo Saccone ha sempre guardato con sconfinata ammirazione apprezzando di entrambi il lato “umanistico”, lo scrupolo filologico non disgiunto dalla consapevolezza di essere in primis proprio in quanto studiosi europei, dei “ponti” tra la cultura musulmana nel senso più ampio e quella euro-cristiana. Venendo alla seconda trilogia, questa si compone di tre volumi di studi iranologici che vanno a formare un’originale *Storia tematica della letteratura persiana classica*: I. *Viaggi e visioni di re, sufi, profeti* (Luni 1999); II. *Il Maestro sufi e la bella cristiana. Poetica della perversione nella Persia medievale* (Carocci 2005); III. *Il re dei belli, il re del mondo. Teologia del potere e della bellezza nella poesia persiana medievale* (Aracne 2014). In questa seconda trilogia il Professore, trattandovi temi comparativamente affascinanti come ‘il viaggio nell’aldilà’ e la figura del ‘re dei belli’ (pendant persiano, in un certo senso, alle donne-angelo dei poeti italiani), ha mostrato al meglio – peraltro seguendo suggestioni che vanno da Italo Pizzi a Henry Corbin – la sua capacità di lavorare sui classici persiani con un occhio all’eredità europea, per esemplificare: studiare Sanā’i guardando a Dante o leggere Ḥāfez pensando allo Stilnovo. Questo carattere della sua ricerca lo ha reso un punto di riferimento importante per gli studiosi e colleghi di area romanistica, a partire dal su menzionato filologo romano Mario Mancini che molto incoraggiò il Professore a dare un seguito al primo volume della trilogia iranistica.

La sua ultima fatica negli studi islamologici riguarda un tema che Carlo Saccone ha a lungo coltivato, almeno dal 1991 quando curò la prima edizione italiana de *Il Libro della Scala di Maometto* (SE 1991 e Mondadori 1999). Un interesse che non si è mai spento e ha avuto un altro momento importante nella curatela del volume *Sguardi su Dante da Oriente*, Quaderni di Studi Indo-Mediterranei IX (2016) e infine, sempre in relazione al tema del viaggio spirituale nell’Aldilà in generale e all’ascensione Maometto (*mi’rāj*) in particolare, con la monografia uscita dalle edizioni dell’IPO (Istituto per l’Oriente): *Così il Profeta scalò i Cieli. Dalle versioni arabe e persiane del mi’rāj al Libro della Scala e la Commedia di Dante* (2022), opera che ha degnamente coronato oltre tre decenni di studi sull’argomento.

Carlo Saccone, anche oggi da pensionato, continua a gestire una serie corpora di iniziative editoriali, soprattutto diverse collane tra cui i Quaderni di Studi Indo-Mediterranei, giunti ormai al vol. 14, di cui ha curato 4 numeri: il primo, dedicato a *Alessandro Dhu l-Qarnayn, in viaggio tra i due mari* (2008); il quarto dedicato al tema della *Caduta degli angeli* (2011); il nono su Dante (v. sopra) e il tredicesimo dedicato a *Adamo, il Secondo Adamo, il Nuovo Adamo* (2021). Ma forse, oltre a questa collana di Quaderni di Studi Indo-Mediterranei fondata nel 2008 e di cui il Professor Saccone è direttore, più ancora egli va orgoglioso di altre sue due creature, due riviste elettroniche partite nel 2011 quando nell’ambien-

te accademico l'idea di una rivista online e liberamente accessibile era ancora per molti una chimera: "Rivista di Studi Indo-Mediterranei" e i "Quaderni di Meykhane" che è a tutt'oggi la prima e unica rivista in Italia esclusivamente dedicata agli studi iranici, a uscita annuale, e alla quale ho avuto l'onore di partecipare attivamente sin dal suo concepimento.

Non posso concludere senza ricordare che nel 2018 Carlo Saccone ha conseguito un ambito meritatissimo riconoscimento: il premio alla carriera per la traduzione del Ministero dei Beni Culturali, che ha confermato anche in Italia quel riconoscimento che l'Iran gli aveva dato già quattro anni prima (v. sopra).

Sono certa che anche dopo il suo pensionamento continueremo a vedere il Professore a lungo all'opera e produrre altri bei lavori, anche perché il suo motto con una punta macabra ma spiritosa è sempre stato: "Diamoci da fare, abbiamo un'eternità per riposare!".

Auguri Maestro e grazie infinite!

con stima, affetto e riconoscenza
la tua allieva e amica
Nahid Norozi

INTRODUZIONE

Siamo onorati di raccogliere nel presente volume gli Atti della sesta edizione dei Convegni Bolognesi di Iranistica (VI CoBIran), dedicato a “*Scienze, filosofia e letteratura nel mondo iranico da Gundishapur ai nostri giorni*”, che ha avuto luogo il 20 e 21 ottobre 2022 nella Sala Convegni del Dipartimento di Lingue Letterature e Culture moderne (LiLeC) dell’Alma Mater Studiorum – Università di Bologna. Gli articoli qui riuniti, benché in parte provengano dalle relazioni presentate durante il VI CoBIran, sono stati in generale ampiamente rielaborati, approfonditi e arricchiti con numerosi apparati critici.

Il VI CoBIran è stato promosso da due dipartimenti dell’Università di Bologna ossia dal Dipartimento di Lingue Letterature e Culture Moderne (LiLeC) e da quello di Beni Culturali (DBC) sede di Ravenna, in collaborazione con la Scuola IMT Alti Studi di Lucca e con la Fondazione per le Scienze Religiose (FSCIRE Bologna-Palermo). Gli sponsor del Convegno, come nella quinta edizione, sono stati Shahr-e Ketab (Book City) di Tehran; i “Quaderni di Meykhané”, rivista di studi iranici e il Progetto IDA (Immagini e Deformazioni dell’Altro), una iniziativa quest’ultima sorta all’interno del Centro di Ricerca FIMIM (Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea) del Dipartimento LiLeC. I lavori sono stati organizzati da Carlo Saccone, Amos Bertolacci, Paolo Ognibene, Ivana Panzeca, Nahid Norozi.

Dedichiamo questo volume al Professor Carlo Saccone il quale, a partire da questo VI CoBIran, aveva avuto il fecondo intuito di fare interagire tre ambiti disciplinari al fine di offrire un ventaglio temporale e tematico il più ampio e inclusivo possibile, ossia quelli relativi: all’Iran antico, all’Iran islamico e agli studi filosofico-scientifici riguardanti il mondo iranico. La speranza del Professor Saccone, alla soglia del suo pensionamento, era di proporre una formula convegnistica che garantisse una fruttuosa e sinergica collaborazione tra questi diversi settori dell’iranistica italiana – e non solo, come gli interventi di alcuni studiosi provenienti da università straniere in questo convegno hanno dimostrato.

I relatori di questo sesto Convegno Bolognese di Iranistica hanno avuto modo di mettere a fuoco e dibattere una varietà di temi sintetizzati nell’impegnativo titolo dell’evento. Gli argomenti affrontati vanno dall’astrologia (Anto-

nio Domenico Panaino, Matteo Compareti, Stefano Buscherini) alla metallurgia sassanide (Jeffrey Kotyk) e alla mineralogia, ottica e strumenti predittivi (Andrea Piras); dalle scienze geografiche e geografia critico-interpretativa (Paolo Ognibene e Werner Gaboreau) alla trattatistica relativa alle feste e al calendario iranico (Simone Cristoforetti) fino ai trattati sull'ingegneria idrico-meccanica (Giuseppina Ferriello); dalla cosmogonia manichea (Floriana Marra) alla metodologia linguistica (Chiara Barbati). Un'altra sezione del convegno si è concentrata sulle scienze filosofiche, in particolare concernenti l'eredità di Avicenna (Amos Bertolacci, Ivana Panzeca, Marco Signori), le nozioni e il lessico teologico e filosofico (Francesco Omar Zamboni), e ancora il dialogo tra Islam sciita e Occidente (Fabio Tiddia). Un'ulteriore sezione si è focalizzata sulle scienze storico-religiose (Andrea Amato) e sull'analisi di testi letterari in relazione alle scienze musicali (Nahid Norozi) e al pensiero filosofico (Stefano Pellò); infine un contributo ha riguardato il ruolo degli autori e scienziati di origine persiana nell'ecumene arabo-islamica (Ines Peta), e un altro i riflessi letterari in Persia degli esperimenti di Guglielmo Marconi (Natalia Tornesello).

Desideriamo ringraziare il Professor Maurizio Ascari, Direttore del Dipartimento LiLeC, che ha voluto gentilmente aprire la prima giornata del VI CoBIran con un indirizzo di saluto a nome del Dipartimento che ha ospitato questo convegno.

Inoltre ringraziamo il Dr. Aliasghar Mohammadkhani, responsabile culturale degli affari internazionali di Shahr-e Ketab (Book City, Tehran), che ha sostenuto i nostri convegni anche promuovendo le relative notizie nei media iraniani sin dalla prima edizione del 2015 di questi incontri bolognesi¹.

1 È possibile accedere al programma dei convegni precedenti e alle relative notizie sulla pubblicazione degli atti, collegandosi al sito di "Meykhane. Voci e memorie persiane", al seguente link: <http://meykhane.altervista.org/convegni-bolognesi-di-iranistica.html>

SUPERARE I CONFINI LINGUISTICI E RELIGIOSI
IN DIREZIONE DELLA CONCORDIA UNIVERSALE
Indirizzo di saluto del Dr. Aliasghar Mohammadkhani
responsabile culturale degli affari internazionali
di Shahr-e Ketab (Book City, Tehran)

گذر از مرزهای زبانی و دینی و رسیدن به همدلی میان مردم جهان

ارتباط تاریخی و فرهنگی میان ایران و ایتالیا از دیرزمانی وجود داشته است. تا جایی که می‌توان گفت این ارتباط از دوران «روم باستان» بین دو کشور موجود بوده و آثار آن تا زمان حال مشهود است. سرآغاز مطالعات درباره‌ی ایران، ایران‌شناسی و زبان و ادبیات فارسی، به نیمه‌ی اول سده‌ی شانزدهم میلادی یعنی مقارن دوران حکومت صفویه در ایران، بازمی‌گردد. در این دوره در بین اندیشه‌وران ایتالیایی یک آشنایی علمی و پژوهشی درباره‌ی ایران بر پایه‌ی درک واقعیات زبان و ادبیات فارسی آغاز شد و رشد کرد و پس از شناسایی جغرافیایی و ملاحظات تاریخی از ایران، درک واقعیات‌های فرهنگی و ادبی ایران به وسیله‌ی دانشوران ایتالیایی تکامل یافت.

حدود چهار قرن است که آثار ادبی فارسی به زبان ایتالیایی ترجمه می‌شود و ایتالیایی‌ها با مطالعه‌ی آثار مربوط به ایران با این سرزمین بیشتر آشنا می‌شوند. سفرنامه‌های مارکوپولو و پیتر و دلواله نقش به‌سزایی در این معرفی داشته است. پیتر و دلواله در تاریخ روابط ایران و ایتالیا مقامی خاص دارد و سفرنامه‌ی او از بهترین آثار خارجی است که تاکنون درباره‌ی ایران نوشته شده است. آشنایی ایتالیایی‌ها با زبان فارسی دریچه‌ی تازه‌ای در درک ریشه‌های فرهنگی و ادبی ایران بر آن‌ها گشود. آن‌ها تا آن زمان آنچه در جهان اسلام می‌دیدند از طریق زبان عربی و ترکان عثمانی بود. همین‌که زبان فارسی برای ایتالیایی‌ها جلوه یافت، اصالت‌های فرهنگی ایران اسلامی نیز جلوه‌گر شد و برای نخستین بار معلوم شد که ایران دارای زبانی از آن خویش است که از زبان عربی و ترکی جداست و افزون بر آن دارای یک میراث ادبی درخشان است. اشاره به این نکته حائز اهمیت است که کشف زیبایی زبان فارسی و ادراک اهمیت ادبیات ایران به دور از منافع قدرت‌های سیاسی و به دور از عرصه‌ی منافع اقتصادی، مرسوم تلاش و زحمات محققانه‌ی اهل علم و ادب بوده است. ایران‌شناسی در ایتالیای قرن بیستم نیز با فرازها و فرودهای مختلف مواجه شده است. مطالعات ایرانی در ایتالیا از اوایل جنگ اول تا فروپاشی رژیم فاشیستی ایتالیا با تنگناهای بسیاری روبه‌رو شد و فقر و اوضاع و شرایط خاص جنگی راه را بر توسعه و رشد در این دانش در آن کشور بست. بعد از آن دگرگونی‌هایی ایجاد شد و مطالعات ایران‌شناسی دوباره رونق گرفت و گروهی از دانشمندان ایتالیا در قرن بیستم به ایران‌شناسی و زبان و ادبیات فارسی توجه کرده‌اند که همه با نام و آثار آنان آشنایی دارید. در دهه‌های اخیر، زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه‌های بولونیا، رم، ونیز، ناپل، تورین و... با تحولات مختلفی روبه‌رو بوده است اما در مجموع وضعیت آکادمی‌ها و مجامع ایران‌شناسی در ایتالیا دریچه‌های جدیدی را برای مخاطبان ایران‌شناسی در این کشور گشوده‌اند و برخی از موسسات فرهنگی و انتشاراتی در بیرون از دانشگاه‌ها به ترجمه آثار ادبی کلاسیک و معاصر اقدام کرده‌اند که مخاطبان را در ایتالیا تاحدی با تحولات ادبی معاصر ایران آشنا می‌سازد.

در ده سال گذشته، مرکز فرهنگی و بین‌الملل شهر کتاب با دانشگاه‌ها و مراکز فرهنگی ایتالیا و همچنین مترجمان و نویسندگان ارتباطات گسترده‌تری را ایجاد کرده است و در طول سال به‌طور مرتب

برنامه‌هایی برای آشنایی با تاریخ، فرهنگ و ادبیات دو کشور برگزار می‌شود. دانشگاه بولونیا یکی از قطب‌های مهم ایران‌شناسی و زبان و ادبیات فارسی در ایتالیا و اروپاست و شش سال است که هر ساله همایش ایران‌شناسی و زبان و ادبیات فارسی را برگزار می‌کند. مرکز فرهنگی و بین‌الملل شهر کتاب نیز با ایجاد چهل پل ادبی میان ایران با کشورهای دیگر تلاش می‌کند تا با گذر از مرزهای زبانی و دینی به همدلی میان مردم جهان برسد که در این شرایط نامطلوب سیاست در جهان، دریچه‌ای که بتواند به این همدلی یاری رساند بی‌شک گفت‌وگوی ادبی، هنری و فلسفی است. متأسفانه امسال توفیق حضور میان دوستان و استادان گرامی را در همایش پیدا نکردم ولی در تحکیم پل ادبی ایران و ایتالیا همواره تلاش می‌کنیم و امیدوارم که فرصت خوبی برای بحث و گفت‌وگوی بیشتر فراهم شود. از کارلو ساکونه، آموس برتولاچی، ناهید نوروزی، ایوانا پانزهکا، پائولو اونی‌بنه که مدیریت علمی و سازمان‌دهی این همایش را بر عهده داشتند، سپاسگزارم.

علی‌اصغر محمدخانی

معاون فرهنگی و بین‌الملل شهر کتاب

ČINGĪZ ḤĀN NEL QALANDARNĀMA DI ABŪ BAKR QALANDAR RŪMĪ: UNA LETTURA ŠŪFĪ SULLE CONQUISTE MONGOLE NELLA CRIMEA DELL'ORDA D'ORO

Andrea Amato

Abstract

The article aims to illustrate the *šūfī* representation of the Mongol leader Čingīz Ḥān as a symbol of divine wrath present inside the *Qalandarnāma*. Written in the fourteenth century Golden Horde Crimea, the work is attributed to Abū Bakr Qalandar Rūmī. Written in the fourteenth century Golden Horde Crimea, the work is attributed to Abū Bakr Qalandar Rūmī. This representation of Čingīz Ḥān as an instrument of the divine will, although already present in other *šūfī* circles, is denoted by a completely innovative element: the figure of Šayḥ Muḥammad Yallah as the spiritual guide of the Mongol conqueror. Specifically, the following study aims to deal with and present the chapter inherent in the history of Čingīz Ḥān, placing the emphasis on the considerations on the Mongol leader by the Crimean sufism. Through the study of this chapter, an initial consideration of Abū Bakr Qalandar Rūmī and his *šūfī* brotherhood will be presented on the history and origins of the Mongol *ḥānāt* and on the relationship of Čingīz Ḥān with Islam and his *Umma*.

Keywords

Qalandarnāma, Čingīz Ḥān, Golden Horde, Crimea, Sufism

Introduzione

Fra i numerosi eventi che portarono al processo di islamizzazione delle regioni euroasiatiche e alla sua progressiva diffusione, particolare rilievo svolse la conversione all'Islam dei *ḥān* dell'Orda d'Oro, Ūz Bek Ḥān (713-742/1282-1341) e Ğānī Bek (r. 741-757/1341-1357), nella prima metà del XIV secolo. Nonostante la loro conversione, esigue sono le opere e le testimonianze prodotte nell'*Ulus* di Ğūčī e quelle giunte al giorno d'oggi. Una di queste risulta

essere il *Qalandarnāma*.¹ Tale opera, redatta tra il 1320 e il 1360 è una testimonianza fondamentale per il sufismo nella penisola di Crimea del XIV secolo e si inserisce in un momento di profondi cambiamenti per la storia dell'Islam, a seguito delle invasioni mongole del XIII secolo e della comparsa di Čingiz Hān (ca. 557-624/1162- 1227). La figura del condottiero mongolo Čingiz Hān ha svolto un ruolo fondamentale e di grande impatto per la storia, religiosa e non, del suo impero. A partire dai primi attacchi contro il *Ḥwārezm-Šāh* nel 1218 fino alla frammentazione dell'Impero mongolo nella seconda metà del XIII secolo,² la storia del mondo islamico si è legata indissolubilmente con quelle popolazioni provenienti dal cuore dell'Asia centrale. Il continuo dilagare delle forze tataro-mongole verso Occidente impattò con decisione sulla storia dei territori conquistati. Vi furono veri e propri stravolgimenti a livello non solo politico e sociale, ma anche geografico e demografico nei secoli a venire. Intere città furono distrutte dalla forza dirompente dell'esercito mongolo e dal genio militare di Čingiz Hān. Fra gli eventi di maggior sconvolgimento per il mondo islamico, il più eclatante fu certamente la presa e la distruzione della città di Baghdad, capitale di un califfato oramai sulla strada del tramonto a causa delle continue lotte intestine e dall'incessante frazionamento dei suoi territori. Il sacco della capitale abbaside avvenne nel 1258, a seguito di un assedio posto dal condottiero mongolo Hūlāgū Hān (ca. 614-663/1217-1264), nipote di Čingiz Hān e primo *hān* dell'*īlhānāt* di Persia. La violenza con cui l'esercito mongolo si scatenò contro la città di Baghdad e l'ultimo califfo abbaside, al-Musta'ṣim bi-llāh (r. 640-656/1247-1258), sconvolse i cronisti dell'epoca e dei secoli a venire.³ Ben nota è la distruzione della biblioteca della capitale, i cui numerosi manoscritti – che trasmettevano opere di grande valore – gettati nell'Eufrate avrebbero reso le acque del fiume nere e torbide, mentre le vessazioni e le stragi della popolazione cittadina da parte dell'esercito mongolo sarebbero state perpetrate per quaranta

1 Le traduzioni del *Qalandarnāma*, se non altrimenti specificato, sono ad opera di chi scrive. Il manoscritto di riferimento è il MS Tashkent, Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, Inv. N°. 11668; da adesso in avanti sarà indicato come QT (*Qalandarnāma* Tashkent).

2 A seguito delle lotte interne, l'Impero di Čingiz Hān si divise nell'Impero del Gran Hān della dinastia Yuan in Cina, nel *hānāt* di Persia o *īlhānāt* nell'Asia Meridionale, nel *hānāt* Čagatai, compreso tra l'Amu Darya e i confini occidentali del Gran *hānāt* e, infine, nel *hānāt* dell'Orda d'Oro, compreso tra la Russia meridionale e la Siberia. Sulla disgregazione dell'Impero mongolo e sulla formazione dei successivi quattro *hānāt*, si veda Peter Jackson, "The Dissolution of the Mongol Empire", *Central Asiatic Journal*, Vol. 22, 1978, pp. 186-244; David Morgan, "The Decline and Fall of the Mongol Empire", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 19, No. 4, 2009, pp. 427-437.

3 Mona Hassan, *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History*, Princeton: Princeton University Press, 2016, pp. 27-30.

giorni consecutivi.⁴ Eccezione venne fatta nei confronti della popolazione di fede cristiana, la quale non subì la tragica sorte dei loro concittadini musulmani.⁵ A tal proposito, diverse e contrastanti sono le testimonianze da parte dei cronisti e letterati musulmani, coevi alle conquiste mongole o successivi alla creazione dei quattro *hānāt*. La prima delle testimonianze, proveniente dall'ambiente culturale islamico e incentrata sulla figura di Čingiz Hān, consiste nel *Ĝāmi' al-Tawārīh* di Rašīd al-Dīn Faḍl Allāh al-Hamadānī (ca. 645-718/1247-1318). Considerata come una delle prime storie universali, al suo interno presenta una delle prime biografie sul condottiero mongolo.⁶ Ebreo persiano convertitosi all'Islam, Rašīd al-Dīn fu *wazīr* dell'*īlḥānāt* dapprima durante il regno di Ghāzān Hān (670-703/1271-1304) e, successivamente, di Olġāytū, ottavo *īlḥān* di Persia (680-716/1282-1316). Ben nota è la sorte che toccò a Rašīd al-Dīn, accusato di aver ordito un complotto per l'assassinio del *hān* Olġāytū nel 1316 fu giustiziato due anni dopo la morte di quest'ultimo. La visione di Rašīd al-Dīn sulla figura di Čingiz Hān e, in generale, sulle dinastie čingizi regnanti nelle terre dell'Islam, tuttavia, si discosta in maniera notevole dalla narrazione musulmana – caratterizzata da un tono apocalittico e catastrofico – della campagna di conquista mongola dell'Impero corasmio e nei decenni successivi la conquista di Baghdad. Seguendo le vicende narrate all'interno del *Ĝāmi' al-Tawārīh* che trattano della salita al potere di Čingiz Hān e dei suoi eredi, Rašīd al-Dīn sottolinea il ruolo svolto dal conquistatore mongolo per le sorti dell'Islam. Secondo l'autore, Čingiz Hān, con la sua azione distruttiva, non avrebbe fatto altro che eseguire la volontà divina, portando la fede islamica a un periodo di massimo splendore e restituendo alla *Umma* uno spirito comunitario andato perduto a causa della tirannia dei governanti e dei sovrani musulmani, indifferenti alla stabilità e alla giustizia che invece regneranno a partire dalla cosiddetta *pax mongolica*.⁷

Un'altra opera fondamentale per meglio comprendere non solo le vicende storiche che portarono alla creazione dell'Impero mongolo, ma anche per conoscere e cogliere le diverse prospettive dei cronisti e dei testimoni di fede islamica dell'epoca è il *Tarīh-i Ĝahān-gušā* di 'Alā' al-Dīn 'Aṭā Malik Ğuwaynī (623-681/1226-1283), storico, politico e governatore di Baghdad durante il

4 Michal Biran, "Violence and Non-Violence in the Mongol Conquest of Baghdad," in Robert Gleave, István Kristó-Nagy (eds.), *Violence in Islamic Thought from the Mongols to European Imperialism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018, pp. 15-31.

5 Hend Gilli-Elewy, "Al-Ḥawādīṭ al-ġāmi'a: A Contemporary Account of the Mongol Conquest of Baghdad, 656/1258", *Arabica*, Vol. 58/5, 2011, pp. 353-371.

6 Sull'origine e la produzione di questa opera, si veda Zeki Velidi Togan, "The Composition of the History of the Mongols by Rashīd al-Dīn", *Central Asiatic Journal*, Vol. 7/1, 1962, pp. 60-72.

7 Peter Jackson, *The Mongols and the Islamic World: From Conquest to Conversion*, New Haven: Yale University Press, 2018, pp. 372-377.

hānāt di Hūlāgū Ḥān.⁸ La narrazione di Ğuwaynī comprende tutte le campagne di conquista mongole, dall’ascesa di Čingīz Ḥān fino alla conquista di Alamūt sotto il diretto comando di Hūlāgū, la celebre roccaforte degli ismailiti nizari-ti.⁹ Secondo Ğuwaynī, Čingīz Ḥān altro non sarebbe se non un vero e proprio castigo divino, voluto da Allāh per rimediare all’abbandono della retta via dei fedeli musulmani. Nonostante la stretta vicinanza di Ğuwaynī all’élite ilkhani-de e la considerazione della distruzione come frutto dell’ira divina, nel *Tariḥ-i Ğahān-gušā* è possibile riscontare una velata quanto chiara critica alla furia devastatrice delle campagne mongole a capo di Čingīz Ḥān e dei suoi successori, sebbene la stessa opera sia dedicata a Hūlāgū.¹⁰ Benché i ripetuti massacri di musulmani del *Ḥwārezm-šāh* abbiano segnato profondamente gli storici dell’epoca, Ğuwaynī nei suoi resoconti tesse le lodi del condottiero mongolo e dei suoi eredi, adducendo per l’azione conquistatrice e vittoriosa di Čingīz Ḥān due precise motivazioni. *In primis*, la motivazione politica e diplomatica che emerge dagli storici e dalle cronache: l’attacco distruttivo ai danni dell’Impero corasmio sarebbe sopraggiunto dopo l’oltraggioso trattamento subito dalle ambascerie mongole da parte del governatore della città di Otrar e dello *šāh* di *Ḥwārezm*, ‘Alā’ al-Dīn Abū al-Faṭḥ Muḥammad bin Tekiṣ bin il-Arslān (r. 596-617/1200-1220).¹¹ Secondo Ğuwaynī, l’ardita decisione di giustiziare l’emissario musulmano di Čingīz Ḥān e di rasare il capo dei due diplomatici in segno di

8 L’opera di Ğuwaynī venne utilizzata come fonte dal vescovo della Chiesa ortodossa siriana e storico Grigōriyōs Abū l-Faraġ Bar ‘Ebroyo (1226-1286) – anche conosciuto con il nome latino di Barhebraeus – per la sua *Cronografia*. Sul rapporto fra questi due autori, si veda Pier Giorgio Borbone, “Barhebraeus e Juwayni: Un Cronista Siro e la sua Fonte Persiana”, *Egitto e Vicino Oriente*, Vol. 27, 2004, pp. 121-144.

9 Sull’attacco mongolo alla comunità ismailitica, si veda Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols: Nizārī Quhistānī and the Continuity of Ismailī Tradition in Persia*, Londra: I.B. Tauris, 2002, pp. 44-53.

10 Sebbene Ğuwaynī (e suo padre prima di lui) facesse parte dell’élite persiana a servizio dei conquistatori mongoli, in alcuni passi è ben evidente il sottolineare da parte dell’autore delle innumerevoli stragi e barbarie da parte dell’esercito mongolo-tatario, con distruzione di città dell’Impero corasmio quali Bukhara, Samarkand, Gorganch, Balkh e Merv e la conseguente strage delle popolazioni. Particolarmente cruenta fu la conquista della città di Neishapur, dove, a seguito dell’uccisione di Tokučar (fratellastro dello stesso Čingīz Ḥān), Tolui, condottiero delle armate mongole e figlio di quest’ultimo, sterminò tutti gli abitanti della città, compresi persino cani e gatti. All’interno del *Tariḥ-i Ğahān-gušā* numerose sono le statistiche dei cittadini del *Ḥwārezm-šāh* e delle stragi compiute dall’esercito mongolo. Nonostante sia indubbia la natura catastrofica dell’invasione della *Ḥwārezm* e del *Ḥorāsān*, è molto probabile che gli eclatanti numeri forniti dall’autore siano poco attendibili, in virtù della volontà dello stesso di presentare l’attacco mongolo come un evento distruttivo e apocalittico.

11 Clifford Edmund Bosworth, “The Anushteginid Khwarazm-Shahs: Gentle Ascent and Catastrophic Decline”, in David Morgan, Sarah Stewart (eds), *The Coming of the Mongols*, Londra: I.B. Tauris, 2018, pp. 5-17.

disprezzo e provocazione nei confronti del regno confinante fu il *casus belli* che scatenò l'espansione mongola a ovest:

Non solo il Sultano mancò di dare ascolto a questi consigli con l'orecchio della comprensione, ma mise anche a morte il messaggero. E questi indegni atti diedero origine alla collera e furono causa di punizione e di immediato attacco. Quando la notizia di questi avvenimenti giunse all'orecchio di Gengis-Khan, il fuoco dell'ira così lo indusse all'uragano della violenza, che con l'acqua della distruzione e della perdizione annichilì il suolo stesso dell'impero del Sultano.¹²

Analizzando il passo riportato nel primo libro dell'opera di Ğuwaynī, è evidente dunque la ragione politica alla base della decisione di Čingiz Hān di procedere all'invasione dell'Impero corasmio. Ciononostante, nel capitolo dedicato alle campagne militari contro il *Hwārezm-Šāh* presente nel *Tariḥ-i Čahān-gušā*, è lo stesso condottiero mongolo a svelare alla popolazione della conquistata città di Bukhara le reali motivazioni delle loro sofferenze e della devastazione che li circondava:

Lasciata la città, Gengis-Khan si recò alla musalla delle feste e salì sul pulpito; e, poiché si era radunata la popolazione, domandò chi fossero i più ricchi tra loro. Vennero designate duecentottanta persone (di cui centonovanta originarie della città, e il resto stranieri, vale a dire novanta mercanti di diversa località) le quali furono condotte davanti a lui. Cominciò allora un discorso, nel quale, dopo aver descritto la resistenza e la doppiezza del Sultano (di cui si è già detto più che a sufficienza) si rivolse a loro come segue: "O popolo, sappi che hai commesso grandi peccati, e sono i tuoi caporioni che hanno commesso questi peccati. Se mi chiedete che prova ho per le mie parole, vi dico che è perché io sono il castigo di Dio. Se voi non aveste commesso gravi peccati, Dio non vi avrebbe mandato un castigo come me"¹³

Prestando fede alle parole di Ğuwaynī, dunque lo stesso Čingiz Hān si identificerebbe come strumento dell'ira divina nei confronti del mondo islamico, reo, a detta del conquistatore mongolo, di gravi peccati contro Allāh.¹⁴ Lo stesso posizionamento sul *minbar* della *muṣallā* avvalorerebbe l'aspetto escatologico e spirituale del suo operato distruttivo nelle terre dell'Islam. Nondimeno, si

12 'Alā' al- Dīn 'Aṭā Malik Ğuwaynī, *Gengis-Khan: Il conquistatore del mondo*, Gian Roberto Scarcia (tr.), Milano: Il Saggiatore, 1962, pp. 354-355.

13 Ğuwaynī, *Gengis-Khan: Il conquistatore del mondo*, p. 109.

14 Uno dei conquistatori celebri per la sua efferatezza antecedente la comparsa di Čingiz Hān e indicato come vero e proprio flagello di Dio sulla Terra è il sovrano unno Attila (395-453). Lo stesso Dante Alighieri lo pose nel primo girone del settimo cerchio, ovvero quello riservato ai violenti contro il prossimo: «Quell'Attila che fu flagello in terra». Dante Alighieri, *Inferno*, Canto XII, v. 134, in *Divina Commedia*, a cura di Baldassarre Lombardi, Roma: Stamperie De Romanis, 1820, p. 170.

trattò certamente di un discorso di stampo demagogico, volto a giustificare le azioni cruente di Čingīz Hān e a legittimare la sua figura di conquistatore e il suo dominio durante la campagna contro l'Impero corasmio di fronte alla popolazione musulmana di Bukhara.

Certa è la considerazione da parte del mondo musulmano di Čingīz Hān, personaggio che causò distruzione e destabilizzò profondamente la *dār al-Islām*, come chiaro segno della volontà divina di punire – attraverso l'azione sterminatrice di un conquistatore infedele – la comunità islamica, colpevole di aver deviato rispetto alla *Sunna*. Tuttavia, non tutte le cronache e le rappresentazioni successive hanno dipinto la figura di Čingīz Hān come una figura esclusivamente apocalittica. A seguito della conversione all'Islam degli eredi čingīzi dell'*Īlhānāt* di Persia e del *hānāt* dell'Orda d'Oro, la figura di Čingīz Hān ricoprì non solo il ruolo di padre fondatore dei regni che, dall'oceano Pacifico fino al mar Mediterraneo, dominavano le regioni euroasiatiche, ma venne considerato anche come progenitore dei regnanti musulmani di quei territori. Nonostante le innumerevoli stragi e le ripetute distruzioni nelle terre dell'Islam, in diverse ricostruzioni storiografiche e mistiche, il condottiero mongolo divenne un vero e proprio messaggero della volontà divina, portatore della sua ira ma anche innovatore positivo della fede islamica malgrado le brutalità¹⁵ e, indirettamente, della cultura persiana a partire dalla creazione dell'*Īlhānāt* e dal successivo contatto socio-culturale fra i conquistatori mongoli e il mondo persiano-islamico.¹⁶ La figura di Čingīz Hān venne utilizzata nei decenni successivi alla sua scomparsa per legittimare il potere dei suoi eredi. Sebbene la religione del condottiero mongolo fosse il tengrismo, secondo la tradizione storiografica e mistica islamica Čingīz Hān fu un devoto credente del Dio unico.¹⁷ Tale credenza si diffuse, nello specifico, in alcuni circoli *šūfī*, i quali associarono alla personalità del conquistatore mongolo un ruolo attivo nella diffusione dell'Islam.¹⁸ All'interno della tradizione *šūfī*, difatti, sono presenti casi in cui gli stessi *šayḥ* e gli *awliyā'* guidarono, protessero o quantomeno giustificarono l'avan-

15 Čingīz Hān, oltre al ruolo di implacabile conquistatore, è associato alla “costruzione” e al rinnovamento del mondo islamico. A questo tema è dedicato uno studio di George Lane, “Chingiz Khān: Maker of the Islamic World”, *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 16/1, 2014, pp. 140-155.

16 Sul cosiddetto rinascimento persiano a seguito della conquista mongola del Ḥorāsān e della Persia, si veda George Lane, *Early Mongol Rule in Thirteenth-Century Iran: A Persian Renaissance*, Londra: Routledge, 2003.

17 Lo stesso Ğuwaynī accostò la fede di Čingīz Hān a un presunto avvicinamento alla fede islamica: *Gengis-Khan: Il conquistatore del mondo*, pp. 38-41.

18 Devin DeWeese, “Stuck in the Throat of Čingīz Hān: Envisioning the Mongol Conquests in Some Sufi Accounts from the 14th to 17th Centuries”, in Judith Pfeiffer, Sholeh Quinn (eds), *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East: Studies in Honor of John E. Woods*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006, pp. 23-60.

zata mongola nella *dār al-Islām*. Casi come quello di Quṭb al-Dīn Ḥaydar Zawaʿī (m. 618/1221), il quale – come riportato nel *Fawāʿid al-fuʿād* di Amīr Ḥasan Siġzī (652-738/1254- 1337)¹⁹ – ebbe una visione di un *darwīš* che guidava e proteggeva l’orda mongola durante la campagna contro il *Ḥwārezm-Šāh*, o ancora il mistico Bābā Ḥāmid, il quale a sua volta affermò – in questo caso riportato all’interno del *Rawḍāt al-ġinān wa ġannāt al-ġanān* di Ḥāfiẓ Ḥusayn Tabrīzī ibn Karbalāʿī (m. 997/1589) – di aver visto al-Ḥaḍīr in persona esortare i mongoli alla vittoria.²⁰ Nel *Maktūbāt-i Ašrafī* di Ašraf Ġahāngīr al-Simnānī (m. 807/1405), invece, si narra dell’incessante richiesta ai mongoli dei pii e devoti musulmani di attaccare e distruggere i musulmani empī.²¹ Con ‘Ālim Šayḥ ‘Alīyābādī (m. 1041/1632), nella sua opera *Lamaḥāt min nafaḥāt al-quḍs*, si descrive il miracolo di Bābā Māčīn dinnanzi alle truppe mongole a Tashkent, facendo resuscitare una pecora dalle sue ossa. Proposto da Čingiz Hān come guida dei propri eserciti, il *bābā* rifiutò, indicando però nella figura del santo Šayḥ Mašlahāt Ḥuġandī una guida più appropriata.²² Nel *Maġālīs al-‘Uššāq* di Kamāl al-Dīn Gāzurgāhī (m. XVI sec.) si ha una narrazione opposta: si racconta, infatti, che ‘Aṭā Yasavī/Aḥmad Yasavī mandò Čingiz Hān ad uccidere Naġm al-Dīn Kubrā e Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār, rei di aver sprecato i loro poteri con un cane e con della gente indegna.²³ Infine, il poeta Dawlatšāh Samarqandī (m. 900/1495 o 913/1507), attraverso l’opera *Tadhkirat al- šu‘arāʿ*, narra della visione di Muḥammad II di un gruppo *šūfī* ripetere in lingua araba «O infedeli, uccidete gli empī (أيها الكفرة أقتلوا الفجرة)».²⁴

La presenza all’interno di questi testi di una visione favorevole (o quantomeno giustificatoria) agli attacchi mongoli nei confronti della *dār al-Islām* denoterebbe, dunque, un evidente utilizzo “mistico” della figura di Čingiz Hān ad opera della narrazione *šūfī*, al fine di “mondare”, attraverso la lente delle conquiste mongole, le colpe e i peccati commessi dai fedeli e dai regnanti musulmani, oramai allontanatisi dall’Islam. Oltre alle opere citate poc’anzi, un’ul-

19 Amīr Ḥasan Siġzī, *Nizam Ad-Din Awliya recorded by Amir Hasan Siġzi*, Bruce B. Lawrence (ed., tr.), New York: Paulist Press, 1992.

20 Ḥāfiẓ Ḥusayn Tabrīzī ibn Karbalāʿī, *Rawḍāt al-jinān wa jannāt al-janān*, Jaʿfar Sulṭān al-Qurrāʿī (ed.), 2 voll., Teheran: Bungāh-i Tarjumah va Nashr-i Kitāb, 1965-1970.

21 DeWeese, “Stuck in the Throat of Čingiz Hān”, pp. 45-48.

22 Devin DeWeese, “The Yasavī Order and Persian Hagiography in Seventeenth-Century Central Asia: ‘Ālim Shaykh of ‘Alīyābād and his Lamaḥāt min nafaḥāt al-quḍs”, in Leonard Lewi-sohn, David Morgan (eds.), *The Heritage of Sufism, vol. III: Late Classical Persianate Sufism (1501-1750), The Safavid and Mughal Period*, Oxford: Oneworld Publications, 1999, pp. 389-414.

23 Devin DeWeese, “Dog Saints and Dog Shrines in Kubravī Tradition: Notes on a Hagiographical Motif from Khwārazm”, in Denise Aigle (ed.), *Miracle et karāma: Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout: Brepols, 2000, pp. 459-497.

24 Dawlatshāh Samarqandī, *The Tadhkiratu ‘sh-shu‘arā’ (“Memoirs of the poets”) of Dawlatshāh bin ‘Alī’u ‘d-Dawla Bakhtīshāh al-Ġhāzī of Samarqand*, Edward G. Browne (ed., tr.), London: Luzac & Co./Leiden: Brill, 1901, p. 135.

teriore testimonianza di rilevante interesse e riguardante la costruzione della figura di Čingiz Hān come fautore e difensore della fede islamica è trasmessa dal *Qalandarnāma*, una delle rare testimonianze della produzione islamica scritta prodotta durante il dominio dell'Orda d'Oro nel XIV secolo.

Un testo šūfi nella Crimea dell'Orda d'Oro: il Qalandarnāma di Abū Bakr Qalandar Rūmī

Fra i quattro *hānāt*, venutisi a creare dopo la divisione dell'Impero mongolo avvenuta nella seconda metà del XIV secolo, l'*Ulus* di Ğūčī, anche conosciuto nelle cronache in lingua slava e latina come il *hānāt* dell'Orda d'Oro, abbracciò la fede islamica a partire dalla conversione personale di Barkā (603- 665/1207-1267). Con la conversione di un suo successore, ovvero Ūz Bek Hān, nel 1313 l'*Ulus* di Ğūčī abbracciò la fede islamica, divenendone la religione ufficiale.²⁵ Sebbene la conversione all'Islam abbia comportato uno stravolgimento delle relazioni internazionali dell'epoca, con un conseguente intenso rapporto diplomatico fra *hānāt* dell'Orda d'Oro ed Egitto mamelucco in chiave anti-ilkhanide, sparuta è invece la documentazione coeva prodotta a tal riguardo. Fra queste va certamente annoverato il *Qalandarnāma*, per la rilevanza del materiale letterario e storico trasmesso dall'opera.²⁶

Redatto dal copista Bāyazīd Uššāqī al-Samarinī e ultimato nel 1359-1360 nella Crimea della cosiddetta Orda d'Oro,²⁷ il *Qalandarnāma* può considerarsi un compendio contenente un insieme di tradizioni e conoscenze mistiche *šūfi*, le cui tematiche toccano argomenti di diversa natura. Tale opera, trasmessa in un unico esemplare manoscritto e copia dell'originale oramai andato perduto, viene attribuito al fondatore della *ṭarīqa* della '*Uššāqīyyah*, Abū Bakr Qalandar Rūmī.²⁸ È composto da quattrocento *folia* suddivisi in cinque *dafātīr*:

25 Nonostante la conversione di Ūz Bek Hān comportò l'adozione dell'Islam come religione ufficiale dell'*Ulus* di Ğūčī, il primo *hān* dell'Orda d'Oro a convertirsi alla fede islamica fu Barkā, il quale sarebbe stato convertito dallo *šayḥ kubravī Saīf al-Dīn Bāḥarzī* (586- 659/1190-1261), discepolo del mistico *šūfi Nağm al-Dīn Kubrā* (540-618/1145-1221).

26 Il testimone più antico direttamente derivato dall'originale è conservato presso l'Abu Rayhan Biruni Institute of Oriental Studies a Tashkent: Abū Bakr Qalandar Rūmī, *Qalandarnāma*, MS Tashkent, Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, Inv. N° 11668, Asom Urunbaev, Lilija Epifanova (eds.), *Sobranie Vostochnykh Rukopisei Akademii Nauka Uzbekskoi, SSR*, Tashkent: Fan, 1971, pp. 471-474, N° 6705.

27 Il nome del copista è fornito dal colofone posto alla fine del quinto e ultimo libro, dal quale si ricava anche che la copia fu completata nel mese di Ša'bān dell'anno dell'*Hiğra* 761: in QT, f. 400.

28 L'incontro con il maestro *šūfi* Abū Bakr Qalandar Rūmī venne riportato dal noto viag-

complessivamente contiene ottocento cinquantadue capitoli, con un *colophon* conclusivo dove viene riportato il nome del copista in inchiostro rosso a chiudere l'intero *corpus*. La struttura del *Qalandarnāma* è in *maṭnawī* e in lingua persiana, che riprende la celebre opera di Ġalāl al-Dīn Rūmī (604-672/1207-1273), intitolata *Maṭnawī-yi ma'navī*.²⁹ Composta da versi in rima baciata seguendo la forma del distico, l'opera si propone di indicare, attraverso vari riferimenti al *Qur'ān*, agli *aḥādīth* del Profeta e alla tradizione mistica *šūfī*, una condotta che possa essere esemplare per i suoi seguaci e per coloro che cercano di intraprendere un cammino spirituale e ascetico. Numerosi sono, difatti, i capitoli intitolati semplicemente "Storia", "Allegoria" o "Disputa", all'interno dei quali il maestro *šūfī*, attraverso le sue parole, tenta di trasmettere un insegnamento morale e mistico-religioso ai suoi interlocutori. La complessità insita nell'ermeneutica di Qalandar Rūmī, tuttavia, si scontra con l'utilizzo da parte di quest'ultimo di figure letterarie che rimandano a un sufismo popolare attraverso un linguaggio semplice, ben differente dalla poetica e dalla retorica presente nel *Maṭnawī* di Ġalāl al-Dīn Rūmī.³⁰ Nonostante l'uso di termini e figure retoriche non particolarmente virtuose o elevate, il *Qalandarnāma* si rivolge anche ai *hān* dell'Orda d'Oro, Ūz Bek Hān e Ġānī Bek, considerati devoti musulmani e pii sovrani a seguito della loro conversione all'Islam nei primi decenni del XIV secolo.³¹

Il titolo del manoscritto è particolarmente evocativo e rimanda a uno specifico movimento *darwīš*, la *Qalandariyyah*. Questo movimento spontaneo *šūfī*, divenuto successivamente confraternita *ṭarīqa* a partire dal XIII secolo, fu ca-

giatore medievale di Tangeri Ibn Baṭṭūṭa (703-770 o 779/1304-1368 o 1377) nel suo celebre diario di viaggio noto come *Rihla* e intitolata *Tuḥfat al-nuẓẓār fī gharā'ib al-amṣār wa-aḡā'ib al-asfār*. Durante il suo viaggio in Crimea nelle terre di Ūz Bek Hān nel 1332, difatti Ibn Baṭṭūṭa ebbe modo di incontrare le diverse personalità musulmane di spicco della città di al-Qīram: «Ad al-Qīram incontrai il *qādī* più importante della città, un hanafita di nome Shams al-Dīn al-Sāyilī; il *qādī* shafiīta Khiḍr; il giurista e professore 'Alā al-Dīn al-Āṣī; il *khaṭīb* shafiīta Abū Bakr, che predicava nella moschea del venerdì costruita in questa città da al-Malik al-Nāṣir^R; il saggio e devoto *šayḥ* Muẓaffar al-Dīn; un bizantino sinceramente convertito all'Islam e un giurista molto rispettato, il pio e devoto *šayḥ* Muẓhir al-Dīn», in Ibn Baṭṭūṭa, *I viaggi*, Claudia Maria Tresso (ed., tr.), Torino: Einaudi, 2006, pp. 355-356.

29 Alessandro Bausani, "Tradizione e novità nello stile del canzoniere di Maulānā Ġalālāu'd-Dīn Rūmī", in Seyyed Hossein Nasr, Mehmet Kaplan, Alessandro Bausani, *Nel centenario del poeta mistico persiano Ġalāl-ad-dīn Rūmī. Conferenze, Roma 18-19 gennaio 1974*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1975, pp. 43-62.

30 Abū Bakr Qalandar Rūmī, *Qalandarnāma*, traduzione russa di Ismagil Gibadullin, Milyausha Shamsimuhametova, Kazan: Institut Istorii im. Sh. Mardzhani AN RT, 2017, p. 40.

31 Milyausha Shamsimukhametova: "The Qalandarnāma by Abū Bakr Qalandar Rūmī", in Marie Favereau (ed.), *La Horde d'Or et l'Islamisation des Steppes Eurasiatiques*, *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, Vol. 143, 2018, pp. 290-291.

ratterizzato da un continuo nomadismo e peregrinare (*siyāḥa*), dal celibato, dal ritiro dalla mondanità e dall'antinomismo (*ibāḥa*).³² Alcuni di questi gruppi *qalandarī* si distinsero per il vestiario fatto con pelli di animali, l'uso di orecchini e pendenti al collo, alle braccia e sui genitali e le pratiche di mortificazione del corpo.³³ Inoltre, un ulteriore tratto distintivo consisteva nella tonsura completa di capelli, barba, baffi e sopracciglia per simboleggiare la morte del *qalandar* e il tentativo di ritornare ad una purezza andata irrimediabilmente perduta.³⁴ Prima di Abū Bakr Qalandar Rūmī, altre opere riportano la titolazione “*Qalandar-nāma*”, come gli scritti di Ḥāḡe ‘Abdallāh Anṣārī di Herat (396-481/1006-1089) e Ḥusaynī Sādāt Amīr (m. 729/1328).³⁵ Entrambe le opere esaltano la purezza dei *darwīš* e il loro antinomismo, il loro attacco diretto alla società corrotta e ipocrita, il loro amore e la loro incondizionata dedizione per Allāh.

Membro di spicco dell'élite vicina alla corte di Ūz Bek Ḥān, nei suoi scritti Qalandar Rūmī affronta temi molto cari e popolari della tradizione *šūfī*, disaminando in maniera dettagliata a più riprese il concetto di ‘*išq*, l'amore mistico e totalizzante che unisce come amante e amato il fedele musulmano e il devoto *šūfī* ad Allāh. Questo concetto di amore divino può considerarsi come il vero *leitmotiv* dell'intera opera, venendo trattato in numerose occasioni all'interno dei capitoli. Un'ulteriore tematica peculiare *šūfī* presente all'interno di questo testo è il riferimento al simbolismo della falena e della candela, un *topos* letterario che si presenta nella letteratura mistica islamica a partire dal celebre *Manṭiq aṭ-ṭayr* del Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār (ca. 540-618/1145-1221), figura emblematica del poesia mistica persiana del XIII secolo e, secondo la tradizione, ucciso proprio dall'esercito mongolo durante l'assedio di Neishapur.³⁶ Oltre ai diver-

32 Johannes Thomas Pieter De Bruijn, “The Qalandariyyāt in Persian Mystical Poetry, from Sanā’ī Onwards”, in Lewisohn Leonard (ed.), *The Heritage of Sufism. The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*, Vol. II, Oxford: Oneworld, 1999, pp. 75-86.

33 Ashk Dahlén, “The Holy Fool in Medieval Islam: The Qalandariyyāt of Fakhr al-dīn ‘Arāqī”, *Orientalia Suecana*, Vol. 53, pp. 63-81.

34 Sui *qalandarī* e il loro ruolo all'interno mistica islamica, si veda Ahmet Karamustafa, *God's Unruly Friends. Dervish Groups in the Islamic Middle Period 1200-1550*, Oxford: Oneworld, 2006.

35 Sul *Qalandar-nāma* dei due maestri *šūfī*, si veda Fabio Tiddia, “Il *qalandar-nāma* di Khwāje ‘Abdallāh Anṣārī di Herat”, *Quaderni di Meykhane. Rivista di Studi Iranici*, Vol. VI, 2016, pp. 1-25; “Il *Qalandar-nāma* di Amir Ḥoseynī Heravi”, *Quaderni di Meykhane. Rivista di Studi Iranici*, Vol. VIII, 2018, pp. 1-25.

36 Il misticismo di ‘Aṭṭār venne espresso, fra i suoi numerosi scritti, anche attraverso il concetto di ‘*išq*, l'amore mistico e travolgente. Oltre al già citato *Manṭiq aṭ-ṭayr*, questo concetto è possibile riscontrarlo anche all'interno, per esempio, del *Bulbulnāma* (il libro dell'Usignolo), dove l'autore, attraverso le parole dell'Usignolo, incita a essere inebriati dal vino dell'Amore divino: «[...] O Profeta / il mio vino non si prende con calici o coppe. // La mia ebbrezza deriva dal rosso liquore del Significato / alla cui coppa il vino giunge dei fiumi del paradiso». Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār, *La Rosa e l'Usignolo*, Carlo Saccone (ed., tr.), Roma: Carrocci Editore, 2003, p. 40. Sul misticismo di

si e numerosi temi mistici e religiosi all'interno del *Qalandarnāma*, Abū Bakr Qalandar Rūmī tratta e approfondisce argomenti di vario genere, inserendo all'interno dei numerosi capitoli anche nozioni di carattere storico. Sviate sono, difatti, le informazioni inerenti alla storia dell'Islam e, in particolare, alle vicende che portarono al potere la dinastia ġūčide nelle steppe euroasiatiche, con la fondazione del *hānāt* dell'Orda d'Oro a partire dalla figura miticizzata del capostipite Čingīz Hān. Data la vicinanza politica del Qalandar Rūmī ai *hān* dell'*Ulus* di Ģūčī, diversi sono gli encomi rivolti ai due sovrani musulmani, considerati come uomini pii, benevoli e fedeli alla *Sunna*. In uno studio sull'aspetto encomiastico e politico del *Qalandarnāma*, Devin DeWeese esamina nei dettagli i capitoli dell'opera dedicati a Ūz Bek Hān e Ģānī Bek, il cui regno coincise con la stesura del manoscritto *šūfi*.³⁷ Considerati eccelsi sovrani e pii musulmani, i due *hān* devono il loro successo e il loro potere solo ed esclusivamente alla volontà divina, la quale investì il loro antenato e capostipite Čingīz Hān del potere necessario per poter riportare la *Umma* sulla retta via dell'Islam, eliminando chiunque potesse recare danno alla comunità islamica.

Čingīz Hān e la volontà divina: una via *šūfi* alle conquiste mongole

All'interno del centodiciannovesimo capitolo del terzo libro del *Qalandarnāma*, Abū Bakr Qalandar Rūmī³⁸ presenta la storia di Čingīz Hān e delle sue conquiste, attraverso uno sguardo mistico, spirituale e anche encomiastico. La stessa titolazione utilizzata per indicare la figura del condottiero mongolo è alquanto emblematica e già si evince il ruolo assegnato alla volontà divina nel determinare l'opera distruttrice ma al contempo liberatoria di Čingīz Hān attraverso le indicazioni di un maestro *šūfi*: «Storia di Čingīz Hān e la guida di *šayḥ* Muḥammad Yallah (che la misericordia di Allāh sia sopra di lui)» (QT, f. 194r). Soffermandosi sulla titolazione preposta al capitolo inerente alla figura del conquistatore mongolo, appare evidente l'intenzione di Qalandar Rūmī di dare rilievo all'insegnamento di uno *šayḥ* musulmano, chiamato dall'autore come Muḥammad Yallah. Il *Qalandarnāma* riporta solo nel capitolo interessato il nome di questo *pīr šūfi*: non esistono fonti a riguardo né tanto meno è riportato alcun elemento biografico. In ogni caso è

³⁷ Atṭār, si veda Leonard Lewisohn, Christopher Shackle (eds.), *Attar and the Persian Sufi Tradition: The Art of Spiritual Flight*, Londra: IB Tauris/The Institute of Ismaili Studies, 2006.

³⁷ Devin DeWeese, "Khāns and Amīrs in the Qalandarnāma of Abū Bakr Rūmī: Praise of the Islamizing Jochid Elite in a Persian Sufi Work from the Fourteenth-Century Crimea", *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, 21, 2014-2015, pp. 53-66.

³⁸ All'interno del *Qalandarnāma*, Abū Bakr Qalandar Rūmī viene nominato anche con il titolo di *pīr*, indicandone così il ruolo di guida e maestro *šūfi*.

interessante notare come l'autore consideri Šayḥ Muḥammad Yallah come il vero fautore delle azioni conquistatrici e devastatrici di Čingiz Ḥān. Secondo la visione mistica di Pīr Qalandar Rūmī in merito alla figura del conquistatore mongolo e delle sue gesta si leggono i seguenti versi riportati nel terzo *daftar* del *Qalandarnāma*:

Questi fu un simbolo dell'ira di Allāh
 egli era il conquistatore del mondo senza dubbio alcuno.
 Quell'ira di Allāh proveniva dai mongoli
 proprio come il sole risplendeva dalla terra di Ḥaṭā.
 Da Ḥaṭā a Qūniya egli tutto conquistò
 andando alla ricerca dei popoli del mondo.
 Città e proprietà vennero distrutte a causa sua tutte egli le stravolse come polvere.
 Molti šayḥ e muftī egli uccise
 era zelante ed esperto in quell'arte
 Sunniti e asceti e devoti
 molte le persone che persero la vita a causa della sua spada.
 L'Islam fu rovesciato da lui in un attimo
 benché attraverso lui avvenne, dillo pure: Allāh
 lo fece!
 Ogni qualvolta le azioni della gente diventano malvagie
 simili cose succedono a loro.
 Quella comunità si meritava questa azione
 Čingiz Ḥān in tal modo aprì loro la strada.
 Finché le loro azioni non fossero diventate così malvagie
 quando mai si sarebbe presentato loro un simile ostacolo?
 Dacché segretamente distolsero il volto da Allāh
 sappi che successero loro questo tipo di cose.
 La loro azione prese la forma dell'ira [di Dio]
 che tutti schiacciò e distrusse.
 La Verità³⁹ è gelosa e la Sua gelosia, sappi, è cosa ardua
 e coloro che non temono la Sua gelosia sono senza cuore.
 Tutto questo è stato fatto dalla Verità e non da Čingiz Ḥān
 sebbene attraverso lui questa battaglia si è mostrata.
 Era la manifestazione dell'ira di Allāh senza dubbio
 di Lui tesseva le lodi qualunque cosa dicesse.
 Pīr Yallah mostrò a lui la Via
 mostrandogli tutto questo punto per punto:
 Ovvero, come potesse conquistare le terre con la forza
 e rendere leoni, tigris ed elefanti [docili] come formiche.
 Ciò che egli vide nascosto in Čingiz Ḥān
 fu una discendenza dai suoi lombi di molti re.

39 Uno dei Novantanove Nomi di Allāh, frequentemente indicato all'interno del *Qalandarnāma* con il titolo di *Ḥaṭī*.

Alcuni dei suoi figli sarebbero divenuti credenti
sovrani felici e devoti sarebbero divenuti.
E sarebbero divenuti difensori della Šarī'a, o viandante
avrebbero spianato la strada a beni e ricchezze per la religione
Nei continenti con questo metodo avrebbero regnato
e tutti i superbi avrebbero punito pesantemente.
Questi significati da Allāh gli furono rivelati
e [Pīr Yallah] mostrò la via a Čingiz Hān.
Se anche un re ponesse ostacoli ai sapienti
nondimeno la Verità si rivelerebbe loro in questo modo.
(QT, ff. 194r/v)

Il capitolo qui proposto presenta ventitré *beyt*, composti a loro volta da due *mešrā'*, separati da una colonna centrale. Come affermato in precedenza, il *Qalandarnāma* riprende pienamente la struttura metrica del *maṭnawī*. Esaminando il testo, si può evincere come il capitolo qui trattato si suddivida essenzialmente in due parti con due *topoi* centrali: una prima parte è incentrata in modo esclusivo sulle azioni di conquista e devastazione operate da Čingiz Hān, mentre una seconda parte è dedicata alla volontà divina e al suo intervento tramite le conquiste del *hān*, grazie agli insegnamenti di uno *šayḥ šūfi*. Fin dal primo *mešrā'* Pīr Qalandar Rūmī indica il conquistatore mongolo come simbolo ineluttabile del furore di Dio: si riconosce, senza dubbio alcuno, la potenza secolare e spirituale di questa figura così emblematica. Una volta sottolineato il ruolo solenne e temibile del *hān*, il maestro *šūfi* offre diverse informazioni geografiche circa le origini del condottiero. Nel secondo *beyt* si legge di come Čingiz Hān si fosse distinto tra le popolazioni mongole – qui indicate con il termine مغل – e, simile a una luce abbagliante, risplendesse come il sole dalle terre di *Ḥitā*, ovvero dalle terre della Cina, indicate con il termine *اخطا*.⁴⁰ Il verso successivo indica, invero, la città di Konya come confine ultimo delle sue conquiste, nel tentativo di offrire al lettore un'idea di quanto vasta fosse la pretesa di Čingiz Hān di dominare il mondo, sebbene la conquista della Rūm *salġūqide* si fosse concretizzata poco meno di vent'anni dopo la sua morte, avvenuta nel 1227. Il *beyt* successivo rimarca la devastazione e le tragedie subite da tutte le popolazioni e le regioni che Čingiz Hān incrociò sul suo cammino di conquista, finendo inevitabilmente «rovesciate come polvere». Nei due versi successivi Abū Bakr Qalandar Rūmī

40 Il termine *Ḥitā* deriverebbe dal nome della popolazione dei *Keṭāy*, il ramo occidentale dei mongoli del *Khitan*, i quali regnarono come dinastia *Liao* sulla Manciuria e sulla Cina del Nord tra il X e il XII secolo. Una volta conquistato il loro regno nel 1124, emigrarono verso l'Asia Centrale fondando un nuovo impero conosciuto come *Qarā Keṭāy* o *Si Liao* (*Liao Occidentale*), il quale resistette fino al primo decennio del XIII secolo, prima di soccombere per mano di *Kučlok*, signore dei *Nāymān*. Si veda Michal Biran, *The Empire of the Qara Khitai in Eurasian History: Between China and the Islamic World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

narra come gli stessi credenti musulmani – *šayḥ*, *muftī*, asceti – fossero stati investiti dalla furia di Čingīz Ḥān e, di conseguenza, della collera di Allāh. Fino a questo passo Qalandar Rūmī riprende la visione data in precedenza dai cronisti musulmani, i quali associavano alla figura del conquistatore mongolo la tragedia che travolse l’Islam e i suoi credenti, sebbene, come si è visto, si riconoscesse in lui uno strumento della volontà di Dio. In questa occasione l’autore si ricollega a quanto narrato da ‘Aṭā Malik Ğuwaynī in merito al discorso di Čingīz Ḥān alla popolazione vinta di Bukhara: «così ha voluto Allāh». E difatti Qalandar Rūmī afferma, all’interno del settimo *beyt*, che l’atto di rovesciare l’Islam fosse stato espressamente richiesto da Allāh. Le continue azioni malvagie dei fedeli e dei sovrani musulmani hanno comportato un intervento diretto della stessa divinità, la quale, così come fece con Mosè e le piaghe d’Egitto per liberare il popolo ebraico dalla schiavitù del Faraone, utilizzò l’esercito mongolo e la sua forza devastatrice per riportare pace e ordine fra i giusti e devoti musulmani.⁴¹ Qalandar Rūmī continua nei *beyt* successivi con il *topos* del popolo oppresso dalla malvagità e infine “liberato” attraverso la sconfitta di quest’ultima da parte di Čingīz Ḥān: la purificazione attraverso la distruzione.

Fino al quindicesimo *beyt* si mostra quanto il furore divino potesse colpire inesorabile attraverso la spada del conquistatore mongolo: in questo caso, dunque, si ha una totale ripresa delle argomentazioni e delle narrazioni di Ğuwaynī e di Rašīd al-Dīn. Tuttavia, a differenza di quanto riportato dai due cronisti persiani, all’interno della narrazione di Qalandar Rūmī si presenta un elemento del tutto innovativo, ovvero un mediatore fra Allāh e Čingīz Ḥān: *šayḥ* Muḥammad Yallah. Non si conosce nulla di questa figura religiosa e altro non riporta l’autore se non il ruolo di intermediario e guida della volontà divina ricoperto dallo *šayḥ*. Così come annunciato già dalla stessa titolazione del capitolo interessato, lo scopo e il fine ultimo di Muḥammad Yallah è quello di guidare Čingīz Ḥān verso un obiettivo ben preciso, ovvero il dominio delle terre e la liberazione dell’Islam dai tiranni e dagli impuri, rei di “aver voltato lo sguardo da Allāh” ed essersi allontanati da Lui.⁴² Lo stesso concetto di capacità di dominio e di forza del conquistatore mongolo viene esplicitato da Qalandar Rūmī attraverso

41 All’interno della *sūra* sette *Al-A‘rāf* si tratta l’episodio delle piaghe d’Egitto come punizione divina per la schiavitù inflitta al popolo ebraico da parte del Faraone. È interessante notare come si possa ritrovare nello scritto di Qalandar Rūmī la stessa narrazione presente nell’*Al-A‘rāf*, con un intervento diretto di Allāh volto alla salvaguardia del suo popolo a discapito dei tiranni e dei malvagi.

42 L’utilizzo del termine شيخ potrebbe non essere casuale. Difatti, l’etimologia di questa parola indicherebbe una guida spirituale, colui che indica la via e il modello da seguire. Così viene intitolato, dunque, Muḥammad Yallah, ovvero un mentore spirituale per Čingīz Ḥān. Sul ruolo svolto dalle confraternite *šūfī* in relazione alle strutture di potere, si veda Tanvir Anjum, “Sufism in History and its Relationship with Power”, in *Islamic Studies*, Vol. 45/2, 2006, pp. 221-268.

so l'insegnamento da parte dello *šayḥ* di “rendere leoni, tigri ed elefanti come formiche”. Sarebbero stati, dunque, gli insegnamenti e la guida di Muḥammad Yallah a permettere allo stesso Čingiz Hān di sottomettere tutte le potenze e le popolazioni che si trovavano sulla sua strada. Tali insegnamenti furono ispirati direttamente da Allāh, il quale, attraverso le parole del *pīr*, manifestò la Sua volontà divina di ristabilire l'ordine e la fede oramai perdutisi. Difatti, si legge nel ventiduesimo *beyt* di questo capitolo che tutto questo venne rivelato a Čingiz Hān da Lui e che proprio per Sua decisione tutto questo avvenne. L'intervento mediato da Muḥammad Yallah indicherebbe una partecipazione attiva da parte del mondo musulmano, in particolare *šūfī*, alla creazione e allo sviluppo dell'Impero mongolo. L'influenza di uno *šayḥ* su un condottiero quale Čingiz Hān avvalorerebbe l'importanza fondamentale ricoperta dai mistici musulmani non solo nello svolgimento del processo di diffusione prima e di salvaguardia poi dell'Islam, ma anche all'interno di quei fenomeni storici che stravolsero il mondo, come fu la conquista mongola. Nella tradizione *šūfī* sono presenti casi in cui gli stessi *šayḥ* e gli *awliyā'* guidarono, protessero o quantomeno giustificavano l'avanzata mongola nella *dār al-Islām*. Casi come quelli precedentemente citati di Quṭb al-Dīn Ḥaydar Zāwa'ī, Bābā Ḥāmid, Bābā Māčīn e *Šayḥ* Mašlahat Ḥuḡandī, 'Aṭā Yāsawī e, infine, il gruppo di *šūfīān* della visione di Muḥammad II. Le vittorie di Čingiz Hān sono, dunque, frutto esclusivo della volontà divina espressa attraverso l'intervento e la mediazione di un mistico *šūfī*. Ma non solo: attraverso la narrazione della mediazione di Muḥammad Yallah rispetto al corso degli eventi impostosi durante l'inarrestabile avanzata mongola, Qalandar Rūmī legittima il ruolo dei mistici e delle *ṭarīqa* sufi agli occhi dei *hān* della dinastia Ğūčī, sottolineandone l'ascendente sopra di essi, presentandosi così come guide spirituali e al contempo temporali.⁴³

43 La presenza di un intermediario, diretto o indiretto, fra Allāh e Čingiz Hān è presente anche in altre opere storiografiche e mistiche, come precedentemente accennato. Nell'opera enciclopedica dello storico egiziano Šihāb al-Dīn Aḥmad ibn 'Abd al-Wahhāb ibn Muḥammad al-Nuwayrī (677-733/1279-1333), intitolata *Nihāyat al-'arab fi funūn al-adab*, il condottiero mongolo viene descritto – a seguito di una discussione avvenuta con un ebreo sull'effettiva grandezza di Mosè, Gesù e Muḥammad – come un *šūfī* e un asceta che vive isolato su una montagna. Anche in questa occasione, seppur in un contesto nettamente differente – ovvero l'Egitto mamelucco del XIV secolo – la figura di Čingiz Hān viene accostata a quella del mistico *šūfī* che si ritira dal mondo per contemplare il divino e avvicinarsi a Lui. In questa occasione è possibile associare la figura del credente ebreo, a cui non viene attribuito alcun nome o riferimento di riconoscimento, a quella dello *Šayḥ* Muḥammad Yallah. Sebbene l'episodio riportato da Al-Nuwayrī differisca dal capitolo presente nel *Qalandarnāma* – il credente ebreo svolge un semplice ruolo di interlocuzione con Čingiz Hān, mentre lo *šayḥ* musulmano ne guida i passi e lo istruisce secondo la volontà divina – in entrambi i casi risulta evidente come la vicinanza ad Allāh sia un elemento fondante per l'affermazione del potere e per l'ottenimento della vittoria di Čingiz Hān su tutti i popoli della Terra: Reuven Amitai, “The Mongols as Seen by the Arabic Sources: The View from across

Infine, Abū Bakr Qalandar Rūmī, nei *beyt* compresi tra il diciottesimo e il ventunesimo, narra l'eredità di Čingīz Ḥān e del ruolo svolto da essa all'interno della *Umma* islamica. Difatti, si legge nel secondo *meşrā'* del diciottesimo *beyt* che “molti re erano nascosti nei suoi lombi”. Con tali parole viene indicata chiaramente la discendenza di Čingīz Ḥān e il loro dominio sul mondo come sovrani benevoli e “felici”. In particolare, Qalandar Rūmī afferma come alcuni di essi si siano convertiti alla fede islamica e come venissero considerati difensori dell'Islam e della *šarī'a*, opponendosi a tutti coloro che tentassero di arrecare danno alla comunità dei credenti musulmani. Sebbene non si faccia riferimento specifico alcuno sugli eredi del ḥān mongolo, pare evidente il riferimento ai due ḥān regnanti durante la stesura di Qalandar Rūmī, Ūz Bek Ḥān e Ğānī Bek.⁴⁴ Inoltre, all'interno dello stesso *Qalandarnāma* sono presenti tre capitoli incentrati sulle figure di questi due sovrani, venendo indicati da Qalandar Rūmī come sovrani amanti della giustizia e severi contro ogni forma di sopruso e violenza, generosi e sottomessi ad Allāh.⁴⁵ Oltre ai due sovrani dell'*Ulus* di Ğūčī, solo in una singola occasione viene menzionato un sovrano musulmano di un altro ḥānāt, ovvero Ghāzān Ḥān Maḥmūd, sovrano di Persia e primo ilḥān a convertirsi all'Islam, in occasione della narrazione della vita di Barāq Bābā, noto anche con l'appellativo di “*Šayḥ-e Moghūl*”, ovvero la “guida spirituale dei Mongoli” (QT ff. 24v, 25r). Così come affermato da DeWeese nel suo studio sulla presenza di ḥān e *amīr* all'interno del *Qalandarnāma*, le narrazioni inerenti al ruolo di Ūz Bek Ḥān e Ğānī Bek mostrano in modo chiaro quale fosse la considerazione che il misticismo *šūfi* di Crimea, in particolar modo quegli *šayḥ*, *muftī* e *pīr* legati alla corte ğūčīde, aveva dei due sovrani e di quei ḥān čingīzi conver-

Asia”, in Tsegmed Tserendorj, Norovsambuu Khishigt (eds.), *Chinggis Khan and Globalization. International Academic Conference: Devoted to the 850th Birthday Anniversary of Chinggis Khaan under the patronage of Ts. Elbegdorj, the President of Mongolia. 14th- 15th November 2012, Ulaan Baatar, Mongolia*, Ulan Bator: Mongolian Academy of Sciences, 2014, pp. 125-131.

44 Sulla conversione di Ūz Bek Ḥān e sul processo di islamizzazione dell'Orda d'Oro tra il XIII e il XIV secolo esistono diversi racconti e aneddoti a riguardo. Uno dei più emblematici e significativi è sicuramente la conversione del ḥān *ğūčīde* per opera del santo *šūfi* Bābā Tūklās. Questa leggenda, presentata all'interno del *Tārīḥ-i Dost Sulṭān* di Ötemiş Hacı (XVI secolo), narra la conversione di Ūz Bek Ḥān attraverso il compimento di un miracolo da parte del santo musulmano, il quale uscì indenne da una prova ordalica in un forno mentre recitava lodi ad Allāh. Un'altra cronaca tatarica del XVIII secolo, ovvero il '*Umdetü'l-Aḥbār* di 'Abd al-Ghaḥfār Kırımı, utilizzando come fonte la cronaca di Ötemiş Hacı, afferma che il *walī* Bābā Tūklās (nominato con il nome di *Šayḥ Nağīb al-Dīn*) sarebbe stato accompagnato da un gruppo di altri quattro eminenti compagni di viaggio, ovvero *Šayḥ Aḥmad*, *Šayḥ Ḥasan Kūrkānī/Gurgānī* e *Šayḥ Mağd al-Dīn Širvānī*. Il più importante studio dedicato a questa narrazione inerente alla conversione di Ūz Bek Ḥān è Devin DeWeese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1994.

45 Ūz Bek Ḥān: QT ff. 194v, 195r; Ğānī Bek: QT f. 210v; Ūz Bek Ḥān – Ğānī Bek: QT ff. 361r/v, f. 362r.

titisi all'islam. Attraverso la narrazione offerta nei capitoli qui presi in esame del *Qalandarnāma*, Pīr Qalandar Rūmī otterrebbe così una duplice legittimazione. La dinastia ġūčide viene legittimamente investita della volontà divina per regnare sui territori dell'Orda d'Oro, in qualità di sovrani musulmani ed eredi del conquistatore Čingiz Hān, scelto personalmente da Allāh per ripristinare l'ordine e punire i malvagi e gli apostati. Le *ṭurūq* sufi, invece, con la funzione di maestro e guida del condottiero mongolo svolta da *Šayḥ* Muḥammad Yallah, ricoprono una funzione di primo piano all'interno della società e della vita religiosa nell'*Ulus* di Ġūčī, divenendo così non solo un vero e proprio punto di riferimento del processo di islamizzazione di quelle popolazioni dell'Orda d'Oro – ancora lontane dalla fede islamica – ma anche uno strumento di legittimazione del potere e del dominio mongolo su quelle terre.⁴⁶

Considerazioni finali

Alla luce della disamina e dello studio sulla figura del condottiero mongolo così come è presentata nel *Qalandarnāma*, è possibile delineare, dunque, una visione più complessa di Čingiz Hān all'interno delle opere mistiche e storiografiche musulmane. A seguito dello studio dei versi di Abū Bakr Qalandar Rūmī emerge una narrazione sulle origini del potere di Čingiz Hān e sulle cause scatenanti della conquista mongola che si differenziano dalle opere di Rašīd al-Dīn Faḡl Allāh al-Hamadānī e 'Alā' al-Dīn 'Aṭā Malik Ġuwaynī. Sebbene si riscontri una continuità rispetto al racconto dell'impatto devastante dell'esercito mongolo e del suo *hān* sulla comunità islamica e sull'Islam stesso, all'interno dell'opera di Qalandar Rūmī compare un elemento distintivo, ossia la presenza – mai trasmessa dalle altre fonti – della figura di *Šayḥ* Muḥammad Yallah. Continuando la tradizione storiografica precedente, il *Qalandarnāma* riprende la visione di Čingiz Hān come simbolo del furore di Allāh nei confronti dell'umanità intera, in particolare della *dār al-Islām*. Secondo l'autore, l'ira divina sarebbe stata causata dalle continue azioni malvagie nei confronti della vera fede e dall'allontanamento dei credenti musulmani da essa. Sebbene non vi sia alcun riferimento preciso su quali fossero effettivamente le azioni malvagie, è plausibile che Pīr Qalandar Rūmī si potesse riferire allo stesso *šāh* di Ḥwārezm, 'Alā' al-Dīn Muḥammad.⁴⁷ Secondo il cronista 'Izz al-Dīn Abū al-Ḥasan al-Ġazarī, cono-

46 Nel processo di legittimazione del potere ġūčide in un momento storico segnato da lotte intestine, furono proprio gli *šayḥ* e i mercanti musulmani a supportare tale dinastia, permettendo così, inoltre, una maggiore diffusione dell'Islam: Il'nur Mirgaleev, "The Islamization of the Golden Horde: New Data", *Golden Horde Review*, Vol. 4/1, pp. 95-96.

47 George Lane, "Chingiz Khān: Maker of the Islamic World", *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 16/1, 2014, pp. 146-148.

sciuto come Ibn al-Athīr (555-630/1160-1233), il comportamento spregiudicato del sovrano corasmio e la sua arroganza nei confronti del *ḥalīfa* abbaside Abu al-‘Abbās Aḥmad al-Nāṣir al-Dīn Allāh (r. 575-622/1180- 1225) sarebbero stati puniti da Allāh con la successiva distruzione del suo impero e la morte ignominiosa in un isolotto del Mar Caspio.⁴⁸ Lo scopo del *pīr šūfi* tuttavia non consiste solo nel tramandare un determinato evento storico. L'intento finale presente nei versi del *Qalandarnāma* è soprattutto istruttivo e moralistico: attraverso la narrazione di eventi, tradizioni o semplici racconti si trasmetteva un monito sulla condotta da fedele musulmano e si indicava la via *šūfi* da seguire. Nel capitolo dedicato alla figura di Čingīz Ḥān si riscontra un attento e mirato monito nei confronti di coloro che compiono azioni malvagie e si allontanano dalla vera fede: il castigo di Allāh li colpirebbe senza dubbio alcuno, liberando così i credenti musulmani dall'oppressione dei tiranni e dei miscredenti.⁴⁹ Inoltre, riprendendo una definizione data da Michael Weiers alla narrazione del *Tariḥ-i Ġahān-guṣā* di Ġuwaynī, è interessante notare come la storia di Čingīz Ḥān e dei mongoli sia stata «koranisiert und damit muslimisiert».⁵⁰

Da “vittime” delle conquiste militari mongole e delle distruzioni sistematiche di città come Bukhara, Samarkand e Merv, parte della storiografia islamica ha fatto propria la storia e le vicende della dinastia čingīze per poter legittimare la situazione politica e amministrativa nelle regioni dell'Asia centrale e occidentale poste sotto il dominio dell'Impero mongolo e, successivamente, dei quattro *ḥānāt* nati dalla frammentazione di quest'ultimo nella seconda metà del XIII secolo. La conquista mongola delle terre musulmane, dunque, si porrebbe pienamente in continuità con la storia dell'Islam, diventandone parte integrante e, anzi, facendo come propri i protagonisti di questa vicenda attraverso un'attenta riscrittura della storia e rendendoli devoti musulmani, utilizzati da Allāh per adempiere la Sua volontà. Chiaro esempio è il *Tariḥ-i Ġahān-guṣā* di Ġuwaynī, il quale esalta in modo esplicito Čingīz Ḥān e dei suoi eredi come difensori e promulgatori della fede islamica.

Allo stesso modo l'islamizzazione delle vicende legate alla creazione dell'Impero mongolo e degli appartenenti alla dinastia čingīze viene ripresa

48 La visione critica di Ibn al-Athīr nei confronti di ‘Alā’ al-Dīn Muḥammad viene riportata all'interno della sua opera, *Al-Kāmil fī l-ta’rīḥ*. A seguito della vittoria contro il Sultanato ghūride per il controllo delle aree contese, lo šāh di Ḥwārezm dichiarò decaduto Al-Nāṣir al-Dīn Allāh dalla carica di *ḥalīfa*, proclamando al suo posto un *saīd*, un erede del Profeta e di ‘Alī ibn Abī Ṭālib: Jackson, *The Mongols and the Islamic World*, p. 17; pp. 57-58.

49 Lane, “Chingiz Khān: Maker of the Islamic World”, p. 144.

50 Michael Weiers, “Die Mongolen und der Koran”, in Volker Rybatzki et al. (eds.), *The Early Mongols Language, Culture and History. Studies in Honor of Igor de Rachewitz on the Occasion of his 80th Birthday*, Bloomington: Sinor Institute for Inner Asian Studies, 2009, pp. 209-217.

nei *beyt* del *Qalandarnāma*. Legando le cause e gli esiti delle campagne mongole in terra musulmana alla volontà di Allāh e additando un presunto monoteismo di Čingiz Hān e dei suoi eredi fino alla loro conversione alla fede islamica, Abū Bakr Qalandar Rūmī si ricollega alla tradizione storiografica dei cronisti precedenti. Si ha, dunque, un tentativo di legittimazione del potere čingize e ğūčide da parte Qalandar Rūmī attraverso, però, un approccio e una visione prettamente *šūfī*, il cui punto più saliente è la presenza e l'azione di uno *šayḥ*. Così come Muḥammad Yallah ha guidato Čingiz Hān nella sua conquista indicandogli come agire secondo la volontà del furore divino, allo stesso Qalandar Rūmī vorrebbe porsi come guida nei confronti dei *hān* Ūz Bek Hān e Ğānī Bek. Sebbene non esista nessun altro riferimento storico in merito alla figura di Muḥammad Yallah, è evidente che una certa tradizione a cui si rifà Qalandar Rūmī e una parte della mistica e della storiografia islamica attribuivano un ruolo di primaria importanza alle *ṭurūq* e ai membri – leggendari o storicamente esistiti – legati al *šūfismo* per la creazione dell'Impero mongolo e del suo indirizzamento verso la fede islamica. Con i *beyt* su Čingiz Hān presenti nel *Qalandarnāma*, in un'ottica mistica *šūfī* viene narrato uno dei capitoli più importanti non solo per la storia dell'Eurasia e delle dinastie čingizi, ma soprattutto per comprendere appieno un determinato momento storico dell'Islam e del *šūfismo* in queste regioni.

APPENDICE*

داستان چنکیز خان و ارشاد کردن سیخ محمد یله رحمة الله علیه مرورا

قاهری بودست بعالم بی شکی
همجو خور تابان شد از ملک خطا
خلق عالم را همی کرد جست جو
جمله را زیروزیر کرد چون تراب
کرم رو بود اندران فن بوذ جست
بس که تنها شد ز تیغ او بی جان
کرچه از وی شد خدا کرد این بگو
همجنین کاری بدیشان می روذ
کش بدیشان راند چنکز خان طریق
کی ببیش ایشان کشیدند زین سدی
همجنین کاری بدیشان شد بدان
جمله را بر هم زد و در هم شکست
وانک زین غیرت نترسد بی دلست
کرچه از وی وانمودست زین نبرد
وصف او کرد ز که آرد در لسان
وا نمود این جمله بر وی موبمو
شیر و ببر و پیل را سازد جو مور
بوذ در پشتش نهان از بس شهان
پادشاهان خوشی بادین بوند
مال و ملک از بهر دین سازند سیل
و ز همه کبران دماری بد کنند
کو بجنکز خان راهی می نمود
لا جرم زین باب حق بر وی کشاد

مظهر قهر خدا بوذ آن یکی
از مغل سر بر زد آن قهر خدا
از خطا بکرفت تا قونیه او
شهرها و ملکها رو شد خراب
ای بسا از شیخ و مفتی که بگشت
سنیان و زاهدان و عابدان
سر نکون شد یک زمان اسلام از و
هر کھی که فعل مردم بد شوذ
لابق این کار بودند ان فریق
تا که فعل ایشان نکشت اندر بدی
از خدا جون روی پیچیدند نهان
فعل ایشان صورت قهری ببست
حق غیورست غیرتش دان مشکلیست
جمله را حق کرد چنکز خان نکرد
مظهر قهر خدا بد بی کمان
پیر یله کرد این ارشاد او
تا جگونه ملک را کیرد بزور
ز آنچه او می دید در چنکز خان
بعض فرزندان او مؤمن بوند
شرع را باشند پناه ای هم سیل
در اقالیم زین نمط حکمی کنند
این معانی را خدا بر وی کشوذ
هرشهی که او به پیران سد نهاد

* Il testo qui presentato – collocato tra i *folia* 194r e 195v del terzo *daftar* del *Qalandarnāma* – viene riportato seguendo le scelte stilistiche del copista, il quale utilizza per comporre i singoli sintagmi lettere diverse rispetto all'uso comune della stessa lingua persiana. Nello specifico, per alcuni termini si denota un utilizzo della lettera ک piuttosto che della lettera گ, della lettera ذ piuttosto che della lettera د, della lettera ج piuttosto che della lettera چ; in un solo caso si ha un utilizzo della lettera س piuttosto che della lettera ش.

SUGLI APPROCCI DI RICERCA E DI DIDATTICA ALLA LINGUA SOGDIANA*

Chiara Barbati

Abstract

The present contribution is aimed at stimulating a discussion of research and teaching approaches on the set of linguistic evidences differing in time, space, use and context that traditionally constitute the material through which the Sogdian language has come to be defined and described. Or much more simply, this work is an attempt to bring into the Middle Iranian Studies in general and into the Sogdian Studies in particular, insights into the role of (classical) philology and historical-comparative linguistics already widely assimilated in other fields of study with similar issues. Since the volume devoted to sciences, philosophy and literatures in the Iranian world, the topic chosen might seem out of place; instead, it focuses on the Sogdian language as a means of transmission of different knowledge.

Keywords

Iranian Philology, Sogdian Language, Language Contact, Language Variation, Historical Sociolinguistics.

Il presente contributo è volto a stimolare una discussione nell'ambito degli approcci di ricerca e di didattica su quell'insieme di testimonianze linguistiche diverse per tempo, spazio, uso, consumo e contesto che tradizionalmente costituiscono il materiale attraverso cui si è arrivati a definire e descrivere la lingua sogdiana. O molto più semplicemente, questo lavoro è un

* La possibilità di tenere regolarmente un corso di Filologia iranica dal 2020 mi ha permesso di sviluppare, e di testare, in maniera più articolata, un insieme di considerazioni sul materiale in lingue medioiraniche che sono confluite in questo lavoro. Ringrazio sentitamente Marco Mancini e Antonio Panaino con cui ho potuto condividere idee, dubbi ed esitazioni in diverse occasioni di incontro avvenute tra Bologna e Pisa. Ovviamente sono la sola responsabile di errori ed inesattezze che ogni lettore potrà riscontrare.

invito a far confluire negli studi sul sogdiano, ma più in generale sulle lingue medioiraniche, riflessioni sul ruolo della filologia (classica) e della linguistica storico-comparativa già ampiamente assimilate in altri campi di studio dalle problematiche simili.

In un volume dedicato alle scienze, alla filosofia e alle letterature nel mondo iranico, il taglio scelto potrebbe sembrare fuori luogo, invece, mette al centro proprio la lingua sogdiana come strumento di trasmissione di saperi differenti.

Il perimetro entro cui ci si muove è delimitato da tre riflessioni di Durkin-Meisterernst, a mio avviso estremamente pertinenti ma non adeguatamente inglobate nella trattazione della lingua sogdiana. La prima riflessione è da rintracciare in un articolo sulle tecniche di traduzione riscontrabili nei testi sogdiano-manichei tradotti dal mediopersiano e dal partico laddove Durkin-Meisterernst afferma:

Of course, Sogdian is now very well known and has no need of a new crib which could not be expected to yield much that is not already well known (Durkin-Meisterernst 2012, 32).

La seconda considerazione si riscontra nel capitolo sulle lingue medioiraniche scritto per l' *Handbuch der Iranistik* edito da Paul nel 2013 dove si legge:

Die lange Bezeugung des Sogdischen ermöglicht Beobachtungen zu Sprachwandel, dialektalen Erscheinungen, Übersetzungsphänomenen und sogdisch-alttürkischen Interferenzen (Durkin-Meisterernst 2013, 248).

Per poi puntualizzare poco più avanti, e arriviamo, così, alla terza riflessione:

Allerdings weist jede langlebige Literatursprache Merkmale einer lingua franca auf, denn die weiträumige Verwendung derselben Schriftsprache über Jahrhunderte hinweg bedeutet, dass diese Sprache nur selten in allen Punkten die gesprochene Sprache ihrer Anwender ist und bleibt (Durkin-Meisterernst 2013, 254).

Dunque, stando a Durkin-Meisterernst, a ragione, il sogdiano è una lingua oramai nota, il che significa che se ne conosce oramai la fonetica, la fonologia, la morfologia, la morfosintassi, la sintassi e il lessico. Il sogdiano è una lingua che si presta, ovvero rende possibili, *ermöglicht*, riflessioni che investono il cambiamento linguistico, la dialettologia, i processi di traduzione nonché i processi di interferenza. Da ultimo, è una lingua, estinta, la cui documentazione difficilmente restituisce i tratti dell'uso quotidiano.

La numismatica testimonia l'uso della lingua sogdiana fin dal secondo secolo della nostra era mentre i primi testi risalgono agli inizi del quarto secolo e

gli ultimi all'undicesimo. Si tratta di una lingua messa per iscritto con quattro alfabeti¹ attestata a macchia di leopardo sul territorio eurasiatico che va dalla Sogdiana storica, documenti del Monte Mugh della metà dell'ottavo secolo, alla regione cinese del Gansu con le cosiddette "Antiche Lettere" degli inizi del quarto secolo, alle iscrizioni a nord del Pakistan lungo la cosiddetta strada del Karakorum, alle iscrizioni in Uzbekistan, Tajikistan, Kirghizia, Kazakistan, Mongolia, Cina fino a tutta la letteratura religiosa rinvenuta tra Turfan (Xinjiang, Cina) e Dunhuang (Gansu, Cina).² Da Dunhuang arrivano pure quei testi che ci testimoniano fenomeni di commutazione di codice, i cosiddetti testi turco-sogdiani del decimo secolo³. La letteratura religiosa è per lo più di traduzione: quella buddhista dal cinese e, in minor misura dal sanscrito, quella manichea dal mediopersiano e dal partico, quella cristiana dal siriano. Trattati farmacologici, prescrizioni mediche finanche miste a credenze popolari provengono pure dall'area compresa tra Turfan e Dunhuang e, con i loro rimandi a conoscenze greco-ellenistiche, iranico-centroasiatiche, arabe, turciche, indiane e cinesi, mostrano limpidamente quel mix culturale che i Sogdiani hanno vissuto, assimilato e trasportato nelle loro molteplici funzioni⁴ ivi incluse quella di interpreti e traduttori, non solo nella sfera religiosa⁵ e svolte per secoli nelle rotte terrestri eurasiatiche. In tal senso, la lingua sogdiana è stata senza dubbio un diffuso mezzo di comunicazione tra parlanti di madrelingue diverse ed uno strumento di trasmissione di saperi disparati.

Al netto di tutte le nostre conoscenze acquisite sulla lingua sogdiana, resta il nodo della sua trattazione in relazione ai suoi contesti, o meglio dell'interpretazione di ciò che Mancini chiama «'l'intorno' linguistico rappresentato da situazioni storiche concrete» (Mancini 2002, 42) e «distinto a sua volta nel *contesto* (linguistico) e nella *situazione* (extralinguistica)» (Mancini 2002, 41). L'occasione è data da un lavoro dedicato ai problemi della linguistica falisca in cui Mancini sente la necessità di soffermarsi sugli aspetti metodologici legati «all'interpretazione di lingue di frammentaria attestazione» (Mancini 2002, 41) i cui materiali oggetto di studio sono costituiti da *corpora* la cui natura è:

1 Yoshida 2009, 281-284. In questa sede non ci si sofferma sui problemi legati ai diversi sistemi di scrittura ma chi scrive è convinta dell'urgenza di approntare una trascrizione condivisa nel consesso scientifico di cui un ottimo esempio è Azarnouche – Grenet 2010.

2 Per una panoramica esaustiva della documentazione in lingua sogdiana si rimanda a Yoshida 2009 e 2016 e al seguente link: <https://sogdians.si.edu>.

3 Sims-Williams – Hamilton 2015. Come si vedrà nel corso della trattazione, non sono comunque gli unici testi a presentare la commutazione di codice.

4 Sui ruoli commerciali, politici, militari, amministrativi, di manovalanza si rimanda ai lavori di de la Vaissière 2005, de la Vaissière – Trombert 2005 e di Hubert 2020.

5 Ad esempio, Lung 2010.

eminentemente *testuale* e che, in quanto tale, e come rammenta Eugenio Coseriu, è oggetto di un ‘sapere’ (non di una ‘scienza’) dove ‘gli individui possono essere descritti e interpretati, di essi si può indagare la storia.’⁶

Le pagine che seguono cercano di rispondere alla domanda posta da Mancini nel 2012 in un lavoro sulla sociolinguistica storica:

In altre parole come ci si muove nel caso di tradizioni linguistiche come quelle dell’Italia antica oltre il latino? Umbro, sannita, italico, falisco, lo stesso latino protostorico sono *Korpussprachen* a documentazione frammentaria, limitata, casuale (Mancini 2012, 242).

Dalle grammatiche di Gauthiot (1914-1923) e Benveniste del 1929 e di Gershevitch del 1954, all’articolo di Sims-Williams pubblicato nel 1989 per il *Compendium Linguarum Iranicarum*, dal lavoro di Yoshida pubblicato nel 2009 per *The Iranian Languages* fino ad un *resumé* del 2016 per l’*Encyclopaedia Iranica* sempre ad opera dello studioso giapponese, del sogdiano si analizzano la fonetica, la fonologia, la morfologia, la morfosintassi, la sintassi, il lessico seguendo i principi della linguistica, in particolare storico-comparativa,⁷ sebbene Yoshida nel 2009 si focalizzi anche su altre istanze in linea con il volume che contiene il suo lavoro, il già citato *The Iranian Languages*, volume curato da Windfuhr in cui si fa largo la tipologia linguistica nonché areale e di contatto. Difatti, se ancora nel 2000 la panoramica introduttiva⁸ alle lingue iraniche pubblicata da R. Schmitt *Die iranischen Sprachen in Geschichte und Gegenwart* è una trattazione della famiglia linguistica iranica profondamente legata a quelli che sono stati gli albori stessi della Filologia iranica, con Windfuhr nel 2009 la *famiglia linguistica iranica* lascia, non il posto, ma lo spazio, sì, all’*area linguistica iranica* definita una “buffer zone”, una zona cuscinetto tra l’area semitica da un lato e quella turcica dall’altro.⁹ È in questo

6 Mancini 2002, 41 a cui si rimanda pure per i lavori di Coseriu assieme ai rispettivi riferimenti bibliografici.

7 Ciò che fa dire a Durkin-Meisterernst, a ragione, che oramai abbiamo una conoscenza profonda della lingua sogdiana.

8 «Eine kurze, auf Deutsch geschriebene einführende Übersicht über die iranischen Sprachen...» citando le parole dell’autore nella prefazione: Schmitt 2000.

9 Windfuhr 2009, 29 a sua volta riprende la definizione di Stilo 2005 basata sullo studio di alcune isoglosse – la posizione degli aggettivi dimostrativi prima e dopo il nome, i numerali, avverbio + aggettivo, le frasi relative, oggetto + adposizione – e sull’analisi della loro distribuzione tra i parlanti di lingue iraniche, ponendole, al contempo, nel più ampio contesto della tipologia delle lingue ad ovest dell’area linguistica iranica, rappresentata dal semitico, e dalla tipologia delle lingue ad est della stessa, ovvero dal ceppo linguistico turcico. Altrimenti detto, Stilo dimostra come lo sviluppo interno delle lingue iraniche possa essere influenzato da lingue genealogicamente e tipologicamente differenti.

contesto che Yoshida, dopo aver presentato i tratti salienti della grammatica della lingua sogdiana, introduce il paragrafo *Sogdian dialects?* trattando di (possibili) varietà sogdiane. Basandosi su un modello interpretativo che rimanda al *Mitteliranisch* di Henning del 1958, ripreso pure da Schmitt nel 2000, si ammettono varietà diacroniche ed ortografiche mentre si mettono fortemente in dubbio varietà diatopiche, anche se nel caso specifico Yoshida è più possibilista chiamando in causa, come esempio, la distribuzione delle forme del passato durativo nei testi cristiani, «āz- imperfect and ēk(w)māt imperfect» per poi comunque sottolineare che il materiale sogdiano ci restituisce sostanzialmente il sogdiano di Samarcanda. Difatti Yoshida scrive:

The Sogdian language documented by the materials known to us most probably represents the standard variety spoken in Samarqand. A Chinese pilgrim Xuanzang (?-664) who went to India via Sogdiana reported that the manners of Samarqandians were imitated by other Sogdians (see Beal 1884: 33). In fact the Bukharan dialect as cited by Islamic writers is slightly different (see Sims-Williams 1989b: 165-166) (Yoshida 2009, 327).

Come già Schmitt qualche anno prima:

...das Sogdische, die Sprache des Landes Sogdien mit Samarkand als Mittelpunkt... Trotz der weiten Verbreitung sogdischer Texte vom Mutterland zwischen Oxus (Āmu-daryā) und Iaxartes (Syr-daryā) bis nach Turfan und Tunhuang sind kaum Dialektunterschiede, sondern höchstens chronologische, orthographische oder soziolektische Divergenzen auszumachen (Schmitt 2000, 53).

Su diacronia, diatopia,¹⁰ variazione ortografica si rimanda alla letteratura scientifica esistente discussa e citata nei lavori presi in considerazione in queste pagine, mi soffermo, invece, sulle *soziolektische Divergenzen*. Il perno di ogni indagine di ricerca per tutti gli studiosi finora citati resta Henning, il che significa che il sogdiano manicheo sarebbe una variante alta rispetto al sogdiano cristiano perché a Turfan il manicheismo sarebbe stato supportato da una cerchia aristocratica che viene meno nel caso delle comunità cristiane della stessa area geografica (Yoshida 2009, 326). Una cartina al tornasole di tale ragionamento sarebbe il vocalismo più conservativo del sogdiano manicheo. Nel novero degli aspetti sociolinguistici vengono poi incluse da Yoshida espressioni onorifiche, l'uso pleonastico di vocativi, ed espressioni di umiltà (Windfuhr 2009, 324-325).

Rispetto ad un simile ragionamento, pongo due problemi. Il primo investe giocoforza anche la didattica della lingua sogdiana, il secondo si focalizza sulla sociolinguistica, ovvero sulla sociolinguistica storica.

Se si presenta una lingua attraverso la descrizione delle principali caratteristiche che ne costituiscono la grammatica e poi si affronta 'l'indagine variazionista', per dirla sempre con Mancini, non si rischia, da una prospettiva didattico-metodologica, di sottendere uno standard, una lingua soggetta a codificazione normativa cui si affiancano delle varietà? E se sì, a quale sogdiano normato ci si riferisce quando si parla, ad esempio, della morfosintassi nominale del sogdiano? Al sogdiano delle *Antiche Lettere* di quarto secolo scritte nella Cina occidentale e indirizzate a famigliari a Samarcanda? Al sogdiano di ottavo secolo del Monte Mugh? Al sogdiano dei testi buddhisti per lo più traduzioni dal cinese e più raramente dal sanscrito, al sogdiano dei testi manichei spesso traduzioni dal mediopersiano e partico? Al sogdiano dei testi cristiani traduzioni dal siriano? Come poi porsi davanti al fatto, finora non smentito, che nel materiale sogdiano in nostro possesso non c'è traccia di riflessione e codificazione da parte di grammatici sogdiani? Pure se la Filologia iranica è stata plasmata dal filone di studi dei testi vedici e sanscriti dobbiamo ammettere che – dati alla mano – non c'è un Pāṇini della Sogdiana né delle comunità diasporiche. Di conseguenza, nella trattazione linguistica, non sarebbe arrivato il momento, proprio dopo una straordinaria indagine filologico-linguistica che molto ci ha insegnato, ebbene non sarebbe arrivato il momento di presentare la lingua sogdiana come una lingua di *Korpussprachen*, e di conseguenza, assegnare ad ogni corpus una propria trattazione, riprendendo, di fatto, quanto avviato da Skjærvø con la sua grammatica non pubblicata di sogdiano manicheo? Siamo sicuri che le differenze siano così triviali tali da permetterne, ancora, una trattazione univoca e che alcuni tratti attribuiti ad una fase più tarda, quali, ad esempio, un profondo mutamento nella morfosintassi nominale, siano appunto, tratti tardi, e dunque presentati come tipici del sogdiano cristiano, in particolare del lezionario sogdiano cristiano *E5*, e pressoché assenti nelle altre raccolte di testi sogdiani? Ad esempio, su 78 attestazioni di oggetto diretto riscontrate complessivamente nei *Sogdian Tales* (Henning 1945, ristampa 1977) e nel *Bet-und Beichtbuch* (Henning 1936, ristampa 1977) cinque testimoniano l'oggetto diretto al caso obliquo ed una che rappresenta la tendenza ad estendere le forme di nominativo (maschile e femminile, singolare e plurale) dei temi leggeri a tutti gli altri casi.¹¹ Certo, non siamo di fronte ad un dato quantitativo significativo ma il dato resta. Come trattarlo altrimenti? Come errore dello scriba? In un contesto come quello a cui ci inchioda il materiale sogdiano è difficile, a volte, tracciare una linea di demarcazione tra l'errore ed il cambiamento linguistico. Difatti, se da un lato le ottime edizioni dei testi sogdiani hanno

11 Dati raccolti per la mia tesi di laurea, mai pubblicata, sulla morfosintassi nominale del sogdiano manicheo e che rientrava in un progetto scientifico sulla morfosintassi nominale delle lingue iraniche ideato e diretto dalla compianta Palmira Cipriano. Per i dati sul sogdiano cristiano in ottica comparativa si veda Barbati 2016, 71-87.

dimostrato, certo, la presenza di errori, dall'altro lato, come escludere aprioristicamente, considerato il particolare contesto, che anche per il sogdiano non sia successo ciò che in altre tradizioni manoscritte si è potuto dimostrare ovvero che ciò che è stato definito errore sia segno di cambiamento linguistico apportato e veicolato da chi scriveva? (Wagner – Outhwaite – Beinhoff 2013).

E ancora, il sogdiano manicheo avrà pure un vocalismo più conservativo ma pure tratti tipici della commutazione di codice, stando all'analisi condotta da Yoshida sul alcune lettere rinvenute a Bāzāklik,¹² ragione per cui ribadisco la necessità di presentare ogni raccolta di testi sogdiani nella sua specificità e poi cercare di tracciare una panoramica più ampia interna ed esterna alla lingua sogdiana.

Ai fini di un'indagine in tal senso, suggerirei poi di provare a trascrivere ogni manoscritto o frammento di manoscritto senza applicare i dettami delle edizioni critiche, che già abbiamo, sulla scia di quanto enunciato da Samuel Rubenson per il materiale del Monte Sinai,¹³ materiale che talvolta presenta punti di contatto con il materiale sogdiano, frammentarietà, decontestualizzazione, l'impossibilità di risalire ad un *Urtext* o di tracciare uno *stemma codicum*, senza contare una comune eredità religiosa e culturale se prendiamo in considerazione i testi sogdiani cristiani.

Allo stesso modo, un chiaro approccio metodologico che dia risalto alle istanze di contatto e di interferenza contribuirebbe a delineare una fotografia meno sfocata del contesto dei dati linguistici in nostro possesso. Ciò significa, se non abbandonare del tutto una prospettiva monolingue quantomeno ridimensionarla. In altre parole, se è vero, come è vero, che è difficile spiegare le ragioni dell'alternanza tra sogdiano e turcico nei cosiddetti documenti turco-sogdiani di decimo secolo provenienti da Dunhuang, e pure nelle già citate lettere manichee rinvenute a Bāzāklik nell'oasi di Turfan, per quale motivo continuare a trattare la commutazione di codice, perché di questo si tratta, come un tratto che emerge da un contesto monolingue, visto che una vasta letteratura scientifica ha dimostrato come la commutazione di codice emerga proprio da contesti bilingui? Continuare a chiedersi (solo) se si tratta di sog-

12 Yoshida 2009a, 572: «a) copying of idioms and collocations with particular regard to idiomatic expressions, epistolary formulae, hendiadys and alliterative pairs and copying of polysemy; b) copying of grammatical/functional morphemes focusing on Sogdian *x't* as a marker of subjunctive, enclitic pronouns placed after nouns, Sogdian personal pronouns *m'xt* and *šm'xt* and adpositions; c) copying of non-finite constructions, past participle, absolutes, present infinitives and -y forms, -'mnty forms; isomorphism; d) code-switching and loanwords; e) pronunciation and spelling».

13 L'occasione è data dal workshop organizzato a Vienna da Claudia Rapp e Adrian Pirtea nell'aprile 2022 *Monastic Literature in the Multilingual Context of Early Islamic Palestine and Sinai: Manuscripts, Scribes, Readers*. Gli Atti sono in corso di stampa. Si veda pure <https://monastica.ht.lu.se/>.

diani turchicizzati o di turcichi sogdianizzati non rischia di far perdere di vista il contesto bi- e multilingue di Dunhuang? Del resto giova ribadire che bilinguismo e multilinguismo sono dei comuni denominatori nella storia delle comunità parlanti sogdiano, non solo a Dunhuang, per cui l'approccio monolingue – generato a sua volta dal retroterra culturale da cui sono nate la filologia classica e la linguistica storico-comparativa – appare quantomeno opinabile in simili contesti e, non a caso, viene messo oramai in discussione anche in altri campi di ricerca. Uscendo dai confini degli *Studi Iranici*, è degno di nota che nel 2015, il linguista Herbert Schendl durante una conferenza a Vienna sulla variazione linguistica abbia sottolineato come

historical English linguistics still tends to adopt a monolingual perspective in the linguistic and sociolinguistic study of the Middle English period, both in its theoretical outlook and its choice data.¹⁴

Altrimenti detto, da più parti si sottolinea la necessità di legare l'analisi linguistica ad un preciso dato filologico e storico¹⁵ senza neppure ridurre ai minimi termini la sfera sociolinguistica (variante alta vs. variante bassa, considerazioni di ordine stilistico).

Ragionare in termini di sociolinguistica storica significa chiedersi da chi e per chi è stato scritto un testo, significa comprendere le strategie comunicative adottate, significa interrogarsi sulle scritture e sui sistemi di scrittura utilizzati e, al contempo, metterli in rapporto col dato linguistico, significa indagare, prima, e far intervenire, poi, il contesto storico e socio-culturale di cui il testo in esame è testimone (Barbati and Gastgeber 2017). In tal senso, non credo sia più possibile guardare al sogdiano cristiano come la variante bassa del sogdiano visto le conoscenze che si dovevano possedere per mettere in atto un processo culturale quale quello della traduzione, processo culturale che risponde a precise strategie missionarie messe in atto lungo le rotte euroasiatiche andando, così, a lambire anche Turfan (Barbati 2015). E soprattutto, ripeto, variante basse rispetto a quale sogdiano? In questa direzione, la definizione introdotta in anni recenti da Novák¹⁶ di *sogdiano* o *lingue/dialetti sogdici* appare calzante o quantomeno significativa di un problema del tutto attuale che investe quanto la metodologia della ricerca, quanto, va da sé, la didattica della lingua.

14 Abstract *Medieval English Code-Switching*.

15 Per quanto concerne la centralità del testo nello studio delle lingue indoeuropee, si rimanda a Bianconi – Capano – Romagno – Rovai 2022.

16 In diverse occasioni tra cui si annoverano comunicazioni orali quali una lezione presso l'Università di Pisa il 13 maggio 2021. Di "Sogdic languages / dialects" si parla anche in Novák 2014.

Riferimenti bibliografici

- Azarnouche, S. – Grenet, F. (2010). “Thaumaturgie sogdienne: Nouvelle édition et commentaire du texte P.3”, *Studia Iranica*, 39, 27-77.
- Barbati, Ch. (2015). “Syriac into Middle Iranian. A Translation Studies Approach to Sogdian and Pahlavi Manuscripts within the Church of the East” in Artemij Keidan (ed.) *Translation Techniques in the Asiatic Cultures*, Open Linguistics, De Gruyter Open, 444-457; <http://degruyteropen.com/ttaoc/>.
- Barbati, Ch. (2016). *The Christian Sogdian Gospel Lectionary E5 in Context*, Veröffentlichungen zur Iranistik, 81, Austrian Academy of Sciences Press, Vienna.
- Barbati, Ch. – Gastgeber, Ch. (2017). *Historical Sociolinguistic Philology: a New Hybrid Discipline, Its Interests and Its Scope*, Open Linguistics: De Gruyter Open, <https://www.degruyter.com/page/1297>.
- Benveniste, É. (1929). *Essai de grammaire sogdienne, Deuxième partie: Morphologie, syntaxe et glossaire*, Geuthner, Paris.
- Bianconi, M. – Capano, M. – Romagno, D. – Rovai, F. (2022). *Ancient Indo-European Languages between Linguistics and Philology. Contact, Variation, and Reconstruction*, Brill’s Studies in Historical Linguistics, 18.
- Durkin-Meisterernst, D. (2012). “Translation Features in Sogdian Texts Translated from Middle Persian and Parthian: Some Observations” in *The History behind the Languages. Essays of Turfan Forum on Old Languages of the Silk Road*, Shanghai, 32-40.
- Durkin-Meisterernst, D. (2013). “Mitteliranisch” in Ludwig Paul (ed.) *Handbuch der Iranistik*, 1, Reichert Verlag, Wiesbaden, 239-257.
- Gauthiot, R. (1914-1923). *Essai de grammaire sogdienne. Première partie : Phonétique*, Paris.
- Gershevitch, I. (1954). *A Grammar of Manichean Sogdian Sogdian*, Oxford.
- Henning, W.B. (1936). “Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch”, in *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin. Ristampa (1977) in *Selected Papers*, Acta Iranica – Hommages et opera minora, 5, Téhéran-Liège, 3-143.
- Henning, W.B. (1945). “Sogdian Tales”, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London. Ristampa (1977) in *Selected Papers*, Acta Iranica – Hommages et opera minora, 6, Téhéran – Liège, 465-487.
- Henning, W.B. (1958). “Mitteliranisch”, in Bertold Spuler et al. (eds.) *Handbuch der Orientalistik*, 1, iv: Iranistik, I: Linguistik, Leiden – Köln, 20-130.
- Hubert, M. (2020). *Lives of Sogdians in Medieval China*, Asiatische Forschungen, 160, Wiesbaden.
- Lung, R. (2010). “Sogdian Translators in Tang China: An Issue of Loyalty”, in *Ritsumeikan Studies in Language and Culture*, Lingnan Univeristy, Hong Kong, 95-105.

- Mancini, M. (2002). “Tra linguistica ed ermeneutica: nuove acquisizioni falische”, in *Incontri linguistici*, 25, Pisa – Roma, 23-46.
- Mancini, M. (2012). “Su alcune questioni di metodo in sociolinguistica storica: le defixiones sannite”, in Giampaolo Borghello e Vincenzo Orioles (a cura di), *Per Roberto Gusmani 1. Linguaggi, culture, letterature 2. Linguistica storica e teorica. Studi in ricordo*, Udine, 239-271.
- Novák, L. (2014). “Historical Phonology of Yaghnobi and Sogdian” in www.researchgate.net/profile/Lubomir-Novak
- Schendl, H. (2015). “Medieval English code-switching”, International Conference *Strategies of Language Variation: Transcultural Perspectives*, Vienna.
- Schmitt, R. (2000). *Die iranischen Sprachen in Geschichte und Gegenwart*, Wiesbaden.
- Sims-Williams, N. (1989). “Sogdian”, in R. Schmitt (ed.) *Compendium Linguarum Iranicarum*, Wiesbaden, 173- 192.
- Sims-Williams, N. – Hamilton, J. (2015). *Turco-Sogdian Documents from 9th-10th Century Dunhuang. Translated by Nicholas Sims-Williams, with an Appendix by Wen Xin*, London.
- Stilo, D. (2005). “Iranian as Buffer Zone between the Universal Typologies of Turkic and Semitic”, in É.A. Csató – B. Isaaksson – C. Jahani (eds.) *Linguistic Convergence and Areal Diffusion*, 35-63.
- Vaissière de la, É. (2005). *Sogdian Traders. A History*, Leiden – Boston.
- Vaissière de la, É. – Trombert, É. (2005). *Les sogdiens en Chine*, Paris.
- Wagner, E.M. – Outhwaite, B. – Beinhoff, B. eds. (2013). *Scribes as Agents of Language Change*, Boston – Berlin.
- Windfuhr, G. (2009). “Dialectology and Topics”, in G. Windfuhr (ed.) *The Iranian Languages*, London – New York, 5-42.
- Yoshida, Y. (2009). “Sogdian”, in G. Windfuhr (ed.) *The Iranian languages*, London – New-York, 279-333.
- Yoshida, Y. (2009a). “Turco-Sogdian features”, in W. Sundermann – A. Hintze – F. de Blois (eds.) *Exegisti monumenta. Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams*, Iranica, 17, Wiesbaden, 571-585.
- Yoshida, Y. (2016). “Sogdian Language. i. Description”, in E. Yarshater (ed.) *Encyclopaedia iranica online* <https://www.iranicaonline.org/articles/sogdian-language->

UNA TRADUZIONE PERSIANA DELLA *METAFISICA* DI ARISTOTELE?

Avicenna e il suo *Libro di scienza per 'Alā' al-Dawla**

Amos Bertolacci

Abstract

The article analyzes the quotation of Aristotle's *Metaphysics*, Λ.7, 1072b24-26, which occurs in the metaphysical section of the philosophical summa *Dānišnāma-yi 'Alā'i* (*Book of Science for 'Alā' al-Dawla*), composed by Avicenna (Ibn Sīnā, d. 1037) in Persian. In this quotation, which regards a crucial doctrine of the *Metaphysics*, Aristotle is called “guide of the sages and rule and master of the philosophers”, with a praise that has no parallel in Avicenna's oeuvre. It is argued that this quotation, in all likelihood, is not taken from a Persian translation of the *Metaphysics*, unattested otherwise, nor is it the result of Avicenna's own translation into Persian of the passage in question according to the Arabic translations of the *Metaphysics* he could dispose of. More likely, the quotation is Avicenna's reworking in Persian of the exegesis of this passage of the *Metaphysics* that one finds, in Arabic, in his coeval exegetical summa *Kitāb al-Inṣāf* (*Book of the Fair Judgment*). The high laud of Aristotle that this quotation conveys might be part of Avicenna's strategy of promotion of *falsafa*, i.e. of the philosophy of Greek origin, in the court of the Kākūyid ruler 'Alā' al-Dawla (reg. 1008-1041).

Keywords

History of Medieval Philosophy, Arabic Philosophy, Persian Philosophy, *Metaphysics*, Aristotle, Ibn Sīnā (Avicenna), Translations

* Una prima versione del presente contributo è stata presentata al workshop internazionale *Philosophy and Translation in the Islamic World*, Università di Zurigo, 21-22 giugno 2018. Ringrazio gli organizzatori Ulrich Rudolph e Robert Wisnovsky e tutti i partecipanti per le preziose osservazioni.

Introduzione

Una delle otto *summae* di filosofia scritte da Avicenna (Ibn Sīnā, m. 1037), il *Dān-išnāma-yi 'Alā'ī* (*Libro di scienza per 'Alā' al-Dawla*), composta intorno al 1027, si distingue dalle altre per una serie di caratteristiche peculiari¹. Innanzitutto essa è l'unica *summa* ad essere stata composta da Avicenna in persiano, più precisamente nella versione *dari* di questa lingua, rappresentando uno dei primissimi tentativi di produzione filosofica su larga scala nella lingua madre di Avicenna². In secondo luogo, si tratta di una delle poche *summae* avicenniane, l'unica interamente conservata, a prevedere un ordine delle parti in cui la metafisica precede la filosofia naturale invece di seguirla, come avviene nella sequenza tradizionale delle parti della filosofia teoretica (filosofia naturale, matematica, metafisica) che Avicenna il più delle volte ricalca³. Infine, nel titolo del *Dān-išnāma* spicca il nome del committente e destinatario dell'opera, cosa che accade raramente nelle altre *summae* avicenniane: si tratta del sovrano kākūyide 'Alā' al-Dawla (reg. 1008-1041) signore di Iṣfahān, con cui Avicenna ha legato le proprie sorti nell'ultima parte della vita, dal 1023 sino alla morte. Sia che il titolo dell'opera sia avicenniano, sia che le sia stato assegnato dal

1 Per un cospetto delle opere di Avicenna, si veda D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill, Leiden – New York – København – Köln 1988. Second Revised and Enlarged Edition, Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works, Brill, Leiden – Boston 2014, 529-540. Informazioni specifiche sul *Dān-išnāma-yi 'Alā'ī* sono reperibili alle pp. 118-119 del libro di Gutas, in I. Panzeca, "La stesura del *Dān-išnāma* di Avicenna alla corte di Iṣfahān e la tradizione filosofica persiana", in *Coexistence and Cooperation in the Middle Ages*, ed. A. Musco, G. Musotto, Officina di Studi Medievali, Palermo 2013, 1067-1074, e in M. Signori, *Abū Ḥāmid Al-Gāzālī, The Intentions of the Philosophers [Maqāṣid al-falāsifa]*, Introduction, Translation, and Commentary, Tesi di Perfezionamento, Scuola Normale Superiore di Pisa, A.A. 2021-2022, in corso di stampa, 34-43.

2 G. Lazard, *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Klincksieck, Paris, 1963, 62-66; P. Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna. A critical translation-commentary and analysis of the fundamental arguments in Avicenna's Metaphysica in the Dān-išnāma-i 'alā'ī (The Book of Scientific Knowledge)*, Routledge and Kegan Paul, London 1973, 293-325; N. Ahmad, "Ibn Sina's Contribution to Persian Language and Literature (A Study based on the Danish-Nama-i-Alai)", *Indo-Iranica. The Quarterly Organ of the Iran Society*, 34, 1981, 1-17. Morewedge, op. cit., 293, riallacciandosi alla scholarship precedente, descrive il persiano utilizzato da Avicenna come "estremamente difficile da comprendere" e riporta l'opinione di S.H. Nasr ("The Persian Works of Shaykh Al-Ishrāq Shihāb Al-Dīn Suhrawardī", *The Islamic Quarterly*, 12, 1968, 3-8, ora in Id., *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, Routledge, London – New York 1996, 154-159) secondo cui il tentativo avicenniano di scrivere questa *summa* in persiano, «sebbene eroico, ritardò di due secoli l'uso del persiano come lingua filosofica» (157-158).

3 A. Bertolacci, "Ibn Sīnā. Metaphysik", in *Grundriss der Geschichte der Philosophie begründet von F. Überweg, völlig neu bearbeitete Ausgabe herausgegeben von H. Holzhey. Philosophie in der islamischen Welt. Band 2: 11.-12. Jahrhundert. Halbband 2/1: Zentrale und östliche Gebiete*, ed. U. Rudolph, R. Würsch, Schwabe & Co, Basel 2021, §1.4.5, 143-159 (144); trad. ingl. "Ibn Sīnā. Metaphysics", in *Philosophy in the Islamic World. Volume 2-1: 11th-12th Centuries*, ed. U. Rudolph, P. Adamson, English Translation by G. Goldbloom, Leiden – Boston 2023, 198-216 (200).

biografo e segretario di Avicenna Abū ‘Ubayd al-Ġūzġānī, che ha aggiunto la sezione matematica del *Dānišnāma*, ‘Alā’ al-Dawla è stato più di un semplice committente e destinatario, dato che ha determinato, a detta di Avicenna nell’Introduzione, la scelta dei suoi stessi contenuti. Non sorprende che un’opera di tal fatta abbia attirato l’attenzione dei filosofi e dei teologi post-avicenniani: al-Ġazālī (m. 1111), ad esempio, la selezionò come rappresentativa del pensiero di Avicenna e di tutta la filosofia di matrice greca prendendola a modello delle sue *Intenzioni dei Filosofi* (*Maqāṣid al-falāsifa*)⁴.

Un’ulteriore peculiarità dell’opera costituisce l’oggetto specifico del presente contributo. Nella sua sezione metafisica, infatti, il *Dānišnāma* contiene una citazione della *Metafisica* di Aristotele che Avicenna enfatizza in vari modi. Nella citazione in questione Avicenna si riferisce espressamente ad Aristotele, riporta per esteso il testo di un passo della sua *Metafisica* (Λ.7, 1072b24-26), e loda il pensatore greco a proposito del contenuto di questo passo⁵. Questa citazione, già notata *en passant* nella letteratura precedente⁶, merita attenzione specifica non solo perché verte su una dottrina della *Metafisica* di primaria importanza per il pensiero di Avicenna⁷, ma anche perché si rivela eccezionale da molti punti di vista all’interno del *Dānišnāma*: per la sua stessa presenza in un’opera scritta in persiano, come testimonianza della circolazione della *Metafisica* di Aristotele in questa lingua; per la nomenclatura che Avicenna utilizza nei riguardi del maestro greco, in cui il nome proprio di quest’ultimo è affiancato da una serie di epiteti; e per il luogo dell’opera in cui si trova, dato che occorre in una sezione del *Dānišnāma* che, nell’edizione critica corrente del testo persiano, porta un titolo che la distingue dal resto del capitolo di cui fa parte ed indica dunque l’esistenza di un’interessante stratificazione testuale.

Il presente contributo si divide in tre parti. Nella prima esamino la citazione in questione, delineandone le tre caratteristiche salienti. Nella seconda parte, raffronto il testo persiano della citazione con il testo originale della *Metafisica* da cui esso dipende, con l’intento di evidenziare il *modus operandi* di Avicenna nel citare questo testo di Aristotele. Nella terza parte avanzo alcune ipotesi sulla provenienza di questa citazione.

4 J. Janssens, “Le Dānesh-Nāmeḥ d’Ibn Sina: Un texte à revoir?”, *Bulletin de philosophie médiévale*, 28, 1986, 163-177; Signori, Abū Ḥāmid Al-Ġazālī, *The Intentions of the Philosophers* [*Maqāṣid al-falāsifa*], cit.

5 Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt. Dānišnāma-yi ‘Alā’ī*, ed. M. Mu‘īn, Anġoman-i Āṭār-i Millī, Tehran, 1331HŠ/1952, 111.2-11; Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna* cit., p. 76; Avicenne, *Le Livre de science*, traduit par M. Achena, H. Massé, Les Belles Lettres, Paris 1955-1958; Les Belles Lettres/Unesco 1986², I, 173.

6 Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., 325 e n. 14.

7 D. Gutas, “*Ittiṣāl, Contact, of the Human and Supernal Intellects in Avicenna: The Goal of Ethics, the Foundation of Epistemology*”, in *Penser avec Avicenne. De l’héritage grec à la réception latine, en hommage à Jules Janssens*, ed. D. De Smet, M. Sebti, Peeters, Leuven – Paris – Bristol (CT) 2022, 169-178.

I

Il primo elemento notevole della citazione in questione è quello più rilevante per il presente contributo, cioè il fatto che essa riguarda in maniera evidente un luogo ben preciso della *Metafisica* di Aristotele. Nella letteratura secondaria sulle traduzioni greco-persiane di Aristotele attualmente disponibile la *Metafisica* non risulta infatti tradotta in persiano e, più specificamente, manca evidenza della circolazione di una traduzione persiana dell'opera tra X e XI secolo nei luoghi dove Avicenna ha vissuto⁸. Il brano di quest'opera citato in persiano da Avicenna solleva quindi l'interrogativo di quale sia la fonte da cui Avicenna possa averlo attinto.

Anche la nomenclatura che Avicenna utilizza per riferirsi ad Aristotele in questa citazione è inusuale, come la tabella seguente illustra:

Avicenna, <i>Dānešnāme</i>	Citazioni di Aristotele	Luoghi citati di Aristotele
<i>Mantiq</i> (Logica)	1 («Aristotele vi ha fatto delle allusioni, dicendo che ne parlerà, ma si è contentato di dire che il sillogismo per assurdo deriva dal sillogismo ipotetico»)	<i>Organon</i> (An. Pr.)
<i>Ilāhiyyāt</i> (Metafisica) §§1-36, §37, pp. 102-108	---	
<i>Ilāhiyyāt</i> §37, pp. 108-111: “Completamento del discorso su questo tema”	1 («Quanto bene ha detto Aristotele, guida dei sapienti e regola e maestro dei filosofi, a proposito di ...»)	<i>Metaph.</i> A.7, 1072b24-26
<i>Ilāhiyyāt</i> §§38-57	---	
<i>Ṭabī'iyāt</i> (Filosofia Naturale)	7 (“Aristotele”: 3; “filosofo Aristotele”: 1; “gran filosofo Aristotele”: 2; “gran filosofo”: 1)	vari luoghi di filosofia naturale

8 D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, Routledge, London – New York 1998, 25-27 (trad. it.: *Pensiero greco e cultura araba*, a cura di C. D'Ancona, Einaudi, Torino 2002, 32-35); E. Hermans, “A Persian Origin of the Arabic Aristotle? The Debate on the Circumstantial Evidence of the Manteq Revisited”, *Journal of Persianate Studies*, 11, 2018, 72-88; L. Lijuan, “A New Syriac Witness to Aristotle's *Categories* from Turfan”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 171.2, 2021, 291-322. Sono sentitamente grato a Ivana Panzeca e Chiara Barbati per le preziose informazioni su questo punto.

Come si vede, la citazione che ci riguarda, evidenziata in grassetto, è una delle poche citazioni esplicite nominali di Aristotele nell'intera opera (nove in tutto), ed è l'unica citazione che faccia parte della sezione metafisica o *ilāhiyyāt*. Si tratta di una delle più alte lodi che Avicenna tessa di Aristotele in tutta la sua produzione filosofica, non solo nel *Dānišnāma* ma anche altrove. Aristotele è infatti detto essere “guida dei sapienti” (*imām-i ḥakīmān*) e “regola e maestro dei filosofi” (*dustūr wa-āmūzgār-i faylasūfān*), due epiteti che, a mia conoscenza, non ricorrono altrove, in arabo, sotto la penna di Avicenna a proposito di Aristotele. Quest'elogio risalta ancora di più se paragonato con la citazione di Aristotele che lo precede in logica, la prima dell'intera opera, in cui Avicenna esprime riserve riguardo alla sillogistica aristotelica. La lode estrema di Aristotele espressa nel nostro passo non ha eguali nemmeno in nessuna delle citazioni seguenti in filosofia naturale, in cui Aristotele è definito, al massimo, “gran filosofo”.

Un tale omaggio all'eccellenza di Aristotele sorprende dal punto di vista cronologico, perché risulta anacronistico rispetto alla parabola evolutiva di Avicenna: all'altezza temporale della composizione del *Dānišnāma*, infatti, cioè attorno al 1027 ed a circa dieci anni dalla morte di Avicenna, quest'ultimo ha già da tempo cessato di essere mero seguace e supino ammiratore di Aristotele, se mai lo sia stato da giovane, ed ha già sviluppato verso lo Stagirita un acuto spirito critico. La controtendenza in atto nel *Dānišnāma* è triplice. In primo luogo, Avicenna torna adesso a chiamare per nome Aristotele, come aveva fatto in alcune delle opere giovanili, dopo aver adottato un modo indiretto di riferirsi a lui ed al corpus dei suoi scritti per mezzo delle formule “Maestro Primo” ed “Insegnamento Primo” nella sua summa più estesa e più importante, il *Kitāb al-Šifāʾ* (*Libro della Guarigione o della Cura*), composta tra il 1020 ed il 1027⁹. In secondo luogo, nella citazione in oggetto il nome proprio di Aristotele è accompagnato da un doppio epiteto, che somma il versante della sapienza (*ḥikma*) con quello della filosofia (*falsafa*), secondo una dialettica terminologica e concettuale che la scholarship su Avicenna sta sempre meglio mettendo a fuoco¹⁰. Gli epiteti precedentemente usati da Avicenna a proposito di Aristotele vertevano prevalentemente, se non esclusivamente, sul profilo di Aristotele come “filosofo”¹¹. Infine, oltre alla doppia lode

9 Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., 325; A. Bertolacci, “On the Arabic Titles of Aristotle’s *Metaphysics*: The Case of “Book of Letters””, *Quaestio*, 22, 2022: *For a history (and pre-history) of ontology: Method, lexicon, concepts*, ed. F. Fronterotta, A. Ragni, 107-146 (133-137).

10 D. Gutas, “Philosophical Manuscripts. Two Alternative Philosophies”, in *Treasures of Knowledge. An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*, ed. G. Necipoğlu, C. Kafadar, C.H. Fleischer, Leiden 2019, 907-934; F. Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2021.

11 Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., 325 e nn. 9-11. Oltre ai passi indicati

contenuta nei due epiteti, la nostra citazione raggiunge un climax elogiativo («Quanto bene ha detto Aristotele ...») che mi pare non abbia eguali nella produzione di Avicenna e contrasta con le critiche che Avicenna non lesina al predecessore greco nelle opere che compone in questo periodo.

Insolito, infine, è il modo con cui Avicenna delimita la porzione dell'opera in cui la citazione si trova, al termine del capitolo 37 dell'*Ilāhiyyāt* nell'edizione corrente del testo persiano del *Dānišnāma*. Questo capitolo, sia tematicamente che strutturalmente, è infatti divisibile in due parti distinte: nella prima parte si tratta della superiorità del piacere intellettuale rispetto al piacere sensibile; nella sua seconda parte, all'interno del piacere intellettuale, si delinea una scala gerarchica discendente che inizia con il piacere intellettuale di Dio nella sua qualità di Ente Necessario che non ha bisogno di alcunché di esterno, passa al piacere intellettuale delle intelligenze separate in quanto enti immateriali e termina con il piacere intellettuale dell'uomo ascetico che sperimenta già in questa vita lo stato di separazione dal corpo che raggiungerà pienamente dopo la morte. In questo contesto la citazione finale della *Metafisica* sancisce definitivamente, sotto l'egida dell'autorità di Aristotele, lo stadio iniziale e apicale di questa serie discendente, cioè la superiorità del piacere intellettuale divino rispetto a quello umano. Il passo della *Metafisica* che Avicenna cita si trova nel cuore teologico dell'opera aristotelica, il libro Lambda, ed appartiene al famoso settimo capitolo di questo libro, in cui lo Stagirita tratteggia la natura del Motore Immobile divino di cui ha argomentato l'esistenza nei capitoli precedenti.

La seconda parte del capitolo 37 in cui la citazione si trova è detta «completamento del discorso riguardante questo tema», secondo un titolo iniziale, stampato in grassetto nell'edizione critica del testo persiano, che marca la discontinuità con la parte precedente del medesimo capitolo. Si tratta di un "completamento" inusuale nella forma, l'unico che mi risulta essere presente nell'*Ilāhiyyāt* del *Dānišnāma*¹², e che spinge i traduttori francesi dell'opera Aचना e Massé ad assegnare a questa seconda parte del capitolo uno status di unità

da Gutas in questo luogo, si veda anche Abū Reyhān Bīrūnī va Ebn-e Sīnā, *Al-As'ila wa-l-ağwiba*, ed. S.H. Nasr, M. Moḥaqeq, High Council of Culture and Art, Tehran 1352/1974, 23.13-14. In contrasto, forse intenzionale, con Avicenna, Aristotele è chiamato con il suo nome proprio e con l'epiteto di "filosofo" nell'Introduzione allo *Šifā'* scritta dal biografo e segretario di Avicenna Abū 'Ubayd al-Ġūzġānī (*Al-Šifā'*, *al-Mantiq*, *al-Madḥal*, ed. Ġ.Š. Qanawātī, M. Al-Ḥuḍayrī, A.F. Al-Ahwānī, Al-Maṭba'ā al-amīriyya, Cairo 1952, 3.16; ed. Di Vincenzo, De Gruyter, Berlin-Boston 2021, 8.39).

¹² Un'analogia "aggiunta" (*ziyādat*) compare nella sezione di Filosofia Naturale del *Dānišnāma* a proposito di un tema simile, vale a dire la dimostrazione dell'indipendenza dell'atto intellettuale dall'organo corporeo (Ibn Sīnā, *Ṭabī'iyyāt. Dānišnāma-yi 'Alā'*, ed. S. M. Miškāt, Anḡoman-i Āṭār-i Millī, Tehran, 1331Hš/1952, 119.7-122.2; Avicenne, *Le Livre de science*, traduit par M. Aचना, H. Massé cit., II, 75-77). L'eventuale legame tra questa "aggiunta" ed il "completamento" in cui la citazione è contenuta rimane da esplorare.

testuale indipendente considerandola un capitolo a sé stante, contrariamente a ciò che accade nell'edizione del testo persiano ove invece essa rimane parte integrante del capitolo 37¹³. La natura e la genesi di questo “completamento” meriterebbero di essere ulteriormente indagate, per capire quanto la presenza di una tale integrazione dipenda dalla peculiare struttura complessiva dell'opera o quanto invece possa essere dovuta a specificità del suo iter compositivo. Per un verso, la tematica escatologica con cui si chiude la prima parte del capitolo 37 («Only when it [i.e. our soul] is separated from the body can it know true fulfilment», trad. Morewedge, p. 75) e che viene ripresa nella seconda parte, subito prima della citazione di Aristotele («Fortunate is the man who seeks the state for his life which is attained when his 'life-soul' leaves the body», *ibid.*, p. 76), può contribuire a fare di questa seconda parte un “completamento” della trattazione metafisica: nel *Dānišnāma*, infatti, Avicenna demanda la trattazione *ex professo* dell'escatologia ai capitoli conclusivi (37-51) della Filosofia Naturale, a causa della posposizione di quest'ultima rispetto alla sezione metafisica¹⁴. Per un altro verso, Avicenna potrebbe aver rimaneggiato il testo di questa sezione in una fase successiva alla prima stesura, assecondando o incentivando tendenze ad un “ritorno ad Aristotele” che studi recenti stanno mettendo a fuoco all'interno della sua scuola¹⁵.

II

Il testo greco del passo della *Metafisica* di Aristotele citato da Avicenna è edito concordemente da W. D. Ross e W. Jaeger¹⁶, ed il suo contenuto è abbastanza piano. Il testo è breve, compreso in meno di due righe nelle edizioni suddette (A.7, 1072b24-26), e consta di tre periodi distinti:

13 Avicenne, *Le Livre de science*, traduit par M. Agha, H. Massé cit., I, 172-173. La discontinuità tra prima e seconda parte della sezione 37 è, al contrario, del tutto obliterata nella traduzione inglese di Morewedge, il quale traduce il titolo introduttivo come frase di transizione («The discourse on this topic will now be completed», Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna* cit., 75).

14 Si veda quanto Morewedge nota a commento del capitolo 37 a p. 131 della sua traduzione.

15 A. Bertolacci, “The Latin Translation and the Original Version of the *Ilāhiyyāt* (*Science of Divine Things*) of Avicenna's *Kitāb al-Šifā'*”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 28, 2017, 481-514 (505, n. 41); *Id.*, “«Incepit quasi a se»: Averroes on Avicenna's Philosophy in the Long Commentary on the *De Anima*”, in *Contextualizing Premodern Philosophy: Explorations of the Greek, Hebrew, Arabic, and Latin Traditions. Festschrift Richard Taylor*, ed. K. Krause, L. X. López-Farjeat, N.A. Oschman, Routledge, New York 2023, 408-435 (419-420).

16 *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, by W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1924; *Aristotelis Metaphysica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger*, Clarendon Press, Oxford 1957, 253.

«[1] εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεὶ, θαυμαστόν: [2] εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. [3] ἔχει δὲ ᾧδε».

Nella traduzione italiana di Giovanni Reale il passo recita¹⁷:

[1] Se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso; [2] e se Egli si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso. [3] E in questa condizione Egli effettivamente si trova.

La “felice condizione” espressa dall’avverbio εὖ si riferisce a ciò che Aristotele ha detto nelle righe immediatamente precedenti a proposito dell’atto del vivere di Dio come “piacere” (ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου, 1072b16) ed a proposito dell’attività contemplativa, cui anche l’uomo partecipa, come «ciò che c’è di più piacevole e di più eccellente» (καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον, 1072b24). Le tre frasi di cui il passo consta sono due periodi ipotetici della realtà ([1] e [2]), con protasi ed apodosi chiaramente espresse, ed una affermazione categorica ([3]), che si riferisce con ogni probabilità allo stato di cose preso in esame nella protasi del secondo periodo ipotetico.

La versione persiana di questo passo aristotelico che si può evincere dal capitolo 37 del *Dānišnāma* di Avicenna espande il contenuto di ciascuno dei tre elementi del testo originale e li modifica sintatticamente, accorpando in un’unica proposizione le seconde due frasi. La versione persiana, così modificata, del testo di Aristotele è incapsulata tra un preambolo iniziale ([0]) ove si trova la lode di Aristotele, ed una considerazione conclusiva ([4]) che amplia il dettato aristotelico secondo importanti risvolti. Sia il preambolo che la conclusione non provengono da Aristotele ma sono aggiunti da Avicenna stesso:

[۰] چون نیکو گفت امام حکیمان و دستور و آموزگار فیلسو فان ارسطاطالیس اندر باب آن خوشی که واجب الوجود را بخویشتن است و چیزها را بوی از وی، که گفت:
 [۱] اگر مر اول همه چیزها را از خود همیشه آن مقدار خوشی است که ما را بوی بود، آن ساعتی که او را اندر یابیم و اندر بزرگی وی و اندیشه کنیم و حقّی را اندر باب وی تصور کنیم، خود بزرگ است
 [۲-۳] و این مقدار که خود ما اندر یابد و حال ما واجب کند خود قیاس ندارد بآنکه ورا از خود بود، و آن بزرگتر و عجیتر
 [۴] بلکه هستی اول خوشی است قایم بنفس خویش، و نبایستی که آن حال را خوشی خواندندی، ولیکن لفظی نیست از لفظهای معروف از آن اندر خورتر باین معنی

Una traduzione italiana del passo persiano, comprensiva di tutti i suoi elementi, potrebbe approssimativamente essere la seguente¹⁸:

17 Aristotele, *Metafisica*. Testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000, 565.

18 La seguente traduzione differisce da quella francese di Achena e Massé e quella inglese di Morewedge, le quali considerano non solo le sezioni [1]-[3], ma anche la sezione [4] come parte

[0] Quanto bene ha detto Aristotele, guida dei sapienti e regola e maestro dei filosofi, a proposito di questo piacere (*khwušī*)¹⁹ che l'Esistente Necessario (*wāğīb al-wuğūd*) ha di per Sé e che le [altre] cose hanno grazie a Lui e da Lui, quando ha detto: [1] Se (*agar*) il Primo di tutte le cose (*awwal-i hama chīzhā*) ha/avesse²⁰ perennemente da Sé stesso quella quantità di piacere che noi abbiamo da Lui in ogni ora in cui Lo concepiamo, meditiamo sulla Sua grandezza e ci immaginiamo una verità che Lo riguarda, questo [piacere] sarà/sarebbe dunque grande.

[2-3] Ma quella quantità [di piacere] (*wa in miqdār*) che la nostra intelligenza concepisce e che la nostra condizione richiede non è paragonabile a quella che [il Primo] ottiene da Sé stesso, la quale è più grande e più meravigliosa.

[4] Al contrario, l'Essere Primo (*hastī-yi awwal*) è piacere che sussiste di per sé. Questo stato [dell'Essere Primo] non dovrebbe chiamarsi "piacere", ma tra i termini conosciuti non ve n'è alcuno che si adatti meglio a questo significato.

A livello contenutistico, il testo persiano amplia il portato di quello greco nella sezione [1] in vari modi: esso qualifica ontologicamente $\acute{\alpha}\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ come "il Primo di tutte le cose"; precisa che il piacere che il genere umano talvolta attinge non è una generica attività contemplativa consistente nel "pensiero di pensiero", come in Aristotele, ma è dovuto "a Lui" e proviene "da Lui", cioè è un'attività contemplativa che ha Dio come oggetto e causa; su questa falsariga esplicita, infine, il significato dell'avverbio $\pi\omicron\tau\acute{\epsilon}$ con la frase «in ogni ora in cui Lo concepiamo, meditiamo sulla Sua grandezza e ci immaginiamo una verità che Lo riguarda». Lo stesso accade a proposito delle sezioni [2] e [3], ove la quantità di piacere che Dio possiede è detta essere non solo "più meravigliosa", in linea con il greco $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha\sigma\iota\acute{\omega}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$, ma anche "più grande", sottraendo l'avverbio $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ al carattere di ipoteticità che esso ha in greco; al contempo il secondo termine di paragone di $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ viene specificato come "quella quantità [di piacere] che la nostra intelligenza concepisce e che la nostra condizione richiede". Siamo dunque di fronte ad una parafrasi espansiva del testo originale.

A livello sintattico, il testo persiano presenta due proposizioni invece che tre, cioè un periodo ipotetico iniziale ([1]), corrispondente all'equivalente greco con le modifiche suddette, ed una proposizione affermativa che ingloba [2] e [3] trasformando il secondo periodo ipotetico in greco ([2]) in una

integrante della citazione di Aristotele.

19 Traduco il termine persiano con "piacere" secondo la resa di esso prevalente nelle traduzioni disponibili ("felicité" nella traduzione francese di Achena e Massé; ma prevalentemente "pleasure" nella traduzione inglese di Morewedge, il quale associa il termine persiano a "pleasure" anche nel glossario finale, p. 312).

20 La preposizione *agar* in persiano introduce sia il periodo ipotetico della realtà che quello dell'irrealtà (ringrazio sentitamente Gholamreza Dadkhah per l'informazione gentilmente fornita).

proposizione affermativa. L'affermatività di [2]-[3] in persiano deriva dall'affermatività di [3] in greco, ove Aristotele dice che Dio si trova effettivamente nella situazione ipotizzata in [2]. In altre parole, nella versione persiana la proposizione greca [3] viene considerata come la constatazione del realizzarsi della condizione espressa nella protasi del periodo ipotetico [2] e quest'ultimo viene pertanto reso come proposizione categorica. Si tratta di una variazione importante, come vedremo più avanti.

III

Di fronte a questa interessante e peculiare citazione si presentano varie possibilità di spiegazione. L'ipotesi più ambiziosa è che sia esistita una traduzione persiana della *Metafisica* di Aristotele da cui Avicenna abbia attinto la citazione in questione. Questa ipotesi potrebbe trovare un appiglio nel fatto che la citazione applica a Dio epiteti ("il Primo di tutte le cose" in [1]; cf. "l'Essere Primo" in [4]) che vanno in controtendenza rispetto alla formula tipicamente avicenniana di "Esistente Necessario" che ricorre sia in [0] che in vari altri luoghi precedenti della seconda parte del capitolo 37²¹. Si tratta, tuttavia, di un'ipotesi impegnativa e in qualche modo sproporzionata rispetto all'evidenza testuale, tutto sommato piccola, con cui abbiamo a che fare: il fatto che Avicenna citi in persiano due righe di *Metafisica* Lambda 7 non pare, infatti, una ragione sufficiente ad ipotizzare l'esistenza di una traduzione integrale in persiano dell'opera aristotelica.

Secondo una spiegazione meno onerosa, Avicenna avrebbe potuto tradurre dall'arabo in persiano il passo della *Metafisica* di Aristotele in questione: il libro Lambda della *Metafisica* era accessibile in più di una traduzione greco-araba al tempo di Avicenna e quest'ultimo lo conosceva bene, dato che, come vedremo, lo ha commentato in arabo, secondo una di queste traduzioni, in una delle sue opere²². Questa seconda ipotesi, sebbene di minore portata, si rivelerebbe non meno interessante, mettendoci di fronte ad un versante poco noto della personalità intellettuale di Avicenna, cioè la sua funzione di traduttore dalla *koiné* linguistica del tempo, l'arabo, alla sua lingua madre, il persiano. Traduzioni latine di estratti di opere arabe, eseguite *ad hoc* ed inserite in scritti latini per il resto originali, sono attestate (si pensi, ad esempio, alle citazioni di opere arabe di Avicenna non tradotte in latino in Raimondo Martini), e niente vieta che ciò possa essere accaduto

21 Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt. Dānišnāma-yi 'Alā'ī* cit., 108.10, 109.4, 109.6.

22 A. Bertolacci, "On the Arabic Translations of Aristotle's *Metaphysics*", *Arabic Sciences and Philosophy*, 15, 2005, 241-275.

anche nel caso in questione a proposito di un frammento della *Metafisica* tradotto dall'arabo in persiano da Avicenna. Il testo persiano di *Metafisica* $\Lambda.7$, 1072b24-26 presente nel *Dānišnāma*, tuttavia, è troppo espanso rispetto al greco originale per poter essere considerato una sua traduzione vera e propria.

Avanzo dunque un'ulteriore ipotesi, secondo la quale Avicenna avrebbe parafrasato, e non tradotto, in persiano il passo della *Metafisica* di Aristotele che poteva leggere in arabo, ricalcando la parafrasi di esso che egli ha fornito, in arabo, nell'unica opera avicenniana di esegesi del corpus aristotelico che sia conservata, vale a dire il *Kitāb al-Inṣāf* (*Libro del giudizio equanime*)²³. A livello cronologico, *Dānišnāma* e *Inṣāf* sono scritti praticamente coevi, essendo stati entrambi composti nel medesimo lasso di tempo (tra il 1027 ed il 1029) ed è interessante chiedersi se la parafrasi di *Metafisica* $\Lambda.7$, 1072b24-26 nel *Dānišnāma* abbia anticipato quella presente nell'*Inṣāf* o sia un riflesso di essa.

Nel *Kitāb al-Inṣāf* Avicenna cita e commenta il passo aristotelico che ci interessa all'interno di un'opera che, originariamente, aveva dimensioni enormi, abbracciava l'insieme degli scritti filosofici canonici e discuteva criticamente le opinioni dei commentatori precedenti. L'originale avicenniano dell'*Inṣāf*, che comprendeva il commento a tutto il corpus aristotelico ed alle sue appendici neoplatoniche, è andato perduto, ma dell'opera è stata trasmessa una *reportatio* composta dalla scuola di Avicenna e riguardante selettivamente l'esegesi avicenniana di *Metafisica* Lambda e della cosiddetta *Pseudo-Teologia* di Aristotele. Nell'*Inṣāf* Avicenna commenta *Metafisica* Lambda dividendo il testo aristotelico secondo la traduzione di Uṣṭāt̄ (IX sec.) in una serie di porzioni distinte o lemmi, cui fa seguire la propria spiegazione. *Metafisica* $\Lambda.7$, 1072b24-26 costituisce un lemma a sé stante («Poi [Aristotele] ha detto: Se lo stato di Dio è sempre come lo stato in cui noi ci troviamo talvolta, ciò è meraviglioso. Se è [uno stato] superiore, [ciò] è [ancor] più meraviglioso. A Lui appartiene ciò»), la cui esegesi da parte di Avicenna consiste sostanzialmente in una parafrasi ("È come se dicesse..."), come si vede nella colonna di destra della tabella seguente²⁴.

23 Per informazioni su quest'opera si veda Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., 144-155.

24 Avicenne, *Commentaire sur le livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote*, ed. M. Geoffroy, J. Janssens, M. Sebtī, Vrin, Paris 2014, 59.166-61.173. Traduco il lemma secondo il testo arabo stabilito da Gutas, "Ittiṣāl, Contact, of the Human and Supernal Intellects in Avicenna" cit., 177.

<p>Aristotele, <i>Metafisica</i>, Λ.7, 1072b24-26</p>	<p>Avicenna, <i>Dānešnāme</i>, §37, p. 111.4-11</p>	<p>Avicenna, <i>Kitāb al-Insāf</i> pp. 59.166-61.173</p>	
	<p>چون نیکو گفت امام حکیمان و دستور و آموزگار فیلسوفان ارسطاطالیس اندر باب آن خوشی که واجب الوجود را بخویشتن است و چیزها را بوی از وی، که گفت:</p>	<p>[0] Quanto bene ha detto Aristotele, guida dei sapienti e regola e maestro dei filosofi, a proposito di questo piacere (<i>khwušī</i>) che l'Esistente Necessario (<i>wājib al-wuḡūd</i>) ha di per Sé e che le [altre] cose hanno grazie a Lui e da Lui, quando ha detto:</p>	
<p>[1] Se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso; εἰ οὐν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεί, θαυμαστόν:</p>	<p>اگر مر اول همه چیزها را از خود همیشه آن مقدار خوشی است که ما را بوی بود، آن ساعتی که او را اندر یابیم و اندر بزرگی وی و اندیشه کنیم و حقّی را اندر باب وی تصور کنیم، خود بزرگ است</p>	<p>[1] Se (<i>agar</i>) il Primo di tutte le cose (<i>awwal-i hama chīzhā</i>) ha/ avesse perennemente da Sé stesso quella quantità di piacere che noi abbiamo da Lui in ogni ora in cui Lo concepiamo, meditiamo sulla Sua grandezza e ci immaginiamo una verità che Lo riguarda, questo [piacere] sarà/sarebbe dunque grande.</p>	<p>[1] È come se dicesse: Se (<i>law</i>) il Primo non avesse se non la quantità di diletto (<i>al-igtibāt</i>)²⁵ di Sé stesso che noi abbiamo di Lui quando ci rivolgiamo con la massima attenzione intellettuale alla Sua onnipotenza, abbandonando le cose fisiche che amiamo, contemplando il vero in quanto vero, e preferendolo a ciò che è vano in quanto vano – in modo tale da dilettarci di Lui e di noi stessi in quanto congiunti a Lui – e [se] poi quella quantità durasse continuamente, ciò sarebbe molto meraviglioso e grandioso.</p>

25 Traduco il termine arabo *igtibāt* con “diletto”, per distinguerlo da quello prevalentemente usato per indicare “piacere”, cioè *laḍḍa*.

<p>[2] e se Egli si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso. εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. [3] E in questa condizione Egli effettivamente si trova. ἔχει δὲ ὧδε.</p>	<p>واین مقدار که خود ما اندر یابد و حال ما واجب کند خود قیاس ندارد بآنکه ورا از خود بود، و آن بزرگتر و عجیتر</p>	<p>[2]-[3] Ma quella quantità [di piacere] (<i>wa in miqdār</i>) che la nostra intelligenza concepisce e che la nostra condizione richiede non è paragonabile a quella che [il Primo] ottiene da Sé stesso, la quale è più grande e più meravigliosa.</p>	<p>[2]-[3] Se (<i>in</i>) [, invece, il diletto che Egli ha di Sé stesso] è maggiore di questo [diletto] continuamente, oppure è incommensurabile rispetto ad esso, cioè è [ancor] più meraviglioso e grandioso.</p>
<p>Cf. 1072b16: l'atto del suo vivere è piacere</p>	<p>بلکه هستی اول خوشی است قایم بنفس خویش، و نیایستی که آن حال را خوشی خواندندی، ولیکن لفظی نیست از لفظهای معروف از آن اندر خورتر باین معنی</p>	<p>[4] Al contrario (<i>bal-ki</i>), l'Essere Primo (<i>hast-yi awwal</i>) è piacere che sussiste di per sé. Questo stato [dell'Essere Primo] non dovrebbe chiamarsi "piacere", ma tra i termini conosciuti non ve n'è alcuno che si adatti meglio a questo significato.</p>	<p>Cf. p. 57.143-145</p>

Nell'*Inṣāf* la prima proposizione ipotetica del testo aristotelico è parafrasata da Avicenna come periodo ipotetico dell'irrealtà (si noti la congiunzione *law*). La seconda proposizione ipotetica in Aristotele è invece parafrasata da Avicenna come periodo ipotetico della realtà (congiunzione *in*). Il passaggio da ipotesi irreali nel primo caso ad ipotesi reali nel secondo caso è verosimilmente dovuto al fatto che Avicenna ritiene reale l'ipotesi espressa nel secondo caso sulla scorta di quanto Aristotele stesso afferma nella terza frase del testo greco, analogamente a quanto abbiamo visto accadere nel *Dānišnāma* a proposito del passaggio di [2] da proposizione ipotetica a proposizione categorica sulla scorta di [3]. Gli elementi esplicativi che Avicenna aggiunge al testo originale di Aristotele hanno carattere simile in entrambe le opere, puntando in entrambi i casi a connotare meglio la natura e la funzione del dio di cui Aristotele parla ed il dislivello tra il suo stato e la condizione umana. In alcuni di essi si intravede l'influenza del commento di Temistio al libro Lambda della *Metafisica* di Aristotele, per quanto riguarda in particolare il tema del necessario abbandono delle cose fisiche in vista della contemplazione del Principio Primo (trad. ingl. Meyrav 2020, 53).

Pare dunque probabile che Avicenna nel *Dānišnāma* citi in persiano il testo di Aristotele senza trarlo da una traduzione persiana preesistente e senza tradurlo lui stesso dall'arabo all'impronta. Avicenna sembra invece proporre una

parafrasi in persiano del testo aristotelico che assomiglia da vicino e riecheggia quella che egli propone, in arabo, nel suo *Inṣāf*. In entrambi i casi la parafrasi avicenniana del testo di Aristotele opera una conflazione tra seconda e terza proposizione del testo greco. In entrambi i casi, poi, Avicenna modifica la sintassi del greco, che la traduzione araba a cui egli si riferisce nell'*Inṣāf* invece rispetta: il primo periodo ipotetico del testo di Aristotele rimane tale nel *Dānišnāma* e nell'*Inṣāf*; il secondo periodo ipotetico del testo di Aristotele diviene proposizione categorica nel *Dānišnāma* ed un tipo di periodo ipotetico meno forte del precedente (cioè un periodo ipotetico della realtà invece che dell'irrealtà) nell'*Inṣāf*. Ciò che Avicenna nel *Dānišnāma* aggiunge successivamente (proposizione [4]) non è una parafrasi del testo di Aristotele in questione, ma una ripresa di alcuni motivi delle righe precedenti della *Metafisica* ("l'atto del suo vivere è piacere", 1072b16), che ha un corrispettivo meno stretto nell'*Inṣāf*.

Conclusione

Se questa terza ipotesi è corretta, possiamo trarre alcune considerazioni conclusive. In primo luogo, lo stretto legame che, a proposito di questo passo, vige tra i passi di *Dānišnāma* e *Inṣāf* esaminati in precedenza aiuta ad illuminare reciprocamente questi due testi, che dicono sostanzialmente la stessa cosa in forma simile, sebbene non identica, e sono pertanto luoghi paralleli l'uno dell'altro. Il raccordo tra i due testi ancora manca nella scholarship su Avicenna ed il loro confronto può disvelare tendenze dottrinali distintive delle due opere. Ad esempio, la citazione di Aristotele nell'*Inṣāf* include la nozione "ascetica" secondo cui il rivolgersi a Dio comporta l'abbandono dell'amore per le cose fisiche e secondo cui la contemplazione del vero comporta il disdegno di ciò che è vano. Viceversa, la citazione nel *Dānišnāma* sottolinea con maggior forza di quanto non faccia l'*Inṣāf* che il piacere umano in questione è un piacere che ha Dio non soltanto come oggetto ma anche come causa.

Possiamo anche spingerci oltre e chiederci quale rapporto genealogico esista tra i due testi, data la loro affinità: se, cioè, Avicenna abbia adattato il passo del *Dānišnāma* al luogo parallelo dell'*Inṣāf*, oppure abbia eseguito l'operazione inversa, trasferendo una porzione dell'*Inṣāf* nel *Dānišnāma*, od ancora abbia tratto entrambi questi testi da materiale precedente. Secondo la cronologia relativa, ancora incerta, delle opere di Avicenna l'*Inṣāf* risulta scritto subito dopo il *Dānišnāma* ma le due opere stanno in stretta contiguità temporale e la prima tra esse, il *Dānišnāma*, a differenza della seconda, non può essere datata in termini assoluti. Il fatto che la citazione del passo aristotelico nel *Dānišnāma* aggiunga elementi introduttivi assenti nell'*Inṣāf* (la proposizione [0]) potrebbe far pensare ad una precedenza dell'esegesi dell'*Inṣāf*, – rispetto a quella del *Dānišnāma*. Ma niente vieta di immaginare una relazione cronologica opposta,

in cui il passo del *Dānišnāma* venga sfrondata di elementi accessori nel momento in cui viene trasferito nell'*Inṣāf* (o da parte di Avicenna stesso o da parte dei responsabili della *reportatio* tramite la quale l'opera ci è conservata). Infine, data l'accertata dipendenza del *Dānišnāma* da materiale arabo precedentemente scritto da Avicenna e frammentariamente preservato nell'opera avicenniana nota come *Ta'liqāt (Annotazioni)*²⁶, non è escluso che entrambi i passi possano dipendere da una fonte comune. In ogni caso la comparazione tra i nostri due testi aggiunge una tessera significativa al mosaico, ancora da completare, della cronologia relativa delle opere di Avicenna.

In secondo luogo, la citazione di Aristotele nel *Dānišnāma* ci preserva un elemento di esegesi avicenniana della *Metafisica* che non ha corrispettivo preciso nelle opere arabe di Avicenna. Si tratta dell'ultima frase del testo persiano ([4]) in cui Avicenna amplia il testo aristotelico con due importanti integrazioni: la prima è che Dio in quanto Ente Primo è piacere in quanto tale, piacere che sussiste di per sé, secondo una coloritura quasi platoneggiante di uno spunto aristotelico; la seconda integrazione è che il concetto stesso di piacere si applica a Dio ed alle creature in modi differenti, secondo una modalità che la scolastica medievale chiamerebbe "analogica": il piacere si applica a Dio in modo eminente ed alle creature in modo derivato, ragione per cui, continua Avicenna, sarebbe opportuno coniare un termine ulteriore per indicare il piacere proprio di Dio e distinguerlo da quello delle creature. A partire dalla congiunzione avversativa che lo introduce ("Al contrario", *bal-ki*), questo quarto elemento del testo persiano ci pone di fronte ad una significativa revisione del dettato aristotelico da parte Avicenna, in cui quest'ultimo mette velatamente in luce i limiti della posizione del maestro greco riguardo sia alla dottrina che alla terminologia del passo della *Metafisica* in questione. Si intravede dunque nel nostro testo quella dialettica tra l'ossequio ad Aristotele come autorità filosofica massima, da una parte, e la consapevolezza dei limiti dell'apporto filosofico dello Stagirita, dall'altra, che caratterizza l'approccio di Avicenna alla tradizione aristotelica.

In terzo luogo, l'encomio di Aristotele che precede la parafrasi del passo della *Metafisica* nel *Dānišnāma*, col suo carattere altisonante, ricorda molto da vicino un'analogo lode di Aristotele che circa due secoli prima, agli albori della *falsafa*, al-Kindī (IX sec.) ha tessuto di fronte al califfo Al-Mu'taṣim bi-llāh (reg. 833-842) riacciandosi ad un altro passo della *Metafisica* nel *Libro per Al-Mu'taṣim bi-llāh riguardante la filosofia prima (Kitāb al-Kindī ilā l-Mu'taṣim bi-llāh fī l-falsafa al-ūlā)*:

26 Janssens, "Le Dānesh-Nāmeḥ d'Ibn Sina : Un texte à revoir ?" cit; Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., 119. I frammenti arabi corrispondenti al *Dānešnāme* individuati da Janssens nelle *Ta'liqāt* non comprendono anche il capitolo 37 dell'opera. Informazioni ulteriori sulle *Ta'liqāt* in Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* cit., 160-164.

Aristotele, il più eminente dei greci in filosofia (*mubarriz al-yūnāniyyīna fī l-falsafa*), ha detto: ‘Dobbiamo ringraziare i padri di coloro che ci hanno arrecato una parte del vero, poiché sono stati la causa della loro esistenza, oltre a ringraziare loro stessi (*Metaph.* α.1, 993b16-19). I primi, infatti, sono stati la via [dell’esistenza] dei secondi, ed i secondi la causa che ci conduce ad acquisire il vero’. Come è ben detto ciò che [Aristotele] ha detto a questo proposito!²⁷

In questo passo al-Kindī si appoggia sull’autorità di Aristotele e sull’opera di quest’ultimo più alta e famosa per eseguire un’apologia della filosofia di matrice greca e fare opera di propaganda a vantaggio di questa disciplina da poco arrivata nel mondo musulmano di fronte alla massima autorità politica e religiosa dell’Islam. Avicenna potrebbe aver avuto di mira un intento simile nel *Dānišnāma*. È significativo, infatti, che sia al-Kindī che Avicenna pongano il nome del committente e destinatario, il califfo nell’un caso, il principe kākūyide nell’altro, nel titolo dell’opera in cui citano Aristotele in maniera così encomiastica. Il progetto filosofico di Avicenna nel *Dānišnāma* potrebbe dunque assomigliare, su scala ridotta, nella reggia di ‘Alā’ al-Dawla ad Iṣfahān, a quello che il progenitore della filosofia arabo-islamica formulava nella *Falsafa ūlā* di fronte al *ḥalīfatu Allāh* alla corte califfale di Baghdad nella prima metà del IX secolo. In entrambi i casi, un filosofo pagano come Aristotele che parlava di Dio, e dunque “teo-logizzava”, ai massimi livelli, è apparso la migliore credenziale che la *falsafa* potesse esibire di fronte al potere politico e religioso del tempo in vista del riconoscimento del proprio valore e della propria funzione civica. In entrambi i casi, seppur in contesti storici, linguistici e culturali differenti, si trattava del tentativo di promuovere un nuovo inizio della riflessione filosofica²⁸.

27 *Kitāb al-Kindī ilā l-Muṭaṣim bi-llāh fī l-falsafa al-ūlā*, in *Œuvres philosophiques et scientifiques d’Al-Kindī. Volume II. Métaphysique et Cosmologie*, ed. R. Rashed, J. Jolivet, Brill, Leiden – Boston – Köln 1998, 1-117 (13.11-14).

28 Un critico della filosofia di matrice greca in generale, con particolare riguardo ai suoi esiti metafisici, come al-Ġazālī avrà verso la citazione della *Metafisica* di Aristotele che compare nel *Dānišnāma* un’attitudine molto più reticente: al-Ġazālī incorpora questa citazione nei suoi *Maqāṣid al-Falāsifa* (ed. Dunya, 248-249), ma la sfronda dell’encomio di Aristotele, di cui solo il nome viene menzionato, caricandola invece di una lode della bellezza, maestà e gloria di Dio e dell’efficacia del Suo governo del mondo ed ampliandola in direzione angelologica. Per un confronto analitico tra i vari testi di Avicenna e quello di al-Ġazālī ed illuminanti considerazioni sulle loro relazioni reciproche si veda Signori, *Abū Ḥāmid Al-Ġazālī, The Intentions of the Philosophers [Maqāṣid al-falāsifa]* cit., I, 107, 109-113, 403. In particolare Signori nota rilevanti somiglianze sintattiche e terminologiche tra la parafrasi del testo aristotelico nell’*Inṣāf* di Avicenna e la sua citazione nei *Maqāṣid* di al-Ġazālī.

THE SCIENCE OF THE STARS IN THE COURT OF KHOSROW II: AN ANCIENT CONFERENCE TO SOLVE THE ASTRONOMICAL PROBLEMS OF TIME

Stefano Buscherini

Abstract

The assembly of astronomers and astrologers held in 556 CE at the court of the Sasanian ruler Khosrow II induces us to reflect on some important aspects of the Persian scientific environment and to describe some parallels about what occurred at that time and what will take place in Bologna on October 20 and 21, 2022. The modernity inherent in the decision to gather a group of experts to resolve the differences that existed between celestial events and methods for their prediction appears evident. Furthermore, the decision to produce a text that would compile the results achieved (the second version of the Royal Tables) also recalls the publication of the Proceedings at the end of today's conferences. All this demonstrates the presence in the scientific world of a group of learned men open to knowledge from outside their country and attentive to what had been and still was being produced in astronomy by other civilizations.

In this article I want to take a starting point from the assembly of astronomers and astrologers held in 556 CE at the court of Khosrow II to describe the scientific environment of the Iranian world at the time of the Sasanian dynasty.

According to two Arab sources, the date and reason for the summons are known:

al-Bīrūnī's *Qānūn al-Mas'ūdī* (*Masudic Canon*);

al-Hāšimī's *Kitāb fi ilal al-zījāt* (*The Book of the Reasons behind Astronomical Tables*).

Both state that Khosrow in 556 CE convened an assembly to compare two astronomical works found in the Sasanian scientific world: the *Almagest* and the *Zīj al Arkand* (*Tables of the ahargana*¹) in order to choose the astronomical parameters that best allowed for describing the motion of celestial bodies.

Al-Bīrūnī writes:

1 With the Sanskrit word *ahargana*, translated into Arabic *arkand*, time astronomers indicated the number of days elapsed from a zero point in time, Bhattacharyya, Sen 1969, 144-155.

It is their (Persians') opinion that the seven planets and the two nodes rule in turn the years in numbers which are assumed for them, and which are called *farḍārāt*. Their agreement as to these is that there had passed of the *farḍārīya* of Jupiter 4 years when 25 years of the reign of Anūshirwān [556 A.D.]; and there were left of it (the *farḍārīya*) 8 years. The mention of the time indicated for the agreement of the Persian astrologers concerning this is with reference to the correction of the *Zīj Shahriyārān*, which is called *al-Shāh*. (al-Bīrūnī 1954-56, 1473-1474.)²

The *farḍār* system was related to the Cosmic Year, the theory based on the idea that a great interval of time, regularly repeating itself, measured the ages of the world (Pingree 1968, 60-63). The *farḍār* defined a cycle within the Cosmic Year by which the passage of time could be measured, considering that at the origin of the world the *farḍār* was in the 0 degree of Aries. Furthermore, the cycle had four subtypes called “mighty”, “big”, “middle” and “small” respectively, according to a schema that was similar to that of the astrological doctrine of conjunctions of Jupiter and Saturn.

The mighty *farḍār* was the set of all possible combinations of the twelve zodiac signs, according to their order, with the planets and luminaries, considered according to their distance from Earth: for example, Aries and Saturn, Taurus and Jupiter. Thus 84 pairs were formed, each lasting 360 years (a total of 30,240 years), some of which were related to particular events in world history.

Number	“mighty” <i>farḍār</i>	Interval	Indicator
64	Cancer and Saturn	3381 / 3021 BC	Deluge
74	Taurus and Sun	220 / 580 CE	Sasanian Dynasty
75	Gemini and Venus	580 / 940 CE	Islamic religion

Table 1 – Main mighty *farḍārāt*

The big *farḍār* was the ordered set of zodiac signs to which the first twelve numbers were ascribed in reverse succession: Aries 12 years, Taurus 11 years, concluding with Pisces 1 year. Its period was thus 78 years.

The middle *farḍār* associated 75 years with the planets, luminaries and the two lunar nodes, following the order of elevations (i.e. Sun, Moon, Dragon’s head, Jupiter, Mercury, Saturn, Dragon’s tail, Mars, Venus) for a total of 675 years.

Finally, the small *farḍār* distributed 75 years to the heavenly bodies taken in the order of the middle *farḍār*.

2 The passage is reported in al-Hāšimī 1981, 212-213.

Star	Years
Sun	10
Moon	9
Dragon's head	3
Jupiter	12
Mercury	13
Saturn	11
Dragon's tail	2
Mars	7
Venus	8

Table 2 – Small *fardār*

Instead, al-Hāšimī writes:

But Khusro Anūshirwān, when he beheld the difference between the *Arkand*/ and what Ptolemy asserted, he gathered together the people learned in computation/ and in (astrological) judgments, and he looked over these two books. He found the *Arkand* to be the most accurate by observation and eyesight,/ and judgments based on its planets more accurate. So he worked out a *zīj* called “The *Shāh*” and he/ made it in *kardajas* (mukardaj) with four *kardajas*. They were using it until the reign of/ Yazdigird bin Shahriyār bin Khusro. He brought out a *zīj* and he named it after the example of / the *Shāh*. He made it “The Triple.” Its explanatory text and apogees and nodes// and mean (motions) and equations correspond to those of the *Arkand* as to midnight (epoch). (Al-Hāšimī 1981, 95-96)

The fact that the assembly was attended not only by astronomers but also by astrologers is not surprising since it has long been known that in the ancient world the two figures converged into one person who performed both tasks. Their function at court was very important because sovereigns often questioned the stars to make policy decisions.

For example, at a later period the astrologers Nawbakht al-fārisī, Māšāʿallāh, al-Ṭabarī and al-Fazārī were commissioned by the Abbasid caliph al-Manšūr to determine the day of the founding of the new capital, Baghdād: the day chosen was July 30, 762³.

3 Pingree 1970, 104 lists the sources that record the event and also presents the horoscope erected on that occasion, probably constructed using Sasanian astronomical tables (King 1996, 147). The use of astrology to decide the appropriate time for the founding of a city is also evidenced for other cases, such as, for example, al-Mahdiyyah in Tunisia (Nallino 1944, 39; Saliba 1992, 57) and Constantinople (Pingree 1977), but in the case of the Abbasid capital many other disciplines also concurred, a sign of the role the city took on in the development of the sciences (Arnaldez 1962). In fact,

But even for a more recent and closer period similar behavior can be recalled: in Forlì in the 13th century the astrologer Guido Bonatti was in the service of the condottiero Guido da Montefeltro⁴.

Villani writes in *Le vite d'uomini illustri fiorentini*:

In quel tempo, che Guido attendeva a' suoi studi, per farsi ogni dì in essi migliore, fu un altro Guido, Conte di Monte Feltro, pieno d'ogni astuzia e sagacità, tale che un nuovo Ulisse appresso gl'Italiani era stimato: il quale nientedimeno in quella fama divenne non meno per l'opera di Guido Bonatti, che per la propria; perocchè mai non ardi di tentare alcuna cosa d'importanza, senza il giudizio di Guido Bonatti (Villani 1747, LXXX).

and

Dicesi ancora per fama, che alcune volte che 'l Conte Guido si preparava ad alcun fatto d'arme, allora Guido Bonatti saliva nel campanile di Santo Mercuriale a considerare le Stelle; avendo prima ammonito il Conte, che in quel momento, che sentiva il primo tocco dalla campana, insieme co' suoi si mettesse l'arme, al secondo salissero a cavallo, al terzo mossi i segni velocemente cavalcassero: e per esperienza aver veduto il Conte avere ottenuto molte forti imprese (Villani 1747, LXXXI).

Regarding the works considered by Sasanian scholars, it is clear that Ptolemy's is the *Almagest*, the great astronomical and mathematical treatise containing the geocentric system by which the motion of the planets was anciently explained.

The universe in the Greek astronomical tradition, to which the Alexandrian astronomer belonged, was seen as a set of eight spheres (seven connected to the planets-including the Sun and Moon-and one to the fixed stars) rotating in uniform circular motion around the Earth⁵.

Various systems were adopted to reproduce it, and in the *Almagest*, two geometric constructions allowed the explanation for the two irregular behaviors (called anomalies) of some planets:

for its construction the caliph also brought together engineers and geographers to choose a suitable location for its future function as an administrative and commercial center. For analysis of all these elements and their connection to cosmological theories that considered the city as the image of Heaven on Earth, Lassner 1980, 163-183.

4 For a description of Bonatti's astrological treatise, especially from the perspective of historical astrology, Buscherini 2018.

5 The first to speak of uniform circular motion was Aristotle in *De caelo*, although Geminus (whose life can be traced back to the period between 150 B.C. and 200 A.D.) in his *Introduction to the Phenomena* (Evans and Berggren 2006) records that it was the Pythagoreans who first attributed such motion to the Sun, Moon and the five planets. This principle is of fundamental importance since the history of Greek astronomy can be seen as a continuous attempt to represent the complex motion of the stars with a set of circular elements moving with constant angular velocity.

- the first was related to position on the ecliptic and involved deviation from uniform motion;
- the second depended on position relative to the Sun and its most visible effect, in the case of the superior planets⁶, was retrograde motion⁷.

In the first model, the planet rotates in uniform motion on a circumference (called eccentric) whose center is displaced from Earth; in the second, the planet rotates uniformly on a circumference (called epicycle) whose center in turn makes a rotation on another circumference (called deferent) around the Earth.

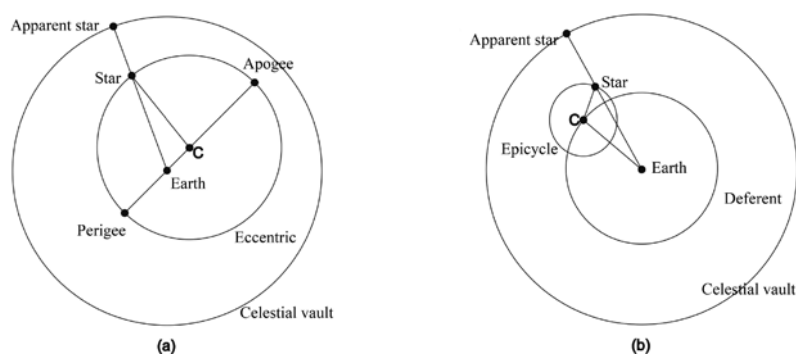


Figure 1 - Eccentric (a) and epicycle (b) model

The choice of which of the two solutions to follow for the representation of the motion depended on the planet that was to be represented, since from the observation of its phenomena the numerical parameters necessary for the construction of the model best representing the displacement were deduced. For example, by dividing the degrees taken by the planet over long periods of time by the number of years or days elapsed, the average speed was obtained, allowing the “mean” position on a particular date to be identified. To determine the “true” position, then, the mean position had to be “corrected” with trigonometric formulas, since the motion was not uniform on the circumference concentric to the Earth.

6 Mars, Jupiter and Saturn are called superior planets (referring to the Sun) because, according to the order of the ancients, they were the most distant from Earth and placed beyond the main luminary.

7 Another phenomenon that needed to be clarified was the variation in the brightness of planets that seemed to indicate corresponding changes in distance from Earth.

For example, the method employed by Ptolemy to calculate the mean longitude ($\bar{\lambda}$) for any given date (t) consisted of using a mean longitude (called $\bar{\lambda}_0$) at a specific date (called t_0) and a mean velocity (ω):

$$\bar{\lambda}(t) = \bar{\lambda}_0 + \omega(t - t_0)$$

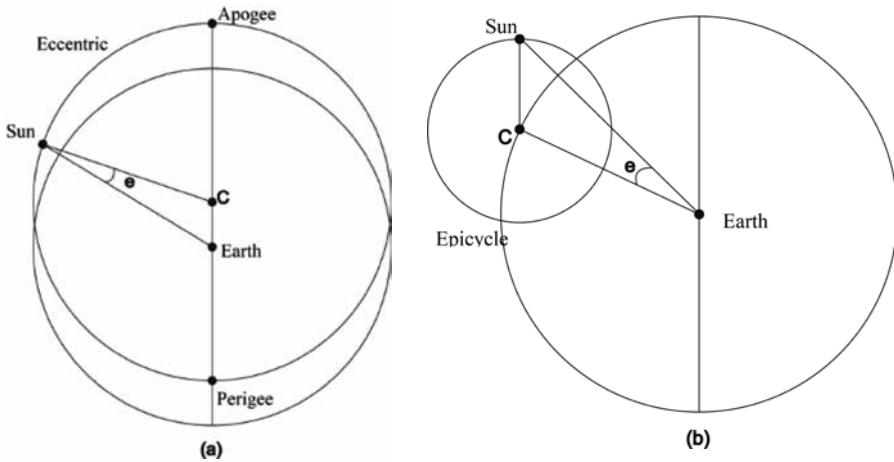


Figure 2 – Models for the motion of the Sun

It is clear from the above formula and figure which parameters were questioned by the astrologers present in the Sasanian court.

To give an example of those in Ptolemy's work I reproduce the trigonometric table (*Almagest* I, 11) (Toomer 1998, 57-60) titled *Κανόνιον τῶν ἐν κύκλῳ εὐθειῶν* (*Table of the chords in the circle*), divided into three main columns giving the values in the Alexandrian numerical system⁸.

ΚΑΝΟΝΙΟΝ ΤΩΝ ΕΝ ΚΥΚΛῳ ΕΥΘΕΙΩΝ.								
ΠΕΡΙΦΕ- ΡΕΙΩΝ.		ΕΥΘΕΙΩΝ.			ΕΞΗΚΟΤΩΝ.			
Μοιρῶν.		Μ.	Π.	Δ.	Μ.	Π.	Δ.	Τ.
ὀ	ς	ὀ	λα	κε	ὀ	α	β	ν
α	ὀ	α	β	ν	ὀ	α	β	ν
α	ς	α	λθ	εε	ὀ	α	β	ν
β	ὀ	β	ε	μ	ὀ	α	β	ν
β	ς	β	λς	θ	ὀ	α	β	μν
γ	ὀ	γ	η	κη	ὀ	α	β	μν
γ	ς	γ	λθ	νβ	ὀ	α	β	μν
δ	ὀ	δ	εα	ες	ὀ	α	β	μς
δ	ς	δ	μβ	μ	ὀ	α	β	μς
ε	ὀ	ε	εθ	θ	ὀ	α	β	μς
ε	ς	ε	με	κς	ὀ	α	β	με
ς	ὀ	ς	ες	μθ	ὀ	α	β	μθ
ς	ς	ς	μν	εα	ὀ	α	β	μγ
ς	ὀ	ς	εθ	λγ	ὀ	α	β	μβ
ς	ς	ς	ν	νθ	ὀ	α	β	μα
η	ὀ	η	κβ	εε	ὀ	α	β	μ
η	ς	η	νγ	λε	ὀ	α	β	λθ
θ	ὀ	θ	κθ	νθ	ὀ	α	β	λθ

Figure 3 – Ptolemy’s table of chords (Ptolémée 1813, 38)

X	10 ⁰	10 ¹	10 ²
1	α	ι	ρ
2	β	κ	σ
3	γ	λ	τ
4	δ	μ	υ
5	ε	ν	φ
6	ς	ξ	χ
7	ζ	ο	ψ
8	η	π	ω
9	θ	ς	λ

Table 3 – Alexandrian numerical system

The first column (περιφερειῶν, “arcs”) reports the angles starting from ½° up to 180°, with an interval of ½ degree; the second column (εὐθειῶν, “chords”) reports the chord values of the respective angle in parts, of which the diameter

contains 120; the third column (ἑξηκοστῶν, “60ths”) reports 1/30th of the difference between two successive chords, a value to be used to calculate the chord of angles not in the table⁹.

In fact, the Greeks did not work with modern trigonometric functions, but used the chord called εὐθεῖα, defined as the segment subtended by the angle at the center of a circle, whose radius can have different dimensions: thus, the chord is twice the size of the modern sine function.

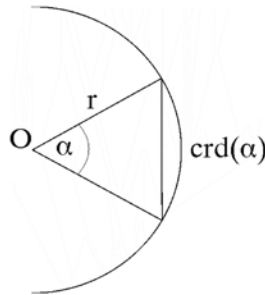


Figure 4 – Chord

The other work present in the Sasanian court was the *Zij al Arkand*, the title by which Arab writers referred to the Pahlavi version of a Sanskrit text that followed the *Ārdharātri* tradition of Āryabhaṭa (Panaino 2010) and was based on the Indian astronomical tradition of the *ardha-rātri*-*paṣa*¹⁰ and which, like the Indian astronomical tradition, differed from the *Almagest* in both the geometric models chosen and, for example, the trigonometric functions.

9 To calculate the chord of an angle α not in the table, the following formula is used $\text{crd}(\alpha) = \text{crd}(\alpha_n) + (\alpha - \alpha_n) * f(\alpha_n)$ with $\alpha_n < \alpha < \alpha_n + \frac{1}{2}$ and $f(\alpha_n) = 1/30 [\text{crd}(\alpha_n + \frac{1}{2}) - \text{crd}(\alpha_n)]$, or the value given in the third column. For example, between $\text{crd}(2\frac{1}{2})$ and $\text{crd}(2)$ the difference is 0; 37.4, while its 30th part is 0; 1.2.48 (value given in the third column). According to the above formula, if you want $\text{crd}(2;25^\circ)$, you have to add to $\text{crd}(2^\circ)$ 25 times the value 0; 1,2,4 (Heath 1921, II, 283; Pedersen 1974, 64).

10 The term *paṣa* denotes the 5 different Indian astronomical schools that followed the as many treatises (*siddhānta*) composed by the astronomers of the time and differed from each other in the choice of parameters used to calculate celestial motions. In particular, the school of *ardha-rātri*, whose name means midnight, was founded by Āryabhaṭa, one of the leading astronomers of his period, around 500 CE in a lost work. The school's title came from the fact that it set the zero point of time, from which to calculate the positions of the heavenly bodies, at midnight. For a description of the various astronomical traditions in India, Pingree 1978; Plofker 2009, 66-72.

For example, in the *Almagest* the interval in degrees of the tables of chords was $\frac{1}{2}$ degree, in India it was instead set at $3;45^\circ$, although some works used 15° or 30° .

The theory behind the geometric systems chosen to describe the motion of the planets was also different, as it was related to the *Kalpa*¹¹ theory: in it the stars made an integer number of revolutions in predefined time periods, all being in conjunction at the beginning and end of those periods.

	<i>Deva</i> years or yuga	Years
Lifetime of Brahmā	100 Brahmā years or 72000 Kalpa	311.040.000.000.000
Kalpa or Brahmā day	1.000 x Mahāyuga (or Caturyuga)	4.320.000.000
Mahāyuga (or Caturyuga)	Kṛtayuga+ Tretāyuga+ Dvāparayuga+ Kaliyuga	4.320.000
Kṛtayuga	4.800 <i>deva</i> years	1.728.000 = 4/10 Mahāyuga
Tretāyuga	3.600 <i>deva</i> years	1.296.000 = 3/10 Mahāyuga
Dvāparayuga	2.400 <i>deva</i> years	864.000 = 2/10 Mahāyuga
Kaliyuga	1.200 <i>deva</i> years	432.000 = 1/10 Mahāyuga
<i>Deva</i> years		360

Table 4 – Indian Cosmic Year

Unlike Ptolemy the Indians did not use an average longitude at a fixed date but placed the stars at zero longitude at the beginning and end of their millennial cycles. Longitude at any date (t) could be calculated by specifying the number of rotations (R) a celestial body made during these periods (P), knowing the time interval since the beginning of the period (t_0)

$$\lambda(t) = \frac{R}{P} (t - t_0)$$

11 For a description of the theory and the probable Greek origin of some Indian astronomical elements, Pingree 1963, 238-240, Plofker 2009, 113-120. However, this hypothesis is not shared by the entire scientific world: for example, Kak (2000) proposes an independent development of Indian astronomy, based on the fact that there would be no indisputable evidence in favor of either hypothesis. In fact, one of the main problems with Sanskrit sources is that it is not possible to know how the models and their parameters were developed, as many of the ancient works have been lost and the later texts that refer to them do not deal with this topic.

Consequently, each *siddhānta*¹² to calculate the average daily motion listed the number of revolutions of the planets in the various millennial cycles and the corresponding number of days.

Star	Revolutions in <i>Mahāyuga</i>	Annual speed	Daily speed
Saturn	146.564	12;12,49,12°	0;2;0,22,41°
Jupiter	364.220	30;21,6°	0;4,59,8,48°
Mars	2.296.824	3,11;24,7,12°	0;31,26,27,47°
Sun	4.320.000	6,0°	0;59,8,10,10°
Venus	7.022.388	3,45;11,56,24°	1;36,7,44,13°
Mercury	17.937.000	54;45°	4;5,32,17,45°
Moon	57.753.336	2,12;46,40,48°	13;10,34,52,6°

Table 5 – *Ārdharātrika*’s parameters¹³

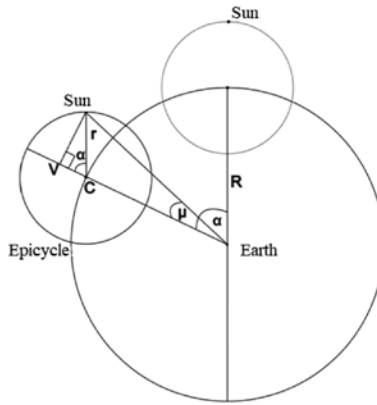


Figure 5 – Model of the Sun’s motion with eccentric and epicycle

12 The Sanskrit term *siddhānta* means “final conclusion” or “solution” and indicates a set of works that around 400 CE, or even earlier, attempted to solve problems of inaccuracy or insufficiency in earlier astronomy. Of these five are particularly important and were summarized by Varāhamihira in the *Pañcasiddhāntikā* (5 *siddhānta*): *Paulīśasiddhānta* (Paulīśa’s *siddhānta*), *Romakasiddhānta* (Romans’ *siddhānta*), *Vaśiṣṭhasiddhānta* (Vaśiṣṭha’s *siddhānta*), *Sūryasiddhānta* (*siddhānta* of the Sun) and *Pitāmahasiddhānta* (Pitāmaha’s *siddhānta*). Among these works, some became the foundational texts of the various *paṅśāḥ* that arose in India.

13 For complete parameters, Pingree 1978, 602-608; al-Hāšimī 1981, 210.

Going back to the 556 assembly, we know from later sources that the participants chose the parameters of Indian origin but we do not know their motivations: Pingree in one of his articles (Pingree 1968, 13 n 3) tried to understand them. He identifies three possible reasons:

- astronomers were incompetent;
- *Almagest's* translation was poorly done¹⁴;
- Sasanians preferred an easier system to one that was, however, better.

The assembly's task did not end here: also, it corrected the earlier *Zīg ī šāhryārān* (*Royal Tables*), the Sasanian astronomical treatise that listed the parameters attached to the models chosen to describe the motion of the planets.

Three versions of this treatise were compiled during the reign of the Sasanids:

- the first draft is dated to the year 450 CE, during the reign of Yezdgerd II (438-457 CE), since ibn Yūnis in the *Zīj al-Hākimi* writes that in that year the Sasanians would have “observed” the solar apogee with longitude 77;55°. Since this astronomical parameter cannot be “observed”, it is likely that ibn Yūnis meant to “determine” and that the purpose was the writing of astronomical tables¹⁵;

- the second was drafted at the end of the assembly of 556;

- the last version dates from the reign of Yezdgerd III (632-652 CE), as we can again derive from al-Hāšimī's writing (Al-Hāšimī 1981, 95), and was called “the triple” because of the use of only three *kardaja*, the intervals in degrees of the tables contained in the work¹⁶.

14 In Buscherini 2014 I investigated the problem of translating the *Almagest* into pahlavi from the point of view of the number system employed: in his book Ptolemy employed an alphabetic numerical system (Ionian or Alexandrian notation), the sexagesimal fractions and the zero but the Pahlavi notation was decimal and there are not attestations of base 60 and zero in Sasanian texts.

15 On this statement the scientific world has been divided: according van der Warden (1977-1978) Sasanian astronomers would have determined the parameter independently using the same method followed by Ptolemy in *Almagest* III (the observation of two equinoxes and one solstice); Pingree (1965) instead showed that the parameter was derived from the *Paitāmahasiddhānta*.

16 The Arabic-Persian word *kardaja* is derived from the Sanskrit *kramajyā*, meaning stretched rope (Nallino 1944, 219), and indicates the interval in degrees considered in the construction of the sine tables. In the Sasanian tables of the third version, the intervals used were 3;45°, 7;30°, and 15°, unlike the second version, which used four: the first three the same as in the third version, the fourth not yet identified (al-Hāšimī 1981, 214-216).

The scientific world has tried to understand the motivations that prompted the Sasanian ruler to gather his experts in astronomy and astrology.

In a study devoted to this event, Panaino (Panaino 2010) studied the decision of Khosrow, framing it within his political activity that saw him as a military leader and reformer, in an attempt to improve the knowledge of the earlier period. Thus, to these aspects should be ascribed the ruler's will to gather the "specialists" of his kingdom so that they would improve the astronomical parameters of time.

Furthermore, noting that the work of the assembly began in the same year that new negotiations with Justinian took place after the military operations in Lazika (today's western Georgia), Panaino supposed that Khosrow used the event as a propaganda tool both internally and externally, perhaps emphasizing that with the results obtained a new era would be ushered in.

Another reason could be due to the importance of astrology in the Sasanian court especially in the political field: the ruler's choice may have also been motivated by a desire to improve the astrological tools that were normally employed to guide his governing choices and predict future events.

Brunner (Brunner 1987, 863) goes further and sees, in the intense astronomical ferment of the reign of Khosrow, the need to have better astronomical instruments to study the various celestial signs that were expected for the coming soon of the last century of the millennium that had begun on Oct. 1, 312 B.C. (the beginning of the Seleucid era) with the Zoroaster's coming. According to the Sasanids this millennium was the tenth of the twelve¹⁷ that they believed to be the lifetime of their world (Kennedy 1983, 365).

Today this may seem illogical, but the Sasanian and later Arab astrologers used astrology and in particular the theory of conjunctions of Jupiter and Saturn to reconstruct world history, to motivate and to predict natural (floods, earthquakes, and others), dynastic (change in power of dynasties, legitimation of rulers) and religious events.

According to this doctrine in the year when a conjunction between Jupiter and Saturn was needed, astrologers had to cast the horoscope at the time of the spring equinox to forecast predictions.

In fact the astronomical feature of these conjunctions is that they take place about every 20 years and a series of them will occur in the group of three zodiacal signs, triplicity, for twelve times, to pass to the next triplicity. The conjunctions occurring in the same triplicity are called small ones, while to indicate the shift from one triplicity to another the conjunctions are the middle ones (every 240 years), and the great one marks the beginning of a new cycle (960 years = 240 years x 4 triplicities) or the end of the shift in every triplicity.

17 Sasanids believed that the 12,000-year period constituted the time needed for the defeat of Evil by Ohrmazd, which had its greatest expression in the evil spirit Ahreman.

For example, there is a long passage in ibn Ḥaldūn's *Muqaddimah*'s (1332 – 1406 CE), precisely the chapter on predicting the future of dynasties and nations:

The superior planets, Saturn and Jupiter, are in conjunction once every twenty years. After twenty years, their conjunction reoccurs in another sign of the same triplicity (but) in trine dexter, and again (twenty years later) in another (sign). This is repeated in the same triplicity twelve times. It takes sixty years (for three conjunctions) in the three signs (of the first triplicity), and another sixty years each for a second, third, and fourth time. The twelve repetitions in the triplicity, with four recurrences, thus take 240 years. The movement (of the conjunction) in each sign is toward the trine dexter. It moves on from the one triplicity into the adjacent triplicity, that is, into the sign that is adjacent to the sign of the triplicity in which the conjunction had last taken place (Ibn Ḥaldūn 1958, II, 211-212).

The conjunctions of the two superior planets are divided into great, small, and medium. The great conjunction is the meeting of the two superior planets in the same degree of the firmament, which reoccurs after 960 years. The medium conjunction is the conjunction of the two superior planets in each triplicity with its twelve repetitions; after 240 years, they move on to another triplicity. The small conjunction is the conjunction of the two superior planets in the same sign; after twenty years, they have a conjunction in another sign in trine dexter at the same degree and minute. For instance, if the conjunction occurs in the first minute of Aries, it will reoccur after twenty years in the first minute of Sagittarius, and then again after twenty years in Leo. All the (signs) mentioned are fiery, and all the conjunctions are small ones (Ibn Ḥaldūn 1958, II, 212).

The great conjunction indicates great events, such as a change in royal authority or dynasties, or a transfer of royal authority from one people to another. The medium conjunction (indicates) the appearance of persons in search of superiority and royal authority. The small conjunction (indicates) the appearance of rebels or propagandists, and the ruin of towns or of their civilization».¹⁸

According to Ptolemy (*Tetrabiblos* I, 18) triplicities are the zodiac division into four equilateral triangles, each one corresponding to one of the four elements:

18 Ibn Ḥaldūn 1958, II, 213. The author also considers the conjunction of Saturn and Mars: «In between these conjunctions, there occurs the conjunction of the two unlucky planets Saturn and Mars in the sign of Cancer once every thirty years. It is called *ar-râbi*' (the fourth). The sign of Cancer is the ascendant of the world. It is the detriment of Saturn and the dejection of Mars. This conjunction strongly indicates disturbances, wars, bloodshed, the appearance of rebels, the movement of armies, the disobedience of soldiers, plagues, and drought. These things persist, or come to an end, depending on the luck or ill luck (prevailing) at the time of the conjunction of (the two unlucky planets), as determined by the direction of the significator in it».

fire, earth, air, water. This correspondence made it possible to link the foretold event with the element of triplicity in which the conjunction occurred.

For example, the Iranian astrologer Māšā'allāh ibn Atharī (c. 720-809) in his astrological reconstruction of the origins of the world fixes the Flood in 3361 B.C. in order to link the catastrophic event to water, i.e., the element of triplicity in which conjunction would have occurred at that time.

Signs	Triplicity
Aries, Leo and Sagittarius	Fiery
Taurus, Virgo and Capricorn	Earthy
Gemini, Libra and Aquarius	Airy
Cancer, Scorpio e Pisces	Watery

Table 6 – Signs and triplicities

Astrological doctrine was so appreciated that chronologies of conjunctions were compiled, starting with the creation of the world and relating them to major historical, dynastic, and religious events.

Horoscope	Date	Sign conjunction	Character
2	1892 BC	Capricorn	Moses
3	1633 BC	Aquarius	
4	1395 BC	Scorpio	David
5	1137 BC	Sagittarius	Solomon
6	899 BC	Capricorn	Nabucodonosor
8	638 BC	Libra	Artaxerxes
9	400 BC	Sagittarius	Alexander
12	96 AD	Virgo	Jesus, Vespasian, destruction of Jerusalem
18	571 AD	Scorpio	Muhammad
28	809 AD	Sagittarius	Hārūn al-Rašīd

Table 7 – Conjunctions according Mūsa ibn Nawbaḳt (Mūsa ibn Nawbaḳt 1982)

From what has been stated above, it is clear that the astronomical instruments used by the Sasanian astronomers and astrologers were not calculated

or developed independently, but by referencing earlier or contemporary astronomical traditions: the events that led to the second version of the *Royal Tables* are a clear testimony to this.

Not everything was accepted passively, however, but in some cases the Sasanian astronomers departed from their texts to compare different traditions as well, although we now know that the Sanskrit astronomical systems were themselves probably the result of the meeting of Greek and Indian traditions. This is a typical feature of the Sasanian world, which often tended to reinterpret the Indian and Greek theories with which it came in contact, an indication of a scientific world strongly influenced by knowledge from outside, but dynamic. It is not enough: in the behavior of the Sasanian ruler it is possible to highlight two aspects of great modernity.

During the two-day VI Bolognese Conference on Iranistics (CoBIran)¹⁹ held in Bologna on October 20 and 21, 2022 many scholars were gathered to take stock of the Sasanian knowledge. At the end of these days, a volume containing the Proceedings of the conference was published, the purpose of which is to confirm what had been achieved and to give greater dissemination to the work accomplished, so that other scholars could use it for new studies and insights.

But this is what happened in the time of Khosrow: the ruler noticed or perhaps was warned by his experts that there were two texts in the court science field that proposed different astronomical instruments, and he decided to convene an assembly of experts so that they could decide which one to choose. During the assembly the participants certainly presented their own theories perhaps due to observations made or texts consulted or studied; common considerations were finally made and a result was reached.

At the end, the ruler made the decision that everything that had been decided should be confirmed in a document that today we would call a publication both to be delivered to future experts and to be disseminated.

It is possible to draw a further parallel between what happened at the court of King Khosrow and what took place in Aachen in 809.

During that year's synod, Charlemagne wanted the participants, who were experts in the computation of time, to take advantage of break-times from their theological discussions to take stock of that matter²⁰.

Very briefly, computation of time can be seen as an application of astronomy, mathematics, and various other sciences, and for that time one of its main functions was to obtain the date of Easter accurately by employing knowledge about the motion of the Sun and Moon. Its importance is underlined by Isidore

19 The title of the conference was "Science, philosophy and literature in the Iranian world from Gundishapur to the present day"

20 For a more in-depth look at the topic, Buscherini 2022.

of Seville, who in the chapter entitled *Quid praestent numeri* (*What numbers do for us*), Book III (*De Mathematica*, Mathematics), iv, he writes:

Remove numbers from all things, and everything perishes. Take away the computation of time, and blind ignorance embraces all things; those who are ignorant of the method of calculation cannot be differentiated from the other animals (Isidore of Seville 2006, 90).

At the time of Charlemagne, it was considered essential that bishops, abbots, and all churchmen knew the computation: for this reason, in his *Admonitio generalis* of 789, the sovereign ordered that among the subjects to be taught in the schools present in the dioceses and monasteries was computation²¹.

To clarify the subjects covered in Aachen we can consider a ninth-century document that offers an important perspective of the problems addressed (Jones 1963, 19-29): for example, how many years had passed from God's incarnation to the year of the synod (answer 809 years); how many years had passed from the beginning of the world to the incarnation of Christ (answer 3952 years²²); on what day and month was Christ crucified (answer March 25); how old was Jesus when he was crucified (answer 33 ½ years); when was the spring equinox to be fixed (answer March 21). Other questions then concerned the phases of the moon and the calendar year, all topics, as far as already mentioned, related to the computation.

At the end, between 809 and 812, a document was compiled to collect the results obtained (Ramírez-Weaver 2017, 27): the text, called *Libri computi*, was a *compendium* in seven books, each consisting of different sections.

Within the text there were, for example, a diagram in the form of a *rota quae continent natalicia sanctorum* (Book I.1), followed by a table for finding the position of the Moon (I.2), which was followed by a martyrology (i.e., calendar of saints' feasts, Book I.3), tables for calculating the day of Easter or for calculating the years elapsed *ab initio mundi* (since the creation of the world), and other notions related to the Sun, planets, and eclipses.

21 All this was repeated in a decree of 805 entitled *Quae a presbyteris descenda sint* in which computation was placed eighth on a list of 15 pieces of knowledge to be learned by religious. Ramírez-Weaver 2017, 29

22 There were two chronological systems adopted in antiquity that established the period elapsed from the creation of the world to the incarnation of Christ: 5199 years, according *Septuagint*; 3952 years, according to Jewish tradition. The values were derived from the chronological systems that had been developed between the third and ninth centuries. The first was due to Hippolytus of Rome and Julius Africanus, who established that 5,500 years had elapsed from the creation of the world to the incarnation. Later Eusebius reduced this value by almost three hundred years. Finally, Bede fixed the incarnation of the Savior after 3952 years.

Inside then reference was made to or portions of other texts considered to be of considerable importance at the time: Bede's *De temporum ratione*, where he explained how to count with the use of his hands²³, and also his *De natura rerum*; a large part of Macrobius' *Commentari in Somnium Scipionis* in which the Great Year is presented, a 15,000-solar-year interval after which all the planets will return to their initial point (Book III.5); an *Excerptum de astrologia Arati*, where the constellations and their position in the sky were described following the model of Aratus' *Phaenomena*; excerpts from Pliny's and Martian Capella's *Naturalis historia* (II, 4, 6).

Then in 816 or 818 Archbishop Arn of Salzburg selected only some of the 112 sections of the seven books *compendium* and compiled a three books *compendium* that contained material for improving calculus skills²⁴.

It is surprising to note again the similarities with what is happening in our own day: again, we have scholars being gathered together to further the study of a subject.

They come from the schools of the time that we know are connected to the abbeys in the cities and are gathered at the request of the ruler who is the promoter of what we can refer to as a congress whose purpose is to increase the knowledge of the time related to computation.

Moreover, as in the present day, there is a need to record in writing the achievements of the assembly because, we now know, they were the starting point for the continuation and deepening, for example, of the study of astronomy in the following decades.

And it is this last aspect that fascinates me most about the long journey that astronomical theories have taken, namely the realization that each culture has made its own contribution, not only acting as a link between different historical periods or cultures, but also enriching, with its own ideas, the conceptions and knowledge with which it came into contact.

Bibliography

- Arnaldez, R. (1962). Sciences et philosophie dans la civilisation de Bagdad sous les premiers 'Abbāsides. *Arabica*, 9. Volume spécial publié à l'occasion du mille deux centième anniversaire de la fondation de Bagdad, 357-373.
- Bhattacharyya, S.P. – Sen, S.N. (1969). *Ahargana* in Hindu Astronomy, *History of Sciences in India*, 4, 1, 144-155.

23 The importance of this topic within the computation had already been emphasized by Bede: the monk had written that before starting to deal with the basics of calculating time it was necessary to learn how to bend the fingers (i.e., to count with the use of the fingers). Only after learning this skill well could one move on to the main topic.

24 This is the reason why the text was also called *Liber calculationis*.

- al-Bīrūnī (1954-56). *Kitāb al-qānūn al-Mas‘ūdī*. 3 vols. Hyderabad (Deccan), Dāīratu’l Ma‘ārif’l-Osmānīa.
- Brunner, C.J. (1987), Astrology and Astronomy in Iran, ii. Astronomy and Astrology in Sasanian Period. *Encyclopædia Iranica*, II, Edited by E. Yarshater, London – New York, 863.
- Buscherini, S. (2009). *Nel segno di Urania. Introduzione alla trigonometria greca ed al calcolo delle corde*. Premessa di A. Panaino. Milano.
- Buscherini, S. (2014). *The Translation of Almagest in Pahlavi: Zero in Persian Numerical System, Non licet stare caelestibus, Studies on Astronomy and its History offered to Salvo De Meis Edited by A. Panaino with the cooperation of E. Bacchi, S. Buscherini, P. Ognibene, Milano. Indo-Iranica et Orientalia*, 13, 137-150.
- Buscherini, S. (2018). Il quarto trattato del forlivese Guido Bonatti: un esempio di astrologia storica nell’Italia del Duecento. *Studi Romagnoli*, LXVIII, Cesena, 505-522.
- Buscherini, S. (2022). Sovrani e conferenze di astronomia: Carlo Magno e il sasanide Khosrow. *Giornale di astronomia*, 48, 1, Pisa – Roma, 41-48.
- Evans, J. – Berggren, J.L. (2006). *Geminus’s Introduction to the Phenomena. A Translation and Study of a Hellenistic Survey of Astronomy*, Princeton University Press, Princeton – Oxford.
- ibn Ḥaldūn, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad (1958). *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Translated from the Arabic by F. Rosenthal. New York.
- al-Hāšimī, ‘Alī ibn Sulaymān (1981). *The Book of the Reasons behind Astronomical Tables (Kitāb fi ‘ilal al-zījāt)*. A Facsimile Reproduction of the Unique Arabic Text Contained in the Bodleian Ms. Arch. Seld. A. 11, with a Translation by F.I. Haddad and E.S. Kennedy and a Commentary by D. Pingree and E.S. Kennedy. New York.
- Heath, T. (1921). *History of Greek Mathematics*. Oxford.
- Isidore of Seville (2006). *The Etymologies of Isidore of Seville*, S.A. Barney, W.J. Lewis, J.A. Beach, O. Berghof with the Collaboration of M. Hall, Cambridge University Press.
- Jones, C.W., (1963). An Early Medieval Licensing Examination. *History of Education Quarterly*, 3,19-29.
- Kak, S. (2000). Birth and Early Development of Indian Astronomy. *Astronomy across Cultures: The History of Non-Western Astronomy*, ed. H. Selin, Dordrecht, 303-340.
- Kennedy, E.S. (1983). The World Year Concept in Islamic Astrology. *Studies in the Islamic Exact Sciences*, by E.S. Kennedy, colleagues and former student, Beirut, American University of Beirut.
- King, D.A. (1996). *Islamic Astronomy. Astronomy before the Telescope*. Edited by C. Walker. With a foreword by P. Moore, London, 143-174.
- Lassner, J. (1980). *The Shaping of ‘Abbāsīd Rule*. Princeton.
- Mūsa ibn Nawbakht (1982). *Al-Kitāb al-Kāmil. Horóscopos históricos*. Edición y traducción por A. Labarta. Prologo de J. Vernet. Madrid.

- Nallino, C.A. (1944). *Raccolta di scritti editi e inediti*. V: Astrologia. Astronomia. Geografia. A cura di M. Nallino. Roma.
- Panaino, A. (2010). The Astronomical Conference of the Year 556 and the Politics of Xusraw Anosag-ruwan. *Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East, in memory of Zeev Rubin*, Dusseldorf – Wellen, 293-306.
- Pedersen, O. (1974). *A Survey of Almagest*. Odense.
- Pingree, D. (1963). Astronomy and Astrology in India and Iran. *Isis*, 54, 2, 229-246.
- Pingree, D. (1965). The Persian “Observation” of the Solar Apogee in ca. A.D. 450. *Journal of Near Eastern Studies*, 24, 334-336.
- Pingree, D. (1968). *The Thousands of Abū Ma’shar*. Studies of the Warburg Institute, 30. London.
- Pingree, D. (1970). The Fragments of the Works of al-Fazārī. *Journal of Near Eastern Studies*, 29, 103-123.
- Pingree, D. (1977). The Horoscope of Constantinople. Πρίσματα: Naturwissenschafts Geschichtliche Studien. Festschrift für Willy Hartner. Editors Y. Maeyama – W. Saltzer, Wiesbaden, 305-315.
- Pingree, D. (1978). History of Mathematical Astronomy in India. *Dictionary of Scientific Biography*, XV. Supplement I. Topical Essays, New York, 533-633.
- Plofker, K. (2009). *Mathematics in India*. Princeton – Oxford.
- Ptolémée, C. (1813). *Composition mathématique de Claude Ptolémée. Tome premier*. Trad. pour la 1ère fois du grec en français sur le ms. originaux de la bibliothèque impériale de Paris par M. Halma et suivie des notes de M. Delambre. Paris.
- Ramírez-Weaver, E.M. (2017). *A Saving Science, Capturing the Heavens in Carolingian Manuscripts*, Penn State University Press.
- Saliba, G. (1992). The Role of the Astrologer in Medieval Islamic Society. *Bulletin d’Etudes Orientales*, 44, 45-68.
- Toomer, G.J. (1998). *Ptolemy’s Almagest*. London.
- Villani, F. (1747). *Le vite d’uomini illustri fiorentini*, scritte da Filippo Villani, ora per la prima volta fate alla luce colle annotazioni del Conte Giammaria Mazzuchelli Accademico della Crusca. Venezia.
- Van der Waerden, B. L. (1977-1978) The Great Year in Greek, Persian and Hindu Astronomy. *Archive for History of Exact Sciences*, 18, 359-384.

ON THE IDENTIFICATION OF SOGDIAN DIVINE COUPLES IN THE CONTEXT OF CENTRAL ASIAN ZOROASTRIANISM¹

Matteo Compareti

Abstract

Depictions of Central Asian deities related to local forms of Zoroastrianism sometimes appear as standing pairs or as seated on thrones with zoomorphic protomes. Their attributes and the frequent presence of symbolic miniature animals held in their hands on a tray seem to be reflective of codified religious iconographies reproduced more or less faithfully at all the archaeological sites examined herein. It is not always easy to propose firm identifications for the deities in these pairs. In this study, hypothetical identifications are given for two divine pairs that are particularly widespread in pre-Islamic Sogdian art. These identifications are made on the basis of astrological-astronomical arguments, and this method may unravel the mysteries surrounding these images.

Keywords

Sogdian art, Zoroastrianism, Nana, Tishtrya, Anahita, Washaghn.

Introduction

As many scholars of Iranian studies (as well as archaeologists active in these areas) argue, the religion of the Sogdians in the pre-Islamic era was a local form of Zoroastrianism (or Mazdeism) rather different from that predominant in Sasanian Persia or in Pre-Christian Caucasus. It seems that forms of

1 本文系中国国家社科基金冷门绝学项目“敦煌壁画外来图像文明属性研究”阶段性研究成果，项目批准号：20VJXT014. This article is a preliminary research result of the “Research on the Civilization Attributes of Foreign Images in Dunhuang”, a less-investigated and unique project of the National Social Science Foundation of China, with the project approval number: 20VJXT014

Zoroastrianism similar to that seen in Sogdiana were followed in Chorasmia and Bactria. Nevertheless, later in time, Buddhism enjoyed a wide acceptance among the population of Bactria (and other parts of present day Afghanistan) as evidenced by archaeological surveys (Grenet 2015a).

Sogdiana, Corasmia and Bactriana (also known as Tokharistan) were the names of the Central Asian regions inhabited by populations sharing Iranian languages and culture; that is to say, these people were partially related to the Persians as well as with the Ossetians, Kurds, etc. This Iranian substratum was gradually supplanted following the Turkicization process beginning from the sixth century CE and – in a much more incisive way – due to the Islamization, which took place between the mid-seventh and ninth centuries.

The Khotanese who settled further east within the borders of today's Chinese province of Xinjiang were also part of the pre-Islamic Iranian-speaking populations of Central Asia but, due to their early adherence to Buddhism (roughly between the first and third centuries CE), little to no traces remain of their presumed ancestral religion (Compareti 2020). In contemporary geographical terms, Sogdiana, Corasmia and Bactriana roughly corresponded to the territories of today's Uzbekistan, Tajikistan and northern Afghanistan while, as already mentioned, the Khotanese kingdom occupied the south-western margins of Chinese Turkestan or Xinjiang.

Sogdiana

Within the Central Asian Iranian world of the pre-Islamic period, the Sogdians are most evident in the textual and archaeological records thanks to the information collected by the Chinese chroniclers of the Sui-Tang era (sixth-tenth centuries) and systematic archaeological excavations after the Second World War, which continue into the present. According to the Chinese authors, Sogdiana was inhabited by people who loved wine, music and luxury arts and who were extremely active in trade along the Central Asian caravan network or “Silk Roads”.

In the course of its history, Sogdiana never constituted a unitary kingdom but rather was a group of “city-states” dominated by aristocratic families often related to each other but jealous of each other's power. Due to their relentless search for new commercial outlets, a considerable number of Sogdians would have moved abroad along the caravan routes of the Silk Roads, including a great number settling within the borders of today's China. Here, skilled Sogdian military and civilian officers entered the service of local administration with ease and even adopted Chinese names. As a rule, the Sogdians settled in China took surnames indicative of their area of origin: Kang indicated Samarkand (the most important city-state), Mi was

Maymurch, Shi stood for Kish and He for Kushanya. At the western end of historical Sogdiana were An (Bukhara) and Bi (Paykend) while, to the east, Cao included Ustrushana and Shi, the territory of Chach, i.e. the current Tashkent region (de La Vaissière 2005, 119 -122) (fig. 1).

Information recorded in the Chinese chronicles which has been extensively studied since the end of the nineteenth century have been supported by recent archaeological discoveries made within the territory of the People's Republic of China. In northern China and with considerable concentrations in the suburban area of ancient Chang'an (modern Xi'an), Chinese archaeologists have unearthed several tombs that belonged to powerful Sogdians who immigrated to those areas towards the sixth century CE. Experts have adopted the name "Sino-Sogdian art" for this group of tombs and funerary monuments (Wertmann 2015). The funerary couches and so-called Sino-Sogdian sarcophagi shaped as stone houses present not only epitaphs (sometimes bilingual) clarifying the identity of the deceased, but also decorations relating to the Sogdian form of Zoroastrianism practiced in the motherland between modern southern Uzbekistan and western Tajikistan.

To draw up documents in their own language, the Sogdians used an alphabet derived from the Aramaic alphabet, a clear inheritance of the most widespread language at the time of the Persian Empire of the Achaemenids (c. 550-330 BCE) which also extended over a large part of Central Asia. The most important studies on the Sogdian language were carried out in Russia starting from the years immediately preceding the outbreak of the Second World War (Lurje 2021).

In certain instances, Soviet-era archaeologists have found revealing inscriptions giving the name of the deity depicted in murals gracing private houses at the Penjikent site in western Tajikistan (Shenkar 2014, 66, 154). This citadel was built entirely of sun-baked bricks or blocks of mud and straw (*pakhsa*), and is a much more ideal excavation site for the study of local civilization than other Sogdian settlements such as Samarkand and Bukhara (fig. 2). In fact, following the Arab conquest, Penjikent was abandoned in the 770-780s without major re-settlement in later times. Once the site was identified, archaeologists then began surveys and excavations here, unearthing sculptures and many paintings both in private houses and in the elevated area which comprised the seat of the local administration (a sort of "acropolis") and in the two religious buildings located roughly in the center of the site (Maršak 1996).

The depictions of Sogdian deities discovered in private houses and the two temples of Penjikent represent a significant source of information about the local form of Zoroastrianism. These images are not always easily identifiable and as such have continued to puzzle scholars around the world for over half a century.

Sogdian religious iconography

The polytheistic nature of the Sogdian religion was immediately clear to archaeologists, although the names of the deities unequivocally referred to those reported in the Avesta, the holy book of the Zoroastrians. In very reductive terms, today's Zoroastrianism can be considered to be a monotheistic religion developed around the figure of Ahura Mazda, although traces of once equally important divinities can be seen in the Avesta. Evidently, the religion generically (and improperly) referred to as "Zoroastrianism" must have undergone ramified phases of development that differ especially along the east-west direction. In Persia – and in the territories adjacent to it – a (not always homogeneous) form of Zoroastrianism was followed which was different from that established in Central Asia. Precisely because of their polytheistic character, these latter forms could be defined as more archaic or, perhaps, closer to Avestan precepts (Grenet 2015a).

In archaeological terms, it should be noted that the religious iconography also underwent several changes depending on the period, as based on the scientific periodization of the sites. Penjikent was founded in the fifth century CE only to be abandoned towards the middle of the eighth century. The most ancient paintings and sculptures from this site have characteristics close to models presumably attributable to Greek, Persian or even Mesopotamian prototypes (Maršak 1996, 299). In fact, at the time of the Persian conquest and the unification of a vast territory under the Achaemenid dynasty, Mesopotamia was still as important a cultural center as Egypt or the Syrian-Palestinian area. This phenomenon can also be identified in Persia at least up to the time of the late Sasanians (Compareti 2019, 25-32).

Following the Greek-Macedonian invasion, which ended with the death of Alexander the Great in 323 BCE and the foundation of the Seleucid Kingdom (323-64 BCE), Hellenistic elements would also have begun to appear in Persia, Central Asia and beyond. Since this paper mainly focuses on astronomical-astrological elements in pre-Islamic Sogdian art, it would be then worth insisting on specific borrowings from abroad. Both Mesopotamia and Egypt had developed astronomical-astrological systems which had a great impact on all ancient populations. However, it was the Greeks who transferred their astronomy-astrology culture that was already enriched with Egyptian-Mesopotamian elements to the Central Asians (Panaino 2019). However, traces of an artistic tradition far removed from Mesopotamian-Hellenistic models are undoubtedly present, as can be seen from the study of rather ancient Sogdian paintings. Those discovered more recently in the temples of Jartepa (fourth-fifth century) and Paykend (fifth-sixth century) show religious scenes that are difficult to interpret due to the poor state of their conservation (Berdimuradov, Samibaev 2001; Omel'chenko 2012). They seem

to point at religious scenes or, in any case, representations of local relevant people whose legitimation was coming from the gods. Mature Sogdian art evidences the natural evolution of these earlier productions specifically such as concerning deities associated with the luminaries. However, the encounter between Sogdian culture and the Mesopotamian civilization, as well as Greek culture and, later, those of India and China, produced interesting results which will be explored in this paper.

Towards the sixth century CE, the Sogdians had begun to look with renewed interest at another great civilization that contributed so much to the configuration of the religious and magical-esoteric aspects of all of ancient Asia: that of India. Even for the Indians, astronomy-astrology was an essential component of their culture, and the idea that many traits of the religion commonly known as Hinduism spread in Sogdiana (and elsewhere) following a type of liturgy imported precisely from the Subcontinent cannot be ruled out (Mode 2019, 95-97).

Thus, starting from the sixth century CE Sogdian deities had begun to manifest Indianized iconographic traits such as the presence of four arms and three heads as well as symbolic animals or vehicles (Sanskrit *vahana*) and other attributes rooted in Hindu art (Compareti 2009; Grenet 2010). A Sogdian inscription on the leg of a divinity iconographically associated with Shiva with four arms, three heads and even a trident (Sanskrit *trishula*) leaves no room for ambiguity: it is undoubtedly Weshparkar, the Avestic Vayu, the Zoroastrian atmospheric god reported as *wyšp[rkr]* (Belenitskii, Marshak 1981, 29-30).

In the painting in room 1, sector XXII of Penjikent, Weshparkar is depicted standing in front of another god seated on a sort of stool and surrounded by a halo of flames mixed with several fish (fig. 3). The identity of this second (probably male) god is not as clear, nor do other revealing inscriptions appear nearby or in the portion of the painting that survives. This is the norm with regards to depictions of Sogdian deities. In fact, despite the presence of various inscriptions, it is only in the case of Weshparkar that the identity of the god is confirmed by means of an inscription.

At least two Sogdian Buddhist texts seem to confirm the Shivaite iconography of Weshparkar by him having three heads. In these revealing passages, there are also mentions of Adbagh (the name or, better, the title of Ahura Mazda in Sogdiana) having three eyes and being associated with Shakra (Indra) and the Zoroastrian god of time Zurvan having a beard and being associated with Brahma. Reference is also made to Narayana (Vishnu) having sixteen arms and Vaishravana wearing armor, though, for these latter two deities there is no explicit Sogdian counterpart (Compareti 2024). One recently published sealing from Kafir Kala actually presents a clear Vishnuite iconography for the representation of a deity with animal protomes on each side of his head although no inscriptions could reveal his name (Begmatov 2022, 201).

The clear association of Sogdian deities with Indian ones has allowed for the development of a system of identification based on iconographical attributes and the symbolic animals (*vahana*) that often accompany certain otherworldly characters. For this reason, the god who sits on an elephant-shaped throne probably refers to Adbagh / Ahura Mazda due to his association with Indra who was usually depicted with this animal (Compareti 2016). This identification system yields reliable results in the case of Sogdian religious iconographies that lack inscriptions. However, the situation is different for Zurvan since no certain images of this god have been discovered, at least in Sogdiana. Nevertheless, it could be hypothesized that, from the sixth century onwards, Zurvan may have had the swan (*hamsa*) as his symbolic animal just as Brahma did.

However, this identification system is not without ambiguity. Indeed, the iconography of Weshparkar presents discrepancies with respect to the “traditional” iconography of Shiva since one would expect his symbolic animal to be a bull but, as a rule, the Sogdian atmospheric god appears sometimes on a chariot pulled by wild boars such as in a painting from the western portico of Temple I at Penjikent (Belenitskii, Marshak 1981, 43-44; Compareti 2021a, 290). Moreover, Sogdian artists used that very “Shivaite” iconography of Weshparkar to represent also an import demon such as, for example, in room 50, sector XIII (Shenkar 2010). For this reason, it is necessary to pay attention both to the Sogdian and Indian cultural spheres, at least when discussing representations dating from the sixth century CE onwards.

The identification of other Sogdian divinities remains at present mere conjecture with the sole exception of Nana. This goddess of Sumerian-Akkadian origin enjoyed great popularity throughout pre-Islamic Central Asia. Her introduction in regions far from her ancestral sites is probably due to the extension of the Achaemenid empire (Shenkar 2014, 119), though some scholars have speculated that Nana may have reached Central Asia even before the Persian conquest (Potts 2001, 30-31).

As is also frequently seen in the non-Buddhist Bactrian religion, some Central Asian divinities appear together with a wife, thus forming a divine couple. At least this is what can be deduced from the Kushan coinage of the second-third centuries which, moreover, has the undisputed advantage of bearing Bactrian inscriptions alongside the divine effigies (Bussagli 1984). There are, in this case, no difficulties with identifying these deities. However, discrepancies and ambiguities are still common even in the case of the deities on Kushan coins.

Contrary to the Bactrian divine couples, the Sogdian ones are not accompanied by inscriptions. The two Sogdian divine couples which will be discussed in this study are the god seated on a camel depicted together with the goddess on a ram and Nana on a lion with her husband usually seated on a throne with dragon protomes.

We have already mentioned the ease with which Sogdian artists adopted imported iconographies. This detail is also an extremely important factor in identifying such deities in a far more concrete manner.

The god sitting on a camel and the goddess sitting on a ram

At least three depictions of this divine couple appear in the paintings of various private houses in Penjikent dating back to approximately 740 CE: in room 2 (fig. 4) and 13 (fig. 5) of sector XXIV and in room 28 of sector XXV (fig. 6). Not only do the deities of each couple sit on their symbolic animals or an animal supporting their throne but they also both hold a tray which reproduces a miniature image of the same animal. In a 660 CE example, the couple are depicted sitting under an arch in a painting from Afrasyab, the pre-Islamic or, better, pre-Mongol Samarkand (fig. 7). In this instance, no theriomorphic vehicle (*vahana*) can be distinguished but both hold the usual plate with the miniature reproduction of their symbolic animals in their right hands. Unfortunately, the poor state of conservation of the painting means it is only possible to fully distinguish the camel held by the god on the left side of the painting.

In addition to the pair formed by the couple in question, both the god and goddess appear occasionally without the other: they are always recognizable by the symbolic animal on which they sit or which they hold suspended on a tray in their right hand. Among the most interesting examples are terracotta statuettes (Shkoda 2009, fig. 124). No identifying inscriptions are given on any of these images.

According to B. Marshak, the god sitting on the camel should be Washagh, the Sogdian form of the Avestan Verethraghna, that is, the Zoroastrian god of war and victory (Marshak 2000). Instead, F. Grenet argued that the god on the camel would be the personification of glory (Sogdian *farn*, Avestan *xwarenah*) (Grenet 2000, 174). This god appears on the much older Kushan coins together with his name in Bactrian: Pharro (ΦΑΡΟ, ΦΑΡΡΟ), though he never appears seated on a symbolic animal. Furthermore, in more recent times, Michael Shenkar has pointed out that some Zoroastrian texts associate the camel with a minor deity: Dahman Afrin (Shenkar 2014, 162). Unfortunately, no irrefutable evidence has allowed us to confirm or discard these possible identifications.

Kushan numismatics are certainly a preferred source for the identification of Central Asian divinities. In fact, Kushan coins incorporate Mesopotamian and Greek components, among the others. If the key to the identification of some Sogdian divinities could be considered to be astrological-astronomical in nature, then it would be necessary to turn towards Mesopotamia or, in more generic terms, the “Semitic” part of the ancient world.

In fact, there was a Palmyrene deity also widespread among the Nabataeans and other populations of northern Arabia whose name was Arsu and whose symbolic animal was the camel or dromedary (fig. 8). Because of his name, the Greeks conjoined him with Ares, although there was possibly some level of association with Hermes / Mercury (Linant de Bellefonds 1984, 615). Although no explicit association between Arsu and his Iranian counterpart is entirely evident, some contact through Parthian means cannot be ruled out. The Parthian dynasty of the Arsacids (ca. 250 BCE-226 CE), in fact, had very close relations with Mesopotamian caravan cities including Edessa, Europos Dura, Hatra and Palmyra (Hauser 2014). This is not irrefutable evidence even if, in light of aspects which will be discussed at length below, the improbable may be entirely plausible here.

It is therefore interesting to note that a divinity belonging to the Mesopotamian world which was transferred in all probability to the Iranian world (through the Parthians?) was already associated with the camel / dromedary and the planet Mars in the western offshoots of Persian dominions in the first centuries of the common era. Furthermore, in the Arabic text *Ghayat al-Hakim* (“The Goal of the Wise”), known in Latin translation as *Picatrix* (early eleventh century), it is said that the planet Mars is related with “red camels” (Rossi 1999, 124). The passage is not entirely clear, but it is one of the few (if not the only) texts to propose an association between a god associated with Mars / Ares and camels. The reference to the color red, itself clearly associated with Mars, could refer to the hair of the Bactrian camel which is reddish or brown compared to that of the yellow-haired dromedary.

Let us turn to the goddess seated on a ram who appears as the wife of the aforementioned god on the camel. If the key to reading these images is rooted in astrological-astronomical interpretations, as seems very likely, then one would predict that the divine companion to Mars should be Venus. This planetary deity in the Iranian system corresponded to the Zoroastrian goddess of fertility Anahita. However, until at least the third century CE, Anahita was entirely absent in Central Asia where Mesopotamian Nana was mainly worshiped (Shenkar 2014, 75). Anahita would have entered Central Asia in conjunction with the Sasanian conquest of Bactria in the early third century CE. Indeed, her first epigraphic mention is given on some Kushano-Sasanian coins in which she appears as “Anahita the Lady” (Sinisi 2015, 204).

In Sogdian (as well as in Persian), the planet Venus is called Nahid. As is well known, Greek mythology considered Venus and Mars to be a couple despite the two not being husband and wife. At the very least, the figurative arts of Greek origin preferred this couple to the one formed by Aphrodite / Venus and her “legitimate” husband Hephaestus / Vulcan, although there are also references to a mythological character known as Hermaphrodite born, therefore, from Hermes and Aphrodite. In the Greco-Roman religion, there was a specific form

of this goddess called Aphrodite Pandemos, namely “Aphrodite of sensual pleasures” (Fleischer 1984, 98-100; Schmidt 1997, 292-295). In this form, Aphrodite / Venus was usually depicted fully clothed and riding a ram or goat (fig. 9). Representations of the goddess riding a goat or ram continued to be popular for many centuries in the territories of the “eastern Greek periphery” such as on the northern shores of the Black Sea where Schytho-Sarmatian tribes controlled most of the territory. Sarmatian graves restituted very interesting *phalerae* embellished with Classical subjects that could be dated on archaeological bases to the second-first centuries BCE. One *phalera* of this group found in Kurchanskaja and kept in the Krasnodar Historico-Archaeological Museum (Russia) immediately attracted the attention of scholars because of its decoration that presents a clear parallel with a silver medallion kept in the Kerameikos Museum in Athens (Treister 1999, 571-582). It is definitely a local “barbaric” product although one can clearly recognize Aphrodite Pandemos riding the goat in the center while Hermes stands in front of her and two putti flying in the air (fig. 10). The two objects in the Krasnodar Museum and Kerameikos Museum seem to insist on the astrological-astronomical character of this kind of images. In fact, some scholars proposed a parallel with a recently found silver medallion in the Vinogradny necropolis at present kept in the State Historico-Archaeological Museum in Phanagoria (Russia) embellished with a representation of Aphrodite Urania surrounded by ten signs of the zodiac (Sudarev, Treister 2021, 202-205).

The Greco-Roman arts were not the only one in which depictions of the goddess associated with the planet Venus appeared together with a ram. In the Syrian-Mesopotamian area, female deities generally associated with Aphrodite in ancient times were Inanna / Ishtar and Asherah. The name of the latter goddess appears on some shards discovered in Kuntillet Ajrud, a very ancient site on the Sinai peninsula. Asherah appears as the wife of none other than Yahweh along with a series of symbols including the ram, the lion and the sacred tree. The Syro-Mesopotamian imprint of these images appears completely evident (fig. 11). Some scholars propose that Asherah would actually be the name of this tree that often accompanies the animals mentioned above. However, the name Asherah could be etymologically connected to Ishtar (Anthonioz 2014, 132). Even in the Bible, she is mentioned in an unflattering way just as a female deity (Stuckey, 2002, 37-39; Scham 2005, 36; Shanks 2012, 32; Ornan 2016, 20-22).

The sources discussed above are interconnected by their astronomical-astrological context, an aspect that was held in the highest esteem by the peoples of the ancient Near East and by the Greeks, Persians, Indians and Sogdians. In short, even an Iranian deity connected to the planet Venus could have the ram as a symbolic animal. Although the god’s association with Mars in Iran is not obvious, a sort of “normalization” of this divine couple could be considered plausible even among the Persians and other Central Asian Iranian

populations due to the spread of Greek astrological-mythological knowledge in the former Achaemenid Empire following the Macedonian conquest. In the field of Sogdian figurative arts, an interpretation of this type could put an end to the question of identifying the couple of a god seated on a camel and a goddess seated on a ram.

As already hypothesized above, the Arsacids and the Sasanians offer themselves as a privileged (almost obligatory) link for every cultural element coming from Mesopotamia and Greece that reached Central Asia. A fascinating iconographic trait can be found on some Sasanian seals and seal impressions in which the image of Ares / Mars Nikephoros appears: that is to say an image of Mars holding the miniature image of a winged Victory (fig. 12). This is a much exploited image in the pre-Christian Greco-Roman world but which was not as widespread in pre-Islamic Persia (Gyselen 2016, fig. 9-10). Nevertheless, given that this image was known in Sasanian art and, in particular, in relation to a planetary divinity such as Ares/Mars, it follows that the Sogdians too could have adopted this iconography via Persia. From this, even an Iranian or perhaps Central Asian deity linked to the planet Mars could be depicted with a similar iconography, i.e. holding a miniature image. This could have happened in the case of other classical deities since, as R. Gyselen herself correctly stated, Zeus and Athena were also often depicted with a miniaturized Nike (winged victory) in hand (Gyselen 2016, 566). If Sogdian artists were familiar with this type of representation (perhaps through Parthian or Sasanian means), then it could be argued that those same artists added, over the course of a few centuries, plates held aloft with the symbolic animals of local divinities.

This last observation, critically, remains theoretical at best given the current state of our knowledge. The sources discussed thus far give credence to this hypothesis given that the figure of Ares / Mars is directly involved. Therefore, since there are no other explicitly identified representations or precise sources to draw from, it does not seem improper to propose even the slightest possibility of such an iconographic transfer within the framework of astrology-astronomy.

Nana sitting on the lion and the god sitting on a dragon

As has been mentioned, Nana enjoyed great popularity throughout pre-Islamic Central Asia despite her acclaimed and very ancient Mesopotamian origins. At least two experts have tried to explain the route through which Nana would have moved and thus why she was so rooted in the East and, furthermore, maintained a position of pre-eminence until the eighth-ninth centuries (Potts 2001, 30-31; Shenkar 2014, 119). The appeal of this non-Avestan goddess for the Bactrians, Sogdians, Corasmians and, perhaps,

Khotanese constitutes further proof of the exceptional nature of Central Asian Zoroastrianism. Some written sources mention a form of devotion to Nana in Persia during the Arsacid and Sasanian periods, as well as in the pre-Christian Caucasus (certainly in Armenia) although with a close to complete absence of any iconographic support (Compareti 2017a, 49- 53).

The identification of Nana in Central Asia is confirmed by some Kushan monetary finds dating back to the second century CE in which her name also appears alongside the image in Bactrian language (Rosenfield 1967, 69-74). As often happens in Kushan numismatics, the iconography referenced seems to be mainly the Greco-Roman standard. In fact, some traits can be traced back to images of Artemis with a crescent moon on her head (Falk 2015). The lion also appears as a symbolic animal or vehicle for the goddess in the Mesopotamian way (fig. 13). Starting from the sixth century CE, even the iconography of Nana would have undergone some adaptation to the new Indian “fashion” that was becoming well-established in Central Asia and especially Sogdiana. For this reason, four arms appear with the upper pair supporting the sun and the moon. As Boris Marshak once noticed in a verbal communication to this writer, the goddess usually holds the sun in the hand positioned above the lion’s head.

For the purposes of this study, it is particularly interesting to note the impressive number of sacred images including the figure of Nana that were unearthed during the excavations of Penjikent. These paintings, clay sculptures and reliefs on wooden panels were dated on an archaeological basis to the sixth-eighth century although, in eastern Sogdiana – also known as Ustrushana – some paintings are attributable to the ninth century. This means that Nana was still the most revered goddess (perhaps even more than Adbagh / Ahura Mazda) in Penjikent and, in all probability, in all of Sogdiana on the eve of Islamization (Marshak, Grenet 1998).

Starting from the seventh-eighth century, the iconography of Nana appears well defined and easily recognizable in all Sogdian art even with the absence of inscriptions. A painting found in room 12, sector XXV of Penjikent, also dated to the first half of the eighth century (precisely to about 740), presents a series of Sogdian divinities including Nana on a lion with four arms, the upper pair of hands holding up the sun and moon. Next to the goddess is a god who sits on a throne supported by dragons (fig. 14). Curiously, the latter has only two hands with which he holds an oblong object identified as an arrow. From the comparison with a Sogdian terracotta ossuary found near Khirmantepa and dated approximately to the seventh century (fig. 15), scholars have proposed that these two figures are a divine Sogdian couple formed by Nana and Tishtrya, the Avestan god of rain who had the arrow as an attribute (Marshak, Grenet 1998, 10-16). On that ossuary, the two deities can be seen under arches and without their symbolic animals. Nonetheless, the goddess on the left holds the sun and the moon raised in the upper pair of hands while the god on the right

– entirely covered in armor and equipped with four hands – holds an arrow in the lower pair of hands. It therefore would seem to be the same divine couple in both representations depicted according to slight modifications or, better, variants. These elements too point at some freedom in execution by Sogdian artists.

Some scholars have argued that the scene from room 12, sector XXV at Penjikent could be a representation of the “gate of hell” and “gate of paradise”. However, Markus Mode proposed to identify the so-called “gate of hell” and the “gate of paradise” as “portable shrines housing divine icons” (Mode 2019, 97). These architectonic structures could actually be a kind of construction that Sogdian artists rendered in a two-dimensional and schematic way. Michael Shenkar recently arrived at the same conclusion (Shenkar 2022, 7-12). Frantz Grenet was definitely right in identifying some elements of the armored god in Penjikent paintings and Khirmantepa ossuary as belonging to the Indian religious milieu (Grenet 1995-1996). However, his identification with Vaishravana / Yima does not seem to be entirely justified if not at an iconographical level. In fact, as reported by M. Shenkar, Marshak argued that this deity could be Sraosha (Shenkar 2022, 12). Pavel Lurje has recently linked the name Vaishravana to the Semitic Ba‘al Shamin (Aramaic: “Lord of Heaven”) who was definitely known among Iranians and Armenians and was a very prominent deity (Lurje 2020, 459-464). Once again, Syro-Mesopotamian elements still had important roles in eighth century Sogdian religious art. However, in this instance, the representation of an armored god next to Nana strongly suggests that he could be her husband Nabu / Tishtrya.

In Mesopotamia, Nana formed a couple with Nabu, the latter being the patron of scribes whose main attribute was a stylus held in one hand. The couple does not always appear in an obvious way since some Mesopotamian sources mentioned Tashmetu as being the wife of Nabu and then equated her with Nana (Pomponio 1978, 50, 139, 169). Nabu often appeared standing on his symbolic animal which he shared with his “father” Marduk (fig. 16). It is a composite animal, that is, a fantastic creature called *mushhushshu* in Akkadian literature. Its appearance corresponds to that of a dragon and this could explain the presence of these creatures as a support for the throne of Tishtrya / Nabu in the Sogdian painting of room 12, sector XXV at Penjikent.

Curiously, the Sogdian artists still had in mind the original iconography of Nabu (in which they only replaced the stylus with an arrow in Central Asia) many centuries after his first depictions in Mesopotamia. The ideal intermediary in this iconographic process seems to have been Greek culture. In fact, according to the archaeological, numismatic and epigraphic traces, the Seleucids had superimposed the figure of Apollo with an arrow in his hand onto that of Nabu with the stylus. Furthermore, it should not be forgotten that one aspect of Apollo (the one commonly referred to by scholars as “Hyperborean Apollo”

and particularly widespread in the Greek colonies of the northern Black Sea) included the god riding a griffin, that is to say a composite creature (Compareti 2017b; 2021c, 21).

Nabu was also the Mesopotamian god linked with the planet Mercury. It therefore seems strange to observe the overlap between Nabu and Tishtrya since the latter divinity already had an astrological-astronomical correspondence deducible from Avestan and Middle-Persian literature as being the star Sirius. As already observed by one of the foremost experts in Iranian astrology-astronomy, the Avestan god Tishtrya had been associated with Tir in relatively ancient times, perhaps during the Achaemenid period (Panaino 2024). Originally, Tir was a western Iranian god whose name was inextricably linked to the planet Mercury while, from an etymological point of view, it actually meant “arrow”.

As amply demonstrated by A. Panaino, ancient Iranian culture conceptualized the planets as negative entities and fixed stars as having positive connotations (Panaino 2020). Nevertheless, already in pre-Islamic times, both in Persia and in Central Asia, the planets bore the names of the main deities of the Zoroastrian “pantheon”: Tir was Mercury, Nahid (Avestan Anahita) corresponded to Venus, Bahram (Avestan Verethraghna) was Mars and Ohrmazd Jupiter. The only planet that did not have a name associated with a Zoroastrian deity was Saturn who kept his Mesopotamian name: Keywan in Persian, meaning “constant” or even “immobile” (Rochberg 2009, 72).

The negative nature of the planets according to the ancient Iranian system of Zoroastrian origin does not seem to have constituted a problem for the followers of that religion. These names have been preserved in Persian to the present day since, evidently, not even the conversion to Islam involved such radical changes as to induce converts to abandon old denominations or, perhaps, favoring other less compromising ones. A very similar phenomenon is found among Christians for whom the days of the week (the so-called “planetary week”) have names rooted in the pagan religion as happens, for example, in Italian where the same phenomenon, moreover, is found in relation to the names of the months.

If Tishtrya / Sirius was already associated with Tir / Mercury in pre-Islamic times (Panaino 1995, 108), and if he already shared some common traits with Nabu as Nana’s original husband, it therefore seems legitimate to consider an astrological-astronomical correspondence in the case of this Sogdian divine couple. Nana, in fact, presented some “lunar” features underlined by her association with Artemis which occurred in Bactrian coins of the Kushan period (Falk 2015). Tishtrya, on the other hand, was associated with Mercury – although some references to Sirius seem to emerge on an iconographic level. In fact, Sirius is the brightest star in the Canis Major constellation. As will be seen in detail below, the association between Tishtrya and the dog also has a certain importance in Sogdian religious iconography.

A single Kushan coin from the time of the sovereign Huvishka (ca. 155-187) preserved in the British Museum features on the reverse a deity similar to Artemis with a long robe, a bow in her left hand while with the other she draws an arrow from her quiver (fig. 17). From an iconographic point of view, there are similarities with Nana although her name should be read as TEIPO, that is to say, what in all likelihood seems to be the name of Tishtrya in Bactrian language (Shenkar 2014, 149). Thus, one of the earliest images of this god – although located in Bactria and not in nearby Sogdiana – featured feminine traits despite his masculine nature deduced from Avestan literature. It is not easy to establish the reason why the Kushans favored this “mismatch” although, at least in one other case, we can observe something similar. The female deity Druvaspa (Bactrian LPOOΑΣΠO) appears in male guise on some Kanishka and Huvishka Kushan coins, even having a thick beard (Shenkar 2014, 96-97). It is important here to underline the fact that the first probable representation of Tishtrya in Central Asia was characterized by markedly feminine clothing. One could be led to believe that in later times (precisely when Penjikent’s wall paintings were produced), that this god presented himself dressed as a woman.

A painting on the east wall of room 5 in chapel 4-6 of Penjikent Temple II presents a scene of adoration including a deity seated on a throne with the protome of a winged dog as a support. This figure has widely been considered to be a goddess (fig. 18). The painting can be dated on an archaeological basis to period III of the site, that is to say to the second half of the fifth century CE. It is kept today in the Hermitage Museum. Russian scholars usually refer to it as the scene of the “white goddess” since her clothing, long hair and the absence of a beard suggest that it is a female deity. The body of the winged dog placed on the right side of the throne is not entirely visible as it is covered by drapes. Nevertheless, some scholars proposed this animal to be a representation of the Iranian concept of *xwarenah*, which can be translated as “glory” or “charisma” (Belenitskii, Marshak 1981, 73). According to some countermarks on Sogdian coins of the seventh century CE, the personification of “glory” actually appeared as a composite winged creature with the body of a dog or feline with a peacock tail (fig. 19). Sogdian artists had drawn from a vast iconographic repertoire to codify the concept of *farn* (glory or charisma) and it does not seem entirely improbable that they had more creatures or symbols at their disposal to represent it in visual arts (Belenitskii, Marshak 1981, 73).

Although the similarities between the two winged creatures are very evident, in the painting discovered in Penjikent Temple II it may not simply be a winged dog. When observed closely, this creature has scales all over its body, a flower on its cheek, and a curled horn behind its ears. This last detail has called to the mind of some scholars the *mushhushshu* of Marduk and Nabu which very often has this same horn curled on the monster’s head, just behind the ears. In short, the creature appears to be a sort of “iconographic experiment” carried

out by Sogdian artists in an attempt to merge (iconographically speaking) the dragon of Nabu and the dog of Tishtrya (Compareti 2021b: 105-106).

In the same room of Temple II of Penjikent (niche in the west wall of room 5, chapel 4-6, period IV) we can see another painting with a four-armed divinity seated on an Indian-type dragon (*makara*). This painting has also been detached, restored and is now exhibited in the Hermitage Museum (fig. 20). The archaeological data seems to point to it dating to the sixth century CE and is confirmed by the presence of markedly Indian elements. As already stated, starting from the sixth century, Indian iconography became dominant in Sogdiana. Also in this case, the discoverers identified the deity as a woman and continue to refer to her as the “red goddess”.

G. Azarpay had already guessed several years ago that the “white goddess” and the “red goddess” actually alluded to the same person or, better, entity (Azarpay 1975, 27). Both the “white goddess” and the “red goddess” sit on a fantastic animal. A change in iconography can be deduced when comparing these two creatures: at first, the creature still had traits derived from Mesopotamian art (relative to the phase of the “white goddess”, that is period III) while, after about a century, it instead showed Indian characters (relative to the phase of the “red goddess”, that is period IV). Not only is the fantastic animal on which the divinity sits the same creature depicted according to the style in vogue among Sogdian artists at different times, but the attribute held in the raised left hand also seems to be the same. It is an oblong object decorated with a sequence of square motifs and ribbons in the upper part where the tip is missing. It could be in all likelihood the arrow as an attribute of Tishtrya (Compareti 2021b, 106-107; 2021c). All this leads us to believe that Azarpay’s hypothesis, which went virtually unnoticed, was correct.

The oldest painting of Temple II at Penjikent featured, on the wall opposite the one occupied by the “white goddess”, another figure that has been preserved in a very fragmentary manner. From the few remaining fragments, scholars have established that it must have been an image of Nana on a lion (Mode 2019, 96). In light of the observations made in this study, one might be led to think that the Temple II painting relating to period III reproduces a depiction of the divine couple Nana-Tishtrya (Sogdian Tish) on their symbolic animals. On the east wall, we recognize a god with markedly feminine features but holding an arrow and sitting on a throne with winged dragon with canine elements while, opposite, his wife Nana appears sitting on a lion. Their representation is part of the Central Asian tradition of “divine couples” already observed a few centuries earlier in Kushan numismatics although, on those specific coins, Nana exceptionally appeared with Oesho (Grenet 2015b, fig. 1). In short, if one member of the Sogdian divine couple in question can be identified as Nana, it follows that the husband is Tish / Tishtrya dressed, according to Central Asian practices, like a woman. The presence of the dragon seems to confirm this identification.

The depiction of this originally Mesopotamian icon, which then passed into Central Asia via Greek (and, probably, Persian) intermediaries is linked to an astrological-astronomical context. This context therefore constitutes a preferential method for proposing more accurate readings for Sogdian divine images and for those transferred, a few centuries later, to other cultural spheres. This can include Chinese Buddhist art and, in particular, the painted caves of Dunhuang. In this site in western China (modern Gansu Province), depictions of the planets or the zodiac appear quite often in “Western garb”, that is, according to principles not centered on millenary local conceptions. This reflects a level of curiosity expressed by educated Chinese classes in exoticism and cultural elements imported from an unspecified “West”. Scholars have long wondered why the personification of the “male” planet Mercury included a figure of a woman with a crown surmounted by the image of a monkey and with a brush and documents in her hands in Dunhuang Chinese Buddhist art dating to the ninth-tenth centuries (fig. 21). These tools seem to recall Nabu’s original function as patron of scribes, a function that he shared with the Egyptian Toth whose symbolic animal was the baboon as well as the ibis (Kotyk 2017, 51).

Concluding remarks

Analyzing these two Sogdian divine couples inevitably leads us back to the Mesopotamian astrological-astronomical sphere, which was evidently influential in Central Asia during the pre-Islamic era. These couples could be Mars-Venus or, in the Iranian sphere, Bahram-Nahid, and Nana-Nabu / Tishtrya rewritten according to local parameters. Obviously, these are only partial conclusions that could undergo radical changes in the case of future archaeological discoveries. The arguments presented here are intended to be hypotheses supported by comparisons with artistic fields that are also very distant from each other both from a geographical and chronological point of view, and which is only minimally supported by information reported in written sources. It is only with continued archaeological and historical-artistic investigation at the various sites of ancient Sogdiana that will confirm or refute the arguments made in this study.

Bibliography

- S. Anthonioz, Astarte in the Bible and her Relation to Asherah, in: *Transformation of a Goddess. Ishtar – Astarte – Aphrodite*, ed. D. Sugimoto, Academic Press: Fribourg-Göttingen, 2014, 125-139.

- G. Azarpay, Iranian Divinities in Sogdian Painting, *Acta Iranica. Monumentum H. S. Nyberg I*. Leiden-Téhéran-Liège: Brill, 1975, 19-29.
- A. Begmatov, Cross-cultural Exchange across Eurasia as Reflected in the Sealings from Kafir-kala in Samarkand, in: *Cultures in Contact Central Asia as Focus of Trade, Cultural Exchange and Knowledge Transmission*, eds. C. Baumer, M. Novák, S. Rutishauser, Harrassowitz Verlag: Wiesbaden, 2022, 193-203.
- A. Belenitskii, B. Marshak, The Paintings of Sogdiana, in: G. Azarpay, *Sogdian Painting. The Pictorial Epic in Oriental Art*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1981, 11-77.
- A. Berdimuradov, M. Samibaev, Une nouvelle peinture murale sogdienne dans le temple de Džartepa II. Avec notes additionnelles par F. Grenet et B. Marshak, *Studia Iranica*, 30, 1, 2001, 45-66.
- M. Bussagli, Variazioni di valori nel “sistema” delle “coppie” in epoca kušāna e in Asia Centrale, in: *Incontro di religioni in Asia tra il III e il IX secolo d.C.*, Firenze: Bardi Editore, 1984, 115-146.
- M. Compareti, The Indian Iconography of the Sogdian Divinities and the Role of Buddhism and Hinduism in Its Transmission, *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, 69, 1-4, 2009, 175-210.
- M. Compareti, La Sogdiane et les “Autres”. Éléments d’emprunts extérieurs dans l’art sogdien pré-islamique, in: *Asie centrale. Transferts culturels le long de la Route de la soie*, eds. M. Espagne, S. Gorshenina, F. Grenet, Sh. Mustafayev, C. Rapin, Paris: Vendémiaire, 2016, 229-239.
- M. Compareti, *La raffigurazione di divinità pre-cristiane nella produzione fittile dell’Armenia ellenistica*, Venezia: Cafoscarina, 2017a.
- M. Compareti, Nana and Tish in Sogdiana: The Adoption from Mesopotamia of a Divine Couple, *Dabir*, 1, 4, 2017b, 1-7.
- M. Compareti, Assimilation and Adaptation of Foreign Elements in Late Sasanian Rock Reliefs at Taq-i Bustan, in: *Sasanian Elements in Byzantine, Caucasian and Islamic Art and Culture*, ed. N. Asutay-Effenberger, F. Daim, Mainz: Leibniz-Wissenschafts Campus, 2019, 19-36.
- M. Compareti, The Representation of Non-Buddhist Deities in Khotanese Paintings and Some Related Problems, in: *Studies on the History and Culture Along the Continental Silk Road. Silk Road Research Series*, ed. Li Xiao, Beijing: Springer, 2020, 89-119.
- M. Compareti, The Wild Boar Head Motif among the Paintings in Cave 420 at Dunhuang, *Journal of the Silk Road Studies*, 6, 2021a, 284-302.
- M. Compareti, *The Elusive Persian Phoenix. Simurgh and Pseudo-Simurgh in Iranian Art*, Bologna: Paolo Emilio Persiani Editore, 2021b.
- M. Compareti, The So-Called “Pelliot Chinois 4518.24” Illustrated Document from Dunhuang and Sino-Sogdian Iconographical Contacts, *Journal of Asian Civilizations*, 44/1, 2021c, 1-49.
- M. Compareti, Literary and Iconographical Evidence for the Identification of

- the Zoroastrian Rain God Tishtrya in Sogdian Art, *Iran and the Caucasus*, 28, 2024, 107-124.
- É. de la Vaissière, *Sogdian Traders. A History*, Leiden – Boston: Brill, 2005.
- H. Falk, Kushan Rule Granted by Nana: The Background of a Heavenly Legitimation, in: *Kushan Histories*, ed. H. Falk, Bremen: Hemen Verlag, 2015, 265-299.
- R. Fleischer, Aphrodite, in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, II, 1, Zürich-München: Artemis Verlag, 1984, 2-154.
- F. Grenet, Vaiśravaṇa in Sogdiana. About the Origins of Bishamon-ten, *Silk Road Art and Archaeology*, 4, 1995-1996, 277-297.
- F. Grenet, Avatars de Vaiśravaṇa: les étapes sogdienne et tibétaine, in: *La Sérinde terre d'échanges*, ed. J.-P. Drège, Paris: Réunion des Musées Nationaux, 2000, 169-179.
- F. Grenet, Iranian Gods in Hindu Garb: The Zoroastrian Pantheon of the Bactrians and Sogdians, Second–Eighth Centuries, *Bulletin of the Asia Institute*, 20, 2010, 87-99.
- F. Grenet, Zoroastrianism in Central Asia, in: *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, ed. M. Stausberg, Y. Sohrar-Dinshaw Vevaina, Chichester: Wiley Blackwell, 2015a, 129-146.
- F. Grenet, Zoroastrianism among the Kushans, in: *Kushan Histories*, ed. H. Falk, Hemen Verlag: Bremen, 2015b, 203-239.
- F. Grenet, B. Marshak, Le mythe de Nana dans l'art de la Sogdiane, *Arts Asiatiques*, 53, 1998, 5-20.
- R. Gyselen, *Farroxiḥ ud pērōziḥ! Bonus Eventus et Mars Victor* sur des sceaux sassanides, in: *Diwan: Studies in the History and Culture of the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean. Festschrift für Josef Wiesehöfer zum 65. Geburtstag*, ed. C. Binder, H. Börm, A. Luther, Wellem Verlag: Duisburg, 2016, 555-570.
- S. R. Hauser, “Parthian Art” or “Arts in the Arsacid Empire”: Hatra and Palmyra as Nodal Points for Cultural Interaction, in: *“Parthische Kunst”. Kunst in Partherreich*, ed. B. Jacobs, Duisburg: Wellem Verlag, 2014, 127-178.
- J. Kotyk, Astrological Iconography of Planetary Deities in Tang China: Near Eastern and Indian Icons in Chinese Buddhism, *Journal of Chinese Buddhist Studies*, 30, 2017, 33-88.
- P. Linant de Bellefonds, Arsu, in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, II, 1, Zürich-München: Artemis Verlag, 1984, 615-618.
- P. Lurje, The Semitic Lord of Heaven and the Buddhist Guardian of the North: Another Contamination in Iranian Syncretism? in: *Armenia between Byzantium and the Orient. Celebrating the Memory of Karen Yuzbashyan (1927-2009)*, B. Outtier et al., eds. Leiden – Boston: Brill, 2020, 457-467.
- P. Lurje, Sogdian Calligraphy and Miniature Painting, in: *Sogdia. The Heart of the Silk Road. The Cultural Legacy of Uzbekistan. Vol. XXV*, ed. E. Rtveladze,

- Tashkent: Silk Road Media-East Star Media, 2021, 66-72.
- B. Maršak, Penjikent, in: *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica ed Orientale. Secondo Supplemento 1971-1994*, Roma: Treccani, 1996, 298-301.
- B. Marshak, Verseuse ornée d'un chameau ailé, in: *L'Asie des steppes. D'Alexandre le Grand à Gengis Khân*, ed. J.-P. Desroches, Paris-Barcelone: Fundació "La Caixa", 2000, 71.
- M. Mode, In the Heart of the City: On Sogdian Temples and Deities at Penjikent, in: *New Research on Central Asian, Buddhist and Far Eastern Art and Archaeology. Inner Asian Art and Archaeology II*, eds. J. A. Lerner, A. L. Juliano, Turnhout: Brepols, 2019, 91-124.
- A. Omel'chenko, On the Question of Sasanian Presence in Sogdiana. Recent Results of Excavations at Paykand, *Inner Asian Art and Archaeology*, 7, 2012, 79-107.
- T. Ornan, Sketches and Final Works of Art: The Drawings and Wall Paintings of Kuntillet 'Ajrud Revisited, *Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University*, 43:1, 3-26.
- A. Panaino, *Tištrya. II: The Avestan Myth of the Star Sirius*, Rome: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995.
- A. Panaino, *Old Iranian Cosmography. Debates and Perspectives*, Milano – Udine: Mimesis, 2019.
- A. Panaino, The Conceptual Image of the Planets in Ancient Iran and the Process of Their Demonization: Visual Materials and Models of Inclusion and Exclusion in Iranian History of Knowledge, *NTM Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik un Medizin*, 28, 2020, 359-389.
- A. Panaino, Tištar and the 'Good' Tīr: The Reasons behind the Endurance of Their Association, *Siddham. Studies in Iranian Philology in Honour of Mauro Maggi*, eds. G. Barbera, M. De Chiara, A. Del Tomba, B. Dhammadinnā, F. Dragoni, P. Orsatti, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2024, 345-352.
- D.T. Potts, Nana in Bactria, *Silk Road Art and Archaeology*, VII, 2001, 23-35.
- F. Pomponio, *Nabū*, Roma: Istituto di Studi del Vicino Oriente, Università di Roma, 1978.
- F. Rochberg, The Stars Their Likenesses. Perspectives on the Relation between Celestial Bodies and Gods in Ancient Mesopotamia, in: *What is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*, ed. B. L. Porter, Winona Lake: Eisenbrauns, 2009, 41-91.
- J. M. Rosenfield, *The Dynastic Arts of the Kushans*, Berkeley: University of California Press, 1967.
- P.A. Rossi (a cura di), *Picatrix. Ghāyat al-Hakim "Il fine del saggio" dello pseudo Maslama al-Magriti*, Milano – Udine: Mimesis, 1999.
- S. Scham, The Lost Goddess of Israel, *Archaeology*, March / April, 2005, 36-40.
- E. Schmidt, Venus, in: *Lexicon Iconographicum Mithologiae Classicae*, II, 1, Zürich-Düsseldorf: Artemis Verlag, 1997, 192-230.

- H. Shanks, The Persisting Uncertainties of Kuntillet 'Ajrud, *Biblical Archaeology Review*, 38, 6, 2012, 29-37.
- M. Shenkar, The Epic of *Farāmarz* in the Panjikent Paintings, *Bulletin of the Asia Institute*, 24, 2010, 67-84.
- M. Shenkar, *Intangible Spirits and Graven Images. The Iconography of Deities in the Pre-Islamic Iranian World*, Leiden – Boston: Brill, 2014.
- M. Shenkar, The So-Called “*Fravašis*” and the “Heaven and Hell” Paintings, and the Cult of Nana in Panjikent, *Iran*, 60/1, 2022, 1-17.
- V.G. Shkoda, *Pendzhikentskie hramy i problemy religii Sogda (V-VIII vv.)*, Sankt-Peterburg: Hermitage Museum Press, 2009.
- F. Sinisi, The Deities on the Kushano-Sasanian Coins, *Electrum*, 22, 2015, 201-225.
- J.H. Stuckey, The Great Goddess of the Levant, *The Canadian Society for Mesopotamian Studies Bulletin*, 37, 2002, 27-48.
- N. Sudarev, M. Treister, Medallion with a Goddess and the Zodiac Symbols from Necropolis Vinogradnyi 7, *Hipnys*, 3, 2021, 193-217.
- M. Treister, Some Classical Subjects on the Late Hellenistic Sarmatian *Phalerae* (to the Origin of *Phalerae*), *Ancient Greeks. West & East*, ed. G. R. Tsetsckhladze, Leiden – Boston – Köln: Brill, 1999, 565-604.
- P. Wertmann, *Sogdians in China. Archaeological and Art Historical Analyses of Tombs and Texts from the 3rd to the 10th Century AD*, Darmstadt: Verlag Philipp von Zabern, 2015.

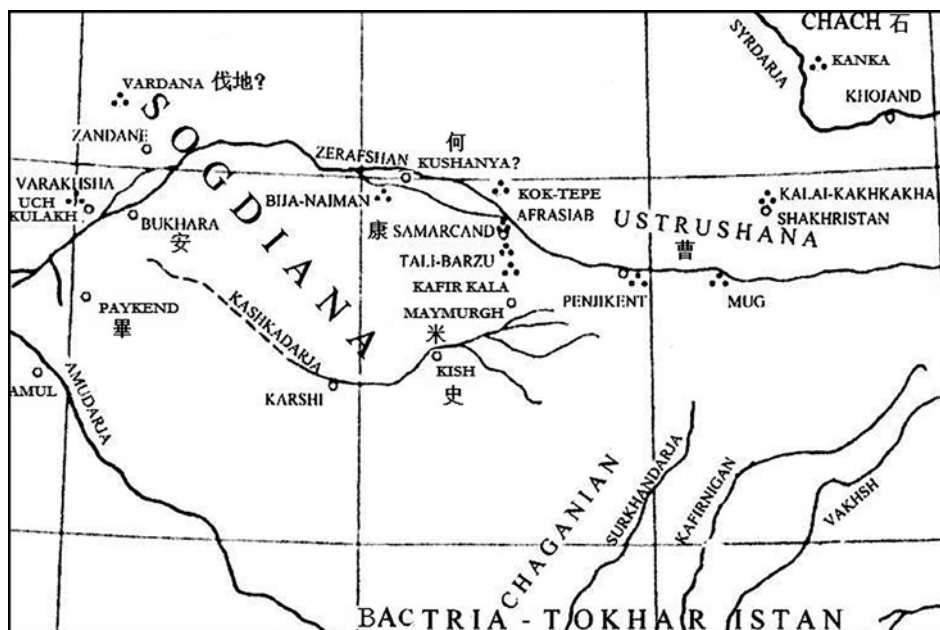


Figure 1. Map of Sogdiana and the main sites as recorded in Chinese written sources. Sketch: M. Compardi.



Figure 2. Plan of the site of Penjikent. After: Maršak 1996: fig. 402 (modified).



Figure 3. Weshparkar standing in front of a god sitting on a chair, Penjikent 1/XXII (ca. 740 CE). The State Hermitage Museum. After: Shenkar 2014: fig. 30.

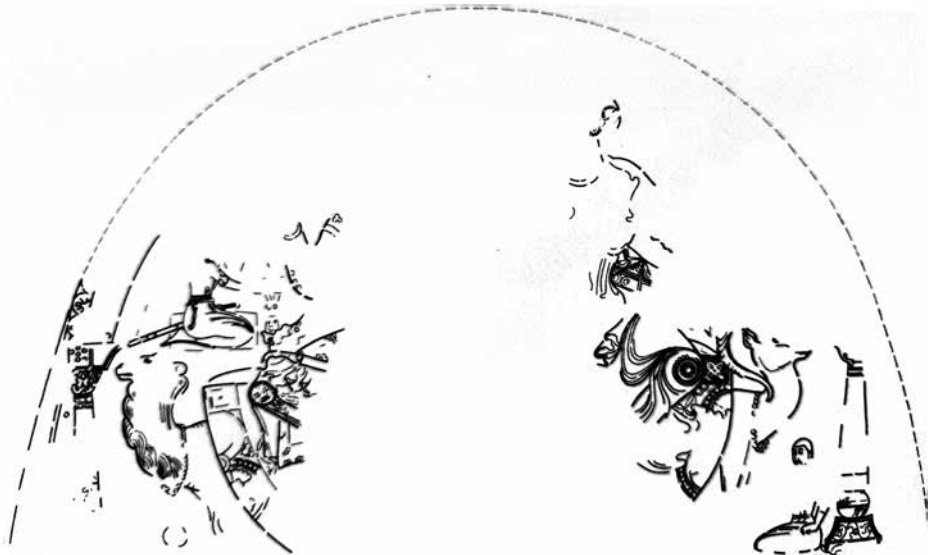


Figure 4. Divine couple in a mural painting of a private house, Penjikent 2/XXIV (ca. 740 CE). The State Hermitage Museum. After: Shenkar 2014: fig. 128.

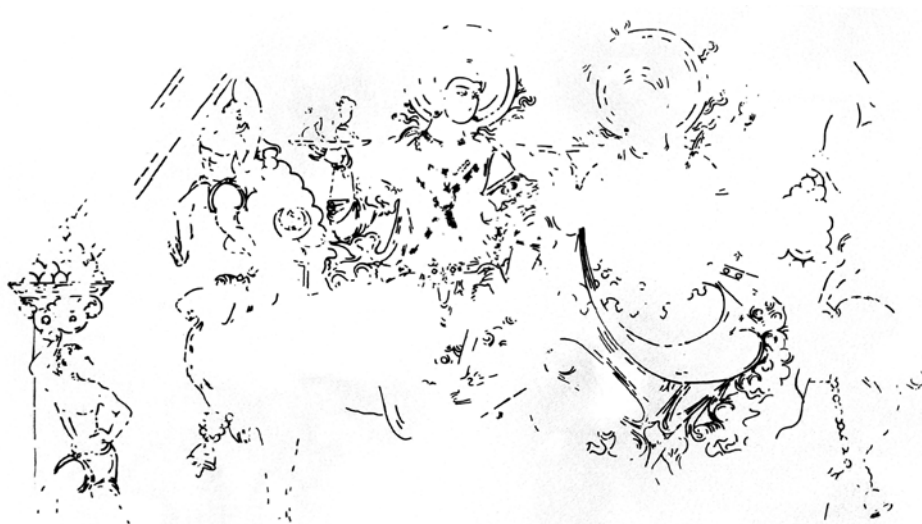


Figure 5. Divine couple in a mural painting of a private house, Penjikent 13/XXIV (ca. 740 CE). The State Hermitage. After: Shenkar 2014: fig. 129.

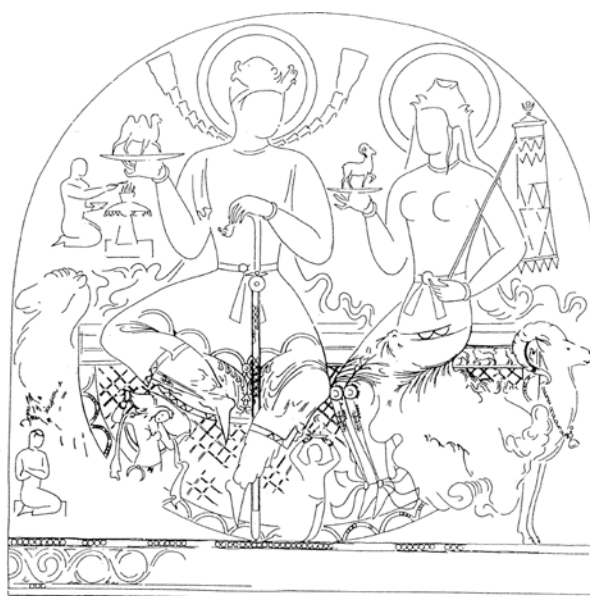


Figure 6. Divine couple in a mural painting of a private house, Penjikent 28/XXV (ca. 740 d.C.). The State Hermitage Museum. After: Shenkar 2014: fig. 130.



Figure 7. Divine couple sitting under arches from Afrasyab-Samarkand (ca. 660 CE). Afrasyab Museum, Uzbekistan. After: Shkoda 2009: fig. 124.5.

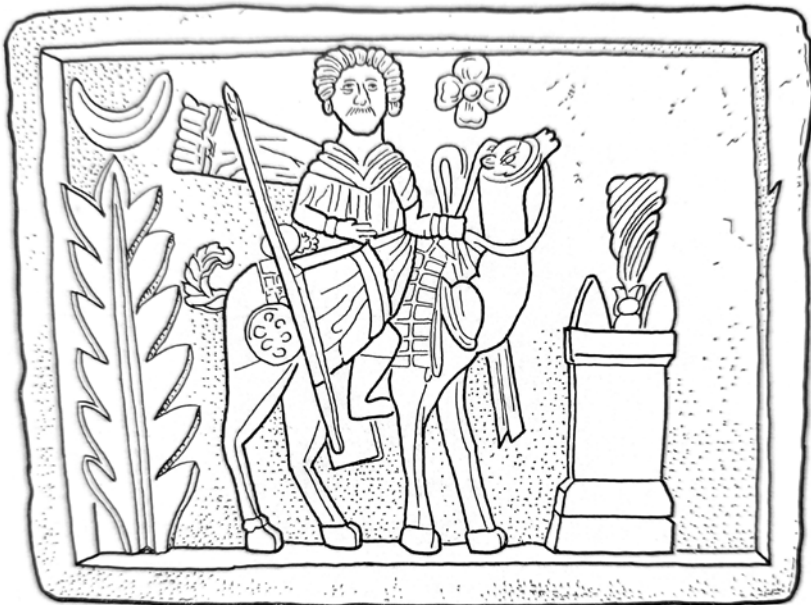


Figure 8. Stone relief with the image of the Palmyrene god Arsu (mid-second century CE). Yale University Art Gallery. Sketch Li Sifei, after: Linant de Bellefonds 1984: fig. 3.



Figure 9. Image of Aphrodite Pandemos from Elis, Greece (ca. second-third century).
Sketch Li Sifei, after: Fleischer 1984: fig. 976.



Figure 10. Phalera from Kurchanskaja. Krasnodar Historico-Archaeological Museum,
Russia (ca. second-first century BCE). After: Sudarev, Treister 2021: fig. 16.2.

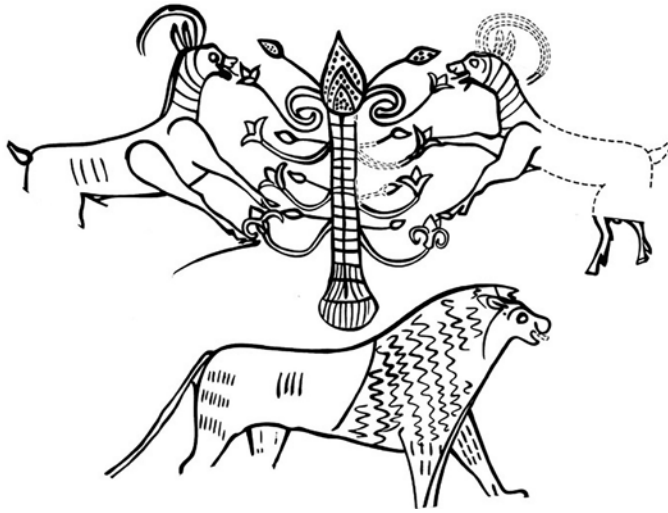


Figure 11. Epigraphic pottery shards from Kuntillet Ajrud, Sinai peninsula (ca. ninth-eighth century BCE). After: Ornan 2016: fig. 3.



Figure 12. Mars Nikephoros on an Sasanian seal (ca. sixth century). After: Gyselen 2016: fig. 9.



Figure 13. Epigraphic Kushan seal with Nana on the lion (second century CE).
British Museum. After: Rosenfield 1967: fig. 10.

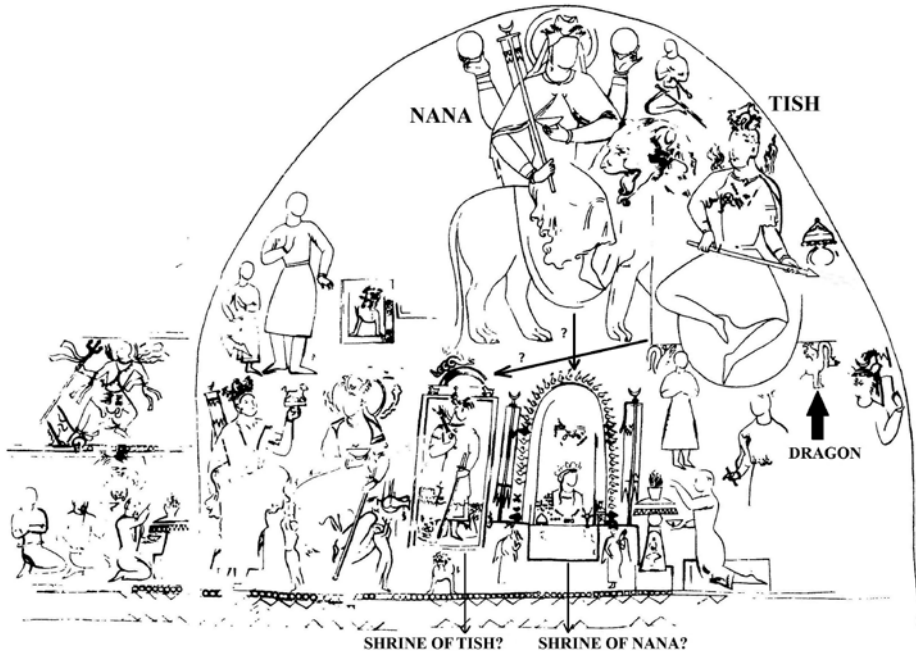


Figure 14. Mural painting from a private house, Penjikent12/XXV (ca. 740). The State Hermitage Museum. After: Shenkar 2014: fig. 110.



Figure 15. Ossuary from Khirmantepa, Kashka Darya region, Uzbekistan (ca. seventh century). Tashkent University. Sketch Li Sifei after: Shenkar 2014: fig. 112.



Figure 16. Nabu standing on his dragon on a Neo-Assyrian amulet.
After: Compareti 2017: fig. 4.



Figure 17. Teiro on a Kushan coin (second century). British Museum.
Sketch Li Sifei, after: Falk 2015: fig. 32.

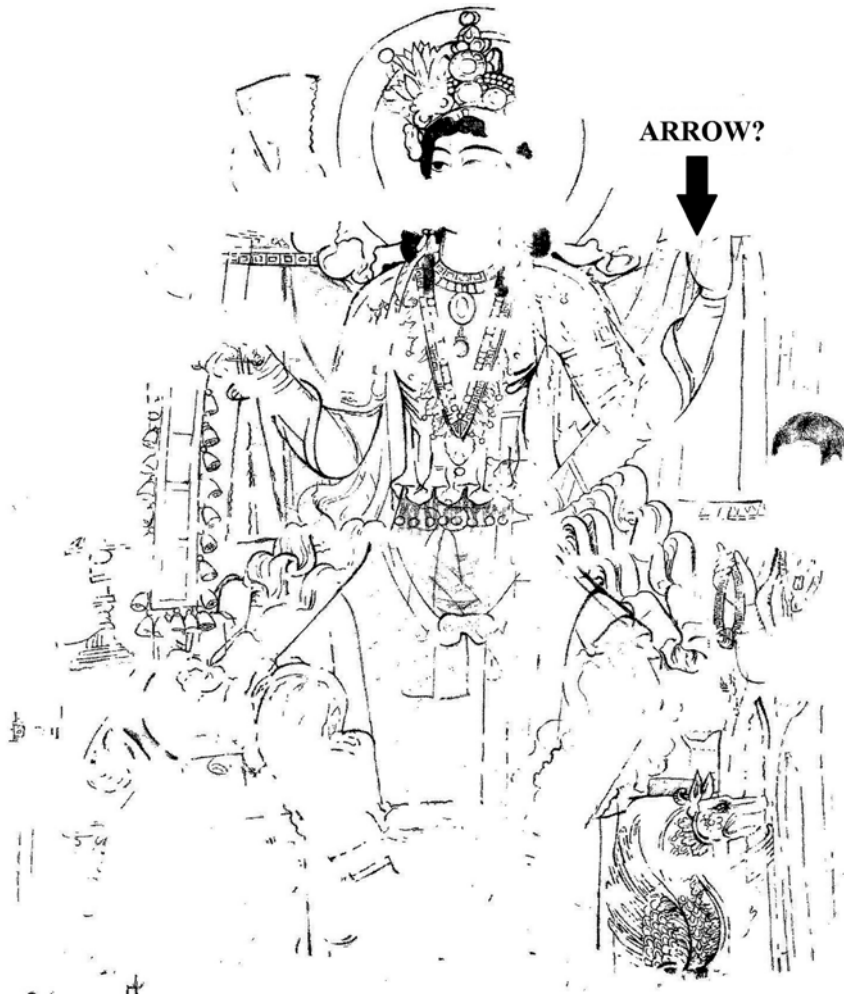


Figure 18. Mural painting from Penjikent, eastern wall of room 5, chapel 4-6, Temple II (period III). The State Hermitage Museum. After: Belenitskii, Marshak 1981: fig. 34.



Figure 19. Sogdian coins imitating Sasanian drachms with epigraphic countermarks (seventh century). Private Collection, Germany. From: Compareti 2021b: fig. 13 a-b.

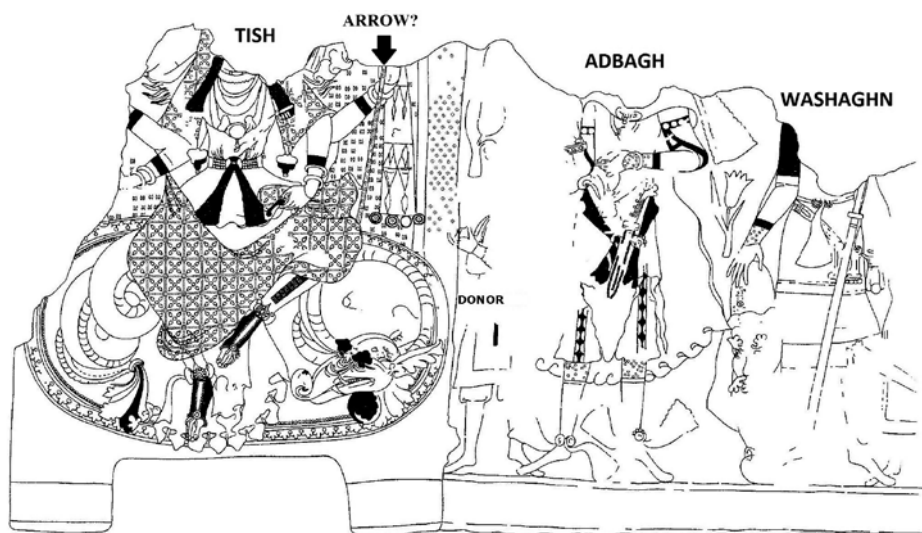


Figure 20. Mural painting from Penjikent, niche on the western wall of room 5, chapel 4-6, Temple II (period IV). The State Hermitage Museum. After: Mode 2019: fig. 20.



Figure 21. Detail of the painting “Buddha Tejaprabha and the Five Planets”, Dunhuang, Stein painting 31 (897 CE). British Museum.
Sketch Li Sifei after: Kotyk 2017: fig. 4.

LA RISĀLA DAR TAḤQĪQ-I NAWRŪZ DI ISMĀʿĪL KHĀTŪNĀBĀDĪ

Simone Cristoforetti

Abstract

The *Risāla dar taḥqīq-i Nawrūz* by Sayyid Amīr Ismāʿīl Khātūnābādī Iṣfahānī is dedicated to the history of the Iranian festival of Nawrūz, to the exact way of calculating its occurrence in the various eras and to the legitimacy of its celebration from the Shiite religious point of view. Due to these content characteristics, this *risāla* falls into the genre of *nawrūziyya*, compositions on various subjects dedicated to the Iranian New Year. The author indicates the reason that prompted him to compose the work in a controversy that arose between the learned Shiite jurisprudence of his time (second half of the 18th century) regarding a question of religious orthopraxis. It was a matter of establishing what was the exact moment in which to commemorate the event of Ghadīr Khumm, when – according to the Shiite tradition – the Prophet Muḥammad would have indicated his cousin ʿAlī as his successor at the helm of the newborn Muslim community. In fact, in the author’s time in Persia the commemoration of the events of Ghadīr Khumm was officially celebrated in Nawrūz coinciding with the beginning of the year of the Persian solar calendar on the first day of spring, as required by a solid and ancient Shiite tradition. This tradition, both popular and scriptural, maintains that the event of Ghadīr Khumm took place at Nawrūz, even if this coincidence can be seriously questioned on the basis of chronological calculation. Furthermore, there is also the problem posed by the historical existence in the past of various possibilities for calculating the Nawrūz, since the Nawrūz became a fixed seasonal festival connected with the vernal equinox only in the second half of the 11th century.

Keywords

Nawrūz, Nawrūziyya, Muḥammad-Ismāʿīl Khātūnābādī.

La Risāla dar taḥqīq-i Nawrūz (“Trattato sulla determinazione del Nawrūz”) di Ismāʿīl Khātūnābādī appartiene al genere delle *nawrūziyya*, vale a dire al genere dei trattatelli contenenti materiali – talora anche di tipo eterogeneo – accomunati

dal fatto che trattano del Capodanno dei persiani, delle tradizioni e delle costumanze ad esso connesse, della sua liceità religiosa e della sua determinazione attraverso gli strumenti forniti dalla cronologia e dall'astronomia, favorendo così la trasmissione e la diffusione di alcuni elementi del sapere scientifico di tipo astronomico presso un pubblico non strettamente specialistico. Il genere conobbe una fioritura eccezionale durante la seconda età safavide, quando divenne oggetto di diffuso interesse nei circoli intellettuali gravitanti intorno agli ambienti di corte a causa delle implicazioni religiose che la celebrazione del Nawrūz comporta.

Nell'affrontare una seppur superficiale disamina di quello che è un ottimo esemplare del genere delle *nawrūziyya* – genere di letteratura piuttosto particolare e ancora poco noto nel suo complesso – è necessario dire innanzitutto qualche parola sul suo autore, Mīr Muḥammad-Ismā‘īl Khātūnābādī.

La famiglia dei Khātūnābādī fu un casato famoso della seconda età safavide. Infatti, gli eruditi appartenenti a questa schiatta di discendenti del Profeta furono in molti casi figure di spicco del loro tempo e, insieme ai loro discendenti, svolsero incarichi religiosi e politico-amministrativi di primo rilievo per conto dei Safavidi e, in seguito, sino alla fine dell'età dei Qājār nei primi anni del Novecento. La *nisba* rimanda al borgo di Khātūnābād, situato a qualche chilometro dalla città di Isfahan sulla strada che porta verso Yazd. A ogni modo, la famiglia era originaria di Qomm, dove gli antenati dei Khātūnābādī detenevano il titolo ereditario di *naqīb* ovvero di rappresentante delle famiglie dei discendenti del Profeta, in quanto *sadāt* le cui origini risalivano al ramo husaynide della stessa e, in particolare, al IV Imām ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn. Nel corso del XVI secolo, il bisnonno paterno dell'autore della nostra *risāla*, Mīr ‘Imād al-Dīn Muḥammad noto anche come Shāhmurād, lasciò Qomm per trasferirsi in quel di Isfahan, dove si stabilì con la famiglia appunto a Khātūnābād.

Nato nel 1622, Mīr Muḥammad-Ismā‘īl era il fratello minore di Mīr ‘Abd al-Ḥusayn Khātūnābādī (m. 1685-1686 o 1688-1689), celebre giurisperita del suo tempo e autore di un'opera di contenuto storico, dal titolo *Waqāyī‘ al-sinīn wa’l-ā‘wām*, importantissima soprattutto per la ricostruzione che offre degli scenari della prima età safavide. Mīr Muḥammad-Ismā‘īl fu il padre di Mīr Muḥammad-Bāqir (1659-1715), autore a sua volta di un *Nawrūznāma* dedicato alla presentazione della letteratura di *ḥadīth* sul Nawrūz e alle notizie ad esso relative presenti nella tradizione religiosa,¹ che conobbe una notevole diffusione (al momento in Iran ne sono noti almeno cinque manoscritti presenti in varie collezioni).²

1 Parzialmente edito (dal principio sino al cap. IV) a cura di R. Ja‘fariyān sulla base del ms. 10784 dell’Āstān-i Quds-e Raḍawī e pubblicato nel VI vol. di *Mīrāth-i islāmī-yi Īrān* (Qumm: K. Ayatollāh al-‘Azīmī Mar‘ashī Najafī, 1376).

2 Ms. 12/2 della Kitābkhāna-yi Maybudī di Mashhad, ms. 12/2 Mashhad della Kitābkhāna-yi Maybudī di Kermanshah, ms. 3130/7 della Kitābkhāna-yi Wazīrī di Yazd, ms. 12599/3 della Kitābkhāna-yi millī di Tehran, ms. 18924/5 della Kitābkhāna-yi Mar‘ashī di Qom.

Mīr Muḥammad-Ismā‘īl fu autore di almeno diciotto opere in arabo e in persiano tra cui, oltre alla *risāla* sul Nawrūz, vanno ricordati per la loro importanza il *Tafsīr*, le *I’tiqādiyya* e la *Ḥāshiyā bar ilahiyāt-i shifā*³. Egli fu un intimo dei circoli intellettuali gravitanti intorno alla corte di Shāh Sulṭān-Ḥusayn (r. 1694-1722) e del sovrano stesso, e per molti anni insegnò presso la *madrasa* annessa alla moschea di Shāh‘Abbās a Isfahan ed esercitò la funzione di guida della preghiera congregazionale nella moschea reale. Verso la fine della sua vita si operò per la costruzione di una *madrasa* a Takht-e Pulād (o Takht-e Fulād), dove insegnò in seguito. Morì nei primi anni del Settecento (1116 dell’Egira) e ivi fu sepolto. Alla sua morte, il sovrano safavide stanziò i fondi per l’erezione di un mausoleo presso la *takiyya* dove si trova la sua tomba a Takht-e Pulād a Isfahan.

1. “La Risāla dar taḥqīq-i Nawrūz”

Il trattatello di Mīr Muḥammad-Ismā‘īl reca il titolo di *Risāla dar taḥqīq-i Nawrūz*, ovvero “Trattato sulla determinazione del Capodanno”, ed è contenuto nel ms. 3035 della Kitābkhāna-yi Majlis di Tehran, consistendo di 71 folii non numerati.³ Ogni facciata conta diciassette righe. Del manoscritto, vergato in chiarissima grafia *naskh* con rubricature, è al momento noto quest’unico esemplare, databile al 1678 sulla base di alcune corrispondenze tra date di calendari diversi fornite dall’Autore nel corso della trattazione, come per esempio quella del Nawrūz dell’era Yazdgarī con il calendario dell’Egira al fol. 24a e alcune altre presenti in punti diversi del testo (come per es. al fol. 9b).

Purtroppo il testo è incompleto. Infatti, nelle prime righe del fol. 3a, l’Autore dichiara che il testo si compone di un’introduzione e dodici capitoli, seguiti dalle conclusioni. In realtà, il testo contenuto nel ms. 3035 giunge fino al sesto capitolo, che inizia al fol. 41a e prosegue fino al fol. 71a, dove

3 Il testo vero e proprio inizia al fol. 1b. Al fine di consentire un puntuale riferimento ai diversi luoghi del testo ho operato una numerazione a partire dal primo folio del manoscritto contenente il testo vero e proprio, senza tenere conto delle pagine di guardia. A quanto mi è noto, oltre all’ampia sezione pubblicata da R. Ja‘fariyān (v. “Du risāla-yi nawrūziyya”, in *Mīrāth-i islāmī-yi Īrān*, op. cit., pp. 706-712), di quest’opera sono disponibili due trascrizioni complete in altrettante tesi di laurea discusse in Iran; la prima è interamente dedicata all’opera suddetta (‘Āṭīfa ‘Alī Akbarī, *Taḥqīq-i risāla Nawrūznāma athar-i Ismā‘īl ibn-i Muḥammad-Bāqir Khātūnābādī wa taḥlīl-i muqaddima wa bāb-i awwal wa duwwum-i ān*, tesi discussa nell’estate 1393/2015 presso la Dānīshkāda-yi Ilahiyāt wa Ma‘ārif-i Islāmī della Dānīshgāh-i Tīhrān, pp. 69-117); la seconda è contenuta in una tesi dedicata a cinque esemplari del genere *nawrūziyya* (N. Taft-Āshiyān, *Taḥqīq-i panj nawrūznāma wa muqāyisa-yi muḥtawā‘ī-yi ānhā*, p. 45 (tesi discussa nell’estate 1396/2018 presso la ‘Allāma-yi Ṭabāṭabā‘ī di Tehran, pp. 49-87).

la trattazione termina bruscamente alla decima riga con le parole “*awwal ān-ki...*”. Tuttavia, dal momento che non esiste ancora uno studio sistematico ed esaustivo di questo genere di letteratura consistente di un numero piuttosto elevato di manoscritti, la possibilità che in futuro venga rintracciata un'altra copia dell'opera, completa del testo mancante, non è poi così remota, se si scarta l'ipotesi che l'esemplare a nostra disposizione sia stato vergato dall'autore stesso.⁴

Per avere un'idea generale del contenuto del trattatello di Mīr Muḥammad-Ismā'īl è sufficiente scorrere i titoli delle varie sezioni. L'Introduzione (fol. 3a) è dedicata alla *Determinazione dell'era dei persiani e del loro Capodanno*. Il Capitolo primo (fol. 19a) alla *Determinazione del Nawrūz di cui si fa menzione nelle tradizioni imamite*. Il Capitolo secondo (fol. 21a) tratta delle *Accezioni del termine Nawrūz dopo l'istituzione del Nawrūz Califfale da parte di Mu'taḍid e del Nawrūz Sultaniale da parte di Malikshāh*, in riferimento alle più importanti riforme del calendario iranico avvenute in età abbaside. Il Capitolo terzo (fol. 25b) affronta il problema della determinazione cronologica esatta dell'evento di Ghadīr Khumm – fondativo per la tradizione sciita in generale in quanto rappresenta agli occhi del mondo sciita il momento in cui il legato per la rappresentatività politica nel mondo musulmano fu affidato dal Profeta Muḥammad al cugino e genero 'Alī e ai suoi discendenti – ed è intitolato *Sul fatto che l'evento di Ghadīr-i Khumm*, [occorso] *domenica 18 Dhū 'l-ḥijja* [dell'anno] *10 dell'Egira*, non fu il giorno in cui il Sole entra in Ariete [vale a dire il Nawrūz astronomico], mentre ciò accadde il 21 [di quel mese lunare]. Il Capitolo quarto (fol. 31a) spazia *Su quanto i persiani riconducono al giorno di Nawrūz*; cioè narra dei fatti importanti che la tradizione iranica vuole siano occorsi in giorni di Nawrūz. Il Capitolo quinto (fol. 34b) entra nel merito della controversa questione *Delle tradizioni in proposito* [del Nawrūz] *trasmesse da Mu'allā ibn Khunays*, il celebre tradizionalista sciita portavoce del VI Imām Ja'far al-Ṣādiq. Il Capitolo sesto (fol. 41a) reca il titolo di *Su ciò che riporta Ibn Fahd*, dove il riferimento va alle opinioni sulla liceità dal punto di vista sciaraitico della celebrazione del Nawrūz dell'eminente giurista sciita Aḥmad ibn Muḥammad ibn Fahd al-Ḥillī al-Asadī (1355-1438), attivo nell'area irachena tra XIV e XV secolo.

Come risulta evidente già da questa prima disamina, nell'opera questioni inerenti l'ambito religioso sono affrontate tenendo nel debito conto tutti i materiali – di tipo storico e di tipo scientifico – utili a formulare un parere su alcuni punti che, come vedremo, erano controversi.

4 Come invece pare sostenere nella propria tesi Nīlūfār Taft-Āshiyān sulla base del significato dell'annotazione vergata sul fol. 1a, il cui significato rimanda a un intervento autoriale e la cui grafia corrisponde con quella del corpo del testo; v. N. Taft-Āshiyān, *Taṣṣīḥ-i panj nawrūznāma...*, op. cit., p. 45.

2. “Il genere delle nawrūziyya nella letteratura araba e persiana”

L’opera appartiene a un genere che, nelle sue forme più antiche, pare sia da ricondursi alla letteratura che in lingua medio-persiana veniva chiamata di *ēwēn-nāmag*, a cui sarebbero appartenute quelle opere genericamente indicate come *āʾin-nāma* menzionate in più occasioni nella prima letteratura d’*adab* in arabo, ma di cui, tuttavia, non ci è pervenuto alcun esempio.⁵ Nonostante ciò, oltre alle copiose notizie relative alle usanze di Nawrūz e alla sua dimensione calendariale di cui si trova traccia nelle opere arabe e persiane di autori quali, per esempio, Bīrūnī e Qazwīnī, troviamo preziose testimonianze sulle due principali feste dei persiani, il Nawrūz e la festa autunnale del Mihragān, nella sezione dell’opera di *adab* di incerta attribuzione (Pseudo-Jāhīz) della metà del IX secolo intitolata *Delle amenità e delle antitesi* (*Kitāb al-musammā bi-l-mahāsīn wa-l-aḍḍād*). Ivi si attribuisce un corposo passo sul Nawrūz⁶ a un non meglio precisato al-Kisrawī, che K.A. Inostrancev propose di identificare in Mūsā ibn ʿIsā al-Kisrawī, autore attivo durante la prima metà del IX secolo.⁷

Inoltre, nel suo *Fihrist al-ʿulūm*, il colto bibliofilo bagdadino Muḥammad ibn Iṣḥāq al-Nadīm (X secolo) ci ha lasciato notizia di una serie di trattati in arabo dedicati al Nawrūz e alle feste dei persiani. Si tratta di un insieme di opere di capitale importanza per la loro collocazione temporale, in quanto permettono di stabilire l’esistenza di un interesse *non marginale* per l’argomento tra gli autori araborafi dei primi secoli dell’età abbaside. I testi non ci sono pervenuti, ma ne conosciamo i titoli e/o i nomi degli autori. Le opere di cui vado dicendo sono tre: 1) il *Libro delle feste e dei Capodanni* (*Kitāb al-aʿyād wa-l-nawārīz*) di Abū ʿl-Ḥusayn ʿAlī ibn Mahdī al-Kisrawī, autore da non confondersi con l’al-Kisrawī di cui sopra, come peraltro è avvenuto varie volte nella prosopografia araba del X secolo; 2) il *Libro del Nawrūz e del Mihragān* (*Kitāb al-nawrūz wa-l-mihrajān*), attribuito a Abū ʿl-Ḥasan ʿAlī ibn Hārūn ibn ʿAlī ibn Yaḥyā; 3) il *Libro delle feste e delle virtù del Nawrūz* (*Kitāb al-aʿyād wa faḍāʾil al-nayrūz*) di Abū ʿl-Qāsim Ismāʿil ibn ʿAbbād al-Ṣāhib.

Per quanto riguarda i titoli di queste opere, si tratta chiaramente dei calchi in traduzione araba di quegli “*āʾin-nāma*” di cui si ha ampia traccia nella letteratura coeva.

5 In proposito si è pronunciato A. Tafazzoli nella sua *Storia della letteratura in Iran in età preislamica* e in un suo articolo in *Encyclopaedia Iranica*; v. A. Tafazzoli [Tafaḍḍulī], *Tāʾriḫ-i adabiyāt dar Irān pīsh az islām*. Tehran: Sukhan, 1389 (2010-2011), e A. Tafazzolī, “*Āin-nāma*”, in *Encyclopaedia Iranica*, 1/7, pp. 691-692; versione aggiornata disponibile online al seguente link: <http://www.iranicaonline.org/articles/ain-nama>.

6 Nel testo arabo compare la forma *nayrūz*.

7 Vedi le pp. 86-87 in K.A. Inostrancev, *Sasanidskie étjudy*. S. Peterburg: V. Kirschbaum, 1909. Sull’identificazione vedi anche p. 88 di J. Hämeen-Anttila, “Arabic translations of the *Khwadāy-nāmag*”, nel suo recente saggio dal titolo *Khwadāy-nāmag. The Middle Persian Book of Kings*, Leyden: Brill, 2018, p. 73 n. 58 e p. 88.

Del primo dei tre autori di cui sopra, ‘Alī ibn Mahdī al-Kisrawī,⁸ ricorrono notizie in vari dizionari biografici. Yāqūt gli dedica una sezione,⁹ dicendo tra l’altro che fu maestro del figlio di Abū ‘l-Ḥasan ‘Alī ibn Yahyā ibn al-Munajjim e che fu uno dei sapienti del suo tempo, quando a Isfahan governava Badr al-Mu‘taḍidī (vale a dire nel periodo 896-902). Yāqūt, che sembra aver ripreso in proposito (direttamente o indirettamente) il *Ta’riḫ Isfahān* di Ḥamza, definisce ‘Alī ibn Mahdī “un trasmettitore di tradizioni” (*aḥad al-ruwāt li ‘l-akhbār*) e un letterato, ma purtroppo non ci indica nulla che ci consenta di collegare direttamente questo autore con qualche tipo di materiali iranici d’età preislamica.¹⁰

Dalle scarse notizie reperibili sul secondo dei tre autori citati da Ibn al-Nadīm, Abū ‘l-Ḥasan ‘Alī ibn Hārūn, si deduce che questi fu un contemporaneo di Abū ‘Abdallāh Muḥammad ibn ‘Imrān ibn Mūsā al-Marzubānī, autore bagdadiño di origine khorasanica attivo nel corso del X sec. (m. 994).

Sul terzo autore, Abū ‘l-Qāsim Ismā‘īl ibn ‘Abbād, meglio noto come Šāḥib ibn ‘Abbād al-Ṭālaqānī, abbiamo informazioni ben più consistenti. Nato nel 938, fu uno studioso e letterato persiano che esercitò l’incarico di visir per conto dei governatori buyidi di Rayy dal 976 fino al 995, anno della sua morte. Originario dei dintorni di Isfahan, apparteneva a una famiglia persiana di tradizione amministrativa (il padre servì Rukn al-Dawla nel Jibāl), fu uno studioso di tendenza mu‘tazilita particolarmente interessato ai più diversi aspetti della cultura del suo tempo e divenne celebre per aver istituito la prima biblioteca pubblica di cui si abbia notizia nel mondo islamico (la notizia ci è riportata nel *Tāriḫ-i Qumm*).¹¹

8 Il nome per esteso è Abū ‘l-Ḥasan ‘Alī ibn Mahdī ibn ‘Alī ibn Mahdī al-Kisrawī al-Isfahānī. Su quest’autore e il suo impatto nella letteratura araba d’età abbaside v. J. Hämeen-Anttila, “Al-Kisrawī and the Arabic Translations of the *Khwadāynāmag*”, in ed. S. Akar, J. Hämeen-Anttila & I. Nokso-Koivisto, *Travelling Through Time. Essays in honour of Kaj Öhrnberg* [Orientalia 114], Helsinki: Finnish Oriental Society, 2013, pp. 65-92; nonché “Arabic translations of the *Khwadāynāmag*”, nel suo recente saggio dal titolo *Khwadāynāmag. The Middle Persian Book of Kings*, Leyden: Brill, 2018, p. 73 n. 5

9 *The Irshād al-Arīb ilā Ma‘rifat al-Adīb shād* (*Dictionary of Learned Men of Yāqūt*), ed. D.S. Margoliouth, London: Luzac & Co., 1911, Vol. V, pp. 427-432.

10 *The Irshād...*, op. cit., Vol. IV, p. 336. Yāqūt menziona infatti le seguenti opere di ‘Alī ibn Mahdī: il *Kitāb al-khiṣāl*, una collezione di storie (*akhbār*), sentenze, proverbi e poesie; il *Kitāb mu-nāqaḍāt* (*man za‘ama annahu lā yanbaghī an yaqṭaḍiya ‘l-quḍāt fī maṭā‘imihim bi‘l-āmma al-khulafā’*), avvertendo che quest’opera, in cui si confutavano le opinioni di coloro che ritenevano che i cadì non dovessero mettere in discussione l’operato dei califfi, è stata attribuita anche ad al-Kisrawī al-Kātib, vale a dire al Mūsā ibn ‘Īsā al-Kisrawī di cui sopra; il *Kitāb al-a‘yād wa‘l-nawāriẓ*, che è il testo il cui titolo rimanda per contenuti al genere dedicato alle feste dei persiani e che probabilmente conteneva poesie d’occasione in arabo, descrizioni di doni adatti alle varie circostanze ecc.; il *Kitāb murāsālāt al-ikhwān wa-muḥāwarāt al-khillān*, di probabile contenuto epistolografico. Cfr. J. Hämeen-Anttila, “Arabic translations...”, op. cit., pp. 87-88.

11 Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ḥasan Qummī, *Kitāb-i Tāriḫ-i Qumm* (Tarjuma-yi fārsi), ed. J. Ṭihriānī, Tehran: Intishārāt-i Tūs, 1361/1982-1983, p. 6. Sulla figura di questo importantissimo

Il dato che si può desumere da quanto sopra e che va tenuto presente per una ricostruzione della storia del genere delle *nawrūziyya* è che, oltre ai testi in lingua medio-persiana non pervenutici dedicati alle buone usanze del tempo antico, in cui è probabile si trovassero notizie sul Nawrūz per la grande importanza che l'occasione rivestiva in ambito sociale, è esistita anche una letteratura in lingua araba prodotta da autori di chiara origine iranica specificamente dedicata alle feste della tradizione avita, rappresentate per eccellenza dalla festa che inaugura l'anno della tradizione solare persiana, il Nawrūz. Questo era noto in più forme (il Nawrūz astronomico collegato con la primavera, quello del calendario dell'era che parte con l'inizio del regno dell'ultimo sovrano sasanide Yazdegerd III o di altre forme del calendario iranico) e/o poteva servire come termine generico per indicare anche il principio dell'anno di sistemi calendaristici solari non direttamente collegati con la tradizione iranica, come quelli dei cristiani; ed è forse per questo motivo che il titolo dell'opera perduta di al-Kisrawī, di cui ci parla Ibn al-Nadīm, riporta il termine nella sua forma araba plurale *nawāriz*.

Oltre ai testi perduti dei tre autori summenzionati va menzionato un altro brevissimo trattato intitolato *Nawrūznāma*, che è il più antico testimone pervenuto di questo genere letterario. Si tratta di uno scritto risalente alla primissima età abbaside di Ḥakīm al-Tirmidhī, autore arabografo di origine persiana ma di formazione bagdadina vissuto a cavallo tra l'VIII e il IX secolo (m. ca. 869).¹² Egli scrisse il suo *Nawrūznāma* in arabo anche se nelle fonti coeve o immediatamente successive non si rintracciano riferimenti a questa sua opera, che ci è pervenuta nella sola traduzione persiana.¹³ Lo stile persiano della traduzione, piuttosto antico, dimostra peraltro che il trattato dev'essere stato tradotto non molto tempo dopo la sua composizione, anche se i manoscritti noti sono di età safavide. Si tratta di un'operetta dedicata alle previsioni astrologiche che si possono fare sull'anno a venire in base al giorno della settimana in cui cade il Nawrūz che lo inaugura.

3. “Primi esempi del genere delle *nawrūziyya* nella letteratura persiana”

A parte le opere della tradizione iranica vergate in mediopersiano e riformulate in arabo da autori di origine iranica, che nel loro complesso sono andate

intellettuale d'età buyide, v. M.A. Pomerantz, “A Political Biography of al-Ṣāhib Ismā‘il b. ‘Abbād (d. 385/995)”, *Journal of the American Oriental Society* 134, no. 1 (January-March 2014), pp. 1-23.

12 Il nome di quest'autore per esteso è Abū ‘Abdallāh Muḥammad ibn ‘Alī ibn al-Ḥasan ibn Bashīr al-Tirmidhī.

13 Un altro manoscritto probabilmente della medesima opera, recante il titolo *Aḥkām-i Sālnāma az Khwāja ‘Abd al-Ḥakīm Tirmidhī* è conservato a Tashkent; v. Nasīm Banī Iqbāl, *Taṣṭiḥ panj risāla-yi Nawrūznāma*, tesi discussa nell'inverno 1387/2009 presso la Dānīshkada-yi Adabiyāt wa ‘Ulūm-i Insānī della Dānīshgāh-i Tīhrān, p. xxvi.

perdute, sul versante della letteratura neopersiana un generico interesse per i mesi del calendario solare persiano e i nomi dei loro trenta giorni è rintracciabile in varie opere letterarie, tra cui basti ricordare il celeberrimo poema dal titolo *Wīs u Rāmīn* di Gurgānī.¹⁴ Tuttavia, per trovare un primo esemplare superstite del genere dedicato specificamente al tema delle feste dei persiani e del loro calendario solare si dovrà attendere la fioritura delle lettere persiane avvenuta durante la prima età selgiuchide, tra la fine del sultanato di Malikshāh e gli inizi di quello di Barkyārūq, cioè tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo. Si tratta di uno dei pochi testi di questo genere che siano stati pubblicati, anche se bisogna dire che negli ultimi anni si riscontra un aumento di interesse in Iran per questo tipo di letteratura. Il riferimento va qui al *Nawrūznāma* attribuito a 'Umar al-Khayyām[ī], che a partire dalla sua prima edizione del 1933, curata da Mujtabā Mīnuwī, ha conosciuto numerose altre edizioni successive.¹⁵ La prima età selgiuchide è dunque testimone, oltre che di un generale ampio sviluppo delle lettere neopersiane, anche del recupero in lingua neopersiana di un più antico genere letterario incentrato sugli aneddoti, le usanze, la storia e alcuni aspetti di tipo scientifico collegati con la festa del Nawrūz e la sua determinazione temporale che sappiamo essere stati argomento di precedenti opere in arabo andate perdute.

Sul versante indiano sottoposto al controllo del coevo sultanato ghaznavide abbiamo un altro importante esempio di letteratura persiana – poetica questa

14 Vedi Fakhr al-Dīn As'ad Gurgānī, *Wīs u Rāmīn*, a cura di M. Rawshan, Tehran: Šidā-yi Mu'āšir 1381/2002², pp. 53, 121, 220.

15 Ḥakīm 'Umar Khayyām, *Nawrūznāma. Risālāt dar munshā'wa tārikh wa ādāb-i jashn-i Nawrūz*. M. Mīnuwī (ed.), Tehran: Kitābkhāna-yi Kāwa, (mīhr) 1312/1933; è la prima edizione del testo persiano conservato nel manoscritto conservato a Berlino, corredata di note esplicative e preceduta da una corposa introduzione; quest'edizione è stata in seguito ristampata (Tehran, Nashr-i Asātir, 1380/2001-02). 'Omar Chajjām, *Traktaty* (Titolo arabo: 'Umar Khayyām, *Rasā'il*), Moskva (Akad. nauk SSSR. Inst. narodov Azii. Pamjatniki literatury narodov Vostoka. Teksty; Malaja Ser. 3), 1961-1962; contiene (pp. 117-174) l'edizione in facsimile del *Nawrūznāma* dal manoscritto di Berlino, con una traduzione russa di Boris A. Rozenfel'd [Rosenfeld] (pp. 187-224) e note di B.A. Rozenfel'd e A.P. Juškevič (pp. 317-329). 'Umar ibn-i Ibrāhīm-i Khayyām-i Nīshābūrī, *Nawrūznāma*, 'Alī Ḥašūrī (ed.), Tehran; basata sulla riproduzione in facsimile del manoscritto di Berlino pubblicata a Mosca nel 1961-1962, l'edizione è stata pubblicata due volte: una prima edizione del solo testo persiano è datata 1343/1963-1964: Kitābkhāna-yi Ṭahūrī [Collana: *Zabān u farhang-i Īrān* n. 86]; una seconda ed., rivista e corredata di introduzione e note, è datata 1357/1978 (Kitābkhāna-yi Ṭahūrī). In Iran circolano numerose altre edizioni dell'opera – come, per esempio, quelle di M. Awistā, *Rasā'il-i Khayyām*, Tehran (Zawwār), s.d., e di M. Muḥammad 'Abbāsī, *Kulliyāt-i āthār-i pārsī-yi Ḥakīm 'Umar Khayyām*, Tehran: Bārānī, 1338/1959-1960 – nonché versioni pirata delle edizioni qui segnalate, come lamenta 'A. Ḥašūrī in apertura della sua edizione del testo. Per un ricchissimo repertorio bibliografico su 'Umar al-Khayyām[ī] si veda F. e Z. Angūrānī, *Kitābshināsī-yi 'Umar Khayyām*, Tehran: Anjuman-i āthār wa mafākhir-i farhangī, 1381/2002-2003.

volta – dedicata al tema della celebrazione lirica dei dodici mesi dell'anno solare della tradizione iranica e dei trenta giorni di cui questi si compongono, mesi e giorni che recano ognuno un nome proprio riconducibile in ultima istanza alle deità del mondo religioso zoroastriano. Si tratta di composizioni che si ritrovano tra le molte che Mas'ūd-i Sa'd Salmān di Lahore (n. 1046 – m. inizio XII sec.), poeta versato negli studi astronomici, dedicò ad Arslān, il figlio del sultano ghaznavide Mas'ūd III (r. 1099-1115).

Se a un primo sguardo la struttura ripartita in sezioni su base 12 e 30 e il tema dedicato ai dodici mesi e ai trenta giorni del mese iranici, che uno dopo l'altro si fanno occasione di lirico encomio del *mamdūh*, sembrano rimandare direttamente questo esempio di letteratura calendaristica all'ambito letterario zoroastriano e, in particolare, al testo di grande importanza liturgica intitolato *Sīh-rōzag Nāmag*, ciò non è tuttavia scevro di difficoltà. La prima di queste è costituita dall'aspetto contenutistico dell'operetta di Mas'ūd-i Sa'd: il contenuto del poemetto sui mesi e sui giorni iranici composto da Mas'ūd-i Sa'd, di carattere essenzialmente lirico, è sostanzialmente diverso da quello di tipo liturgico del *Sīh-rōzag Nāmag*.¹⁶ C'è inoltre una difficoltà di aspetto formale. Infatti, l'operetta di Mas'ūd-i Sa'd fa diretto riferimento ai trenta giorni del mese del calendario solare della tradizione iranico-zoroastriana, mentre, a dispetto del titolo che significa “Libro dei trenta giorni”, il *Sīh-rōzag Nāmag* si compone di *trentatrè* sezioni, in riferimento all'importanza di questo numero nelle concezioni zoroastriane, e non di *trenta* sezioni come superficialmente molti studiosi sono stati indotti a ritenere dal significato del titolo. Inoltre dal punto di vista contenutistico, questa sezione del *Xorda Avesta* è composta di invocazioni a deità zoroastriane, tradizionalmente recitate nei riti funerari che vengono celebrati *trenta giorni dopo la morte di una persona*, da cui il nome della sezione stessa.

A questo proposito parto da una prospettiva ben diversa anche da quella implicita nell'ipotesi di una possibile influenza dell'ambiente indiano per tramite del genere del *bārahmāsā*¹⁷ – cioè la celebrazione elegiaca dell'assenza dell'amato attraverso il rimando al tempo che va trascorrendo – su Mas'ūd-i Sa'd formulata (anche se accantonata) da S. Sharma¹⁸, il quale afferma:

16 Su quest'opera mediopersiana, v. Enrico Raffaelli, “Sih-rōzag”, in *Encyclopædia Iranica*, I/7, pp. 691-692; edizione on-line, https://www.iranicaonline.org/articles/sih_rozag (pagina visitata il 2 maggio 2023).

17 Ch. Vaudeville, *Bārahmāsā in Indian Literatures*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1986, e F. Orsini, “Barahmasas in Hindi and Urdu”, in F. Orsini ed., *Before the Divide. Hindi and Urdu Literary Culture*, Hyderabad: Orient BlackSwan, 2010, pp. 142-177.

18 Persian Poetry at the Indian Frontier. Mas'ūd Sa'd Salmān of Lahore. Delhi: Permanent Black 2000, pp. 116-117.

Having failed to find exact models in Indic literatures for these genres [cioè *shahrāshūb* e *bārahmāsā*], I have chosen to explain their development within the context of Mas'ud Sa'd's received literary tradition and as a result of his attempts to vary the traditional modes of composing panegyric and occasional poetry.

Al di là delle considerazioni generali più che corrette di S. Sharma, non trovo tuttavia pertinente il rimando che egli fa a Ovidio (p. 118) per spiegare quella che gli sembra una singolarità, ossia la presenza di una sezione poetica dedicata ai mesi e ai giorni nell'opera del vate di Lahore. A parte la sicura circolazione in ambiente cortese ghaznavide del *Kitāb al-tafhīm li-awā'il šinā'at al-tanjīm* e di altre opere di al-Bīrūnī contenenti precise informazioni sulla struttura del calendario iranico, che come suggerisce S. Shamīsā¹⁹, possono aver costituito fonte di notizie per il poeta di Lahore, va detto che anche il *Nawrūznāma* attribuito a Khayyām[ī] – di poco precedente, se non coevo, a Mas'ūd-i Sa'd – contiene la disamina prosaica dei dodici mesi e dei trenta giorni del calendario della tradizione iranico-zoroastriana, dimostrando così l'esistenza di un interesse trasversale e diffuso per l'argomento, cosa che potrebbe aver stimolato Mas'ūd-i Sa'd a lanciarsi nella sua sperimentazione poetica indipendentemente dall'influsso che su di lui avrebbe esercitato l'ambiente indiano in cui viveva. Per giunta, la celebrazione poetica dei giorni operata da Mas'ūd-i Sa'd Salmān fa riferimento sì ai mesi e ai giorni del calendario iranico-zoroastriano, che sono trenta, ma anche a quelli della settimana che, come ben noto, con i suoi sette giorni facenti riferimento alle sette stelle mobili della tradizione astronomico-astrologica dell'antichità, non pertiene al portato culturale direttamente riconducibile al mondo iranico-zoroastriano²⁰. Se, dunque, nel caso di Mas'ūd-i Sa'd sembrerebbe di aver a che fare con l'estro poetico di un grande poeta applicato a un ambito – quello astronomico-calendaristico – che di certo riscuoteva il suo interesse e probabilmente anche quello del suo dotto pubblico, nel caso del *Nawrūznāma* attribuito a 'Umar al-Khayyām[ī]²¹ siamo in presenza di un caso ben diverso.

Il *Nawrūznāma* presenta una “storia” del calendario dei persiani, spiega il loro sistema calendaristico e il significato dei nomi dei mesi, fornisce notizie sulle usanze di corte in occasione del Nawrūz in età antica e sulla cerimonia del dono al sovrano, che dà modo all'autore di passare in rassegna con il gusto tipico degli autori di *adab*, aneddoti, notizie e curiosità relativi ai vari elementi che compon-

19 *Zindaqī-yi nāy*, Tehran: Intishārāt-i Sukhan, 1375/1996-1997, p. 104

20 SI veda in proposito B. Gharib, “Hafta”, in *Eyclopediaedia Iranica*, XI/5, pp. 530-535; edizione on-line, <https://www.iranicaonline.org/articles/hafta> (pagina visitata il 3 maggio 2023).

21 Sulla problematicità di tale attribuzione, v. S. Cristoforetti, “Un trattatello di *varia & curiosa* sul Capodanno”, pp. 106-108, in ‘Umar ibn Ibrāhīm al-Khayyām, *Il libro del Capodanno* (*Nawrūznāma*), a c. di S. Cristoforetti, Milano: Mimesis, 2015, pp. 91-123.

gono appunto il *Nawrūzī* o “dono di Nawrūz”.²² Il *Nawrūznāma* è dunque da considerarsi l’opera che, per contenuto, rappresenta il più antico esempio superstite di *nawrūziyya*. Tale genere, che, affondando le proprie radici nel milieu culturale della tarda antichità iranica, è riuscito a conservare una propria dignità letteraria attraverso un certo numero di rielaborazioni in arabo, che purtroppo sono andate perdute. La riproposizione di questo genere di letteratura in rinnovate vesti linguistiche persiane risale alla prima età selgiuchide, anche se sarà solo l’età moderna a lasciarci un numero considerevole di esemplari di *nawrūziyya*, spesso vergati in numerose copie a testimonianza dell’ampio interesse che gli argomenti ivi trattati suscitavano in quella fase della storia dell’Iran.

Al momento, sulla storia di questo genere dell’*adab* persiano in epoca mongola e nell’età successiva, poco ci è noto. Con l’età safavide e il risvegliarsi – pare il caso di dire – di un interesse per il Nawrūz in relazione all’ortoprassi religiosa, negli ambienti dell’establishment sciita collegato con gli ambienti di corte si ha una vera e propria fioritura di questo genere di opere. Ed è precisamente questo l’ambiente a cui appartiene Muḥammad-Ismā‘īl Khātūnābādī, l’autore della nostra *Risāla dar taḥqīq-i Nawrūz*.

4. “Il problema della determinazione del Nawrūz”

Nel suo *Proemio*, l’Autore dedica il testo al sovrano safavide Shāh Sulaymān (Shāh Ṣafī II, r. 1666-1694),²³ dichiarando di aver composto il testo su sua esplicita richiesta. La motivazione di fondo che giustifica la composizione del trattato verte su due questioni fondamentali tra loro interrelate che – come afferma l’Autore – ai suoi tempi erano “divenute occasione di disputa”, vale a dire: 1) quando cadeva il “*Nayrūz* dei persiani”²⁴ di cui nei libri? 2) I fatti di Ghadīr Khumm accaddero in coincidenza con il Nawrūz? E quel Nawrūz coincideva con il 1° dell’Ariete, cioè con il 1° Farwardīn, l’inizio della primavera astronomica?

Nel mondo sciita duodecimano ci si pose il problema della corretta determinazione del Nawrūz e della validità sciaraitica della sua celebrazione in relazione ai fatti di Ghadīr Khumm a partire dal XV secolo, sulla base di

22 Su ciò v. S. Cristoforetti, “Le *nawrūzī* selon le *Nawrūz-nāma*”, *Eurasian Studies* 6 (2007-2008), pp. 71-95.

23 Diversamente da quanto affermano Z. Zarshinās e M. Ja‘farī, che indicano nel successore di questi, Shāh Sulṭān Ḥusayn, il dedicatario dell’opera a p. 69 nel loro articolo dal titolo “*Nawrūziyya wa nawrūziyya-niwīsī dar ‘ahd-i ṣafawī*”, *Justārḥā-yi tārikhī. Pazūhishgāh-i ‘ulūm-i insāni wa muṭālī‘āt-i farhangī* (Historical Essays – Biannual Journal of the Institute for Humanities and Cultural Studies), 3, n. 2 (autunno-inverno) 1391/2012-2013, pp. 65-88.

24 L’Autore tende a usare il calco arabo “*Nayrūz*” in luogo della forma persiana “*Nawrūz*” quando fa riferimento a testi della produzione esegetica e letteraria in arabo.

una tradizione risalente a Mu‘allā ibn Khunays riportata da Shaykh Ṭūsī (m. 1067). Ad innescare il dibattito nell’ambito dei giurisperiti del mondo sciita su quella che è sostanzialmente una questione di ortoprassi religiosa fu il dotto libanese Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Makkī al-‘Amilī (m. 1384), meglio noto nel mondo sciita come *Shahīd al-Awwal*. Questi, nella sua opera dal titolo *Dhikrā al-shī‘iyya fī aḥkām al-shar‘iyya*, afferma che le tre date affidabili per una corretta celebrazione del Nawrūz dal punto di vista religioso sono le seguenti: 1) quella del Capodanno del calendario di persiani; 2) quella (astronomica) dell’entrata del Sole in Ariete; 3) quella del 10 del mese di Ayyār (Maggio) del calendario siriano.²⁵

In seguito, l’eminente giurisperita sciita iracheno vissuto a cavallo tra il XIV e il XV secolo Ibn Fahd al-Ḥillī si dedicò in modo più approfondito allo studio di tale questione, finendo con il considerare quella dell’entrata del Sole in Ariete (*taḥwīl*), cioè l’inizio della primavera astronomica, come la più affidabile tra le tre date di cui sopra. L’autorevolezza della fonte della tradizione sul Nawrūz, che rinvia all’Imām Ja‘far al-Ṣādiq, deve la sua importanza in relazione a quello che è considerato l’evento fondativo per lo sciismo (Ghadīr Khumm) ed il pronunciamento in materia di due tra i più importanti dottori del mondo sciita duodecimano comportarono una crescente attenzione da parte dei giurisperiti sciiti verso le discipline del sapere funzionali a stabilire l’esattezza del calcolo cronologico, quali l’astronomia e la storia.

Alle conseguenze di questa autorevole opinione dobbiamo in definitiva la rinascita in grande stile durante l’età safavide di un genere dalla complessa storia molto antica, ma ancora scarsamente considerato dal punto di vista degli studi, nonostante che i manoscritti testimoni della sua popolarità siano davvero molto numerosi. Ed è appunto a questo genere che appartiene la *risāla* di Muḥammad-Ismā‘īl Khātūnābādī che ho qui cercato di presentare. La sua particolare importanza risiede a mio avviso nell’aspetto spiccatamente didattico-divulgativo di buona parte del contenuto. Quest’osservazione si può ampliare, a comprendere l’intero genere delle *nawrūziyya* in cui rientra la *risāla* di Khātūnābādī. Se va tenuto sempre ben presente che, ancora per tutta l’epoca moderna, nel mondo islamico – come del resto in quasi tutto il mondo di allora – la circolazione del sapere scritto era limitata ad ambiti piuttosto ristretti in termini demografici, la corposa presenza nelle lettere persiane d’età safavide di un genere letterario di questo tipo – dedicato nei suoi esemplari più antichi a soddisfare curiosità di vario genere e grado in relazione a una delle feste più

25 Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Makkī al-‘Amilī, *Dhikrā al-shī‘a fī aḥkām al-shar‘a*, Qumm: Mu‘assasat Āl al-Bayt, 1409/1988-1989, vol. 1, p. 199; la tradizione recita *verbatim*:

و نوروز الفرس، رواه المعلى بن خنيس عن الصادق و في المعلى قول مع عدم اشتهاؤه. و فسر بأول سنة الفرس، أو حلول الشمس الحمل، أو عاشر أيار.

amate dell'anno, ma che con l'età moderna si va specializzando nell'affrontare in dettaglio questioni a volte anche molto complesse, come la determinazione esatta del *punto vernale* o la conversione di date da un sistema calendaristico a un altro (solo per fare due esempi che implicano notevoli conoscenze di tipo scientifico) – rappresenta un'ottima testimonianza dell'importanza che veniva attribuita alla disamina di argomenti implicanti questioni di tipo tecnico (scientifiche, giuridiche, mediche ecc.) e dell'attenzione che gli esperti in materia ponevano nel rendere relativamente accessibile a un più vasto pubblico il portato del loro sapere.

‘L’ESTRAZIONE DELLE ACQUE NASCOSTE’ DI KARAJĪ. UN TRATTATO TECNICO DEL MILLE FRA ANTICO E NUOVO

Giuseppina Ferriello

Trattato o testo enciclopedico?

Si definisce ‘Trattato’ un’«Opera scientifica o tecnica, storica, letteraria, che svolge metodicamente una materia o espone i principî e le regole di una disciplina»;¹ mentre, è detta ‘Enciclopedia’ un’«Opera in cui sono raccolte e ordinate sistematicamente nozioni di tutte le discipline o di una sola di esse»,² ambedue le tipologie sono riferibili al testo ‘*L’estrazione delle acque nascoste*’,³ sui qanāt⁴ – *tipici acquedotti persiani sotterranei presenti in molti Paesi*⁵ – scritto da Abū

1 <https://www.treccani.it/vocabolario/trattato/#:~:text=%E2%80%93201.,%2C%20compore%2C%20pubblicare%20un%20trattato.>

2 [https://www.treccani.it/enciclopedia/enciclopedia/.](https://www.treccani.it/enciclopedia/enciclopedia/)

3 Le traduzioni sono tratte da: G. FERRIELLO, *L’estrazione delle acque nascoste. Trattato tecnico scientifico di un matematico-ingegnere persiano vissuto nel Mille*, Torino, Kim Williams Books, 2006. Fra i testi recenti, che citano il lavoro di Karajī, pur senza inserirlo nel proprio contesto formativo e senza accennare alle possibili fonti: HOOMAN KOLIJİ, *In-Between Architectural Drawing and imaginative knowledge*, London, Routledge, 2016 (ritiene che il lavoro di Karajī sia il primo sull’argomento, p. 118, in contrasto con quanto scrive l’autore stesso); SANDRINE SIMON, *Revisiting indigenous water management practise in Marocco, Alternative pathwise to sustainable development*, London, Routledge, 2021 (inserisce il testo nella tradizione nord Africana); MAJID LABBAF KHANEIKI, *Cultural Dynamics of water in Iranian civilization*, Berlino, Springer, 2020, lo include, invece, nella tradizione iranica.

4 In citazioni di titoli e di testi viene lasciata la trascrizione adottata dall’autore; per i contemporanei e per le riviste di Storia della scienza iraniana è adottata la loro trascrizione semplificata. Nella bibliografia, titoli, nomi e cognomi sono scritti per esteso solo la prima volta; successivamente il nome è indicato con l’iniziale; in presenza di sequenza ininterrotta di citazioni, per l’autore/autrice si usa EODEM/EADEM o *ibidem* nel caso dello stesso testo.

5 Per informazioni anche di carattere storico-geografico sui qanāt: SEYYED MANSUR SEYYED SAJJADI, *Qanāt Kāriz*, Tehrān, 1982, nella duplice versione in persiano e in italiano; per citazioni di Karajī e argomenti tecnici: GHOLĀMREZĀ KUROŠ, *Āb va fann-e ābyārī dar Irān-e bās-tān*, Tehrān, Vezārat-e Nirū, 1350 H./1972-1973; per la presenza in Campania, DOMENICO CAPO-
LONGO, *L’acquedotto medievale di Roccarainola, biotopo di fauna troglifa nel napoletano*, in: “Bolletti-

Bakr ibn Moḥammad b. Ḥusayn al-Ḥāseb al-Karajī (953 – c. 1029) noto matematico ma dimenticato ingegnere.⁶

Da accenni autobiografici introduttivi si apprende che l'opera fu compilata – più verosimilmente conclusa e dedicata⁷ – al rientro di Karajī in Irān, dopo avere ricoperto l'incarico di ingegnere di ponti strade e canali e avere diretto la Scuola di Baghdād succedendo ad Abū al-Wafā' al-Būzjānī (940-998), matematico e astronomo persiano del Khorāsān, traduttore delle *Collezioni matematiche di Pappo*, un'opera importante per la storia della meccanica.⁸ Il Libro è scritto in arabo, lingua franca del tempo, col titolo '*Kitāb Inbāṭ al-miyyāh al-khafīyya*'; l'edizione a stampa, che ha contribuito a farlo conoscere è uscita a Hyderabad nel 1940/1941;⁹ ad essa si sono rifatti: Ḥoseyn Khadiv-jam,

no della Società Entomologica Italiana”, vol. XCVII, n. 3/4 aprile 1967 e D. CAPOLONGO, *Ricerche nei qanāt dell'Italia meridionale*, in: “Bollettino”, cit., vol. 104, NN° 4/5, maggio 1972; trascrizione come in rivista.

6 Sul ruolo dell'ingegnere Karajī: G. FERRIELLO, *Problemi di Storia della scienza in un trattato persiano medioevale del Mille*, in: “Oriente Moderno”, Nuova serie, anno XIV (LXXV) n. 7-12 (Luglio – Dicembre 1995), pp. 267-340; EADEM, I “costruttori” ed il “costruire”, nel *Kitāb (Libro) del mondo islamico fra il VII ed il XVII secolo*, in: “Atti Accademia Pontaniana”, Nuova Serie, vol. LIII, A. Acc. 2004, Napoli, Giannini 2005, pp. 127-146; EADEM, *Le competenze dell'ingegnere nel mondo islamico fra il X e il XVII secolo*, in: “Atti Convegno History of Engineering, Storia dell'Ingegneria, Proceedings of the 3rd International Conference, Atti del 7° Convegno Nazionale, Naples, 23-24 April 2018”, 2 voll., Edd. Salvatore D'Agostino; Francesca Romana d'Ambrosio, vol. II, pp. 619-630; <https://www.aising.eu/wp-content/uploads/2018/05/AttiVIICongvegno2018.pdf>; ZEINAB KARIMIAN, *L'art de la construction' et 'les constructeurs' persan dans le kitab encyclopedique du monde islamique entre le IX^e et le XVII^e siècle*, in: “Miras-e elmi-ye Eslam va Iran. Scientific Heritage of Islam & Iran”, 6 (2017-2018), pp. 32-42, in persiano; trascrizione nomi e titoli come in rivista.

7 Per vastità e complessità la compilazione dovette richiedere un congruo arco di tempo.

8 GIUSEPPINA FERRIELLO, *Il sapere tecnico-scientifico fra Irān e Occidente una ricerca nelle fonti*, tesi Ph. D. in ‘Studi Iranici’, Istituto Universitario Orientale, oggi Università di Napoli L'Orientale, a.a. 1997-98; EADEM, *Istanza formativa e istanza estetica di un manoscritto persiano della meccanica di Erone* in: “Physis, Rivista internazionale di Storia della scienza”, 2020/1-2 (LV), Vol. LV (2020) Nuova Serie Fasc. 1-2, pp. 365-382; G. FERRIELLO; SALVATORE MAGAZÙ, *Orizzonti senza confini per l'insegnamento della Fisica una chiave interdisciplinare per le 5 macchine semplici*, in: “AAPP | Atti della Accademia Peloritana dei Pericolanti, Classe di Scienze Fisiche, Matematiche e Naturali”, 99 (2021), pp. A3-10-A3-12; DAVID E. P. JACKSON, *Scholarship in Abbassid Baghdad with special reference to Greek Mechanics in Arabic*, in: “Quaderni di studi arabi”, NN° 5-6, 1987-1988, pp. 369-390; ELAHEH KHEIRANDISH, *The Fluctuating fortune of Scholarship: a very late review occasioned by a fallen book*, in: “Review Essay Harvard University”, 2006, pp. 207-222.

9 ABU BAKR MOḤAMMAD BEN AL-ḤASAN AL-ḤĀSEB AL-KARKHĪ, *Ketāb Inbāṭ al-miyyāh al-Khafīyyah*, Hyderabad, 1359 H. / 1940-1941. L'adozione di Karkhī in luogo di Karajī esprime la cittadinanza bagdadena, in quanto Karkh era un sobborgo di Baghdād, ma essa è contestata già da Giorgio Levi della Vida nei primi decenni del '900 e contrasta con le informazioni autobiografiche dell'incipit. Cfr. *Infra*.

che l'ha tradotta in persiano col titolo '*Estekhrāj-e ābhā-ye penhāni*' dopo averla confrontata coi manoscritti esistenti e l'ha pubblicata a Tehrān nel 1345 H. / 1966 – 1967,¹⁰ e Aly Mazaheri, che l'ha volta in francese nel 1973;¹¹ l'edizione critica italiana tratta dalla versione persiana, oltre a informazioni su vita e opere dell'autore, contiene confronti con testi di autori ellenistici greci e latini e di area islamica ed è stata pubblicata nel 2006 sulla scorta di studi sulle fonti tecnico-scientifiche.¹²

Il periodo in cui opera Karajī è particolarmente fertile, in quanto caratterizzato dalla presenza di importanti studiosi come Ibn Sīnā' (980-1037), Abū Rayḥān Bīrūnī (973-1051), che sopravvive per alcuni decenni a Karajī, col quale manifesta delle affinità. In precedenza, altri studiosi avevano esteso e consolidato le basi del pensiero scientifico-filosofico, fra i quali Jābir ibn Ḥayyān (721-815), Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Isḥāq al-Kindī (c. 801-873), Abū Naṣīr Moḥammad ibn Moḥammad Fārābī (870-950), Ikhwān al-Ṣafā' (Fratelli della purità) (entro X secolo), altri ancora gli succederanno sviluppando e approfondendo argomenti pertinenti col testo, come Abū 'l-Fatḥ ibn Ibrāhīm al-Khayyāmī (c.1048-1132), Abū Ḥātim al-Muzāffar ben Ismā'il al-Isfazarī/al-Isfizārī al-Isfarledī (fine XI – inizi XII secolo), Abū 'l-Fatḥ Khwāzīnī Khorāsānī (c. 1115-1155).

L'attenzione per il libro e per l'autore ha origine nelle prime ricerche degli anni Novanta sulla trattatistica e sulla trasmissione di fonti tecnico-scientifiche dal mondo greco-romano al rinascimentale mediate da versioni effettuate in ambito islamico fra i secoli VII – XV.¹³ In base a caratteristiche degli

10 Le traduzioni in italiano sono state eseguite sul testo: ḤOSEYN KHADIV-JAM, *Estekhrāj-e ābhā-ye penhāni*, Tehrān, Bonyād-e Fahrang-e Irān, 1345 H. / 1966-1967; diverse sono le trascrizioni rilevate, per esempio HOSSEIN KHADIV-JAM *Estekhrāj-e ābhā-ye penanhāni*, by Abu Bakr Moḥammad b. Ḥasan Ḥāseeb Karḳī, Tehran, 1966. La trascrizione del titolo, tratta dall'Enciclopedia iranica, è errata relativamente al nome del matematico-ingegnere trascritto 'Karḳī' laddove è invece scritto كركی come si evince dal frontespizio in fig. 3. Informazioni sul traduttore dall'arabo al persiano sono in: <https://iranicaonline.org/articles/khadiv-jam-hoseyn>, che si rifà, come riportato in calce all'articolo, a: E.Ir, "KHADIV-JAM, HOSEYN," *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2014, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/khadiv-jam-hoseyn> (accessed on 22 August 2014).

11 KARAGI (MOHAMMAD AL), *La Civilisation des Eaux Cachées, Traité de l'Exploitation des eaux souterraines composé en 1017 A. D., Texte établi, traduit et commenté par Aly Mazaheri*, Nice, IDERIC, 1973.

12 G. FERRIELLO, *L'estrazione delle acque nascoste*, cit., in particolare cfr.: *Appendice n. 1 e Appendice n. 2*. Il testo era stato scritto anni prima, tant'è che suoi brani sono citati nella tesi di laurea del 1993 e di Ph. D. del 1998; la pubblicazione scaturì dall'incontro con la proprietaria della casa editrice durante l'annuale convegno SISM, Società Italiana di Storia delle Matematiche, che si tenne a Bologna nel 2005.

13 Gli studi di lingua e letteratura araba e persiana erano stati il naturale sbocco dell'interesse per la trattatistica tecnica e della curiosità sull'esistenza, o meno, di trattati in contesti diversi dal greco-romano e dal rinascimentale italiano.

interessi espressi dai traduttori, l'arco temporale analizzato è stato ripartito in tre fasi differentemente contraddistinte: la prima (VII – IX secolo) caratterizzata da traduzioni e dalla coesistenza di idee di varia provenienza acquisite dall'esterno, *in primis* ambito greco-romano; la seconda (IX – XI) segnata dal sincretismo e dall'elaborazione di pensiero tratto dalla cultura precedente arricchito da apporti di studiosi operanti in ambito islamico (musulmani, ebrei, nestoriani e cristiani) e incrementati da contatti con India e Cina; la terza fase, definibile della 'maturità', ha trasmesso e/o influenzato il prodotto tecnico-scientifico (congegni meccanici, strumenti di misura, astrolabi), artistico e commerciale.¹⁴ Il trattato di Karājī si colloca nel secondo stadio poiché utilizza fonti precedenti ma, nello stesso tempo, elabora e propone contributi originali, che si svilupperanno ulteriormente e si diffonderanno nei secoli successivi.

L'esposizione e la successione degli argomenti del trattato sui *qanāt* suggeriscono considerazioni sullo schema letterario, oltre che sul grado di avanzamento raggiunto negli scritti di soggetto tecnico-scientifico, che l'autore, noto matematico, esplicita nel ricorso alla Geometria applicata all'Ottica, fondamento delle livelle progettate da lui stesso.

La spiegazione delle regole che sovrintendono alla costruzione degli acquedotti, delle tecniche costruttive e di consolidamento di murature e di scavi è preceduta da temi di carattere generale relativi a varie discipline, fra le quali astronomia, meccanica, scienze naturali. Informazioni su materiali e lavorazione, su sistemi di consolidamento e di impermeabilizzazione, sulla carpenteria, e sulla strumentazione topografica conferiscono all'opera il carattere di 'trattato tecnico', mentre le 'novità' sono costituite dalla strumentazione topografica; dai riferimenti al diritto islamico e da dettagliate informazioni sui compiti del costruttore e del direttore dei lavori.¹⁵ Nel complesso, la molteplicità delle discipline implicate – insieme al sottofondo filosofico, che sottende l'intera opera – supporta l'argomentazione generale conferendo al testo carattere 'enciclopedico'.

La dicotomia trattato-enciclopedia si dirime adottando il termine '*ketāb*', che corrisponde al 'Libro', ovvero il testo multidisciplinare suddiviso in capitoli e questi in paragrafi; laddove, la رسالة '*resāle/risāle*' – detta anche epistola o trattatello – è il testo monotematico breve, che talvolta si accompagna a un libro e lo integra, come avviene in cinque codici persiani rinvenuti da chi scrive, dove il *ketāb* '*Sollevatore dei corpi pesanti*' di Erone è accompagnato dalla *resāle* 'La

14 EADEM, *Introduzione*, in: *Il sapere tecnico-scientifico*, cit., p. 9.

15 G. FERRIELLO, *La formazione ed il ruolo del tecnico medievale musulmano nelle fonti persiane ed arabe*, <http://matematica.unibocconi.it/articoli/la-formazione-ed-il-ruolo-del-tecnico-medievale-musulmano>, Università Bocconi, Milano, Matepristem, 2009; EADEM, *Le competenze dell'ingegnere nel mondo islamico fra il X e il XVII secolo*, cit.

bilancia dei filosofi o della saggezza'.¹⁶ Un altro genere letterario di ambito islamico utilizzato dai tecnici, e dal quale si ricavano informazioni condivisibili col 'Libro' di Karajī sulla strumentazione topografica elementare e su basilari tecniche costruttive, comprende le cosiddette ارشاد الزراعة *irshād/ershād al-zirā'a* (Guide per l'agricoltura) particolarmente diffuse nella penisola iberica.¹⁷ Toufik Fahd, per esempio, riportando brani del *Kitāb al-Filāḥa al-Nabaṭiyya* (Libro / Trattato di Agricoltura nabatea), scritto da Ibn Waḥshīya nel IX secolo, fra gli argomenti relativi all'idrologia inserisce contenuti che si ritrovano simili nel lavoro di Karajī. L'inclusione dell'*Estrazione delle acque nascoste* nel genere trattatistico amplia il dibattito sulla veicolazione delle idee tecnico-scientifiche all'interno ed all'esterno del mondo islamico, che trae ispirazione dal mondo greco-romano, evidenziando influenze e interferenze in campo tecnico – oltre che artistico – intercorse fra l'Oriente e l'Occidente a partire dall'antichità e potenziate durante l'ellenismo.

Il 'Libro' di Karajī non deve essere stato il primo trattato tecnico scritto in ambito islamico, come suggeriscono l'organizzazione dei contenuti, che esprime un 'progetto' prefissato e i frequenti richiami a opere antecedenti non menzionate esplicitamente, ma identificabili in brani estrapolati e riproposti in farsi. Interessante è il periodo in cui il lavoro venne ultimato – entro il 1017-1029 probabile data della morte di Karajī – fase in cui l'Occidente non produceva più trattati tecnici e il *De Architectura* di Marco Vitruvio Pollione (I sec. a. C.) era lontano. Difatti, erano trascorsi circa dieci secoli da quando, vivente Cesare Augusto, il trattatista romano aveva compilato i dieci libri sull'*Ars ae-*

16 G. FERRIELLO, *La bilancia in Leonardo e nei manoscritti persiani di meccanica: strumento di misurazione e strumento di interpretazione*, in: "Achademia Leonardi Vinci", anno II, n. 2, 2022, pp. 201-238.

17 Citiamo alcuni testi rilevanti: JOSÉ MARIA VILLÁS VALLICROSA, *El «Tratado de Agricultura» de Ibn Wāfid*, in: "Al-Andalus", Vol. VIII/1943, pp. 281-299; EMILIO GARCÍA GÓMEZ, *Sobre Agricultura arábigoandaluza*, in: "Al-Andalus", Vol. X/1945, pp. 128-146; CLAUDE CAHEN, *Le Service de l'irrigation en Iraq au début du XI^e siècle*, in: "Bulletin d'Études Orientales", Tome XIII, années 1949-1951, pp. 117-143; JOSÉ MARIA VILLÁS VALLICROSA, *Sobre bibliografía agronomica hispano árabe*, in: *Al-Andalus*", Vol. XIX/1954, pp. 130-142; BACHIR ATTÍE, *L'ordre chronologique probable des sources directes d'Ibn al-'Awwām*, in: "Al-Qanṭara", vol. III/1982, pp. 299-332; ŽIVA VESEL, *Les Traités d'Agriculture en Iran*, in: "Studia Iranica", tome 15 – 1986, pp. 99-108; MARIA EVA SUBTELNY, *A Medieval Persian Agricultural Manual in context: The Irshād al-zirā'a in late Timurid and early Safavid Khorasan*, in: "Studia Iranica", Tome 22/1993, fascic. 2, pp. 167-217; MIQUEL FORCADA, *Šā'id al-Bagdādi y los antecedentes de la agronomía andalusí*, in: "Al-Qanṭara", vol. XVI/1995, pp. 163-171; J. M. VILLÁS VALLICROSA, *Aportaciones para el estudio de la obra agronómica de Ibn Ḥayyāy y de Abū-l-Jayr*, in: "Al-Andalus", vol. XX/1955, pp. 87-105; ZAKERI M., *The reception of Aristotle's Meteorologia in the Persian world: Isfīzārī's Meteorology* in: AA.VV., *A Shared Legacy, Islamic Science East and West*, (Edd. Emilia Calvo Mercè Comes, Roser Puig, Monica Rius), Publicacion i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2008, pp. 309-320. Le trascrizioni sono degli autori e/o delle riviste scientifiche.

dificatoria rimasti relegati negli *scriptoria* monastici fino al XIV secolo, ma non sconosciuti a specialisti e traduttori.¹⁸ Testimonianze del trattato vitruviano si rinvencono, infatti, in Cassiodoro (VI sec.) e in Isidoro di Siviglia (VII sec.), già noto traduttore in arabo e dall'arabo, che nelle *Etymologiae*¹⁹ – di riferimento per le enciclopedie islamiche – ripropone degli argomenti simili ai vitruviani per contenuto e svolgimento; interesse si ebbe pure con Eginardo, cancelliere di Carlo Magno, mentre sembra che una copia sia stata eseguita da Rabano Mauro per Lotario II.²⁰

Karajī, fra il X e l'XI secolo, compone il *Kitāb Inbāt al-miyāh al-khafiyya*²¹ col desiderio di trasmettere ai costruttori di acquedotti le informazioni acquisite attraverso la pratica di cantiere e la conoscenza di più antichi testi, ritenuti, però, insufficienti per le finalità da perseguire. Il testo si presta al confronto col *De Architectura*, ma può essere paragonato pure con opere degli ingegneri rinascimentali e moderni, che, fin dalla riscoperta dei dieci libri vitruviani²² sono stati modello di riferimento per lo studioso dell'Architettura e per la trasmissione del Canone dell'*Ars edificatoria* e per la formazione professionale.

Ogni volta che si consulta il libro sui qanāt, si scopre qualcosa di nuovo. In realtà, ci si rende conto che temi affrontati da studiosi successivi erano *in nuce* o già esplicitati nell'opera di Karajī. Perciò, ogni lettura evidenzia dettagli prima sfuggiti che esaltano ulteriori nessi con altri studiosi e argomenti nel frattempo approfonditi. Insieme a tracce di testi recepiti dal mondo greco-romano e anticipazioni di argomenti, che saranno affrontati o sviluppati in seguito, sono interessanti in Karajī affinità con autori a lui prossimi per epoca, come Bīrūnī²³ (973-1048) e Avicenna, e con studiosi di meccanica in prosieguo di Thābit b. Qorra (826-901) col suo *Liber Kerastonis*, che si pongono nella scia delle questioni meccaniche sull'equilibrio affrontate da Euclide (IV – III sec. a. C.), Aristotele (384 a.C.-322 a.C.), Archimede (287 a.C.-212 a.C) e Menelao (I sec.

18 Per la conoscenza e la diffusione del *De Architectura* durante il Medio Evo, cfr.: LUCIANO MIGOTTO, *De Architectura*, (con testo latino a fronte), Pordenone, 1992, pp. XXIX-XXXVII ed in: LUIGI VAGNETTI, *L'architetto nella storia d'Occidente*, Padova, 1982, cap. II.

19 ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, Vol. XIX, Paris, Les Belles Lettres, 1995, il cui vol. XIX contiene l'analisi etimologica di lemmi afferenti all'architettura.

20 GIUSEPPINA FERRIELLO, *Il trattato come finestra sul mondo tecnico-professionale*, in: *Il sapere tecnico-scientifico*, cit., pp. 146-191.

21 Per la versione italiana è stato utilizzato: H. KHADIV-JAM, *Estekhrāj-e ābhā-ye penhānī*, cit. confrontato con la versione francese: KARAGI (MOHAMMAD AL), *La Civilisation des Eaux Cachées*, cit. e l'araba basata sul manoscritto di Hyderabad.

22 Per la continuità della trasmissione del trattato vitruviano durante il Medio Evo: MARCO VITRUVIO POLLIONE, *De Architectura* (traduzione con testo a fronte e commento di Luciano Migotto), Pordenone, Edizioni Stidio Tesi, 1992, pp. I-XXXVII.

23 MASSIMILIANO BORRONI VLADIMIRO BOSELLI, *Hydraulics and Hydrology in a Passage of the Kitāb al-Āṭār al-Bāqiya by al-Bīrūnī*, in: "Arabic Sciences and Philosophy", 31 (2021), pp. 159-182.

d.C.), coi quali Karajī condivide la teoria del bilanciamento e dell'equilibrio applicato alle acque e al loro scorrimento entro le viscere e sulla superficie terrestri. Il principio dell'equilibrio sostiene anche 'Il sollevatore dei corpi pesanti' di Erone, che considera le cinque macchine semplici e le composte derivate dal loro assemblaggio per aumentare il vantaggio nel sollevare carichi pesanti.

Con Abū al-Rayḥān Moḥammad ibn Aḥmad al-Bīrūnī (973), originario dell'Uzbekistān nella Persia orientale, Karajī condivide l'interesse per l'idrologia. Bīrūnī studia matematica con Abū Naṣr Maṣṣūr ibn 'Alī b. 'Irāq (970-1036) discepolo di Abū 'l-Wafā' al-Būzjānī, da qui un altro possibile tramite con Karajī, che succede ad Abū 'l-Wafā' nella direzione della scuola bagdadena.

Bīrūnī scrive di geografia, matematica, cronologia della religione, astronomia, filosofia e fisica; i suoi *Elementi di Astronomia* saranno utilizzati in Occidente per l'insegnamento del Quadrivio; il *Qānūn al-Ma'sūdī* (il Canone) verrà impiegato per l'insegnamento dell'Astronomia. Analogamente a Karajī e 'Omar Khayyām (1048-1131); inoltre, come dimostrano recenti studi, Bīrūnī si interessa di idraulica.²⁴ Nel *Kitāb al-Ātār al-Bāqiyā* (Libro sulle restanti opere) elabora anche una cronologia dei popoli antichi; affronta la questione delle portate fluviali in rapporto alle stagioni dell'anno; approfondisce la condizione del Nilo; accenna ai sifoni e ai vasi comunicanti,²⁵ che applica nella progettazione della strumentazione di laboratorio che, a sua volta, ha riscontro in congegni del *Kitāb al-Ḥiyāl* (Libro dei Congegni) dei Banū Mūsā e in Filone di Bisanzio.²⁶ Nelle *Lettere ad Avicenna* Bīrūnī discute di filosofia aristotelica;²⁷ coltiva molteplici interessi; conosce e utilizza varie lingue – persiano, arabo, sanscrito, greco –, comprende discretamente il siriano, l'ebraico e il latino; scrive di geografia, di pietre preziose e di pesi specifici.²⁸ Per eseguire esperimenti sul peso specifi-

24 Cfr.: nota n. 23, M. Borroni, V. Boselli, *Hydraulics and Hidrology*, cit..

25 Dei quali si tratta pure nei testi sui congegni dei Banū Mūsā, di al-Jazirī e nella *Majmū'a* n. 351 Ryland's Collection di Manchester col *corpus* di meccanica di Isfizārī, i cui manoscritti sono elencati in: ALPHONSE MINGANA, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, Cambridge, W. Heffer and Sons, Limited, 1933, pp. 544-552, senza indicare correttamente tutti, cfr. G. FERRIELLO, *Ruote per il moto perpetuo in manoscritti persiani*, cit.

26 DONALD R. HILL, *The Book of Ingenious Devices, by the Banū (sons of) Musā bin Shakir*, Dordrecht – Boston – London, s.d., D. Reidel Publishing Company, 1979. La traslitterazione è del testo.

27 SEYYED HOSSEIN NASR, *Scienza e civiltà nell'Islam*, Milano, Feltrinelli, 1977, pp. 100-101.

28 Di diversa opinione Antonio Panaino, il quale, nell'introduzione al testo di G. Bezza, ritiene che Bīrūnī ricorresse a versioni arabe di testi greci: GIUSEPPE BEZZA (introduzione di Antonio Panaino), *Al-Bīrūnī l'arte dell'astrologia*, Milano, Mimesis, 1992, pp. 9-18, p. 10. Un documentato *excursus* sulla bilancia idrostatica prima di Galileo è in: ANNIBALE MOTTANA, *Galileo e la bilancetta un momento fondamentale nella Storia dell'idrostatica e del peso specifico*, Firenze, Leo Olshcki Editore, MMXVII, 2017, per l'ambito islamico soprattutto: 'Elaborazione storica del peso specifico nel mondo arabo', pp. 89-106.

co progetta un misuratore in cui il livello dell'acqua o dell'olio resta costante durante le misurazioni sfruttando il principio di Archimede sui galleggianti riferito sia da Vitruvio nel *De Architectura* - nell'episodio della frode della corona di Gerone di Siracusa smascherata da Archimede²⁹ - sia dall'autore del *Carmen de ponderibus et mensuris*,³⁰ più particolareggiato rispetto al brano vitruviano.

Fra le opere compilate da Bīrūnī vi sono un'epistola sulle opere di Moḥammad ibn Zakariyā' al-Rāzī, il *Maqāla fī al-nasab* (Saggio sulle stirpi), il *Kitāb al-jamāhir fī ma'rifat al-jawāhir* (il libro della moltitudine della conoscenza delle pietre preziose)³¹ considerato un caposaldo degli studi di mineralogia. Al testo guarderanno molti, incluso Abū l'Fath Khwāzīnī Khorāsānī (1115-1155), che ne accenna a proposito della bilancia idrostatica,³² e da Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (1201-1274), il quale, più volte, nel *Tansūkh-nāme-ye Ilkhānī* (Libro sulle gemme per l'Ilkhanide) fa riferimento al collega. Bīrūnī dedica all'approfondimento della geomorfologia il *Kitāb al-tahdīd* (La demarcazione [dei limiti delle aree]);³³ il *Kitāb al-Hind* (Libro dell'India) include osservazioni di tipo geografico e geomorfologico sull'India e introduce in ambito islamico conoscenze astronomiche di tradizione indiana, di storia, di usi e costumi.³⁴ Lo studioso conosce il fenomeno dei sollevamenti tettonici e dei processi che avevano determinato i mutamenti geomorfologici di varie regioni e delle strutture delle montagne osservate durante i viaggi in Asia occidentale.³⁵

Karājī (m. entro 1017/1029) e Bīrūnī (m. entro 1050) affrontano alcuni argomenti affini e approfondiscono il tema 'acqua' da diverse angolature. Bīrūnī in-

29 AMELIA CAROLINA SPARAVIGNA, *The Science of al-Biruni*, in: "International Journal of Sciences", 2 (12), pp. 52-60 e 59-60.

30 Scritto, secondo Lucio Russo, intorno al 400 d. C da Remmio Flavino, CFR.: LUCIO RUSSO, *Archimede un grande scienziato antico*, Roma, Carocci editore, 209, pp. 52-54.

31 S.H. NASR, *Scienza e civiltà nell'Islam*, cit., p. 90.

32 Per i risultati dei primi studi su fonti tecnico-scientifiche: G. FERRIELLO, *Le tecniche costruttive*, cit.; su testi fonti e traduttori di Matematiche: EADEM, *Il sapere tecnico-scientifico fra Iran e Occidente una ricerca nelle fonti*, Tesi Ph. D. in Studi Iranici, tutor prof. Giovanni Maria D'Erme, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1998.

33 S.H. NASR, *Scienza e civiltà nell'Islam*, cit., p. 82.

34 VINCENT-MANSOUR MONTEIL, *Abū-Rayhān al-Bīrūnī, Le Livre de l'Inde, Extrait choisis, traduit de l'arabe, présentés et annotés par Vincent-Mansour Monteil*, Paris, Sindbad/Éditions Unesco, 1996.

35 S.H. NASR, *Scienza e civiltà*, cit., p. 94. Sull'agrimensura persiana: G. FERRIELLO, 'Il Kitāb-e vosul-e-mesahāt, (il trattato persiano di Agrimensura) contributo alla storia della scienza in Iran', in: "Atti Memorie Scientifiche, Giuridiche, Letterarie Accademia Nazionale Lettere Scienze Lettere e Arti di Modena", Ser. VIII - Vol. XII Fasc. 1, 2009, pag. 359-373; EADEM, *Fondamenti teorici dell'agrimensura persiana nella majmū'a n.169 della bibliothèque nationale de France di Parigi*, in: "Atti Memorie Scientifiche, Giuridiche, Letterarie Accademia Nazionale Lettere Scienze Lettere e Arti di Modena, Memorie Scientifiche, Giuridiche, Letterarie," Ser. VIII - Vol. XIII, Fasc. II, 2010, fasc. 1, pp. 1-66. Le trascrizioni sono quelle in uso nella pubblicazione.

clude l'argomento 'acqua' nello studio del ciclo naturale del Nilo, delle misurazioni e del salto idraulico; Karajī lo collega all'equilibrio dei corpi e ai centri di gravità, in quanto la ricerca dell'equilibrio – espressa dallo scorrimento idrico superficiale e profondo – produce moto e insieme alla rotazione terrestre giustifica la forma del Globo; da qui i collegamenti con l'Astronomia e l'accenno all'alternanza delle stagioni e del ciclo vitale di organismi e di piante.

Dalla sapienza degli antichi alle innovazioni passando attraverso le traduzioni

Il pensiero di Karajī è complesso e articolato, ricco di richiami allo studio della natura e della filosofia/pensiero scientifico. La finalità del testo in questione, espressa appena dopo la preghiera rituale e la dedica, è semplice e chiara: essere utile a chi si dedica ad un'operazione fondamentale per la vita umana qual è la ricerca dell'acqua.³⁶

Gli scritti di argomento tecnico, in genere nell'*incipit* o nell'*explicit*, fanno riferimento all'autore o agli autori da cui hanno tratto gli scritti, preoccupati di sottolineare il nesso con gli antichi allo scopo – precisano talvolta – di rendere agevole il lavoro degli studiosi. Nel testo di Karajī – come per le traduzioni di opere tecnico-scientifiche classiche ed ellenistiche – l'inglobamento di scritti precedenti non è un plagio; i traduttori di ambito islamico,³⁷ infatti, acquisiscono il 'sapere' e il 'saper fare' dei predecessori per poi proseguire con integrazioni e innovazioni mediate con le matematiche innovate da relazioni intercorse con India e Cina.³⁸ I testi da tradurre vengono scelti tenendo conto dei propri interessi; pertanto, il più delle volte, è lo stesso traduttore che elabora innovazioni innestate su un substrato di conoscenze pregresse.

Per dirimere le questioni che hanno attinenza col soggetto principale – l'acqua – Karajī considera molteplici aspetti, che rientrano in diverse discipline, soprattutto la Fisica, e si inserisce a pieno titolo nel dibattito sui centri di gravità e sull'equilibrio; inoltre, prende in considerazione equilibri e moti interni ed esterni alla Terra e la forza di attrazione verso il centro di gravità di ogni singola parte costitutiva e dell'insieme, che propende verso il centro di gravità terrestre. Detti temi affondano le radici nelle matematiche greche – Geometria e Fisica – e li ritroveremo in Leonardo da Vinci, che li annota nei Codici, soprat-

36 EADEM, *L'estrazione delle acque nascoste*, cit., p. 72, corrisponde a p. 2 dell'edizione persiana del Trattato.

37 EADEM, *Il sapere tecnico scientifico*, cit..

38 EADEM, *Le basi antiche cap. I, l'attività di traduzione quale stimolo di autonome speculazioni e della diffusione delle informazioni tecnico-scientifiche in epoca proto islamica, cap. II, in Il sapere tecnico scientifico*, cit., pp. 4-69.

tutto nell'Arundel. Diversi soggetti vengono sviluppati più volte da Karājī, che procede per gradi e per ambiti disciplinari privilegiando nei capitoli iniziali i richiami agli antichi testi trovati 'manchevoli e inutili allo scopo' e argomenti che introducono alla successiva sezione tecnica.

Una peculiarità rispetto al *De Architectura* di Marco Vitruvio Pollione e ai testi di *Artis Mensoriae* dei *Gromatici Veteres* è la presenza di dimostrazioni geometrico-matematiche, che accompagnano la strumentazione topografica modificata o ideata da Karājī stesso.

Le dimostrazioni convalidano la correttezza delle misurazioni effettuate con strumenti che richiamano gli astrolabi, impiegano meno operatori e danno risultati più veloci e precisi. Interessante e nuova è la stima delle distanze da corsi d'acqua, pozzi e acquedotti in base alla costituzione di terreni e di rocce. Nodale è la collocazione cronologica del testo sugli acquedotti scritto in un periodo che lo storico delle matematiche Carl Benjamin Boyer definisce «età gloriosa di Avicenna e di al-Karkhi»³⁹ abbinando significativamente i due studiosi.

Karājī conosce i testi dei 'Sapienti'- per antonomasia gli antichi – dei quali si individuano brani talvolta riportati alla lettera, come la ricerca dell'acqua ispirata a Vitruvio:

Gli antichi hanno detto: “se si scava una fossa profonda tre cubiti o più e vi si colloca sul fondo una ciotola di forma emisferica di piombo, di rame o di terracotta sulla cui base sia stata incollata – con della cera – una certa quantità di lana in modo che, una volta capovolta la ciotola, la lana non possa cadere, poi si pone sul fondo della fossa la ciotola rovesciata ricoprendola, sopra e lateralmente, con del fogliame verde, non fa differenza di quale tipo di fogliame si tratti. Poi, si riempie la fossa con della terra e si lascia [il tutto] in quello stato dal tramonto del sole fino allo spuntare dell'alba. Quindi, al mattino si estrae il recipiente. Se le sue pareti all'interno sono inumidite, oppure, premendo la lana incollata sul fondo si nota che essa è intrisa di acqua, quel suolo contiene acqua (11.1)⁴⁰; e se si accende del fuoco nella buca e, dopo averlo spento, vi si lascia sul fondo un recipiente per una notte ed un giorno, [p.37]⁴¹ quando lo si estrae, se c'è dell'umidità sulle sue pareti, quel suolo contiene acqua [...].⁴²

39 CARL BENJAMIN BOYER, *Storia della Matematica*, Milano, 1990 (1^a ed. col titolo originario 'A History of Mathematics', London, 1968), p. 284; la data della morte di Karājī viene collocata fra il 1017 e il 1029, *infra Appendice n. 1* e G. FERRIELLO, *Karaji e il suo trattato*, in: *L'estrazione delle acque nascoste*, cit., pp. 43-69.

40 I numeri fra parentesi tonde indicano il primo, il capitolo del testo di Karājī e il secondo rinvia al commento e/o confronto indicati e riportati nell'edizione in italiano a cura di chi qui scrive.

41 I numeri fra parentesi quadre indicano la pagina della versione persiana.

42 EADEM, *L'estrazione delle acque nascoste*, cit., p. 92.

La descrizione ripete quella del trattatista romano con lieve differenza per la presenza, in quest'ultima, dell'accento alla lanterna ad olio:

In quibus si eae significabuntur inventiones, sic erunt experiundae. Fodiatur quoquoversus locus latus ne minus pedes | <tres, altus pedes> quinque, in eoque conlocetur circiter solis occasum scaphium aerum aut plebbeum aut pelvis. Ex his quod erit paratum, id intrinsecus oleo ungetur ponaturque inversum, et summa fossura operiatur harundinibus aut fronde, | supra terra obruatur; tum postero die aperiatur, et si in vaso stillae sudoresque erunt, si locus habebit aquam. 5. Item si vasum ex creta factum non coctum et in ea fossione eadem ratione opertum positum fuerit, si is locus aquam habuerit, cum apertum fuerit, vas umidum erit et iam dissolvetur | ab umore [...].⁴³

Karajī giudica i libri antichi «manchevoli e inutili allo scopo» che egli intende perseguire,⁴⁴ perciò concepisce un testo che il contenuto ingegneristico e le trattazioni matematiche rendono nuovo e innovativo, senza trascurare i 'sapienti' antichi, ai quali si ascrivono i fondamenti del sapere. Non mancano collegamenti con le novità, che coinvolgono l'astronomia e la sua strumentazione tecnica, che influenza le livelle progettate e realizzate da Karajī prodigo di indicazioni su materiali, dimensioni, procedimento operativo, base geometrica e utilizzazione.

Karajī analizza e spiega da differenti punti di vista l'approvvigionamento idrico e la conseguente ripartizione, questione molto sentita sull'altopiano iranico e in zone aride contese al deserto, grazie alla possibilità di rifornirle; estrinseca la competenza di ingegnere trattando di argomenti tecnici e indicando come superare criticità, affinché il costruttore non sia preso alla sprovvista per l'insorgere di incognite durante l'esecuzione dei lavori. L'autore informa sugli strumenti utilizzati nel cantiere, sui materiali naturali e sulle malte; suggerisce come costruire, consolidare e impermeabilizzare muri e scavi; prospetta soluzioni adottabili in presenza di problemi dai quali l'operatore non deve essere colto impreparato e indica perfino la dieta alimentare e l'abbigliamento da adottare durante i lavori. Interessanti e nuovi, rispetto a Vitruvio per esempio, sono i riferimenti al diritto islamico che regola le eventuali controversie. Originale è la connessione fra la geologia e la morfologia del terreno e la determinazione delle distanze dai confini di acquedotti, depositi e corsi d'acqua; non una norma astratta e solo teorica, bensì legata a circostanze reali e a dati geomorfologici, per la conoscenza dei quali è indispensabile la competenza dell'esperto oggi chiamato 'geologo'.

43 MARCO VITRUVIO POLLIONE, *De Architectura* (traduzione con testo a fronte e commento di Luciano Migotto), Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1992, L. VIII, pp. 358-359).

44 G. FERRIELLO, *L'estrazione delle acque nascoste*, cit., p. 71.

La meccanica emerge qui e lì da esposizioni che apparentemente sembrano ‘descrittive’, ma in realtà rinviano ai fondamenti che i Persiani hanno acquisito dalle lezioni di Euclide, di Aristotele, di Archimede, di Menelao e di Erone citati, qualche secolo dopo, da Abū al-Fatḥ ‘Abd al-Raḥmān Maṣṣūr al-Khwāzinī in *‘La Bilancia della saggezza o dei filosofi’*, opera che include rinvii a studiosi precedenti ed è nota in Occidente nella traduzione tardo ottocentesca di N. Khanikoff.⁴⁵

L’intuizione iniziale, che nei primi anni Novanta portò chi scrive a ipotizzare la conoscenza del testo vitruviano in ambito iranico, si è progressivamente consolidata negli anni grazie al rinvenimento di diversi codici di meccanica e di agrimensura persiani, dai quali sono scaturiti approfondimenti e nuovi elementi di studio e riferimenti ad autori greci ed ellenistici.

Dalla lettura del *De Architectura* e di *L’estrazione delle acque nascoste* discende un confronto ovvio e congruente, che coinvolge autori e traduttori importanti per un’appropriata conoscenza della Storia della scienza. Contenuti di carattere applicativo si prestano ad essere sviluppati in vari ambiti, per esempio l’agrimensura, dove la misurazione delle terre si connette al livellamento e alcune livelli elementari sono descritte anche in testi destinati all’agrimensore.⁴⁶

La presenza di manoscritti utili all’agrimensore persiano dimostra che l’*“Agere de arte”* e l’*“Agere per artem”* hanno interessato il *Demotrator* e l’*Exercitator* del mondo orientale al pari degli omologhi occidentali, ai quali molti testi sono pervenuti grazie all’opera di traduttori dall’arabo in latino, come Gundisalpinus/Domenico Gundisalvi, già famoso studioso di Avicenna, di al-Fārābī e di altri matematici persiani ed arabi. Dall’introduzione all’*al-jabr wa’l-muqābala* del persiano Moḥammad ben Mūsā al-Khwārazmī, del resto, si apprende che tra le finalità della nuova branca matematica vi era l’opportunità di dirimere questioni testamentarie relative alla ripartizione delle proprietà terriere, problema che interferiva sia con il diritto privato e pubblico sia con l’applicazione pratica delle matematiche.

Il testo sui qanāt è ‘anche’ un lavoro sulla meccanica, e questa rinvia all’Astronomia col settore di ‘meccanica celeste’, che ha ispirato per imitazione gli uomini ideatori della meccanica terrestre, come specifica Vitruvio parafrasando Aristotele:

[...] È del resto la natura stessa che contiene i principi della meccanica e li insegna agli uomini con l’esempio della rotazione degli astri. Se, infatti, noi non potessimo contemplare il continuo moto del sole, della luna o dei pianeti, costretti dalla

45 NIKOLAI KHANIKOFF, *Analysis and Extracts of Book of the Balance of Wisdom*, in: “Journal of American Oriental Society”, 1860, 6, pp. 1-128 (ristampa anastatica: Liechtenstein, Vaduz, 1982).

46 G. FERRIELLO, *‘Il Kitāb-e vosul-e-mesahāt*, cit.; sull’Iran in particolare: ANN K. S. LAMBERTON, *Landlord and Peasant in Persia: a study of Land tenure and Land revenue Administration*, Oxford, Oxford University Press, 1953.

natura a girar nell'immenso meccanismo del cielo, non avremmo né l'avvicinarsi del giorno e della notte, né delle stagioni. Dall'osservazione di questi fenomeni celesti gli antichi impararono dunque ad imitare la natura e dall'esempio di queste cose divine trassero comode applicazioni alla vita, che alcuni mediante le macchine e le loro rotazioni, altri mediante gli strumenti resero di più facile realizzazione. E per mezzo dello studio, delle arti e delle istituzioni gradatamente perfezionarono e diedero una base teorica a quelle invenzioni che risultarono più utili all'uso pratico [...].⁴⁷

Il concetto supporta il nesso fra bilancia e macchine,⁴⁸ delle quali hanno trattato Aristotele e Archimede, e che Erone e i traduttori/interpreti di ambito islamico⁴⁹ estenderanno alle macchine composte derivate dall'assemblaggio da due a quattro macchine semplici per ottenere vantaggi maggiori. In Vitruvio si legge:

[...] né il moto rettilineo senza quello circolare, né il moto circolare senza quello rettilineo potrebbero però sollevare dei carichi. Questo fatto può essere chiaramente dimostrato [...].⁵⁰

Dopo avere trattato della carrucola e della leva con le relative ripartizioni proporzionali perché la macchina sia efficiente, aggiunge:

[...] È quanto possiamo dedurre osservando il funzionamento di quel tipo di bilancia che viene chiamata stadera. In essa l'estremo da cui pende il piatto è collocato infatti molto vicino al manico, che funziona da fulcro. Dall'altra parte si prolunga il braccio che è una stanga graduata su cui scorre il contrappeso [...].⁵¹

In Karajī sono parimenti importanti la tradizione greca, che propende verso la filosofia, e la tradizione romana, che propende verso la tecnica. La spiegazione del movimento incessante dell'elemento naturale 'acqua' è affrontata più volte su base meccanica e con riferimento alla questione dei centri di gravità e dell'equilibrio, che non può esistere in quanto l'acqua coi suoi moti interni ed esterni al globo deve determinare il moto rotatorio di questo e, di conseguenza, la forma sferica e l'equilibrio, che è, nello stesso tempo, causa ed effetto di stabilità dell'equilibrio nell'universo:

47 VITRUVIO POLLIONE, *Dell'architettura, interpretazione a cura di Giovanni Florian*, Pisa. Giardini Editori, 1978, p. 193.

48 G. FERRIELLO, *La bilancia in Leonardo e nei manoscritti persiani di meccanica*, cit..

49 Fra i quali gli studiosi di origine e formazione iranica sono i più numerosi; nello stesso tempo, sono più numerose anche le copie in lingua persiana della Meccanica di Erone.

50 VITRUVIO POLLIONE, *Dell'architettura*, cit., p. 198.

51 IBIDEM, p. 199.

[...] Malgrado tutte le sue montagne, i deserti, le depressioni e le sue alture la Terra ha forma simile ad una palla da polo (2.1)^{52, 53} Dio ha stabilito che essa fosse il centro dell'Universo, che in eterno col suo moto continuo girasse attorno a questo centro. Dio Benedetto ed Eccelso creò il mondo compatto ed in esso non esiste alcuno spazio vuoto; per ognuno, dal firmamento alle stelle e per l'aria e per l'acqua e per la terra ha stabilito un particolare luogo; se essi vengono spostati, di nuovo ritornano al proprio posto. Per lo stesso motivo avviene che i corpi pesanti come la terra e l'acqua sono desiderosi di raggiungere questo centro ed ogni corpo pesante, quanto più è pesante, tanto più ha questa propensione verso il centro (2.2).⁵⁴ Per lo scopo che ci siamo prefissato non abbiamo bisogno di trattare degli altri corpi diversi dall'acqua. Secondo questo presupposto, avviene che la terra si posiziona al centro e che l'acqua le si colloca attorno (2.3).⁵⁵

Se la Terra avesse forma perfettamente sferica, secondo la stessa ipotesi, accadrebbe che l'acqua non vi penetrerebbe e in tutte le strisce prossime al centro il livello sarebbe sempre identico, nel qual caso la sfera dell'acqua circonderebbe la terra come l'albume dell'uovo inviluppa il tuorlo; [p.4] sia che questa acqua fosse poca, sia che fosse molta, il livello della sfera d'acqua sarebbe come il livello della terra. Il livello dell'acqua sarebbe parallelo al livello asciutto, necessariamente l'acqua non potrebbe circolare e formerebbe un *unicum* con la superficie del mare e non esisterebbero le parti asciutte; eccetto le bestie acquatiche, non ne esisterebbero altre e sulla superficie terrestre non esisterebbe forma di vita, il livello dell'acqua dovunque avrebbe la stessa misura.

Ma, se ritenessimo la Terra perfettamente sferica e confrontassimo le fasce esterne al centro con quelle opposte e se entro la Terra esistessero crepacci identici, vi sarebbero tre diversi modi per fare fuoriuscire l'acqua: (a) l'acqua che permea la Terra si unificerebbe in un unico mare; (b) l'acqua abbandonerebbe la superficie

52 Nella citazione, come nel testo edito nel 2006, fra parentesi tonde è indicato il paragrafo relativo al commento di passi significativi condivisi con autori greci e/o latini e/o di area islamica, oppure particolarmente innovativi.

53 I riferimenti principali: Talete (TALETE, ANASSIMANDRO, ANASSIMENE, *I Frammenti*, traduzione di Stefano Martinelli Tempesta), Milano, Marcos y Marcos, 1992 pp. 54 e 55), Platone (PLATONE, *Timeo*, a cura di Giuseppe Lozza, Milano, Mondadori, 1994, 33, b – c, pp. 32 e 33); Plinio il Vecchio (PLINY, *Natural History, Books I – II*, translated by H. Racham, London, Loeb Library, 1991; Lib. II, 5 p. 172 e 173 pp. 294 e 295), Seneca (SENECA, *Questioni Naturali*, a cura di Dionigi Vottero, Torino, TEA, 1990 L. III, 28, |5|, pp. 452 e 453 e L. IVb 11, |3|, pp. 520-521).

54 La visione aristotelica del mondo serve a spiegare la teoria cosmica. Aristotele aveva definito la forza di gravità come «la forza con cui un corpo grave si muove verso il centro del mondo. Tale forza è interna al corpo ed agisce finché il corpo grave si trova fuori dal centro del mondo», cfr.: MARSHAL CLAGETT, *La storia della Meccanica nel Medio Evo*, Milano, Feltrinelli, 1981, II ed., p. 86. Fra le opinioni sul moto terrestre vanno annoverate quella di Thābit ben Qorrah, *infra* e di Lucrezio (LUCREZIO, *La Natura*, Trad. e commento di Francesco Giancotti, L. II, 184-187 Milano, 1994, pp. 74-75).

55 I riferimenti fondamentali sono: Aristotele, (ARISTOTELE, *Trattato sul cosmo*, cit., 392 b, 29-32, pp. 140 e 141, 393 a, 32-35, pp. 140 e 141).

terrestre e la Terra sarebbe arida; (c) il livello del terreno sarebbe contenuto entro le viscere della Terra e, in quello stato, il livello del suolo e quello dell'acqua sarebbero paralleli. In tutti e tre i casi, l'acqua non si metterebbe in circolazione.

Nel caso in cui il livello dell'acqua fosse stato inferiore al livello della terra, essa sarebbe rimasta immobile nella medesima profondità e non sarebbe possibile estrarla senza la noria ed il secchio.

Ho esposto questa dissertazione soltanto per delineare la condizione fisica dell'acqua, la quale non scorre se non per trovare la sua forma sferica. E, ogni qualvolta l'acqua ha trovato la sua forma sferica (2.4),⁵⁶ smette di scorrere. Simile è la condizione delle costruzioni e degli insediamenti che si elevano dal suolo ed il cui crollo [p. 5] è conseguenza della sfericità della terra e del richiamo del centro (2.5);⁵⁷

concordando con quanto espresso da Thābit ben Qorrah:

Noi principiando l'Astrologia, secondo la retta immaginazione, riteniamo che il mondo sia un corpo sferico e solido, il cui centro è quel punto che è nel mezzo della terra, e dicesi centro de la terra. Intendiamo anco che la terra sia quasi centro del mondo anch'essa, et a comparatione del ampiezza del mondo sia come indivisibile.⁵⁸

Per Karajī lo spostamento dell'acqua da un luogo all'altro garantisce la fertilità distribuita fra territori, rientra quindi nel disegno divino primordiale, cui l'autore fa riferimento varie volte:

[...] Ora, Dio Altissimo ha voluto che l'acqua fosse [sempre] in movimento e che si spostasse da un posto all'altro affinché la Terra fosse ricca di mare e di terraferma; che su di essa vivessero gli animali acquatici e terrestri; che esistessero i campi, la frutta, le piante ed i minerali; che si attuasse la vita degli uomini e degli animali; che venisse soddisfatto il fabbisogno di cibo, di bevande, di vestiario di tutte le creature e che esistessero le specie delle piante officinali.

Sulla Terra Egli ha creato montagne e valli, canali, alture, pendii e colline, fossi ed ogni tipo di pietre e di terreni, per ogni genere in gran copia, affinché non coincidessero le quote del centro del mondo e della superficie terrestre e l'acqua scorresse dalle parti lontane dal centro della Terra verso le parti ad esso più vicine e si inoltrasse dai punti lontani dal centro della Terra verso la superficie del continente, verso l'altopiano e verso la sede degli animali della terraferma, in modo che essa scorresse da questi siti in direzione di un punto che è più vicino al centro della Terra.

56 I possibili riferimenti sono: Seneca (SENECA, *Naturales Questiones*, cit., L. IVb, [3,3], pp. 508-509); Vitruvio (VITRUVIO, *De Architectura*, cit., L. VIII, pp. 388-389).

57 G. FERRIELLO, *L'estrazione delle acque nascoste*, cit., pp. 73-74.

58 MORITZ STEINSCHNEIDER, *Vite di matematici arabi tratte da un'opera inedita di Bernardino Baldi* (con note di M. Steinschneider, alcune osservazioni di G. G. Bouchon Brandely), in: "Bullettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche", cit., p. 443.

Con la trasformazione dell'aria in acqua nei giorni freddi e nei luoghi delle regioni fredde, e con la trasformazione dell'acqua in aria nelle stagioni calde e nei punti caldi, si continua con questa circolazione e la metamorfosi vicendevole dell'acqua e dell'aria rendendo possibile l'antropizzazione della Terra (2.6) [...].⁵⁹

Il tutto fa parte di un progetto armonico, in cui entra in gioco l'Astronomia, che sposta il discorso sui moti celesti e sull'alternanza delle stagioni prima di ritornare nuovamente – ma con diverso approccio – ai moti e alla forma sferica rientrando nel campo della meccanica terrestre, che – è bene ricordare – secondo Aristotele / PseudoAristotele della *Meccanica* e pure secondo Vitruvio trae ispirazione dai moti astrali⁶⁰:

[...] Per la saggezza di Dio Altissimo avviene che il moto del sole nella propria barca è stabilito in un'orbita che interseca quel moto primo della Terra nei due poli; il

59 G. FERRIELLO, *L'estrazione delle acque nascoste*, cit., p. 74. L'interscambiabilità degli elementi è stata oggetto di interesse da parte di studiosi latini: 2.6 Il principale riferimento è Seneca, che nelle *Naturales Quaestiones* tratta l'argomento diverse volte: II, 15; 23,3; 26, 2-3; 57,1; III, 9,1; 9, 2; 9, 3; 10,1; 10, 3; 10, 4; 15, 6; 20, 1; 26, 1; 29, 4-7; IV b, 4,2; 12; VI, 16, 3; cfr. III, 25, 12; VI, 20, 7; a proposito dell'interscambiabilità dell'elemento acqua scrive: «[9,1] *Quibusdam haec placet causa: aiunt habere terram intra se recessus cavos et multum spiritus, qui necessario frigescit umbra gravi pressus, deinde poger et immotus in aquam, cum se desit ferre, convertitur: [2] quemadmodum supra nos mutatio aeris imbrem facit, ita infra terras flumen aut rivum; supra nos non potest stare segnis diu et gravis (aliquando enim sole tenuatur, aliquando ventis expanditur, itaque intervalla magna imbribus sunt), sub terra vero quicquid est, quod illum in aquam convertat, idem semper est, umbra perpetua, frigus aeternum, inexercitata densitas; semper ergo praebebit fonti aut flumini causas [...]*» cioè: «[9,1] Alcuni additano questa causa: sostengono che la terra possiede nel suo interno cavità nascoste e molta aria che, seppellita sotto profonde tenebre, diventa necessariamente gelata, poi stagnante e immobile perde la sua energia cinetica e si converte in acqua: [2] come la trasformazione dell'aria sopra di noi provoca la pioggia, così sotto terra dà origine a fiumi e ruscelli; sopra di noi non può restare a lungo inerte *es quaestiones*, cit., L. III, [10,1], pp. 398-399). e pesante (infatti talora è rarefatta dal sole, talora è dissipata dai venti, e perciò le piogge si manifestano a grandi intervalli), sotto terra invece ciò che comunque converte l'aria in acqua è sempre lo stesso: tenebre continue, freddo eterno, densità imperturbata; dunque fornirà sempre occasione e alimento a una fonte o a un fiume [...]», (SENECA, *Naturales Quaestiones*, cit., L. III, [10,1], pp. 398-399).

60 MARIA FERNANDA FERRINI, *Aristotele Meccanica*, Milano, Bompiani, 2010, p. 164 (testo greco) p. 165 (traduzione); la questione è affrontata pure da Avicenna: per l'approfondimento e i riflessi sulla meccanica di ambito iranico, cfr. G. FERRIELLO, *La bilancia in Leonardo e nei manoscritti persiani di meccanica: strumento di misurazione e strumento di interpretazione*, in: "Achademia Leonardi Vinci", anno II, n. 2, 2022, pp. 201-238; per Avicenna: JEAN JOLIVET, *Classification des Sciences*, in *Etudes sur Avicenne*, traduit par Mohammad Achena et Henri Masse, 2 vols., Paris: Les Belles Lettres, 1984, pp. 255-270; RABIA MIMOUNE, *Épître sur les parties des Sciences intellectuelles d'Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn Sīnā*, in AA. VV., *Etudes sur Avicenne*, cit., pp. 143-151; ÉDUARD WÉBER, *La classification des Sciences selon Avicenne a Paris vers 1250*, in AA. VV., *Etudes sur Avicenne*, cit., pp. 77-101; G. FERRIELLO, *Avicenna, il Poema della Medicina*, in: "Oriente Moderno", 1999, 3, pp. 157-162; EADEM, *Archimede la leva e il sollevamento della 'Terra' o della 'terra'? A proposito di un testo di Erone sulla meccanica nei codici iranici*, in: "Quaderni di Meykhane" 12 (2022), pp. 1-32, online: http://meykhane.altervista.org/QMEY-12_Ferriello_Final.pdf.

risultato è il divenire del giorno e della notte (2. 7).⁶¹ Questa stessa orbita regola la circolazione dell'acqua. Quindi, è stato stabilito che metà dell'orbita del sole equilibri i corsi di questo circolo a Nord, mentre l'altra metà [li equilibri] a Sud. Motivo della differenza è che la Terra è suddivisa nelle stagioni: primavera, estate, autunno ed inverno. Questa diversità di stagioni esiste quale cagione della sopravvivenza degli esseri umani e degli animali sulla Terra."⁶² [...]

Dio ha creato il suolo terrestre molto vario. E tutto ciò perché si verifichi che l'acqua non ricopra [tutta] la superficie terrestre; la sua forma sferica ha fatto sì che essa restasse libera e non fosse ricoperta dal liquido (2. 10).⁶³ [p. 7] Per tale motivo, l'acqua abbonda in un luogo, mentre diminuisce in un altro. In alcuni siti, perciò, le acque sono nascoste in anfratti superficiali; in altri, invece, in profondità remote. C'è una ragione perché l'acqua non viene mai meno. Non esiste nessuna acqua corrente o zampillante sulla superficie della Terra o nelle sue viscere se la distanza dal suo deposito al centro della Terra non è maggiore rispetto a quella del punto dove sgorga sulla superficie terrestre (2. 11)⁶⁴ [...].⁶⁵

Dopo avere argomentato su sorgenti di acqua dolce sgorganti dal mare o collocate sul suo fondale, Karajī si sofferma di nuovo sulla forma sferica del globo, su equilibri e su moti, ma, stavolta, va oltre, infatti considera diverse possibili alternative scartate da 'Dio Grande' in quanto non congruenti con l'antropizzazione e con l'armonia universale:

Se qualcuno ipotizzasse che la Terra avesse forma sferica, mentre le grandi montagne, le pianure, le alture e le depressioni che si sono stabilite su di essa costituiscono l'eccezione a questa legge della sfericità terrestre, poiché ogni particella è parimenti attratta da tale sfericità ed è ugualmente desiderosa di raggiungere il centro – pertanto si forma una superficie uniformemente sferica e come l'acqua che, col suo moto, ri-

61 Sulla relazione fra rotazione e alternanza giorno-notte i precedenti fondamentali sono: Platone (PLATONE, *Timeo*, cit., 40, b – c, pp. 44 e 45) e Plinio il Vecchio (PLINIO, II, LXIX, 176, pp. 308-311).

62 G. FERRIELLO, *L'estrazione delle acque nascoste*, cit., pp. 74-75.

63 A quanto già detto sulla forma sferica terrestre Plinio aggiunge: «*Reliquorum quae miramur causa in ipsius terrae figura est, quam globo similem esse et cum ea aquas iisdem intelligitur argumentis. sic enim fit haut ut nobis septentrionalis plagae sidera numquam occidant [...]*» (PLINY, *Natural History*, cit., L. II, LXXI, pp. 310-311).

64 «*Aut stant omnes aquae aut eunt colliguntur aut varias habent venas. Aliae dulcae sunt, aliae varie asperae [...]*» cioè: «Le acque nel loro complesso o sono stagnanti o sono correnti o sono raccolte o scorrono in vene ramificate. Alcune sono dolci, altre variamente aspre [...]» (SENECA, *Naturales questiones*, cit., l. III, |2,1, pp. 390-391); il confronto coi sifoni, che ritroveremo in Bīrūnī era stato espresso così da Seneca: «*Aut stant omnes aquae aut eunt colliguntur aut varias habent venas. Aliae dulcae sunt, aliae varie asper [...]*» già da Plinio (PLINY *Natural History*, L. II, LXVI, 166, pp. 300-301).

65 G. FERRIELLO, *L'estrazione delle acque nascoste*, cit., p. 75.

cerca la forma sferica, ma, come dicemmo, non vi riesce e resta in moto senza stabilità -, la risposta sarebbe che, in relazione alla grandezza della Terra, quanto è accaduto per le alture e per le pianure, per i monti e per le valli è trascurabile; oppure, che l'equivalenza di ambedue le pesantezze – le quali sono stabilite dai punti cardinali del centro del cosmo – è certo che non può avere alcun effetto sulla quiete della Terra.

Quand'anche la Terra avesse avuto la forma di cubo o di poliedro regolare, oppure avesse avuto una forma circoscrivibile da una sfera ed equilatera, essa sarebbe rimasta immobile in quella direzione in cui tutti i pesi sono situati dallo stesso lato, quasi equidistanti dal centro e di peso equivalente. A tale riguardo, avviene che la Terra, per sua stessa natura, senza essere impegnata a respingere oppure ad attrarre, è involontariamente in cerca del centro con la difficoltà che se le montagne esistenti su di essa fossero state pulverulenti sulla superficie del globo non sarebbe esistito niente (2. 19). Ogni luogo [p.12] della Terra di tale forma si sarebbe rinchiuso su di sé ed avrebbe perfezionato la propria sfericità distruggendosi; mentre, se il quantitativo d'acqua eccedesse il volume dei crepacci esistenti nel suolo, esso ricoprirebbe tutto il terreno; se, invece, la quantità d'acqua non potesse riempire le fenditure, non sarebbe possibile estrarla.

Se la Terra avesse avuto forma cubica, anche le dimensioni sarebbero state diverse, mentre le porzioni situate ai due lati del centro avrebbero avuto il medesimo peso e la Terra sarebbe rimasta immobile al centro dell'Universo e la sua grandezza e la sua densità avrebbero impedito che assumesse forma sferica.

Se la Terra non avesse saldato una parte di terreno molle o di corpuscoli, avrebbe [ugualmente] preso spontaneamente forma sferica. Poiché, con la comparsa di tale forma, il suolo e l'acqua avrebbero causato la distruzione della Terra, con la sua saggezza, Dio Grande ha creato pianure, alture e depressioni sulla forma sferica e per i punti simmetrici rispetto al centro ha stabilito peso pari, in modo che i pesi reciproci rispetto al centro sarebbero stati equilibrati e la Terra avrebbe conquistato stabilità.

Dio ha creato tanta acqua da riempire le fenditure situate entro la Terra e ne ha versato nel mare l'eccedenza (2. 20).⁶⁶ Occorre che la fonte e l'origine della maggior parte delle acque siano la neve, le piogge e lo scambio dell'acqua con l'aria e dell'aria con l'acqua affinché le località distanti dal centro della Terra e la dimora degli animali della terraferma restino fuori dall'acqua; mentre, le località più prossime al centro si avvicinino alla superficie del mare e il mare si stabilisca quale sede di animali acquatici. Se la quantità d'acqua che è sulla superficie del suolo non fosse poca, essa, a causa dello spandersi, si fermerebbe; dovunque il flusso d'acqua si arresterebbe e non esisterebbe forma di vita (2. 21)⁶⁷.

66 EADEM, *La bilancia in Leonardo e in manoscritti persiani*, cit.. Il riferimento di Karājī si identifica ancora in Plinio: «[...] mundus in centrum vergit, at terra exit a centro, immensum eius globum in formam orbis adsidua circa eam mundi volubilitate cogente [...]». «Nam sicut ignium sedes non est nisi in ignibus, aquarum nisi in aquis, spiritus nisi in spiritu, sic terrae arcibus cunctis nisi in se locus non est. globum tamen effici mirum est in tanta planitate maris camporumque. cui sententiae adest Dicaearchus, vir in primis eruditus [...]» (PLINY, *Natural History*, cit., L. II, LXV, 160-162, pp. 294-298).

67 Riecheggiando Seneca: SENECA, *Naturales questiones*, cit., L. III, [9,1-3], [10,1], pp. 396-399.

A proposito di questo argomento, occorre dire che, all'interno della Terra, esistono dei moti perpetui. Qualcuno di questi movimenti è la causa della caduta e del crollo di edifici e della deviazione [p. 13] degli oggetti dalla posizione verticale. È proprio per questo che le montagne e le colline si rompono disordinatamente ed a poco a poco vengono giù per la propensione verso il centro (2. 22)⁶⁸.

Questo moto esiste anche nei terreni sabbiosi del Globo e tale circolazione avviene perché sono la durezza e la tenacia a tenere uniti gli uni agli altri.

Il principale fra i moti predetti è la corrente dei fiumi in piena e lo spostamento di masse d'acqua da una parte all'altra che durano da tempo immemorabile. La causa e l'origine di questa perenne circolazione dell'acqua da una zona all'altra della Terra è il suo accumularsi fino a raggiungere quel livello che circonda il nocciolo, per dipoi, dal centro di questa dimora, stabilirsi in un punto reciproco di un'area equipollente, e, quindi, accrescersi oltre questa uguaglianza (2. 23).⁶⁹ Per ristabilire l'equilibrio, la Terra si rimette in movimento e, in definitiva, determina per il sito oggetto della trasformazione la latitudine geografica, le fasi dell'alba, del tramonto e del mezzodì. Questa sua condizione è causa delle maree dei mari e della comparsa o del prosciugamento delle fonti. Il manifestarsi di siffatto stato non è istantaneo e neppure si manifesta in un'ora ben determinata. Infatti, esso è graduale, simile allo spostamento di una civiltà da una regione all'altra (2. 24).⁷⁰

Un trattato tecnico tra la filosofia e le matematiche

Rivedendo il trattato di Karajī⁷¹ l'attenzione si è soffermata su elementi che, dopo la pubblicazione del 2006, sono stati sviluppati grazie al rinvenimento di

68 Sui fenomeni che si verificano entro la terra filosofi e naturalisti hanno espresso molta curiosità e formulato differenti – talora contrastanti – teorie; fin dall'antichità, i fenomeni sismici sono stati variamente classificati; Aristotele approfondisce il tema nel paragrafo 'Fenomeni che avvengono nella terra' nel IV capitolo del *Trattato sul cosmo* a proposito dei principali fenomeni che si verificano nelle zone sublunari (*Il Trattato*, cit., pp. 158-161). Le diverse opinioni su possibili cause dei terremoti sono analizzate in dettaglio nel secondo libro della *Meteorologica* assieme alle ipotesi di filosofi presocratici. In particolare, viene espresso il pensiero di Democrito e di Anassagora (cfr.: ARISTOTILE, *Meteorologica*, L. II, VII – X, pp. 199-231); Seneca esamina gli effetti del sisma nel cap. VI e attribuisce le cause a fenomeni naturali (SENECA, *Naturales questiones*, cit., pp. 578-661); Aristotele riporta opinioni di filosofi e di studiosi della natura presocratici; Seneca scrive del crollo degli edifici quale diretta conseguenza dei terremoti. (SENECA, *Naturales questiones*, cit., pp. 578-661 e (L. VI, [25,1], pp. 638 e 639, ancora Plinio (Cfr. PLINY, *Natural History*, cit., L. II, pp. 330-340).

69 Il principale riferimento è Seneca (Cfr. SENECA, *Naturales questiones*, cit., L. VI, [5,1], pp. 504 e 505, *Op. Cit.*, L. VI, [6, 1], pp. 596 e 597, L. VI, [7, 1], pp. 598-599).

70 G. FERRIELLO, *L'estrazione delle acque nascoste*, cit., pp. 77-79. Per lo scuotimento della terra prodotto dai terremoti riequilibranti di un'alterazione dello stato affinità si rinvennero in LUCREZIO, *La natura*, cit., VI, vv. 527-600 (pp. 368-373).

71 Per il VI CoBiran, Convegno bolognese di iranistica su 'Scienze, filosofia e letteratura nel mondo iranico da Gundishapur ai nostri giorni', 20-21 ottobre 2022.

nuove fonti di agrimensura e di meccanica. Le osservazioni di Karajī su equilibrio e moti si inseriscono nel dibattito affrontato da traduttori/studiosi dopo Euclide, Aristotele, Archimede, Erone,⁷² Apollonio – di cui, fino a pochi anni orsono, si ignorava l’interesse per la meccanica terrestre – e Menelao (c. 70-170), per citare studiosi noti ai traduttori di ambito islamico.⁷³

72 Per una bibliografia di massima sulla meccanica e su Erone: PAPPO ALESSANDRINO, *Mathematicae Collectiones a Federico Commandino urbinatē in Latinum conversae, et Commentariis illustratae*, Pisauri: apud Hieronymum Concordiam, 1588; GIANBATISTA VENTURI, *Commentarij sopra la storia e le teorie dell’ottica*. Bologna, Masi, 1814; AHMAD Y. AL-HASSAN AND DONALD R. HILL, *Islamic Technology An Illustrated History*, Cambridge, New York, Melbourne, Sydney & Paris, Cambridge University Press, 1986; DONALD R. HILL, *Islamic Science and Engineering*, Edinburgh, Edinburgh University Press Ltd., 1993; M. B. CARRA DE VAUX, CAMILLE, *Les Mécaniques ou l’élévateur de Héron d’Alexandrie, publiées pour la première fois sur la version arabe de Qustā’ ibn Lūqā, et traduit en français par le M. Le Baron Carra de Vaux*, in: “Journal Asiatique”, 1893-1894, I, pp. 386-472; II, pp. 152-194 and 227-269; III, p. 461-514; AAGE GERHARDT DRACHMANN, *Notes Complémentaires*, in: HERON D’ALEXANDRIE, *Les Mécaniques* (cit. note 12), pp. 217-305; A. G. DRACHMANN, *The Mechanical Technology of Greek and Roman Antiquity*, 2 vols. Copenhagen, Munksgaard, Farrington Benjamin, 1963, pp. 19-140; IVOR THOMAS, *Selections illustrating the History of Greek Mathematics*, 2 vols., vol. II, 1939, London, Cambridge, Massachusetts, Loeb Classical Library, Harvard University, 1980, pp. 614-621; LUDWIG LEO MICHAEL NIX, *Heron von Alexandria Mechanik und Katoptrik*, Hrsg. und Übersetzt, von L. Nix und W. Schmidt, *Hero Alexandrinus, Opera quae supersunt omnia*, 3 vols, Vol. II, fasc. 2, Leipzig: H. Schoene, 1900; KHALIL JAOUICHE, *La Statique chez les Arabes*, in: “ATTI Accademia Nazionale dei Lincei, Convegno internazionale Oriente e Occidente nel Medio Evo: filosofia e scienze (9-15 aprile 1969)”, Roma, 1971, pp. 731-740; EODEM, *Le Livre du Qarastūn de Tābit Ibn Qurra, Étude sur l’origine de la notion de travail et du calcul du moment statique d’une barre homogène*, Leiden, E. J. Brill, 1976; SOPHIE ROUX, *Le premier livre des Equilibres plans, Réflexions sur la mécanique archimédienne*, in: AA. VV., *Mathématiques dans l’Antiquité*, Université de Saint Étienne, 1992, pp. 95-160; G. FERRIELLO, *La Meccanica di Erone in una inedita versione persiana medievale annotata dall’emissario di Luigi XIV*, in: “Atti XVI Congresso AIMETA, Associazione Italiana di Meccanica Teorica ed Applicata, Ferrara 2003” Ferrara, 9-12 settembre 2003, abstract text, p. 8; full text in associated CD, pp. 175-183; EADEM, *The Lifter of heavy bodies of Heron of Alexandria in the Iranian world*, in: “Nuncius”, Journal of the material and visual History of science, Firenze, Leo S. Olschki, 2005, 327-345; G. FERRIELLO, *La diffusione della Meccanica di Erone in ambito Iranico*, in P. CAYE, R. NANNI, P. D. NAPOLITANI (eds), “*Scienze e Rappresentazioni*, Firenze, Leo S. Olschki, 2016, pp. 69-87, Atti convegno settembre 2012”; G. FERRIELLO; M. GATTO; R. GATTO, *The Baroukos And The Mechanics Of Heron*, Firenze, Leo Olschki, 2016; GIOVANNA R. GIARDINA, *Erone di Alessandria, le radici filosofico-matematiche della Tecnologia applicata. Definitiones*, presentazione di Bernard Vitrac, Catania, CUECM, 2003; M. ABATTOUY; S. AL-HASSANI, *The corpus of al-Isfizārī, the Sciences of Weights and Mechanical Devices*, Londra, Al-Furqān, 2015; M. ABATTOUY, *Greek Mechanics in Arabic Context: Thābit ibn Qurra, al-Isfizārī and the Arabic Traditions of Aristotelian and Euclidean Mechanics*, in: “Science in Context”, 14, 2001, pp. 179-247, in lingua persiana: NATEG JAVAD. NATEGH KARIMI MOHAMMAN, *An Investigation on the Originality of the Persian Manuscripts on Lifting Heavy Weights*, in: “Tarikh-e Elm, Iranian Journal for the History of Science”, 12 (1), pp. 95-113, trascrizione come in rivista.

73 G. FERRIELLO, *Le basi antiche*, in *Il sapere tecnico-scientifico*, cit., pp. 4-22.

Lo studio comparato con fonti greche e latine ha confermato l'importante e insostituibile ruolo delle fonti; l'approfondimento ha precisato i percorsi dei testi latini e greci tradotti in ambito islamico durante il periodo storico corrispondente al Medio Evo occidentale e ha fatto perfino emergere competenze insolite di studiosi del passato. Quel genere di ricerca era inconsueta alla fine degli anni Ottanta,⁷⁴ mentre oggi essa – insieme al contenuto del trattato di Karajī – non costituisce più un'eccezione benché non venga citata perfino da chi vi attinge.⁷⁵

Karajī ritorna più volte, con diverso grado di approfondimento, sulla questione dell'equilibrio connesso alla rotazione e al moto delle acque dentro e fuori la Terra. Il tema trova riscontro in Avicenna e nella 'propensione' verso il centro, termine che traduce il lemma مال,⁷⁶ in Occidente tradotto dai primi studiosi di meccanica con 'inclinazione', lemma che rinvia al concetto di staticità e non rende l'idea della 'propensione', che, invece, per alludere al movimento e all'attrazione gravitazionale andrebbe utilmente tradotto con 'propensione'. Il concetto espresso accomuna al-Fārābī, Avicenna, Karajī e Naṣīr al-Dīn Ṭūsī.⁷⁷

74 Nel 1987, non trovando esaustivi studi comparati sulle tecniche costruttive e le fonti, iniziarono gli studi presso l'I.U.O. per imparare arabo e persiano per accedere alle fonti. Quel genere di studi veniva però considerato 'troppo letterario' in Facoltà scientifiche e 'troppo tecnico' in facoltà linguistico-letterarie, continuò, quindi, come interesse personale.

75 Senza citare il testo di chi scrive, di cui però lo studioso riproduce la copertina, nel 2009 M. Abattouy, ha pubblicato interi brani ripartizioni, senza nemmeno cambiare i titoli, facendoli propri contribuendo alla divulgazione stante la maggiore notorietà, <https://muslimheritage.com/muhammad-al-karaji-mathematician-engineer/>: 1. The career of mathematician-engineer; 2. Al-Karaji: His life and works; 3. Al-Karaji's book on the extraction of groundwater; 4. Contents of the book; Di Karajī e dell'Estrazione delle acque nascoste si tratta già nella tesi di laurea a.a. 1992-1993, *Le tecniche costruttive*, cit. e Tesi Ph. D. in Studi iranici: *Il sapere tecnico scientifico fra Irān e Occidente, Una ricerca nelle fonti*, a.a. 1997-1998, Istituto Universitario Orientale, Ambedue ebbero come relatore il prof. G. M. D'Erme. La tesi Ph. D. contiene già la ripartizione che M. Abattouy pubblica nel 2009 senza citare la fonte riproposta integralmente tradotta in inglese.

76 FRANCIS JOSEPH STEINGASS, PH.D., *Johnson and Richardson's Persian, Arabic, and English Dictionary, recise enlarged and entirely reconstructed, Persian-English Dictionary, including the Arabic words and phrases to be met with in Persian Literature*, London, Routledge & Kegan Paul Limited, 1892 1a ed., 1963 fifth impression, p. 1143.

Per la traduzione sono utilizzati: il vocabolario di FRANCIS JOSEPH STEINGASS, *A comprehensive Persian-English Dictionary, including the Arabic words and Phrases to be met in Persian Literature*, London, Routledge & K. Paul, 1892 – che analizza anche le formazioni lessicali di derivazione araba – e ALESSANDRO COLETTI; HANNE COLETTI GRÜNBAUM, *Dizionario Persiano-Italiano*, Centro Culturale Italo-Iraniano, Roma, 1978; per le traduzioni dall'arabo è stato utilizzato il Vocabolario Arabo-Italiano (a cura di) Istituto per l'Oriente, *Vocabolario Arabo-Italiano*, 3 voll., Roma, Istituto per l'Oriente, 1973; per il controllo del glossario tecnico: AA.VV., *A Dictionary of scientific terms covering Mathematics, Astronomy, Physics, Chemistry, Geology, Zoology and Botany*, produced by Iranian Culture Foundation, Tehran, published by Franklin Book Programs, Inc., Tehran, 1970.

77 G. FERRIELLO, *La bilancia e Leonardo*, cit., pp. 215-216.

Dati scritti in codici di meccanica recuperati fra il 1995 e il 2019 confermano e/o integrano quanto a suo tempo scritto, oppure mettono in luce l'insolito ruolo di studiosi prima ignorati nel processo di avanzamento della meccanica, fra tutti Apollonio di Perga (III – II sec. a. C.) e Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (1201-1274), a riprova del fatto che 'la dimenticanza' può interessare studiosi di epoche differenti condizionandone la conoscenza.

Il retroterra di Karajī è formato dagli autori ellenisti, ma gli studiosi di epoca islamica apportano sviluppi interessanti potenziando le componenti matematiche e il legame fra macchine e bilancia idrostatica utilizzata per lo studio e il calcolo del peso specifico preparando un successivo passo, che riguarderà i materiali. Nel frattempo, lo strumento misuratore serve per fissare – per pietre preziose e gemme – parametri oggettivi da abbinare ai parametri soggettivi legati ai sensi, come colore, lucentezza.

Fra gli studiosi prossimi a Karajī per epoca vanno ricordati al-Fārābī (m. 950) e Avicenna (m. 1037), dai quali trarrà spunto Naṣīr al-Dīn Ṭūsī due secoli dopo – e Abū al-Wafā' al-Būzjānī (m. 998), traduttore di Pappo,⁷⁸ che condiderà con Luca Pacioli studi su lunule e su poligoni stellati riecheggianti nei disegni di Leonardo da Vinci⁷⁹ realizzati per illustrare il *De Divina Proportione* del matematico e frate francescano. Le analogie sono significanti della maturità di argomenti basilari negli studi sulla visione, come la geometria applicata all'ottica – e nel progresso nelle macchine, per quanto concerne la geometria applicata alla meccanica. Ottica e meccanica saranno fondamentali nel Rinascimento e nelle sue 'rivoluzioni' quali prospettiva e macchine da cantiere necessarie per costruire grandi opere.

In Occidente il dibattito in cui si inserisce Karajī si svilupperà soltanto alcuni secoli dopo con la *Teoria dei proietti* di Giovanni Buridano (c. 1300-1361),⁸⁰ la cui opera è collegabile ad Avicenna, a Abū al-Barakāt e a Fakhr al-dīn al-Rāzī (c.1150-1210). Questi era noto a Leonardo da Vinci, che fra le opere da studiare cita il *Libro delle sessanta scienze*,⁸¹ uno dei cardini delle classificazioni del sapere medievale compilate con lo sguardo rivolto alle *Etimologie* di Isidoro di Siviglia, autore che ha all'attivo varie traduzioni dall'arabo, presenta affinità con Vitru-

78 Il ruolo di Abū al-Wafā' al-Būzjānī è in: G. FERRIELLO, *Ruote per il moto perpetuo in manoscritti persiani inediti e il passaggio al Rinascimento: meccanismi e macchine*, in: "Achademia Leonardi Vinci", 2021, anno 1, n.1, 2021, pp. 141 – 168; quello degli altri studiosi qui citati in: EADEM, *La bilancia in Leonardo e nei codici persiani di meccanica*, cit.; EADEM, *Ad limina atque sine limine. Famoso astronomo dimenticato mineralogista sconosciuto meccanico*, in: "Atti congresso SISS Società Italiana di Storia della Scienza", Catania 31 maggio-1 giugno, 2022, *in press*.

79 Per esempio i disegni del Codice Atlantico, Studi di Lunule, Cod. Atlantico, f.455r; EADEM, *Ruote per il moto*, cit., pp. 150-159 e immagini nn. 9, 10, 11.

80 M. CLAGGET, *La scienza*, cit., pp. 530-552.

81 CARLO VECCE, *La biblioteca perduta, i libri di Leonardo*, Roma, Salerno, 2017, p. 53.

vio ed è noto in ambito islamico per essere uno dei primi autori tradotti. Molteplici sono anche le analogie sulla gravità riscontrate con appunti di Leonardo, specie del codice Arundel:

[La linia centrale del grave il qual si rege *sopra* sul cerchio della rota fia al cietro del mondo per diretto; e' pesi equali posti in co' qual distantie dal centro d'essa rota si faranno equal resistentie l'uno all'altro].

Ma sse il peso arà altro sostentaculo *oltr'al predetto cerchio, in compagnia dal* a riscontro de la rota, allora la potentia del grave sol preme sopra il centro di tal rota, abandona la linia centrale del mondo, e pesi assai disequali con equal distantie dal centro si faranno equal resistentie infra lloro;⁸²

e ancora:

[ogni grave dirizia la sua potentia al centro del mondo, il quale a un sol sostentaculo fia sosspeso];⁸³

Ogni grave desidera che 'l suo cietro sia comune a tuti li elementi. E cquel che libero disciende a esso cien[tro...].

La gravità e lla forza, figliole del moto e ssorelle dell'impeto e della percussione se g[...].

Ma il peso, la gravità, del quale in prima intendo dsscrivere come cosa più degnia *perché nascie* e nata della [...ter]ra ci mostra le sue mirabili forze e come cosa palpabile, visibile e nato di cosa eterna qua[...] da nessuno delli altri elementi è ssostenuto e ttutti equalmente lo

sostengano da tutti, e tutti lo circunda [...].

Ogni corpo grave desidera perdere sua graveza.

[...] La gravità, la forza insieme colla percussione [...] sono da essere dette sì generatrici del moto, come gienerate da quello.⁸⁴

La 'modernità' di Karajī è palese, benché sia conosciuto come matematico e sia stata poco o affatto considerata la sua competenza in campo ingegneristico.

L'autore possiede una solida preparazione multidisciplinare; discute di relazioni intercorrenti fra geologia, botanica e astronomia, gravità; evidenzia acquisizioni della filosofia aristotelica e sufi coi quali condivide alcune idee su Cosmo, rotazione terrestre e distribuzione dell'Universo proponendo addirittura gli stessi elementi di confronto:⁸⁵

82 Codice Arundel, f. 194r (P 55r); c. 1503-1505. Per ulteriori informazioni si veda: *Il Codice Arundel*, 1998, p. 204.

83 Arundel, P. 55 r: f. 194 r (10), p. 204.

84 Codice Arundel, f. 184v (P 16r); c. 1495-97. Per ulteriori informazioni si veda *Il Codice Arundel*, 1998, p. 120.

85 G. FERRIELLO, *La bilancia in Leonardo e nei manoscritti persiani di meccanica*, cit., pp. 210-217.

La Terra, perfettamente sferica, sta al centro del Cosmo in mezzo all’Aria che la avvolge da ogni parte, così come il bianco dell’uovo avvolge il tuorlo. Il cielo della Luna è il guscio dell’uovo e così via fino all’ultimo cielo [...].⁸⁶

Molteplici sono le classificazioni disciplinari dei sufi. Una considera “le scienze inferiori o fisiche”, “le scienze intermedie o matematiche”; “le scienze superiori o metafisiche”, mentre vagliano a parte la logica, ritenuta strumento dell’intelligenza e assimilata alla bilancia.

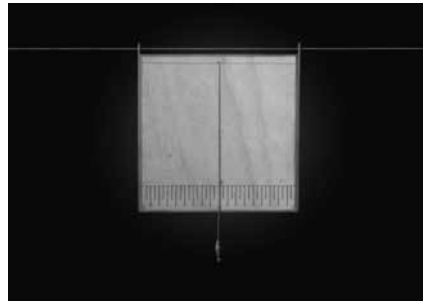
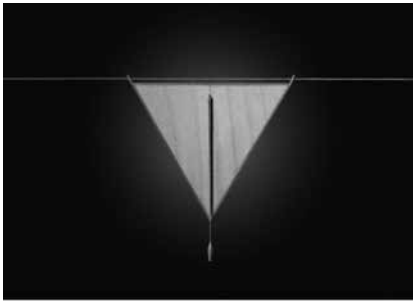


Foto. N. 1. I modelli riprodotti sono stati eseguiti nel 1993 dagli archh. Antonio Claps e G. Ferriello. Le foto sono di Emilio Pinto, 2022.

Foto. N. 2

Nel sesto trattato i confratelli riflettono sul ‘Valore morale delle proporzioni’ matematiche e, riferendosi alla bilancia romana – *qarasṭūn* – la includono fra i ‘mirabilia delle proporzioni’, le quali⁸⁷ regolano anche linguaggio e scrittura. Per esempio, nella poesia l’equilibrio è dato dalle parole o moti e dalle pause o silenzi; a sua volta, la calligrafia deve rispettare proporzioni⁸⁸ geometrico-matematiche secondo la regola detta ‘dell’*ʾ* (A) *Alef*’, prima lettera, il cui grafema è un segmento verticale e corrisponde al diametro di un cerchio immaginario da cui si originano le curve e le dimensioni di tutte le altre lettere. Una scrittura ben proporzionata rispetta i rapporti del corpo,⁸⁹ di cui trattano Vitruvio e Leonardo da Vinci che dell’uomo vitruviano

86 ALESSANDRO BAUSANI, *L’Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, Seminario di Studi Asiatici, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1978, p. 101; per Karajī: FERRIELLO, 2006, pp. 73-74.

87 Limitiamo i riferimenti ad autori che precedono Naṣīr al-Dīn o sono suoi contemporanei.

88 Proporzioni sono 1,1, 1/2, 1/3, 1/4 e 1/8; A. BAUSANI, *L’Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, cit., p. 64.

89 AVICENNE, *Le Livre de Science*, vol.I (*Logique et Métaphysique*) II (*Physique, Mathématiques*), Traduit par Mohammad Achena et Henri Massé, Paris, Société d’édition Les Belles Lettres, 1958,

ricostruisce l'immagine ideale. Nuova, rispetto a testi romani, incluso il *De architectura* vitruviano, è la sezione relativa alla topografia che descrive in dettaglio la strumentazione e il suo utilizzo e riporta i teoremi che accompagnano le livelle progettate e realizzate da altri.

Il livellamento del sito dove realizzare un acquedotto è fondamentale per conoscere se un sito di stazionamento rispetto ad un altro è sopraelevato o depresso. Descrivendo ciascuno strumento Karajī specifica se l'ha visto utilizzare da altri, o se è una sua progettazione; nel qual caso, acclude il teorema che sottende il funzionamento. Le livelle 'altrui' ancora in uso sono la livella a tubo – descritta anche in Guide per l'agricoltura e in testi di agrimensura⁹⁰ – la livella triangolare (foto n. 1); la livella quadrata (foto n. 2). Il modello viene modificato da Karajī aggiungendo una scala graduata giustificata con il pertinente teorema di geometria (fig. 1); la livella a falco, detta anche 'livella a braccio di bilancia' (foto n. 3) ha il medesimo fondamento teorico. Il primo modello descritto nel trattato di idraulica e 'visto utilizzare da altri' è la 'livella ad acqua e a tubo',⁹¹ la più semplice e preesistente alle sue; era costituita da un tubo di canna o di vetro dotato di un foro centrale e due laterali.⁹² Quando la fuoriuscita dell'acqua – versata nel foro centrale da un assistente – era pari ad ambedue le estremità, le due stazioni erano a livello si poteva procedere con le misurazioni con l'ausilio di aste graduate e un metro 'pieghevole' di rame ritorto, che poteva essere portato agevolmente con sé dal topografo.

Per essere utilizzata la livella a tubo d'acqua richiedeva la presenza di quattro persone; laddove, per la livella triangolare, per la quadrata con modifiche apportate da Karajī e per la livella a bilancia bastavano tre operatori: uno solo esperto – che leggeva le inclinazioni sulla scala graduata – e due assistenti non specializzati, i quali reggevano la corda cui era appeso lo strumento misuratore. La lastra, precisa il matematico-ingegnere che modifica il modello preesistente senza scala graduata, può anche essere quadrata. Il teorema sui rapporti proporzionali⁹³ supporta l'utilizzo del detto strumento misuratore che rappresenta il passaggio successivo alle livelle con traguardo a tubo.

2 voll.; AHMAD HASNAOUI, *La dynamique d'Ibn Sīnā*, in *Étude sur Avicenne*, Jean Jolivet et Roshdi Rashed (eds.), Paris: Les Belles Lettres, 1984, pp. 103-123.

90 G. FERRIELLO, *Il Kitāb-e vosul-e-mesahâ*, cit., EADEM, *Fondamenti teorici dell'agrimensura persiana nella majmû'a n.169 della Bibliothèque Nationale de France di Parigi*, cit. La traslitterazione è della pubblicazione.

91 G. FERRIELLO, *L'estrazione delle acque nascoste*, cit., p. 179.

92 Descritto pure da Ibn al-Awwam: EBN EL AWAM, Zacaria Jahia Aben Mohamed Ibn Ahmed, sevillano, *Kitāb al-Filāha* (edit. Josef Antonio Banqueri), 2 voll. Madrid, 1802; ristampa anastatica con note di García Sánchez y J. Esteban Hernández Bermejo, Madrid 1992, Parte I, § 3, pp. 147-151.

93 G. FERRIELLO, *L'estrazione delle acque nascoste*, cit., pp. 87-189

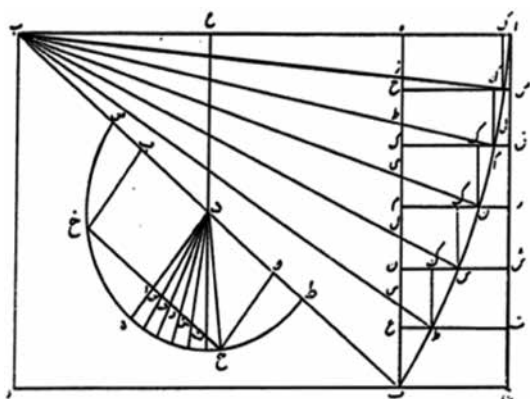


Fig. n. 1, dimostrazione del teorema
per livella quadrata graduata:
L'estrazione cit. p.189

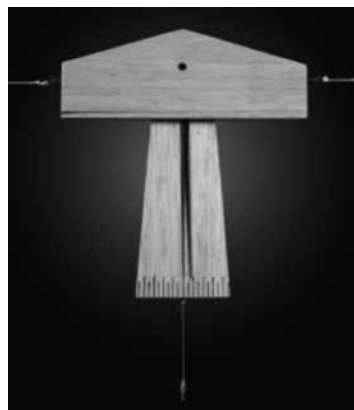


Foto. N. 3

L'attrezzatura topografica descritta e utilizzata intorno al Mille si ricongiunge al traguardo di Erone,⁹⁴ su cui⁹⁵ G. Venturi, nel 1814, ha pubblicato la descrizione e la ricostruzione grafica tratta dal *Περί διόπτρας*, nei *Commentary sopra la storia e le teorie dell'Ottica*; la versione araba del medesimo testo era stata eseguita da Abū Ja'far al-Khwāzīnī al Khorāsānī (940- 998), che la emendò e scrisse un testo dall'omonimo titolo, del quale malauguratamente si sono perse le tracce.

Le livelle inventate da Karājī 'a traguardo' sono affini alla strumentazione astronomica; apportano un'innovazione considerevole nel campo della misurazione; richiedono un minor numero di aiutanti; accelerano i tempi di misurazione e garantiscono maggiore precisione, a patto che il topografo sia esperto.

Grazie alla 'mira' si possono effettuare misurazioni di mete topografiche distanti dall'osservatore e misurazione di dislivelli fra due stazioni e di differenze di altezze. La nuova attrezzatura richiedeva l'impiego di un solo topografo e di un aiutante in stazione, a una distanza che, secondo la capacità visiva, poteva arrivare a circa 50 metri. L'aiutante utilizzava un'asta verticale graduata (fig. 2)

94 Il termine 'erone' - di origine egiziana - è traducibile con 'ingegnere'.

95 Per una possibile influenza dell'opera eroniana su Balbo, operatore-scrittore latino di agrimensura, cfr.: JEAN-YVES GUILLAUMIN, *La Signification des termes contemplatio et observatio chez Balbus et l'influence héronienne sur le traité*, in: AA. VV., *Mathématiques dans l'Antiquité*, Saint Étienne, Press Université de Saint Étienne, 1992, pp. 205, 214; sugli agrimensori e la loro strumentazione: OSWALD ASHTON WENTWORTH DILKE, *Gli Agrimensori di Roma antica*, Bologna, Edagricole, 1971 (titolo originale 'The Roman Land Surveyors' di O. A. W. Dilke, traduzione di Gabriella Ciaffi Tadei, revisione di Pierluigi Dall'Aglio).

dotata di cursore, che il topografo traguardava annotando i dislivelli. Il funzionamento si fonda sul teorema di cui viene riportata l'immagine (fig. 3). Per distanze eccedenti la predetta lunghezza, si procedeva per sommatorie di valori:

[...] Ho inventato una livella che, rispetto a tutte queste altre, è migliore per effettuare il rilievo in modo più comodo e preciso, a condizione, però, che l'operatore sia esperto e pratico. La caratteristica di tale livella è questa: si sceglie una lastra circolare o quadrangolare – di ottone o di legno – e le si pratica un piccolo foro nella parte centrale. Si sceglie un tubo di ottone della misura di un palmo e mezzo – o poco più o poco meno – e che sia perfettamente diritto e solido ed abbia un foro grande quanto un ago da tappeziere.

Il tubo, grazie ad un gancio che può passare attraverso il suddetto foro, viene sospeso al centro della lastra secondo l'immagine del goniometro dell'astrolabio. Se questo tubo è un po' più grande della lastra non importa. Alla lastra viene montato un gancio che consente di appenderla. Quindi, si sceglie un legno alla cui estremità ci sia un chiodo cui è stata schiacciata la testa e si appende la lastra a questo chiodo. Il legno deve essere diritto alle estremità; la sua lunghezza deve essere di quattro palmi in modo che, quando la lastra è sospesa ad esso e si è seduti sulle ginocchia, si possa guardare in parallelo attraverso il foro del tubo collocato sulla lastra.

Se anche la lunghezza del tubo è poco [p.80] più grande o più piccola – oppure il filo di sospensione è più lungo o più corto – non importa in quanto ciò è possibile e dipende dalla statura di chi effettua il rilievo secondo la modalità che ho descritto. Si sceglie, quindi, una spessa tavola a sezione quadrangolare che sia lunga quel tanto che un uomo in piedi possa toccarne l'estremità con la mano. Questa dimensione corrisponde a circa nove palmi. Quest'asse deve essere diritto alle estremità, liscio, né deve avere alcuna curvatura e deve avere le facce parallele. Si suddivide la lunghezza di quest'asse in sessanta parti uguali e, finché è possibile, ogni intervallo viene suddiviso ancora in porzioni uguali. Nella parte alta – ed anche nella parte bassa – di quest'asse si lascia una fascia di un palmo in cui non si praticano le suddivisioni. Nella parte superiore – cioè all'estremità della ripartizione – si mette un contrassegno di colore rosso, bianco oppure nero adatto al perseguimento dello scopo. Questo contrassegno deve essere identificabile da lontano e deve essere chiaro ed evidente. La dimensione di questo segnale deve essere grande quasi quanto una moneta da mezzo *dirham* e l'ultima linea – la più grande – di quelle della ripartizione lo suddivide in due parti uguali. Pure sulla linea inferiore viene evidenziato un analogo contrassegno che viene suddiviso in due metà uguali dall'ultima linea della parte bassa.

Quando si sarà ultimata questa operazione, si prepara per questo regolo di legno una specie di collare, a forma quadrangolare, la cui apertura sia giusto quanto la misura dell'asse di legno, in modo che non scivoli spostandosi dal proprio posto. Sul lato di questo anello [p.81], che si muove lungo la superficie disegnata del regolo, c'è un contrassegno simile a quelli che sono stati disegnati sopra l'asse di legno.

Quindi, si prende una corda di seta o di lino, ben ritorta, solida ed il cui spessore sia più sottile di un ago da tappeziere. La lunghezza di questa corda deve essere di cento cubiti o più. Infatti, l'occhio può distinguere bene le predette tacche da una distanza di cento cubiti. La lunghezza della corda viene fissata in funzione della capacità visiva dell'occhio dell'osservatore. Infatti, è possibile che vi sia un osservatore in grado di

mirare questi contrassegni attraverso il foro del suddetto tubo anche da una distanza maggiore; pertanto, la lunghezza del filo viene connessa a siffatta distanza. Ad ambedue i capi di questa fune si montano due anelli. Uno dei due anelli si fa scorrere mentre il topografo effettua la misurazione. L'altro anello, invece, si trova nella mano della persona che tira la fune e la fa scorrere lungo la palina per effettuare la misurazione. Nella mano di costui c'è anche la livella per eseguire il livellamento, cioè la suddetta lastra. Si solleva, quindi, un anello collegato all'estremità della fune e, nel momento in cui si prende la misura, bisogna iniziare da lì ed ivi ci si colloca.

Quindi, si ordina al collaboratore di sollevare il regolo dipinto della dimensione della lunghezza della fune di cui un'estremità è collegata all'anello e questo anello si fa scorrere lungo l'asta, mentre [il topografo] si allontana.

Chi dei due operatori staziona nel sito più alto, cala a terra il gancio della fune, mentre l'altro si mette in stazione nel sito a quota più bassa. Solleva, poi, l'anello della fune del sostegno di quel tanto che sopravanza accertandosi che [la corda] sia quasi parallela con l'orizzonte. Questo parallelismo che viene controllato – tramite la vista – dal terzo uomo che si trova al centro della corda è chiaro [p. 82] e noto.

Dopo che la corda si è messa in parallelo col piano d'orizzonte, la persona che tiene in mano la livella, se è posizionata nel luogo più basso, dall'estremità della corda lascia cadere a terra un sasso e colloca nel punto in cui questo si è posato il sostegno cui è appesa la livella a lastra in modo che sia perfettamente verticale e non si inclini verso alcuna direzione. Se, invece, quella persona è in stazione nel sito più alto, appoggia a terra il sostegno cui è appesa la livella a lastra nel punto in cui la fune tocca il suolo, quindi stacca la lastra e si mette ferma.

Successivamente, quest'uomo, dal foro del tubo, guarda verso l'asta disegnata e fa ruotare il tubo di quel tanto da metterlo di fronte al contrassegno inferiore della lastra ed in modo che, attraverso il tubo, si veda il contrassegno; questo nel caso in cui il topografo sia nel luogo più in basso rispetto al luogo in cui si trova la parte disegnata e che l'asta del disegnatore sia nell'altra direzione e alla distanza dell'intervallo della fune, cioè sia situata dallo stesso lato che si vuole livellare; si prosegue [quindi] in quella direzione.

Questo metodo, lo può applicare con perspicacia qualsiasi persona, in quanto nostro fratello. Nelle pianure piate dove è ridotto qualunque dislivello – sia altura, sia depressione – si osserva e si riosserva, ma se il luogo da livellare è più alto del suddetto sito, con l'aiuto dell'occhio ci si adatta [da soli] il contrassegno.

Dopo che il livellamento è ultimato, si va con la livella dall'altra parte e ci si tiene distanti dal regolo quant'è la lunghezza della fune, in modo che – tenendo in mano una delle due estremità della fune – ci si collochi nella direzione in cui [p. 83] si vuole effettuare il livellamento, diretto o indiretto. Quindi, si tira il capo della fune di quel tanto da metterla quasi orizzontale, come [già] dissi. Se accade che il capo di fune che si tiene in mano è in aria, dall'estremità della fune si lascia cadere a terra un sasso, in modo che si sappia dove installare il sostegno della livella.

Se, invece, l'estremità della fune che si tiene in mano capita a terra, il sostegno della livella si colloca laddove c'è il capo della fune e si guarda attraverso il foro del tubo in direzione della faccia della palina disegnata. In quella posizione, si fa girare su se stessa la persona che mantiene il regolo – cioè dal lato che contiene il contrassegno – e si ordina a chi tiene la palina di spostarla più in alto o più in basso in modo che

– attraverso il foro del tubo – sia visibile il contrassegno sulla palina.
Quindi, una volta individuato questo marchio, si ottiene l'intervallo fra il centro di questo segnale ed il centro del contrassegno che è stato determinato dal primo sito guardando attraverso il foro del tubo. Quanto avanza [della fune] rappresenta proprio l'altezza e si ottiene certamente la prevalenza – in altezza – di uno dei due siti. Questi due luoghi rappresentano i posti della livella e della palina. Essi si deducono ottenendo la misurazione della prima e della seconda stazione. Quindi, si appuntano queste due differenze e si ordina alla persona che mantiene la palina di avanzare della lunghezza della corda. Il rimanente lavoro da effettuare è simile all'operazione esposta a proposito della misurazione della depressione o della elevatezza del suolo. [Si continua questa operazione fino a che si consegue il risultato richiesto] e l'operazione si esaurisce allorquando il contrassegno del collarino è posizionato al centro della palina del disegnatore.

Nel caso che il rilievo venga effettuato su una superficie pianeggiante in cui le alture e le depressioni [p. 84] abbiano dislivelli minimi, si opera così: allorquando il raggio visivo dall'interno del tubo della livella cade al di sopra del contrassegno del collarino, l'intervallo fra il punto mirato ed il centro di questo contrassegno – per quanto concerne la misurazione dell'altezza del sito – è secondo rispetto al primo stazionamento.

Se, invece, esso capita al di sotto del contrassegno, (I) [p. 85] accade che la mira di questo sito è più bassa rispetto all'altra; se l'intervallo si suddivide in tre porzioni – cioè si posiziona un'altra palina al centro di questo intervallo – con questa misurazione si ottiene un risultato più preciso [...].⁹⁶

Karajī prosegue descrivendo le modalità operative del livellamento eseguito per un sito di pianura o in declivio prima di passare al modello successivo di livella:

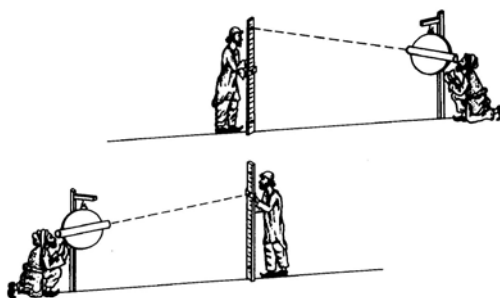
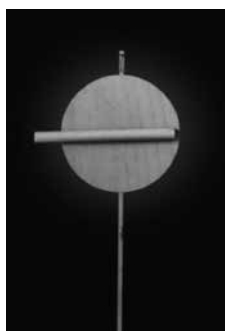


Foto n. 4, Fig. n. 2, Livella a piastra e lastra con traguardo a tubo, di Karajī da *'L'estrazione'* cit. p. 193, rielaborata da: G. KUROS, *Āb va fann-e ābyārī* cit.

Si scelga una lastra quadrata, che abbia al centro un foro nel quale possa agevolmente ruotare l'asse di un tubo. Intorno al centro di questa lastra si tracci un cerchio il più grande possibile ed il cui contorno sia tangente alla mezzeria dei lati del quadrato.

Quindi, si suddivida il cerchio con i due diametri che passano per il centro del foro della lastra ed in modo che questi due diametri passino per i punti di tangenza, cioè per i luoghi in cui la circonferenza del cerchio è tangente con i lati del quadrato. Su uno dei lati di questa lastra si installi un gancio attraverso il quale passi il prolungamento di uno di questi due diametri. Dopo, si scelga un tubo che sia lungo quanto il diametro del suddetto cerchio e la cui superficie sia tangente alla superficie di questa lastra.

A causa dell'eccedenza delle porzioni della lastra, alle due estremità di questo tubo occorre [p. 98] che vi siano due sottili aculei. Ai due lati della lastra, che si colloca in posizione verticale allorché si appende, secondo le modalità descritte a proposito della quinta livella, si riportino, fino a che è possibile, delle suddivisioni piccole e precise, in modo che ad ogni lato di questa lastra resti un poco di spazio libero. Bisogna che siano tracciate le stesse suddivisioni anche sulla parallela all'orizzonte, la ripartizione deve iniziare dal centro della lastra, ad ambedue i lati del tubo, dopo che ogni metà della lastra è stata suddivisa in due quadranti, ogni porzione è contrapposta a quelle riportate sui lati. Quindi, si stenda una riga sottile che passi per il prolungamento del centro e delle suddivisioni longitudinali dei due lati della lastra; dal lato della lastra, fino al cerchio, si traccino delle rette in modo che la freccetta posta all'estremità del tubo, si trovi sempre sul cerchio; si capisce, allora, che il tubo si viene a trovare su alcune delle suddivisioni laterali della lastra. E questa [che segue] è l'illustrazione della lastra e della relativa ripartizione.⁹⁷

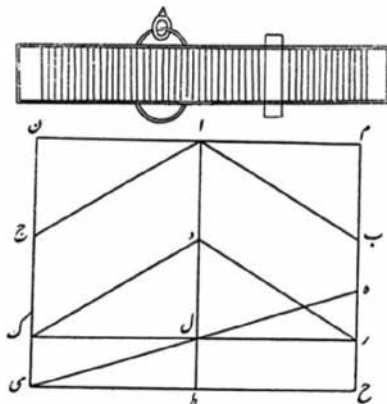


Fig. n. 3. Dimostrazione del teorema per livelle a tubo, da 'L'estrazione' cit. p. 194

I teoremi di geometria servono a convalidare la correttezza delle misurazioni; coinvolgono la teoria della visione; la sovrapposizione degli effetti con la somma di calcoli parziali per ottenere, con la lettura finale, la sommatoria delle altezze e/o delle distanze; la proporzionalità e l'impiego dell'asta graduata.

A Tolomeo, fra gli autori che destano maggiore interesse fra i traduttori di ambito islamico, è stata attribuita la compilazione di un libro sull'Ottica (*De*

Aspectibus), forse tradotto da Ibn Sahl nel X secolo,⁹⁸ dove l'autore avrebbe trattato della visione dal punto di vista matematico attraverso la prospettiva basata sulla teoria dell'emissione dei raggi visuali, come già Euclide.⁹⁹ Gli studiosi musulmani nel X-XI secolo potevano disporre di vari testi sull'ottica e sulle sezioni coniche, come stanno a dimostrare le numerose traduzioni dei lavori di Euclide, di Apollonio, di Hypsicle, di Theodosio, di Aristarco di Samo, di Dorotheo, di Archimede, di Erone di Alessandria, di Ipparco e di Pappo disponibili a Baghdād.

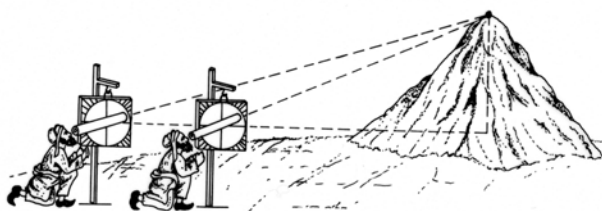
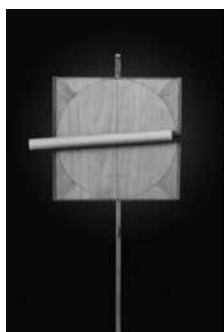


Foto n. 5, Fig. n. 4, Livella a piastra e lastra con traguardo a tubo per distanze e altezze, da 'L'estrazione', cit. p. 20, rielaborata da: G. KUROS, *Āb va fann-e ābyārī*, cit.

Le livelle a lastra si utilizzano con l'ausilio di un'asta graduata e con cursore; lo sviluppo delle dimensioni è accompagnato dal relativo teorema.

Le dimostrazioni¹⁰⁰ (figg. 1, 3, 5 e 6) si connettono agli avanzamenti degli studi sull'ottica in atto da tempo, fra tutti quelli di Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī (801-873)¹⁰¹ e di Abū 'Alī al-Ḥasan ibn al-Ḥasan ibn al-Haytham (965-1039), l'*Alha-*

98 Cfr.: ROSHDI RASHED, «L'optique géométrique», in: R. RASHED (edit), *Histoire des sciences*, cit., pp. 293-318, p. 294.

99 Cfr.: DAVID C. LINDBERG, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago and London, 1976 (coll. The Chicago History of Science and Medicine, Allen G. Debus edit.); DAVID C. LINDBERG, «La Réception occidentale de l'Optique arabe», in: R. RASHED (edit), *Histoire des sciences*, cit., vol. II, pp. 355-367.

100 I teoremi di geometria sono tradotti, rispettivamente, nelle pagine 194-196 e 97-208 dell'edizione italiana.

101 Sull'ottica: DAVID C. LINDBERG, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago and London, 1976 (coll. The Chicago History of Science and Medicine, Allen G. Debus edit.); OSCAR A. W. DILKE, *Mathematics and Measurement*, London, 1987; OSCAR A. W. DILKE, *Gli Agrimensori di Roma antica*, cit.; R. RASHED (edit), *Histoire des sciences arabes*, 3 voll., Paris, 1997; R. RASHED, *L'optique géométrique*, in: R. RASHED (edit), *Histoire des sciences*, cit., vol. I, pp. 293-318; questi, però, non

zen latino, ambedue noti a Leonardo da Vinci, come si ricava dall'elenco dei suoi libri citati con commenti e dettagli da Carlo Vecce in 'La biblioteca perduta'. Riferimenti circostanziati dello studioso leonardiano su luoghi, date ed eventi comprovano che Leonardo aveva avuto modo di conoscere varie opere e studiosi di ambito islamico; alcuni sono citati a proposito dell'ottica e della visione, parte di una nuova '*scientia experimentalis*',¹⁰² alla quale aveva prestato attenzione Ruggero Bacone (1220-1292), della Scuola di Oxford e che costituirà oggetto di interesse da parte di conoscitori di prospettiva rinascimentale.¹⁰³

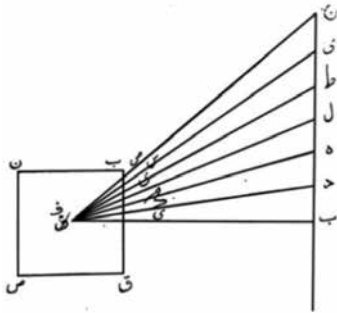


Fig. n. 5. Teorema per livelle a tubo, da *L'estrazione cit.* p. 199.

Nell' '*Epistola sul numero dei libri di Aristotele e sui requisiti per lo studio della filosofia*' al-Kindī traccia lo stato della conoscenza delle opere filosofiche di Aristotele e le suddivide in libri di logica, di fisica, sull'anima, di teologia e di morale; tratta delle scienze matematiche, della sostanza e degli attributi, della filosofia o scienze umane differenziate dalle scienze profetiche;¹⁰⁴ in linea col pensiero greco, ritiene che la conoscenza delle scienze dette 'superiori' dipenda da quella delle 'inferiori', che forniscono i principi e gli argomenti basilari,

senza i quali non è possibile procedere nell'acquisizione della conoscenza.

Vari testi di al-Kindī riguardano le scienze psichiche e matematiche connesse al pensiero filosofico e considerate scienze propedeutiche.¹⁰⁵ Quale complemento dei testi di logica aristotelica ed arabo-musulmana al-Kindī utilizza le

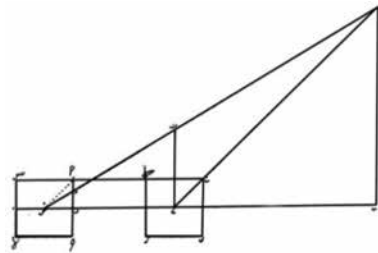


Fig. n. 6, da: *L'estrazione cit.*, p. 206.

colloca nel contesto geografico-culturale gli autori e li omologa i tutti sotto la dicitura 'arabi' o 'di formazione magrebina', incluso Karajī.

102 CARLO VECCE, *La Biblioteca perduta*, cit. e: EODEM, (ed.) *La Biblioteca di Leonardo*, Firenze, Giunti, 2021.

103 ARGANTE CIOCCI, *Le proporzioni e il moto dei corpi: l'eco della scuola francescana di Oxford in tre problemi di cinematica della Summa di Pacioli*, in: "Physis, Rivista internazionale di Storia della scienza", 2018/1 - 2, pp. 37-58.

104 JEAN JOLIVET, *Classification des Sciences*, in: AA. VV. (edit. R. Rashed), *Histoire des Sciences*, cit., pp. 255-270, citazione: pp. 256-257.

105 Sulla classificazione al-kindiana, cfr.: A. CORTABARRIA BEITA, *La Classification des Sciences chez al-Kindi*, in: "Institut Dominicain d'études orientales du Caire Mélanges", N° 11, 1972, pp. 49-76.

Εἰσαγωγή (Isagoge) di Porfirio e le *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia, di scuola neoplatonica, ambedue citati dai Fratelli della Purità. Porfirio è fra i primi studiosi tradotti dai musulmani insieme a Pitagora, Gemino, Menelao, Ipparco di Bithynia, Porfirio, Vettius Valens, Giamblico, Nicomaco di Gerasa, Ammonio e Simplicio.¹⁰⁶

Le scienze matematiche sono considerate strumento irrinunciabile anche in questioni di carattere naturale o di fisica, ottica e medicina, specie quanto concerne la farmacopea legata all'agricoltura; per i nessi fra medicina e matematica Ruggero Bacone si rifarà ad al-Kindī e lo specifica citandolo:

[...] *et illud determinari non potest nisi per viam quam Alkyndi de gradibus docet, que via est difficilis valde et penitus ignota his temporibus apud Latinos medicos, sicut quilibet novit. Nam qui vellet artem dicti philosophi perficere, oportet eum bene scire communia mathematice propter species maioris inequalitatis et minoris, et propter species proportionum et propter leges fractionum difficiles valde, quibus utitur auctor dictus.*¹⁰⁷

Il pensiero di al-Kindī, mediato da Bacone probabilmente attraverso Luca Pacioli, arriverà a Leonardo, che, insieme a studi di Ibn al-Haytham se ne servirà per approfondire la prospettiva. Ma poco prima di Bacone, Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (1202-1274) nell'*Etica Nasirea*, che contiene la classificazione delle scienze, e nel *Trattato delle gemme per l'ilkhanide* porrà l'accento sul processo creativo-costruttivo e sull'importanza del laboratorio. Le novità del trattato di Karajī preludono a cambiamenti che caratterizzeranno i secoli successivi anche grazie a traduzioni definibili 'di ritorno'.

Il ruolo fondamentale nella trasmissione del "sapere" affidato al libro – incluso il trattato tecnico – durante il proto-rinascimento, in Occidente, è appartenuto a studiosi quali Gerberto di Aurillac – poi papa Silvestro II –, Gerardo da Cremona, Domenico Gundisalvi, Platone da Tivoli, Johannes Hispalensis, Magistro Dragone, Roberto di Chester, Egidio de Tebaldis ed

106 Varie opere di Porfirio sono irrimediabilmente in greco ma sono disponibili in arabo o siriano; Ibn al-Nadīm elenca come reperibili: le *Categorie*, il *De Interpretatione*, la *Fisica*, le *Isagoge* tradotte da Abū 'Uthmān al-Dimashqī, l'*Intelletto e l'Intellegibile*, l'*Epistola ad Anebo*, il *Libro degli Elementi* e la *Storia dei Filosofi*; fra le fonti arabe non viene citata, però, l'*Etica*, in: G. FERRIELLO, *I fondamentali referenti esterni della scienza islamica ed i principali testi di scienze matematiche e tecniche accessibili agli studiosi islamici*, in: *Il sapere tecnico scientifico*, cit., pp. 22-44, per il riferimento ai singoli traduttori musulmani, cfr. Tab. 2, *ibidem*.

107 EADEM, *Le discipline tecniche nell'ambito delle enciclopedie persiane*, in: *Il sapere tecnico-scientifico*, cit., pp. 127 – 134 citando A. CORTABARRIA BEITA, *La Classification des Sciences*, cit., pp. 56-57; il brano è tratto dal *De erroribus Medicorum secundum Fratrem Roggerium Bacon de Ordine Minorum*, edito nel 1928.

altri;¹⁰⁸ fu fondamentale anche l'apporto dei traduttori toledani ed italo-siciliani del XII secolo nella divulgazione di opere di filosofia e di scienza greche ed arabe.

Diretta conseguenza della 'trasmissione' furono le innovazioni nei programmi degli insegnamenti nelle prime Università, per esempio Parigi,¹⁰⁹ dove fu evidente l'influsso avicenniano attraverso le versioni latine delle sue principali opere disponibili intorno alla metà del XII secolo, cioè prima ancora che fossero tradotti i lavori di Aristotele. Le versioni latine di testi arabi e persiani non sempre erano complete oppure formalmente corrette; ad esempio omettendo nell'*Algebra* la preghiera iniziale con l'*incipit*, in cui si spiegano le finalità e gli utilizzi del testo, non dà contezza alle intenzioni espresse con chiarezza dall'autore:

Oggetto di questo libro è il calcolo in caso di eredità e di possedimenti, di suddivisioni in caso di partecipazioni ereditarie, di prescrizioni governative ed anche nel caso di qualsiasi altra questione relativa a contrattazioni come, per esempio, la suddivisione dei terreni, le misurazioni [delle portate] fluviali, nella topografia e nelle altre trattazioni di scienze matematiche, tutti casi nei quali è possibile avvalersene.

Mi sono messo a comporre questo testo in buona fede; mi auguro che il contenuto e la sua forma letteraria – con l'aiuto ed i benefici della grandezza divina – trasmettano all'intelletto ed alla buona volontà il valore ed il fondamento lodevole, facendo sì che essi vengano conosciuti. Il mio successo è affidato a Dio. Nella stesura di questo libro – come in tutti i miei sforzi – mi affido a Dio poiché è Lui il creatore del mondo. Prego Dio e ne invoco la benedizione sul Suo Messaggero e sui suoi discendenti [...].¹¹⁰

È evidente l'opportunità di rivedere antiche traduzioni confrontandole con gli originali e di ricorrere possibilmente alle fonti per ri-scrivere correttamente – dove necessario – capitoli e/o paragrafi di Storia della Scienza: punto di arrivo per chi scrive con l'intento di affidare al testo l'esperienza che sintetizza teoria e prassi, punto di partenza per chi voglia procedere dal testo per ampliare le proprie conoscenze, purché sia disponibile a rivedere e verificare cognizioni che 'solo apparentemente' sono oggettive ed immutabili.

108 G. FERRIELLO, *L'estrazione delle acque nascoste*, cit., Tab. N° 8.

109 ÉDUARD WÉBER, « La classification des Sciences selon Avicenne a Paris vers 1250 », in: AA. VV., *Études sur Avicenne*, Paris, Belle Lettres, 1984, pp. 77-101.

110 HUSEYN KHADIV-JAM, *Muhammad Mūsā Khwārazmī, Jabr wa muqābalah*, Tehrān, Enteshārāt-e Eṭṭelā'āt, 1343 H./ circa 1985, p. 37, trad. G. Ferriello.

Appendice n. 1

*Vita e opere di Abū Bakr Moḥammad ibn al-Ḥasan ibn al-Ḥuseyn al-Ḥāseb al-Karajī*¹¹¹

Le informazioni sulla vita di Abū Bakr Moḥammad Ibn al-Ḥasan Ibn al-Ḥusayn al-Ḥāseb al-Karajī sono poche, a lungo sono state fumose e controverse circa la sua origine, ciononostante, le notizie autobiografiche nel testo sui *qanāt* permettono, in ogni caso, di essere certi dell'origine iranica.

Le prime informazioni corrette sulla sua provenienza risalgono ai primi decenni del Novecento e si devono a Giorgio Levi della Vida; la data di nascita è collocabile intorno alla metà del X secolo; quella della morte fra il 1017 ed il 1029. Dal trattato di idraulica si apprende che il matematico-ingegnere ritornò nella città natale di Karaj – nel Jabāl iranico – dopo avere soggiornato a Baḡdād al seguito del visir Fakhr al-Molk; in Irāq aveva approfondito gli studi di matematica e aveva ricoperto l'incarico di 'ingegnere di ponti, strade e canali'. L'errata lettura della *nisba* per l'assenza o per l'errata posizione dei diacritici nei manoscritti, كرخي (*Karkhī*, di Karkh) in luogo di كرج (*Karajī*, cioè originario di Karaj), la combinazione dell'esistenza di un quartiere di Baḡdād denominato «*Karkh*» nonché il frequente utilizzo dell'arabo – lingua internazionale al pari del latino per il coevo mondo occidentale – hanno indotto in errore gli studiosi, i quali hanno collocato la nascita e la formazione di Karajī in Iraq. Su di lui si difatti si legge:

Karkhī al-Abū Bakr Muhammad, called al-Hasib/the calculator, mathematician († 1019 – 1029) was born in Karkh, a suburb of Baghdad. His two books, al-Kāfi fi al-Ḥisāb (condensed Textbook of Arithmetic) and al-Fakhri (named after the vizier Fakhr al-Mulk to whom it is dedicated) belong to the outstanding early achievements in this science. Several manuscripts of both have come down to us [...],¹¹²

nonostante negli anni Trenta del Novecento Giorgio Levi della Vida avesse già affrontato la questione e specificato:

[...] occorre osservare che la *nisba* al-Karḥī è dovuta ad una falsa lettura [...] la *nisba* del nostro autore, dunque, si riferisce, anziché ad al-Karḥ, sobborgo di Baḡdād, ad al-Karaj, città della Persia capitale della provincia di al-Iḥārān, a due giornate di marcia da Nihāvand verso Iṣbahān [...].¹¹³

111 Sintesi da: G. FERRIELLO, *L'estrazione delle acque nascoste*, cit., pp. 51-57.

112 STEPHEN AND NANDY RONART, *Concise Encyclopædia of Arabic Civilization*, 2 Voll., Amsterdam, Djambatan, I Vol., 1959, II vol. 1966; I Vol., p. 284.

113 GIORGIO LEVI DELLA VIDA, *Appunti e quesiti di storia letteraria araba*, in: "Rivista di Studi Orientali", Vol. XIV, 1934, pp. 249-283, p. 250. La trascrizione è dell'autore.

Anche dopo la pubblicazione dell'articolo è stata mantenuto l'attributo «arabo», e talvolta inserito fra i matematici maghrebini.¹¹⁴ Del ruolo di 'ingegnere' scrivono per primi studiosi spagnoli nel 1970:

[...] Uno de los personajes más interesantes para el estudio de la evolución de las ideas científicas en tierras del Islam es sin duda ninguna al-Karayī, conforme vamos a ver enseguida [...].

M. Cantor y Rey Pastor y Babini y otros historiadores de la matemática quienes la citan con el nombre de al-Karayī, es decir originario o residente en al barrio de Karj (Bagdad). Fue G. Levi della Vida quien en una nota titulada *Due nuove opere del matematico al-Karḡī (al-Karkhī)* estableció claramente que su nisba era Karayī, i. e. originario de Karay, nombre de varias localidades del Yabal/Irán), lectura confirmada por el exhaustivo estudio crítico estadístico realizado por 'Ādil Anbūba en el prólogo francés (p. 7 – 12) a su edición del *Kitāb al-Badī' fi-'l-Ḥisab*. De stos elementos de base, amplificados en algún caso por los bibliógrafos, derivan las noticias que dan Brockelmann, Suter y G. Sarton entre otros [...].

Originario, como hemos dicho, del Irán, residiría una larga temporada en Bagdad donde llegaría en el séquito del gran visir Fajr al-Mulk quien empezó gobernando en nombre del sultán buwayhī Bahā' al-Dawla desde el 401/1010 hasta sua muerte en 407/1016. Karay † alcanzaría cargos importantes – posiblemente ingeniero de caminos, canales y puertos – en la administración de aquél – de aquí el título de visir que se le da en una época en que éste empezaba a depreciarse – y al caer en desgracia su protector regresaría al Yabal el donde dedicó un libro [...].¹¹⁵

Karajī afferma di avere composto le opere di geometria «secondo me lo hanno consentito le forze, e [...] nella misura in cui me lo ha concesso l'essere occupato in faccende continue e il trovarmi tra ostacoli ininterrotti [...]».¹¹⁶ Huseyn Khadiv-jam ha redatto la versione persiana del testo originariamente scritto in arabo. La sua versione è preceduta da vari riferimenti alle opere di Karajī: *al-Fakhrī* – sulle equazioni differenziali – intitolato e dedicato al proprio benefattore Abū Ghālib Moḥammad ibn Khalaf, detto al Fakhr al Dīn (Gloria dello Stato). Il lavoro fu volto in francese e commentato criticamente da Franz Woepcke¹¹⁷ nel 1853; *al-Badī'*, è un'opera complementare della pre-

114 Lo studioso R. Rashed non tiene conto né delle fonti né di quanto specificato da Karajī in persona nel Trattato di idraulica e nei suoi lavori lo inserisce fra gli autori maghrebini, cfr. R. RASHED, *The development of Arabic Mathematics: between Arithmetic and Algebra*, Dorrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, vol. 156, 1984, pp. 22-33.

115 J. VERNET Y A. CATALÁ, *Un Ingeniero árabe del siglo XI: al-Karayī*, in: "al-Andalus", vol. XXXV/1970, pp. 69-92, pp. 69-70.

116 G. LEVI DELLA VIDA, *Appunti e quesiti di storia letteraria araba*, cit., p. 257.

117 FRANZ WOEPCKE, *Extrait du Fakhrī, traité d'Algèbre par Aboū Bekr Mohammed ben Alhaçan Alkarkhī*, Paris, MDCCCLIII.

cedente; *al-Kāfi fī-l-Ḥisāb*,¹¹⁸ è un compendio di calcolo per la pubblica amministrazione con nozioni di aritmetica, algebra, geometria e catasto, che manifesta analogie con un'altra opera di poco antecedente compilata da Abū al-Wafā' al-Būzjānī per essere utilizzata da funzionari pubblici: il *Kitāb al-manāzil*. Il carattere pratico del *Kāfi* viene espresso nei capitoli LII e LIII dedicati al calcolo del numero di mattoni occorrenti per un edificio e sulla livellazione del terreno,¹¹⁹ tema oggetto di un'ampia e documentata argomentazione nell'ambito del trattato di ingegneria. Fra i lavori dispersi risultano la *Risālah fī-l-istiqrā* sull'analisi indeterminata, il *Kitāb nawādir al-ashkāl* relativo a problemi risolvibili algebricamente, uno scritto di argomento astronomico/astrologico il *Kitāb al-madjal fī 'ilm al-nuyūm* citato da J. Vernet e Y. Catalá¹²⁰ al momento, non trova riscontro in altri studi, né viene citato nella prefazione di Ḥuseyn Khadiv-jam. In ogni caso si può ammettere la compilazione considerando l'eterogeneità della preparazione professionale del "calcolatore" persiano e la stretta analogia fra la misura della terra – effettuata con gli strumenti progettati e costruiti da Karajī – e la misura del cielo. Il *Kitāb fī-l-ḥisāb al-Ḥind*,¹²¹ stando al titolo, doveva essere dedicato al calcolo indiano; il *Kitāb 'uqūd wa al-abniyyah*, invece, sempre in base all'intestazione, dovrebbe avere affrontato soggetti riguardanti la costruzione.¹²² Oltre al *Kitāb al-Kāfi fī-l-Ḥisāb* (Ciò che è sufficiente per il calcolo) su problemi fiscali della pubblica amministrazione – un terreno in cui si cimentano molti autori del tempo, incluso Abū al-Wafā' al-Būzjānī – due opere sono determinanti per comprendere gli interessi multiformi: *L'Estrazione delle acque nascoste* ed il *Fakhrī*. La prima include dimostrazioni di geometria, sulle quali si fonda la costruzione della strumentazione topografica ed evidenzia connessioni con altri studiosi di ottica precedenti o coevi, cioè l'alessandrino Erone, i persiani Birūnī ed Abū al-Wafā' al-Būzjānī e l'arabografo Ibn al-Haytham.

Il *Fakhrī*, è significativo per l'influsso giunto in Occidente grazie alla mediazione di Leonardo Pisano (1180 – circa 1256), i cui lavori contengono non

118 Relativamente a tale testo, cfr.: ADOLF P. YOUSCHKEVITCH, *Les Mathématiques Arabes (VIIIe - XVe siècle)*, traduction par M. Cazenaze et K. Jaouiche, Paris, Vrin, 1976, pp. 52-65.

119 G. LEVI DELLA VIDA, *Appunti e quesiti di storia letteraria araba*, cit., p. 259.

120 J. VERNET Y A. CATALÀ, *Un Ingeniero árabe del siglo XI*, cit., p. 71.

121 Per lungo tempo gli Storici della Matematica hanno ritenuto che Karajī non conoscesse la matematica di derivazione indiana, dello stesso parere: GEORGE SARTON, *Introduction to the History of Science*, Vol. I., New York, 1975, p. 696, ma Giorgio Levi della Vida nel 1934 aveva fatto rilevare l'inesattezza basandosi su di un libro di Karajī: il *Kitāb fī-l-ḥisāb al-ḥind* (Libro/Trattato sul calcolo indiano).

122 Citato talvolta come *Kitāb 'uqūd al-Abniyyah* oppure come *Kitāb 'uqūd wa al-abniyya*; alcuni affermano che su esso si basò la costruzione della cupola del mausoleo di Öljeitu Khodābande a Sultaniye.

pochi riferimenti alle meno note opere di Karajī, alle quali il pisano attinse a piene mani, come ha dimostrato Franz Woepcke, che nel 1853 ha dedicato al Fakhrī ampi commenti critici, densi di riferimenti e di confronti con la matematica diofantea e con ‘citazioni’ presenti nelle opere di Leonardo Pisano accolte in Occidente come novità nel XIII secolo, a distanza di tre secoli da Karajī. Fra le due opere esistono analogie di tipo linguistico e stilistico. Il *Fakhrī*, per esempio, è raggruppabile in due ampie parti – per complessive cinque sezioni – oltre a due aggiunte¹²³ così interpretate dal traduttore:

La première partie contient la théorie du calcul algébrique, de l’algèbre déterminée et de l’algèbre indéterminée. La seconde partie est formée par un recueil de problèmes algébriques. La première partie se compose d’une suite de chapitres que j’ai numérotés, afin de pouvoir les citer plus facilement [...];¹²⁴

inoltre, nella traduzione francese del *Fakhrī*, si legge:

AU NOM DU DIEU CLÉMENT ET MISÉRICORDIEUX!

Abou Beqr Mohammed Alhaçan Alkarkhi, le calculateur (que Dieu soit miséricordieux envers lui!), dit: “J’ai trouvé que le calcul a pour objet toutes les espèces de détermination des inconnues au moyen des connues, et j’ai remarqué que la plus claire des règles et le plus évident des moyens pour cet effet est l’art de l’algèbre, à cause de sa puissance et de l’universalité avec laquelle il s’étend sur les variétés de tous les problèmes du calcul. J’ai vu que les ouvrages composés sur cet art ne contenaient qu’in complètement ce dont on a besoin en fait de connaissances élémentaires; qu’ils étaient insuffisants par rapport aux théories auxiliaires nécessaires à l’étude de ses doctrines spéciales, et que leurs auteurs avaient négligé l’explication de ses théorèmes qui conduisent au plus haut degré (de savoir dans cet art) et permettent d’arriver à la perfection. [...] Mais je fus empêché d’accomplir ce projet par les obstacles qu’y opposaient une époque pleine d’adversités et les malheurs de périodes désastreuses, ainsi que la terreur, la violence et la tyrannie qui frappaient tous les hommes, jusqu’à ce que Dieu, qu’il soit béni et exalté! envoyât à leur aide notre protecteur, le vizir, le seigneur illustre, le parfait dans le gouvernement, le vizir des vizirs, revêtu des deux autorités, Abou Ghālib, l’affranchi du commandeur des croyants, que Dieu prolonge son existence! Dieu rendit les hommes heureux par l’excellence de son administration, et, pendant la durée bienheureuse de ses jours, leur accorda, au plus haut degré, tout ce qu’ils désiraient en fait de justice, de sécurité, d’abondance et de bien [...].¹²⁵

123 F. WOEPCKE, *Extrait du Fakhrī*, cit., ‘Table des matières’, p. VIII.

124 F. WOEPCKE, *Extrait du Fakhrī*, cit., p. 5.

125 F. WOEPCKE, *Extrait du Fakhrī*, cit., pp. 45-46.

Nello stile è dell'introduzione al trattato di idraulica:

Nel nome di Allah Clemente e Misericordioso e col suo aiuto! Sia Egli ringraziato per la prosperità divina e sia lodato Moḥammad, il primo dei Suoi seguaci, latore del suo messaggio di promesse e, talvolta, di minacce, trasmetta egli i saluti alla stirpe degli eletti.

Moḥammad ben Ḥasan ha detto: Quando mi trovavo in Irāq e vedevo che la gente di quelle contrade è amante del sapere piccolo e grande, mi resi conto che amano e celebrano la scienza e la gente di scienza; mentre ero lì mi misi a scrivere di Matematica (*ḥisāb*) e di Geometria (*handasa*). Poi, ritornato nel Jābal, vennero meno e non si verificarono più i soggetti che in Irāq mi avevano indotto a comporre. La fiamma del desiderio ardente di comporre si affievolì ed il talento teso alla composizione si avvizzì fino a che Dio beneficò il territorio e la gente del Jābal grazie all'incontro con Moulānā "il Primo Ministro, il Discendente di Maometto, il più glorioso Vincitore e Patrono Benefattore Abū Ghānim Ma'rūf ben Moḥammad". Che Iddio gli conceda gloria e potere saldo, elevi a grandezza il suo rango, dovunque si innalzi il suo stendardo assista i suoi devoti ed annienti i nemici suoi vicini e lontani. A coloro i quali gli vogliono male dia la benedizione della giusta condanna sua; lo assista con la potenza del governo, nella luce della perspicacia e della profonda considerazione, il destino e la quota parte di generosità siano copiosi, la vendetta e la protezione abbiano egual misura, il tumulto della richiesta si faccia da parte fin che dura il tempo della sua prosperità; gli concedano doni la fede del vincolo e della protezione; la sua magnanimità aumenti la durata della vita sua nella schiera di coloro i quali lo lodano.

Quindi, mi sono messo a comporre questo testo affinché esso sia utile a dimostrare il metodo per «l'estrazione delle acque nascoste» e mi sono avvicinato ad esso. Poi ho rivisto alcuni antichi testi, ma li ho trovati inutili e manchevoli allo scopo. Ho pregato, pertanto, Dio che accresca il suo dominio ed il livello affinché il suo insegnamento penetri in Oriente e in Occidente e la gente del mondo sia immersa nella prosperità e nella giustizia e la sua sfavillante fortuna sia festeggiata nelle migliori vesti; l'insegna della sua prosperità resti lontana da ogni sventura, le antiche opere siano vivificate e le bandiere ribaltate della preminenza vengano spiegate; nel raggio della sua giustizia siano eliminate la paura e la sua tirannia. Per amore e per assistenza divini [...].¹²⁶

Pur ispirandosi all'*Arithmetica* di Diofanto, nel *Fakhrī* Karajī opera con radici superiori al quadrato¹²⁷ e risolve, per primo, equazioni nella forma « $ax^{2n} + bxn = c$ » abbandonando la restrizione diofantea di considerare esclusivamente radici positive. È stato precisato in proposito da H. Henkel: «Fu

126 KARAJĪ, *Estextrāj*, cit., pp. 1-2 (testo in farsi).

127 ERMANNO HANKEL, *Storia delle Matematiche presso gli Arabi*, traduzione di F. Keller, in: "Buletto di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche, diretto da B. Boncompagni", anno V - 1872 (pp. 343-406), p. 378.

proprio in questa direzione, ossia verso la soluzione algebrica (in termini di radicali) di equazioni di grado superiore al secondo, che era destinata a svilupparsi la matematica del Rinascimento». ¹²⁸ Un'altra innovazione è la «sommazione in serie», per la quale il Nostro espone diversi teoremi; ¹²⁹ dimostrazioni di geometria fondamentali per l'ottica sono nel *Trattato sull'estrazione delle acque nascoste*, a sostegno del funzionamento e della correttezza delle misurazioni effettuate con le livelle a tubo, che semplificano molto il lavoro del topografo. Nello stesso tempo, le livelle con traguardo a tubo avvalorano la familiarità di Karajī con l'Astronomia; del resto, egli viene incluso da Hermann Hankel in diversi ambiti: fra i matematici e gli astronomi dei secoli X e XI, fra gli operatori di Aritmetica elementare e dell'analisi indeterminata. Hankel, però, vissuto nell'Ottocento, non poteva conoscere *L'Estrazione delle acque nascoste*, opera riscoperta solo di recente e che può essere considerata la più complessa e completa, compilata al termine di una vita dedicata all'arricchimento scientifico-culturale e formativo in settori diversificati eppure complementari.

Il *Kitāb* fu dedicato al condottiero Fakhr al-Molk dopo il rientro di Karajī da Bagdād; rappresenta quasi certamente l'ultimo lavoro in senso cronologico ed anche il più completo e complesso per la compresenza di molteplici argomenti riferibili al campo filosofico, naturalistico, scientifico, tecnico, costruttivo, legale e matematico.

L'Estextrāj-e ābhā-ye penhānī, nella versione persiana di H. Khadiv-jam utilizzata per la traduzione ¹³⁰ italiana consta di 127 pagine con accluse figure esplicative di strumenti topografici, di procedimenti geometrico-grafici per il tracciamento di camminamenti in galleria e di dimostrazioni. Oggi del testo è disponibile un manoscritto, da cui è stata tratta una stampa nel 1359 H./1940-1941, conservato nella biblioteca Āsafiyah di Hyderbād ¹³¹. Un'altra copia manoscritta, secondo Aly Mazāheri ¹³² dovrebbe essere in Egitto; ad esse vanno aggiunte

128 E. HANKEL, *Storia delle Matematiche*, cit., p. 382; C. B. BOYER, *Storia della Matematica*, cit., p. 279.

129 Già presente in Archimede ma non dimostrata: E. HANKEL, *Storia delle Matematiche presso gli Arabi*, cit., p. 382.

130 È stato effettuato un controllo con l'edizione in lingua araba di Hyderabād.

131 Secondo Brockelmann (S. II, 390) classificato al Catal. I, 197, N° 128; da tale manoscritto deriva direttamente la copia a stampa che viene utilizzata per un confronto di massima con la versione persiana: ABU BAKR MOḤAMMAD BEN AL-ḤASAN AL-ḤĀSEB AL-KARKHI, *Ketāb Inbāt al-miyyāh al-Khafīyyah*, Hyderabād, Matba'at al-Dairat al-Uthmaniyah, 1360 / 1941. Trascrizione come nel testo.

132 KARAGI (MOHAMMAD AL), *La Civilisation des Eaux Cachées*, cit.; nelle pagine 1 – 2 l'autore, afferma di essersi basato sulla versione del Cairo che «mette a disposizione degli studiosi che volessero approfondire lo studio»; tuttavia, nonostante le ripetute richieste avanzate in tal senso,

la versione persiana edita nel 1345/1966-1967 da H. Khadiv-jam corredata da un'introduzione critica con il più completo elenco completo dei lavori di Karajī e la versione francese di Aly Mazaheri diffusa nel 1973, dove in prefazione si accenna ad un altro libro in persiano degli anni Settanta, di cui non vi è traccia.¹³³ La versione persiana rispetto alla francese è più fedele e formalmente corretta, soprattutto negli argomenti di contenuto tecnico; inoltre, le sue immagini coincidono con il manoscritto di Hyderābād¹³⁴.

Il trattato nell'edizione di Tehrān consta di 127 pagine, incluse le figure di strumenti topografici, di procedimenti grafici per il tracciamento di camminamenti in galleria e di dimostrazioni di vari teoremi di geometria. Le immagini sono concentrate nell'ultima parte del testo dedicata prevalentemente alla topografia; esse integrano gli strumenti topografici ed i teoremi, dei quali Karajī si serve per convalidare la bontà delle misurazioni effettuate con i congegni utilizzati o progettati da lui stesso. I disegni sono tutti inseriti nel testo e la notazione è effettuata utilizzando l'*abjad* persiano-arabo.¹³⁵

Appendice n. 2

La struttura di due testi a confronto: il De Architectura e l'estrazione delle acque nascoste

Varie analogie di contenuto e di forma si evidenziano fra *L'Estrazione delle acque nascoste* e i dieci libri del *De Architectura* di Marco Vitruvio Pollione, uno dei testi più citati, imitati, analizzati, interpretati e riproposti in nuove versioni nell'Occidente latino considerato un modello incontestato per l'*Ars aedificatoria*, del suo canone, delle sue tipologie, dei suoi strumenti, delle sue componenti filosofiche, tipologiche e tecnico-pratiche, specialmente dopo la 'riscoperta' durante il Rinascimento.

Il testo di Vitruvio inizia con la prefazione; seguono brevi informazioni biografiche e professionali dell'autore e le sue competenze, la dedica dell'opera a Cesare Augusto; sulla preparazione e sulla qualificazione professionale dell'architetto; definisce cosa debba intendersi per 'Architettura' e se ne esamina il ruolo; approfondisce, quindi, le caratteristiche di salubrità dei luoghi, della fondazione delle città, della costruzione delle relative mura con indicazioni in merito alla scelta per l'ubicazione dei principali edifici pubblici.

non abbiamo mai ricevuto alcuna risposta e detto testo è introvabile.

133 Senza esito sono state le ricerche effettuate interrogando anche l'Istituto di Nizza.

134 Il testo arabo, che deriva dal manoscritto di Hyderābād, consta di 74 pagine, incluso l'indice analitico e i disegni.

135 Sintesi da G. FERRIELLO, *L'estrazione delle acque nascoste*, cit., pp. 51-60.

Nel secondo libro, dopo la prefazione che include una breve narrazione di un avvenimento,¹³⁶ da cui Vitruvio trae suggerimenti e norme comportamen-

tali, l'autore discute dell'origine dell'arte edilizia, dell'origine degli esseri viventi, di materiali da costruzione, della loro composizione e dell'impiego; a seguire, si analizzano mattoni, sabbia, calce, pozzolana, pietre, murature, legname con alcune varianti delle specie.

Il terzo libro è dedicato ai templi, alla loro tipologia, alla progettazione, alla fabbricazione e alla composizione delle parti; il quarto libro esamina elementi costruttivi e decorativi: alcuni particolari degli ordini architettonici, varie parti del tempio (interno e pronao).

L'analisi della tipologia edilizia prosegue nel successivo libro, dove vengono considerati il foro, la basilica, l'erario, il carcere, la curia, il

teatro; mentre l'acustica teatrale ed i vasi risonatori costituiscono ulteriori elementi, che Vitruvio raccomanda di considerare attentamente nella realizzazione degli edifici pubblici; include, infine, indicazioni su bagni, palestre e costruzioni portuali.

Il sesto libro tratta dell'influenza del clima sull'architettura, delle proporzioni degli edifici privati, della planimetria, dell'orientamento, della tipologia della casa in rapporto al rango sociale dei proprietari, per passare poi alla tipologia delle case di campagna, oltre che della casa greca. Non mancano argomenti concernenti la stabilità degli edifici. Nel settimo libro si approfondisce la conoscenza dei pavimenti, della loro preparazione, della lavorazione dei materiali composti come la calce per gli intonaci dei quali Vitruvio fornisce informazioni sulla posa in opera in presenza di umidità, della rifinitura e dell'affresatura delle pareti, soprattutto quella realizzata utilizzando materiali naturali quali verderame, nerofumo, biacca, sandaraca, porpora, ecc.. L'ottavo libro considera il problema dell'acqua e dell'i-

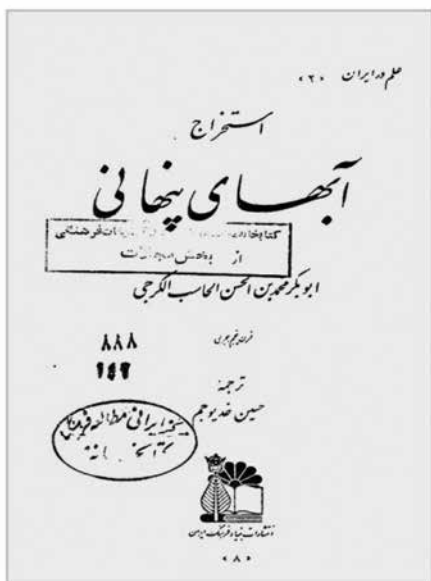


Fig. n. 7, frontespizio, edizione di Tehrān

136 Episodio dove l'architetto Dinocrates sconsiglia Alessandro Magno di costruire una città sul monte Athos perché il sito, privo di acqua, non garantirebbe la sopravvivenza degli abitanti, Cfr.: VITRUVIO, *De architectura*, cit., pp. 61-64.

draulica. Vitruvio disquisisce sui quattro elementi naturali, sulla ricerca dell'acqua, sulla sua diversa natura, sul relativo assaggio, sul rilevamento dei livelli per considerare, di poi, alcuni tipi di acquedotti; nel nono libro affronta argomenti di natura astronomica: l'universo, i pianeti, le fasi lunari, gli equinozi ed i solstizi, le costellazioni del Nord e quelle del Sud; procede, poi, con l'Astrologia, con l'esposizione degli analemmi e dei vari tipi di orologi.

Il decimo e ultimo libro del *De Architectura* è interamente dedicato alle macchine idrauliche e belliche: macchine da trazione rettilinea e da trazione circolare.

Vengono descritti, nello specifico, il timpano, il mulino ad acqua, la chio-ciola, la pompa di Ctesibio, gli organi idraulici, il misuratore dei percorsi, le catapulte, la balista.

L'estrazione delle acque nascoste è preceduto dalla *basmala* e dalla dedica a Mowlānā Abū Ghānim Ma'rūf ben Moḥammad; inizia il testo vero e proprio spiegando argomenti di carattere generale e propedeutici. Il *corpus* dell'opera è suddiviso in capitoli caratterizzati da contenuto monotematico. Le esposizioni di carattere generale – non ancora inserite in capitoli – iniziano con «*L'aspetto della Terra*», un paragrafo in cui si analizza la geofisica e si giustifica la morfologia terrestre in funzione della presenza dell'acqua che 'scorre per ritrovare la sua forma sferica'.

Karajī mette in mostra le sue tesi richiamando, contestando o viceversa avvalorando asserzioni di più antichi autori; altre volte allude ad esperienze vissute in altre regioni iraniche, oppure riporta concetti personali convalidati prendendo spunto da osservazioni e da dimostrazioni su basi geometrico-matematiche.

L'autore argomenta sulle acque sotterranee, sulla loro distribuzione, della captazione e sulle varie modalità d'estrazione ponendo il tutto in relazione con le caratteristiche fisiche dei differenti suoli e con la ricerca dell'equilibrio dei carichi entro e fuori il globo terrestre.

Seguono considerazioni di carattere naturalistico. Vitruvio analizza in modo più peculiare ed approfondito le tematiche relative all'Architettura, alla tipologia ed alla caratterizzazione artistica pur non tralasciando l'esame della Natura e dei suoi elementi; Karajī, invece, discute di idraulica e di tutti i contenuti ad essa riconducibili. Specifici e nuovi – oltre alla meccanica e alla topografia con le dimostrazioni geometrico-matematiche – sono i riferimenti all'esercizio professionale e al diritto terriero, connessi al campo tecnico-scientifico.

Il contenuto del trattato dell'autore persiano è così ripartito¹³⁷ e intitolato:

Introduzione al testo	[1]
L'aspetto della Terra	[2]
A proposito delle acque sotterranee	[3]
Descrizione delle montagne e dei terreni che rivelano la presenza d'acqua	[4]
Descrizione delle montagne e delle rocce che rivelano presenza d'acqua	[5]
(cap.) Sui vari tipi di acqua e sulla differenza di gusto	[6]
Il metodo per discernere le acque pesanti, leggere, diluite, dense, dolciastre e indigeste	[7]
I metodi per correggere le acque inquinate	[8]
(cap.) A proposito delle stagioni dell'anno	[9]
(cap.) Dissertazione sui terreni	[10]
(cap.) Argomenti di vario contenuto	[11, 1.1, 11.2, 1.3, 11.4, 5]
(cap.) Distanza legale di pozzi e di acquedotti secondo il diritto religioso	[12]
(altro cap.) a proposito dell' <i>ḥarim</i> dei <i>qanāt</i> ¹³⁸	[13]
(altro cap.) relativo alla fascia di rispetto	[14]
(cap.) Sulla soluzione dei problemi che impediscono lo scavo	[15]
(cap.) e argomento	[16]
(cap.) L'adduzione idrica a mazzo di <i>tanbushe</i> (tubature in terracotta)	[17]
A proposito della pasta di calce usata nella saldatura dei <i>tanbushe</i>	[17.1]
Il passaggio dell'acqua in terreni permeabili senza l'impiego delle tubature di argilla	[17.2]
(cap.) A proposito delle livelle con le quali si effettua il rilievo topografico	[18]
Sul rilievo eseguito con queste livelle	[18.1]
Alcune livelle inventate da me	[18.2]
(cap.) Descrizione di uno strumento grazie al quale è possibile conoscere l'altezza delle montagne, si può misurare la distanza fra il sito di stazione e la vetta di una qualsiasi montagna o di qualsiasi indicatore visibile, o si può determinare la distanza fra due montagne o fra due indicatori visibili o si può livellare il terreno	[19]
(cap.) Informazioni circa la realizzazione dell'acquedotto	[20]
(capitolo) Sul mantenimento della linearità di gallerie scavate nelle zone asciutte del <i>qanāt</i> e nella sorgente d'acqua	[21]
(cap.) Come scavare pozzi che presentano dei gomiti lungo le gallerie	[22]
(cap.) Come proteggere l'acquedotto dalla distruzione	[23]
(cap.) Sulla rimessa in esercizio di un acquedotto	[24]
(cap.) A proposito della consegna del lavoro da parte del <i>moqanni</i> , ¹³⁹ <i>ḥamdala</i>	[25]

137 Fra parentesi quadre è riportato il numero identificativo dei capitoli e dei paragrafi attribuiti al testo per procedere agevolmente con l'organizzazione tematica; fra parentesi tonde sono le diciture nel testo.

138 Distanza legale per i *qanāt*, i pozzi, i depositi d'acqua, i canali e le condotte.

139 Operaio specializzato nella costruzione di *qanāt*.

Il trattato – secondo l'ipotesi formulata nei primi anni Novanta da chi scrive – può essere suddiviso in sette diverse sezioni caratterizzate ciascuna da contenuto omogeneo:

I SEZIONE: Introduzione con la «*basma*»; dedica dell'opera al governatore dell'Iraq Abū Ghānim Ma'rūf b. Moḥammad per conto di Bahā' al-Dowle detto Fakhr al-Molk; dichiarazione dell'intento didascalico.

II SEZIONE: (Capitoli 2-11) Argomenti di contenuto vario riferibile alle teorie filosofico-scientifiche in atto nel mondo greco e romano e musulmano.

III SEZIONE: (Capitoli 12-14) Temi legali connessi al diritto canonico ortodosso, del quale vengono richiamate delle sentenze esemplari dei maggiori giuristi.

IV SEZIONE: (Capitoli 15-17) Contenuto di carattere tecnico-ingegneristico.

V SEZIONE: (Capitoli 18-19) Rilievo topografico e dimostrazioni geometriche; costruzione e utilizzo della attrezzatura, validità delle misurazioni effettuate con i vari tipi di strumenti distinti in: livelle preesistenti, livelle adattate e livelle di nuova progettazione, strumentario per la corretta esecuzione degli scavi in galleria.

VI SEZIONE: (Capitoli 20-24) Problemi tecnico-pratici risolvibili mediante l'applicazione di regole geometriche e matematiche, oltre che con la perizia del costruttore; suggerimenti su norme antinfortunistiche da adottare durante gli scavi in gallerie e la perforazione dei pozzi; fra i temi, vi sono suggerimenti sull'abbigliamento più idoneo che il muratore deve indossare durante i lavori e prescrizioni sulla sua dieta alimentare.

VII SEZIONE: (Capitolo 25) Consigli pratici al Direttore dei Lavori, autocritica, *ḥamdala*.¹⁴⁰

140 La ripartizione è quella già riportata in G. FERRIELLO, *L'estrazione delle acque*, cit., nel capitolo 'L'estrazione delle acque nascoste: il contenuto e la sua organizzazione', pp. 61-63.

SOME CONNECTED ASPECTS OF SAFAVID AND EUROPEAN REPRESENTATIONS IN IRAN DURING THE EARLY MODERN PERIOD

Werner Gaboreau

Abstract

The portrayal of Europeans and Iranians is a result of significant diplomatic and cultural exchanges during the reign of the Safavid sovereign, Abbas the Great (1587-1629). This policy attracted European ambassadors, merchants, Catholic missionaries and adventurers to Isfahan while, concurrently, the Safavid imperial ambitions of reclaiming their frontiers in the early 17th century restructured their commercial network. The Portuguese monopoly was dismantled prior to its reintegration into the economic competition among European powers. Specifically, the Safavid elites and European individuals present in Isfahan exchanged descriptions of each other. As an example, French Catholic missionaries gained proficiency in Persian and Turkish, and familiarised themselves with the cultural milieu through interactions with the court. Thus, they endeavoured to gain a scientific understanding of Shia Islam, as the Safavid dynasty pursued a mental mapping of Europe and its people for their own dynastic objectives. This study aims to present some aspects of Safavid and European perceptions of “otherness”, with a particular emphasis on religious and cultural affiliations. To accomplish this, this paper draws upon Persian and French historical sources during the early modern period.

Keywords

Safavid Iran, Abbas the Great, Isfahan, *Jarūn-nāmāh*, early modern Europe, cultural exchanges, “otherness”, imperial discourses, Catholic missionaries, Connected history

Introduction

The relations between Safavid Iran and Europe have already been the subject of a number of studies. Economic exchanges and Catholic missions in the Iranian world, as well as European embassies in Isfahan, the imperial capital since the

reign of Abbas I (996-1038 AH/1587-1629 CE), have been examined in numerous monographs up until very recently.¹ The Safavid perspective has also been extensively studied. The Safavid State's governance, the imperial court in Isfahan, its diplomacy during the early modern period, diplomatic missions sent to Europe, usually led by European intermediaries, are not new areas of investigation.²

However, the comparative analysis of Persian and European sources from a connected perspective has been less frequent, in contrast to other geographic regions that have undergone a renewal of research.³ Despite this, some of the few comparative approaches to the Iranian world have reached their limits by confining Safavid society within the "construction of an Iran-centred world view", making it impossible to study outside the confines of ethnocentrism.⁴ The same epistemological bias can also be applied to European sources, arguing that "In the seventeenth century, the French constructed a Persia largely based on their image of France itself", without engaging in comparative analysis with Persian sources.⁵ Conversely, due to their abundance, European sources are sometimes considered to present a more reliable reference in determining the "most plausible" version, while Safavid Persian sources may be disregarded or given less importance.⁶

A first objection must be raised. If Safavid Persian sources exhibit a form of "ethnocentric iranity" as I will be giving details further into this article, they are no less prone to bias than European accounts. One need only peruse the travel narratives of Catholic missionaries from the second half of the 17th century, such as Gabriel de Chinon's (1610-1668 CE), which was published by the religious scholar Louis Moreri (1643-1680 CE) in 1671 (1080 AH):

[The] Law of the Persians being an ungodly law, all that it commands & all that it has established among the peoples who have put themselves under its yoke is unjust, unreasonable, & dishonest, as it can be seen by their customs.⁷

1 On the interactions between Europe and Safavid Iran in the 17th century, cf. Matthee 1999; Rota 2009; Floor, Herzig 2012; Chabrier 2013; Flannery 2013; Piemontese 2014; Windler 2018; Mokhberi 2019; Trentacoste 2021.

2 Cf. Newman 2006; Muzaffar, Subrahmanyam 2007; Mitchell 2011; Melville 2021; Matthee 2022.

3 Concerning such studies related to Safavid Iran, cf. Richard 1993, Calzolaio 2020, Tiburcio 2020. South East Asia, India and China have also been the subject of studies using similar methodological approaches, cf. Bertrand 2011, Subrahmanyam 2011, Pellò 2012, Romano 2014.

4 Matthee 1998, p. 220.

5 Mokhberi 2019, p. 3.

6 Chabrier 2013, pp. 18-19.

7 Gabriel de Chinon 1671, p. 46: "[La] Loi des Perses étant une loi impie, tout ce qu'elle commande & tout ce qu'elle a établi parmi les peuples qui se sont mis sous son joug est injuste, déraisonnable, & déshonnête, comme il se peut voir par leurs coutumes." All translations from French sources are my own.

In this representation of the world, Safavid Iran found itself culturally disqualified without any justification, simply because it was non-Catholic. This critical and unfavourable view was also present in the reports and inventories of “Persia” by Raphael du Mans (1613-1696 CE). This French missionary, who mastered Persian, Turkish, and Arabic after a continuous presence in Iran for fifty years (1056-1105 AH/1647-1696 CE), developed similar rhetorical biases. He established a strict hierarchy between Catholic Europe and Safavid Iran in the field of knowledge:

However, if there were among the Persians, as among us, order in studies, printing, abundance of books, sincere charity in the teaching of teachers, as they devote their efforts to studies and sciences from childhood to old age, whereas we do so only until twenty years of age, they would perhaps equal us thanks to their natural genius and their application.⁸

According to the Capuchin father, if Safavid society had possessed the same technological advances, it could have reached the same “quality” of European scholarship. However, the idea of a cultural surpassing of Europe by the local intellectual elites seemed inconceivable to him.

The second objection concerns the use of ethnocentrism as a methodological bias. Regarding Iran and Europe, this concept remains difficult to apply to the early modern period. Firstly, because individuals outside of their cultural context described (with some differences in phrasing) the world and landscape that unfolded before their eyes based on their cultural origin.⁹ Finally, the imperial chronicles of the Safavid period, which aimed to glorify the reign of the ruling sovereign, were inherently designed to place Iran at the centre of the world.¹⁰ The rare passages in Qadrī’s *Jarūn-nāmah* (The Book of the Conquest of Hormuz), a Persian

8 Raphaël du Mans 1684, pp. 307-308: “Cependant s’il existait chez les Persans comme chez nous de l’ordre dans les études, l’imprimerie, l’abondance de livres, une charité sincère dans l’enseignement des professeurs, comme ils consacrent leurs efforts aux études et aux sciences depuis leur enfance jusqu’à leur grand âge, alors que nous ne le faisons que jusqu’à vingt ans, ils nous égaleraient peut-être grâce à leur génie naturel et à leur application.”

9 On European eurocentrism and a decentred approach to the colonial empires of the early modern period, cf. Kontler, Romano, Sebastiani, Török 2014, pp. 11-12; Besse 2015, pp. 164-165; Romano 2015, pp. 357-363; Schaub, Sebastiani 2015, pp. 290-291; Lauthelier-Mourier 2020, pp. 11-12, 16-18; According to the local approach of European missionaries, the native context also shaped the knowledge they developed, cf. Girard 2022, p. 312.

10 For the biographical elements of the author and their influence in the structuring of a Persian versified epic of the Safavid period, see the extremely rich introduction of Aḥmadi, Muḥammadi Fisharakī 2021, pp. 9-11, 13-16.

epic poem from 1697 (1106 AH) that celebrates the capture of Hormuz by the armies of Abbas I in April 1622 (1031 AH), which mention Europeans, provide literal evidence:¹¹

Every day of the merchant community,
A caravan arrives in this country.

Some of them pilot ships and cross the seas,
Some comfort themselves with wine.

Some come from the Kingdom of Hindustan,
To see and walk across the harmony of the world.

From Iran, the Touran, from the Ottoman Empire, from Zanzibar,
From Russia and from the land of the Portuguese Franks.

Also from Andalusia, but also from England,
Greedy for every precious commodity.

Everyone passes through this place,
Since it is a highway and also a gold mine.¹²

11 The transliteration system of Persian terms or names written in the Arabic alphabet employed in this article is the IJMES system: <<https://www.cambridge.org/core/services/aop-filemanager/file/57d83390f6ea5a022234b400/TransChart.pdf>> (accessed September 2023). For the writing of Iranian toponyms, apart from some quotations and the places related to a peculiar historical event, in order to facilitate reading, I have kept the contemporary transcription in English. We will therefore read “Hormuz” and not “Hurmūz”, “Qeshm” and not “Kishm”.

12 The sole existing copy of the *Jarūn-nāmāh* of Qadrī is held in the British Library (Ms. 7801). Qadrī 1697, fol 20r:

در آید در آن سرزمین کاروان
یکی باده راحت افزا زند
بسیر و تماشای نوش جهان
از روسی واز پرتکال فرنگ
که آزند از هر متاع نفیس
که هم شاه راهست و هم کان زر

به هر روز کز خیل بازارگان
یکی خود به کشتی و دریا زند
یکی آید از ملک هندوستان
از ایران و توران از روم و زنگ
هم از اندلیز و هم از انگلیس
تمامی کنند اندر آنجا گذر

Khayrandīsh, Vuṣūqī 2005 have edited this manuscript (see Khayrandīsh, Vuṣūqī 2005, pp. 3-18). There is until today, no translation or contextual study of its contents. The miniatures of the manuscript, however, have been the subject of iconographic studies, cf. Babaie, Babayan, Baghdiantz-McCabe, Farhad 2004, p. 120. All translations from Persian sources in this paper are my own. For some remarks about Qadrī, the author of the manuscript, see Khayrandīsh, Vuṣūqī 2005, pp. XVI-XVII.

The European sources, particularly those produced by Catholic missionaries, set up a religious controversy and a refutation of Islam, which was not surprising in the context of the post-Tridentine global evangelisation.¹³

The imbalance between the number of European sources on Safavid Iran and the number of Persian sources on Europe remains an undeniable fact.¹⁴ In comparison, descriptions of Europeans in Persian sources, when not limited to mere mentions, remain rare compared to the plethora of references to Iran in European literature during the early modern period.¹⁵ The Safavid imperial chronicles, such as *Afzal al-Tavārīkh* (c. 1025-1048 AH/ 1616-1639 CE) by Khūzānī Iṣfahānī, as well as local epic poems such as *Jang-nāmah-yi Kishm* (1622 CE/1031 AH) by an anonymous poet, and *Jarūn-nāmah* (1697 CE/1106 AH) by Qadrī, primarily focus on the political aspects and military deeds of the reign of Abbas I.¹⁶ Apart from the anti-Ottoman alliance and the end of the Portuguese monopoly in the Persian Gulf, Europe was not linked to any immediate strategic issue for Safavid Iran.¹⁷ Once the methodological disqualification of Persian sources is set aside, it becomes possible to write a connected history of diplomatic, economic, and cultural exchanges between the Iranian world and Europe. Indeed, Persian sources contain economic and cultural details that allow us to move beyond the confessional or military framework. On the other hand, Catholic missionary sources, like the writings of the two European clergymen mentioned earlier, can be studied from the perspective of a history of knowledge. The aim of my study is to develop another perspective on Iranian-European depictions of the world in the 17th century. This will be accomplished by exploring the methods used to determine the physical locations of the two regions, efforts to establish a common framework for understanding, the resulting errors and misunderstandings, and the compromises that were made in Safavid Iran and in Europe.

13 For an intertextual study that investigates the context of the interreligious polemic between Catholicism and Shia Islam and its intellectual sources in Safavid Iran, cf. Tiburcio 2020, pp. 5, 18, 38-58; the religious controversy should not obscure the attempts of Catholic missionaries to integrate local societies, to establish a cultural commensurability and the resulting adaptations, cf. Amsler, Badea, Heyberger, Windler 2020.

14 Tiburcio 2020, pp. 1-2.

15 Moreover, the place of Europe in the concerns of early modern Asian societies should not be overestimated. The imbalance of sources is explained in particular by an unequal interest, while the differences between the “regimes of historicity” often lead to a lack of Western consideration for “extra-European” literary sources. On this aspect, cf. Bertrand 2011, pp. 17-18.

16 For studies about Khūzānī Iṣfahānī and its family, cf. Haneda 1989, pp. 77-91; Abrahams 1999.

17 Attempts to establish diplomatic relations and a military alliance between Safavid Iran and some European states, apart from the capture of Hormuz in 1622 with the help of the East India Company fleet, were never successful. On these diplomatic attempts, especially in the case of the Duchy of Tuscany (late 16th-early 17th century), cf. Trentacoste 2021.

Locating places: Ahl-i Farang or Europe? Īrān or Persia?

In the European representation of the geographical space in the mid-17th century, Safavid Iran was often described in reference to the ancient period and the biblical narrative. Gabriel de Chinon was part of this tradition as he recurrently evaluated this space in relation to the territorial size of Achaemenid Persia:

The country which [the Khan] has to govern is like a small Province, not comparable in any way to those of France which are so full of towns, villages, & inhabitants, nor even to those which were limited in the time of [Ancient Persia], to whom the Holy Scripture in the first book of Esther, gives only one hundred and twenty-seven Provinces, which must have been of much greater extent than those of the present day, since it dominated from India to Ethiopia.¹⁸

Semantically, Iran was systematically identified as “Persia” in the language of Europeans. This was also the case with Raphaël du Mans, who was familiar with Persian terminologies:

The State of Persia has varied greatly in the limits of its territory according to the various periods of its history, but it has always been known to Europeans under this unchanged name, and reputed to be the chief political power of Asia and the most remarkable in the field of science and the arts. It is called by the natives *Iran* or *Ajem* [...].¹⁹

It is evident here that mastery of the Persian language did not lead to a questioning of the geographical lexicon used by Europeans, even among orientalist scholars. Two systems of thought and world description coexisted without merging. The reference framework derived from ancient literature

18 Gabriel de Chinon 1671, p. 46: “Le pays que [les Khan] ont à gouverner est comme une petite Province, non pas comparable en aucune façon à celles de France qui sont si remplies de villes, de villages, & d’habitants, ni même à celles qui étaient limitées du temps de la [Perse antique], à qui l’Écriture sainte au premier livre d’Esther, ne donne que cent vingt-sept Provinces, qui devaient être de bien plus grande étendue que celles d’aujourd’hui, puisqu’il dominait depuis les Indes jusqu’à l’Éthiopie.”

19 Raphaël du Mans 1684, p. 1: “L’Etat de la Perse, a varié beaucoup dans les limites de son territoire selon les diverses périodes de son histoire, mais elle a toujours été connue des Européens sous ce nom inchangé, et réputée comme la principale puissance politique de l’Asie et la plus remarquable dans le domaine des sciences et des Arts. Elle est nommée par les indigènes *Iran* ou *Ajem* [...]” In this paper, concerning *De Persia*, I use the French translation from the latin of Francis Richard 1995, vol. 2, p. 281. I then translated all of them in English. “*Ajem*” has to be understood as “*ajam*” (عجم) that means “The land of Persians”.

retained its legitimacy in the face of local knowledge collection and language learning by a portion of the European residents.²⁰ This legacy persisted until the 20th century, during which Iran remained known as “Persia” in European chancelleries practices.²¹

Once Safavid Iran was located on the map, it was necessary to define its geographic boundaries. The European representation of the world has its origins in the 17th century, as evidenced by the history of atlases.²² Regarding this cognitive aspect, the sources are remarkably precise:

For travellers, an easy representation of the Persian territory can be provided by tracing with right angles two diameters, one from Polcha²³, on the side of Baghdad which belongs to the Turks, to Kandahar, on the side of Moultan²⁴ in the territory of the Indians, the other from the Persian Gulf to the shores of the Caspian Sea.²⁵

For the reader, the Safavid Empire was precisely located, on the one hand, within the Iranian world, and on the other hand, in a larger regional ensemble extending from the Eastern Mediterranean to the Indian Ocean. The evolutions of the imperial margins were faithfully transcribed, including the loss of Baghdad in 1638 (1047 AH) by the Safavid due to the Ottoman reconquest, which was confirmed by the Treaty of Qaşr-i Şirîn/Zahāb in 1639 (1049 AH). Local history was also understood on a long-term scale, as confirmed in numerous European sources by the evocation of the conquests at the end of the reign of Abbas I.

Shah-Abbas, who succeeded his brother in ruling the Kingdom of Persia, surpassed him & all his predecessors, in policy, & in skill in the management of state affairs, & the government of the Kingdom. The later made a plan to seize the Kingdoms of Lār and Hormuz, the later of which was in the hands of the Portuguese, & the other belonged to a particular King, whom the Portuguese could help.²⁶

20 Carnoy-Torabi 2002, pp. 36-37; Lauthelier-Mourier 2020, pp. 17, 103.

21 Concerning Safavid society’s representation of the Iranian world in the 17th century see Fragner 2019, pp. 69-73; On the request of Reza Shah Pahlavi to foreign chancelleries to use the term “Iran” in place of “Persia” see Richard 2019, p. XIV, 191.

22 Besse 2022, p. 9, 17.

23 It has probably to be understood here as the town of Fallūjah (فلوجه).

24 Multān (ملتان).

25 Raphaël du Mans 1684, p. 1: “Pour les voyageurs, on peut fournir une facile représentation du territoire persan (*Imperium Persicum*) en traçant avec des angles droits deux diamètres, l’un depuis Polcha, du côté de Bagdad qui appartient au Turcs, jusqu’à Kandahar, du côté de Moultan dans le territoire des Indiens, l’autre depuis le golfe Persique (*Sinu Maris Persici*) jusqu’au rivages de la mer Caspienne.” in Francis Richard 1995, vol. 2, p. 281.

26 Gabriel de Chinon 1671, p. 133: “Cha-Abbas qui succeda à son frère au Royaume de Perse, le surpassa lui & tous ses prédécesseurs, en politique, & en adresse dans le maniement des

The capture of Hormuz in 1622 (1031 AH) by the Safavid, assisted by the East India Company fleet, constitutes a significant episode in the interactions between Safavid Iran and Europe in the 17th century. Indeed, this war involved, on one side, a European overseas empire, the Estado da Índia, and on the other, the Safavid army as well as a European commercial company, united in an unprecedented alliance.²⁷ This historical event also provides us with European and Persian sources, other than “contact archives”. After the military campaign, the events were recounted in versified epics before being recorded in imperial prose chronicles. In the *maṣnavi* poem of the *Jang-nāmah-yi Kishm*, Europeans appear several times and provide a glimpse of the geography of the world:

During the *Hijrī* year 1030,
An army came from the Purtugāl [...].²⁸

[The captain] of this army built the foundations of a fortress in Kishm,
And made the [Imām Qulī Khān] full of anger [...].

Ô Lord destroy the Franks,
Always split them in two [...].

They wanted to take the fortress and have revenge,
They stroke the hearts of the Infidels [...].

The *vālī* of the [Safavid] army with discretion and restraint,
With all the valiant men from England [...].²⁹

affaires d'État, & le gouvernement du Royaume. Celui-ci fit dessin de se saisir des Royaumes de Lār et d'Ormuz, dont le dernier était entre les mains des Portugais, & l'autre appartenait à une Roi particulier, que les Portugais pouvaient secourir.”

27 On the capture of Hormuz see Couto, Loureiro 2008; Floor 2006.

28 1030 AH (1621 CE).

29 Anonymous 1622, *Jang-nāmah-yi Kishm*, f.4v, f.5r, f.21r, f.30v, f.31r:

[...] بیامد یکی لشکر از پرتگال	چو الف ثلاثین بود از هجر سال
[...] دل خان ایران پر از خشم کرد	بنای یکی قلعه در کشم کرد
[...] همیشه خرابی دو رنگان بده	خدایا شکست فرنگان بده
[...] دل کافران را بگردند ریش	دگر سبیه و نقم بردند پیش
[...] همه مرد مردانه از انگریز	سپاهی ولی با صلاح و تمیز

Khayrandīsh, Vuṣūqī 2005 have also edited this manuscript (see Khayrandīsh, Vuṣūqī 2005, pp. 21-198). Their recent analysis of the style of the two *maṣnavi* poems has shown strong disparities in writing and style. This leads to the conclusion that the *Jang-nāmah* and the *Jarūn-nāmah* were written by two different authors, even if the *Jarūn-nāmah* still is attributed to Qādrī, see Khayrandīsh, Vuṣūqī 2005 (eds.), pp. XVI-XVII.

Compared to the *Jang-nāmah-yi Kishm*, which was produced in a different political context but deals with the same subject, the *Jarūn-nāmah* is relatively sparse in extra-Iranian references; despite the fact that the Safavid' adversaries and allies were Europeans. The previous quotation shows a consistent Safavid-Iranian representation of geographic proximity that is a precise location of neighbouring states.³⁰ This Safavid representation of the world operated on a centre-periphery schema and did not extend beyond the eastern Mediterranean or the European powers with which regular contacts were maintained, particularly on the economic level.

The geographical representations of the world in both cases did not use local terminologies. For Europeans, "Iran" was "Persia", an uninterrupted geographical continuity of Achæmenid Persia. In contrast, Iranian scholarly circles referred to Europe as *Ahl-i Farang* meaning the "inhabitants of land of the Franks".³¹ The region of Iran attracted various political entities to establish diplomatic and economic relations, but Safavid power only prioritised reciprocity to a lesser extent.³²

Describing the otherness: religious and cultural affiliation

The definition of what was considered *farangī* or "foreign" and its description led to an attempt at geographic commensurability between Safavid Iran and Europe. For Catholic missionaries, this involved comparing Safavid society with their own European referential, as it was impossible to consider Islam without engaging in religious polemics.³³ Gabriel de Chinon attempted to explain the perception that Shiite Muslims had of Christians as follows:

One of the ten things that make them unclean is the touching of the clothes or bodies of idolaters, whom they call *Cafers*,³⁴ between whom they mostly put Christians because they are *Mecharrekin*,³⁵ that means: giving associates & companions to God. It is because of the Holy Trinity's mystery, that Christians adore & believe in the unity of God in the Trinity, which Persians, unable to understand, accuse of idolatry.³⁶

30 See Footnote 9.

31 Anonymous 1622, f. 21v.

32 See Rota in Matthee (ed.) 2022, pp. 594-602.

33 Heyberger 2012, p. 506; Heyberger 2015, pp. 502-505, 508.

34 *Kāfir* (کافر): The Infidels.

35 *Mushrikīn* (مشرکین): Polytheists.

36 Gabriel de Chinon 1671, p. 87: "Une des dix choses qui les rendent immondes, c'est l'attouchement des habits ou du corps des idolâtres, qu'ils appellent *Cafers*, entre lesquels ils mettent pour la plupart les Chrétiens à cause, disent-ils, qu'ils font *Mecharrekin*, c'est-à-dire don-

Nevertheless, his understanding of the distinction between Sunni and Shia Islam was very partial and followed the traditional motif of European sources from the first half of the 17th century, namely an internal division within Islam based on disagreement over the interpretation of the Quran and hadiths:

I am sure that not everyone will give credence to all this long story: I confess that I add even less to it, but notwithstanding this, the Persians do not fail to receive it among the articles of their Law, & make it the origin of the difference which they have in Religion with the Turks.³⁷

According to historical records, in 1684 (1093 AH) Raphaël du Mans noted the prevalence of this particular error in the travel narratives of Europeans, which attributed to the internal divisions of Islam to a dispute over the interpretation of the Quran and Hadith. Du Mans, however, corrected this misapprehension in his own account:

The religion is based on studies and, the ancient Persians having been subdued, the fire-worshipper, called *Guebre*³⁸ or *Atech pareste*³⁹ has been extirpated. And there are still a good number of them near Yazd and in a suburb of Nor Julfa [...] The Mohammedan law has invaded all Persia, except the Armenians, Jews, etc., who have persisted in their ancient rite. [...] The Persians are Shi'a, so to speak, attached to the footsteps of the Prophet, and the Turks are Sunni [...] Several of our travel writers who claim to be historians give a plausible reason for the distant peoples, namely that the Persians interpreted the Coran spiritually, because they were perhaps more refined, whereas the Turks did so materially, as ignoramuses. That their leader and master of thought is Omer, while that of the Persians would be Ali, but it is neither one nor the other.⁴⁰

nant des associés & des compagnons à Dieu. C'est à raison du mystère de la Très-Sainte Trinité, que les chrétiens adorent & croient de l'unité de Dieu en la trinité: ce que les Persans ne pouvant comprendre accusent d'idolâtrie."

37 Gabriel de Chinon 1671, p. 16: "Je me doute bien que tout le monde n'ajoutera pas foi à toute cette longue histoire: j'avoue que j'y en ajoute encore moins, mais nonobstant cela, les Persans ne laissent pas de la recevoir entre les articles de leur Loi, & en font l'origine de la différence qu'ils ont dans la Religion avec les Turcs."

38 *Gabr* (گیر): Zoroastrian.

39 *Ātish parast* (آتیش پرست): A fire-worshipper (understanding a Zoroastrian).

40 Raphaël du Mans 1684, p. 6: "La religion s'appuie sur les études et, les anciens Perses ayant été soumis, l'adorateur du feu, nommé *Guebre* ou *Atech pareste* a été extirpé. Et il en reste un bon nombre encore près de Yezde et dans un faubourg de Julpha [...] La loi mahométane a envahi toute la Perse, excepté les Arméniens, les Juifs, etc. qui ont persisté dans leur rite ancien. [...] Les Persans sont *Chiea*, pour ainsi dire attachés aux traces du Prophète, et les Turcs sont *Sonni* [...] Plusieurs de nos narrateurs de voyages se voulant historiens en donnent pour les peuples

For the Capuchin father, the difference between Shia and Sunni Muslims lay in their disagreement over the legitimacy of exercising temporal and spiritual power within the ʿumma (community of believers). The cultural and religious affiliation of Safavid society was systematically correlated with the elite and ruling dynasty. In the missionary’s worldview, those who governed primarily structured society, and Iran, under the various imperial constructions, only transformed to become a reflection of the latest conquerors:

Now, in fact, when they have fallen under the domination of the Persians, in servitude, and the peoples do not suffer themselves to obey the Persians directly, the King of the Persians is obliged for this reason to put at their head and establish as governor, with the name of *Vaaly*,⁴¹ a man who is drawn from this ancient royal line, but that almost in spite of himself [...].⁴²

From the perspective of the French missionary, the Safavid elites were culturally “persianised” and Shia, which he considered sufficient to characterize the entire society.⁴³

The cultural categorisation of Europeans by Iranians in the *Jarūn-nāmah* and the *Jang-nāmah-yi Kishm* is also partly based on a religious dimension, following the same boundary established by Catholic missionaries, that is, on one side the believers (Safavid subjects) and on the other, the infidels (Portuguese). However, Iran is described in its geographical diversity and cultural affiliations, with the mention of Lāristānī, Turkmen (*Turk*), Luristānī, Shīrāzī, and subjects of the Kingdom of Hormuz (see table below), while the European sources only consider the diversity of Iran in terms of religious majority (Shia Islam) and religious minorities (Orthodox Armenians, Jews, and Zoroastrians).

éloignés une raison plausible, à savoir que les Persans ont interprété l’Alcoran spirituellement, car peut-être plus fins, alors que les Turcs l’on fait matériellement, en ignorants. Que leur chef et maître à penser est Omer, tandis que celui des Persans serait Aali, mais ce n’est ni l’un ni l’autre.” in Francis Richard 1995, vol. 2, p. 307; Namely ‘Umar ibn al-Khaṭṭ (c. 584-644) and ‘Alī ibn ‘Abī Ṭālib (c. 600-661 AC), the second and fourth caliphs respectively.

41 *Vāli* (والی): Governor of a Province in Safavid Iran.

42 Raphaël du Mans 1684, p. 1: “À présent en effet, alors qu’ils sont tombés sous la domination des Persans (*subditiōne Persarum et dominabantur*), et dans la servitude, et que les peuples ne souffrent pas d’obéir directement aux Persans (*Persis*), le Roi des Perses (*Rex Persarum*) est obligé pour ce motif de mettre à leur tête et d’établir comme gouverneur, avec le nom de *Vaaly*, un homme qui soit tiré de cette ancienne lignée royale, mais cela presque malgré lui [...].” in Francis Richard 1995, vol. 2, p. 311.

43 Fragner 2019, 70.

Table 1. Religious and cultural affiliations in the *Jang-nāmah-yi Kishm*

Persian terms (by order of appearance in the manuscript)	Occurrences	Transliteration	Translation	Contextual translation
پرتگال	2	Purtigāl	Portugal	Kingdom of Portugal
کشم	4	Kishm	Qeshm	Island of Qeshm
ایران	5	Īrān	Iran	Safavid Empire
لار	3	Lār	Lār	Province of Lāristān
کافر	16	Kāfir	Infidels	The Portuguese
مسلمان	3	Musalmān	Muslims	The Safavid soldiers
فرنگ	19	Farang	Franks	The Portuguese
مؤمنان	2	Mu'minān	Believers	The Safavid soldiers
ترک	1	Turk	The Turkmens	
لر	1	Lur	The Lori	
گبر	12	Gabr	Pagan	The Portuguese
شیراز	1	Shīrāz	Shiraz	
جرون	3	Jarūn	Hormuz	Island of Hormuz
انگریز	3	Ingarīz	The English	

The geographic references to Europe in the *Jang-nāmah-yi Kishm* remain imprecise, much like the cultural description of the Iranian world in European sources. Nevertheless, the *Jang-nāmah* places greater emphasis on mentions of Europeans than those of Iranian subjects. Furthermore, the emphasis on the religious boundary should be nuanced.⁴⁴ Indeed, the terms related to the religious and cultural affiliation of the Europeans are balanced throughout the entire manuscript. On the other hand, the inclusion of data related to Safavid subjects in these references reveals that cultural references outnumber religious ones in the manuscript (see table below).

44 For more comprehensive reflections on cultural and religious boundaries in Asia in the 17th century, cf. Amsler, Badea, Heyberger, Windler 2020, pp. 4, 96.

Table 2. Comparison of occurrences in the *Jang-nāmah-yi Kishm*

Geographical references	Safavid Iran	Europe and Europeans	Total
Cultural	18	24	42
Religious	5	28	33
Total	23	52	75

Therefore, there was no incommensurability between Safavid Iran and Europe. Frontiers could be crossed, and differences could be made commensurable. It is striking that the English, who were allied with the Safavids, are mentioned in the *Jang-nāmah* and are not associated with the idea of impiety towards Islam in Safavid sources, despite being Europeans. Religious heresy was exclusively attributed to the Portuguese. The missionaries themselves were aware of the porosity of these “frontiers”, as Raphaël du Mans observed in the context of economic exchanges; these frontiers were easily crossed:

[The Vazirs must send knowledge of their income to the king] [...] of their trade in Europe and finally in the most distant parts of the world, trading on both sides of the earth with the Christians. The Christians were hesitant about their worldly policy towards the Moors.⁴⁵

Inaccurate understanding and distorting compromises

The significance of geography agency must be considered when examining the cultural and religious distinctions between the Iranian world and Europe. This knowledge is situated predominantly in Iran, specifically Isfahan and the Persian Gulf, and is a result of diplomatic, missionary, military, and economic engagements. Cultural identification could be adapted in Persian sources depending on the interests of the Safavid dynasty at the time. The immediate sources of the conquest of Qeshm and Hormuz in 1622 (1031 AH) testify to these adjustments. In the *Jang-nāmah-yi Kishm*, the English are associated with victory, and their military deeds are depicted in the same glowing terms as those used for the Safavids:

45 Raphaël du Mans 1684, p.1: “[Les Vazirs doivent envoyer connaissance de leurs revenus au roi] [...] de leurs trafics en Europe et enfin dans les plus lointaines parties du monde, faisant leur commerce des deux côtés de la Terre avec les Chrétiens (Cristianis). Les Chrétiens étaient hésitants de leur politique mondaine à l’égard des Maures (Cristiani cum Mauris).” in Francis Richard 1995, vol. 2, p. 283.

By surprise the *Vālī* of the army, and all the valiant men of England.
[They] laid siege to the fortress, and began the war.⁴⁶

At the opposite side, the Portuguese were seen as the enemy in an absolute sense, both culturally and religiously. The Portuguese were seen as the reincarnation of Turan, due to their opposition to the Safavid imperial will:

He built the foundations of a fortress in Kishm,
And made Iranian Khan's hearts full of anger.⁴⁷

[...] I have heard that one day in this period of decadence,
Farangān⁴⁸, malignant dogs, will be ominous.

All of a sudden, they will be annihilated in the fortress,
Those who started the war out of excess.⁴⁹

They were also depicted as heretics who illegitimately occupied the Land of Islam: "Again, [the Khans] wanted to take revenge and the fortress, and strike the heart of *Kāfirān*".⁵⁰ On the other hand, the vitriol directed at the "infidels" did not target the English. In reality, the islands of the Persian Gulf had been held since the 13th century (7th century AH) by Sunni Muslim dynasties.⁵¹ The inclusion of these territories into the Estado was carried out under a system of allegiance where the Sultanate and its institutions remained in place, in exchange for the payment of an annual tribute to the king of Portugal, the establishment of Portuguese colonial administration, and the subsequent military implantation (citadels and war fleet). Official Safavid chronicles tend to downplay this aspect by maximising Portuguese, and therefore Christian, domination in favour of the idea of a Muslim conquest of Hormuz thanks to the Safavid dynasty.

46 Anonymous 1622, f. 31r:

همه مرد مردانه از انگریز
نهادند بنیاد جنگ و جدل

سپاهی ولی با صلاح و تمیز
بکردند آن قلعه را در قبل

47 Anonymous 1622, f. 4v:

دل خان ایران پر از خشم کرد

بنای یکی قلعه در کشم کرد

48 Cf. Table 1: Religious and cultural affiliations in the *Jang-nāmāh-yi Kishm*.

49 Anonymous 1622, f. 11r:

فرنگان شوم سگ بدسگال
فتنه و جنگ انگیختند

شنیدم که یکروز وقت زوال
بناگه سر سبیها ریختند

50 Anonymous 1622, f. 30v:

دل کافران را بکردند ریش

دگر سبیه و تقم بردند پیش

51 Aubin 1953, pp. 77-137.

This distortion of imperial discourse can be observed in the *Afzal al-Tavārikh* of Khūzānī Iṣfahānī in the early seventeenth century:

For it is God's will that the Province of Hormuz, which has been the home of the Franks all these years, should find the elegant and noble profession of faith of Islam. A group of men from the King of England, who always travelled by sea, also came annually in those days to the surroundings of the fortress of Qeshm by virtue of a trade agreement.

They had agreed to the delivery and conversion of the noble silk work, which was then taken abroad, for a considerable sum of money under a favourable commercial contract.

In exchange for this, they brought scarlet cloths, gold *ashrafi*⁵² and precious objects from this Kingdom.⁵³

And some of them had the honour of being close to the dignity of His Majesty in Isfahan. It was promised that royal favour would be reserved for them.⁵⁴

In the *Afzal al-Tavārikh*, there are explicit mention of the English participation in the battles of Qeshm and Hormuz. Their role in the reorganization of the commercial system in the Persian Gulf is also apparent. In this representation of the facts, the Safavid dynasty is at the centre of the geo-economic transformation: the English proposed a profitable agreement to the sovereign in exchange for which they obtained imperial favour and significant privileges. The Safavid power's esteem was thus gained by the East India Company insofar as it was able to create a "balance" by respecting the symbolic authority of the sovereign and, above all, by refraining from reproducing the Portuguese monopoly situation.

The perception of religious difference in the chronicle of Khūzānī Iṣfahānī is not free from compromises and inaccuracies: the English are not categorized as "Franks". Other sources such as the *Tārikh-i 'Ālam-ārā-yi 'Abbāsī* by Iskandar Bayg Munshī (c. 1025-1038 AH/ 1616-1629/) also show a very partial understanding of divisions within Christianity.⁵⁵ It is possible to imagine that the incomplete understanding of religious difference between the Portuguese and the English facilitated the erasure of the frontier concerning the latter.

The incomplete understanding of the Iranian world was not limited to the Europeans, and the end of the Estado da Índia's monopoly in 1622 (1031 AH) shows that the Safavid also entertained the apocryphal idea of a continuity of Iranian domination over Hormuz, which was not self-evident I argued

52 *Ashrafi* (اشرفی): name of a gold coin in several Muslim States in the Indian Ocean region during the early modern period) see Floor, Clawson, Matthee 2013, pp. 32-33.

53 It refers to the Kingdom of England.

54 Fażlī Khūzānī Iṣfahānī c. 1616-1639, f. 445 r-v: For the text in Persian, cf. appendix no.1.

55 Afshar 1955-1956, vol. 2, pp. 980-981; Savory 1978, vol. 2, pp. 1202.

previously. This discourse served to legitimise the capture of the island as a “reconquest”, when the Sunni sultans of Hormuz were not simply disqualified because of their allegiance to a Christian monarch. On the other hand, from the Safavid perspective, the alliance with the English, though Christian, seemed legitimate because it was “favourable” to imperial power. Safavid dynastic discourse thus resulted from convoluted compromises to demonstrate the legitimacy of Safavid power over the newly conquered territories. These compromises were based on a rather poor understanding of distant geography, as well as adjustments regarding the perception of cultural and religious differences in order to align them with official discourse.

Returning to the European perception of Iran, an agency of geography was active. Missionaries proficient in Persian transcribed in the local language the geographical qualifications of Safavid society in 1684 (1093 AH). When referring to the words used by Iranian subjects to refer to their sovereign, Raphaël du Mans wrote: “*Padcha Iron*,⁵⁶ How is the King of Persia?”⁵⁷ In Persian, the Safavid monarchs are referred to as *Pādshāh-i īrān*, although the proposed Latin translation is “King of Persia”. The translation was therefore adapted to correspond to the European cultural representation of the Safavid Iran. Even though the Persian vocabulary was known (cf. table 3 and appendix no.2 for a view of the manuscript), it was not always transcribed in Latin or Italian, despite its presence in some Italian-Arabic-Turkish-Persian dictionaries:

Table 3. Extract from an Italian-Arabic-Turkish-Persian vocabulary (17th century)⁵⁸

Italian	Arabic		Turkish		Persian	
Persia	(Fārs)	فارس	(Fārs)	فارس	(Īrān)	ایران
Persiano	(A‘ajamy)	اعجمي	(‘Ajamy)	عجمي	(‘Ajamī) ⁵⁹	عجمي

These adaptations of geographic knowledge resulted in distortions in Europe’s perception of Safavid Iran, as shown by a study of Persian terms and their translation in Persian-Latin dictionaries (table 4).

56 *Pādshāh-i Īrān* (پادشاه ایران): Monarch of Iran.

57 Raphaël du Mans 1684, p.1; King of Persia is the translation of *Rex Persiæ* that is written in the manuscript.

58 Anonymous 17th century, *An Italian-Arabic-Turkish-Persian vocabulary*, Ms. Fraser 23, Bodleian Library, f. 115r, l. 3 – l. 4.

59 I kept here the misspelling of the manuscript i.e. عجمي in place of عجمی. The transliterations in brackets are my own.

Table 4. Extract from a *Dictionarum Persico Latinum* (last decades of the 17th century)⁶⁰

Text layout in the manuscript			
Latin translation in the manuscript	Original Persian text (Arabic alphabet) in the manuscript	Folio number	Transliteration (Persian)
Persia	عراق	f. 135r	ʿIrāq
Persia	فارس	f. 146r.	Fārs
Francus	فرنگ	f. 149r	Farang
Europa	فرنگستان	f. 149r.	Farangistān
Gallia, Francia	فرنسیه	f. 149r	Faransīah
Grecia	یونان زمین	f. 226-227r	Yūnān-zamīn
America	پیدا شده	f. 226v-227r	Paydā-shudah

In the Persian language, “Persia” and “Iraq” were used to refer to the corresponding provinces of the Safavid Empire. However, their contribution to identify the geographical diversity of Iran in European Orientalist scholarship was not evident when it came to translating these terms. The provinces of Iran were then all encompassed without distinction in the category of “Persia”. In contrast, the difference between Europe, Franks, France, and other European nations appeared accurately.

The commensurability between Safavid Iran and Europe was therefore reciprocal, but it entailed numerous approximations, errors, and modifications, which were contingent on the political, economic, and religious issues that influenced their understanding of Safavid Iran’s geography. These alterations sometimes resulted from a desire to make the data commensurable for individuals from the same reference framework as the “knowledge brokers”, and in other cases, it was simply a rewriting of the geographical area or historical facts.

Conclusion

The rise in exchanges at the start of the 17th century resulted in significant geographic changes within the two coexisting systems of thought. This encounter brought into question Europe’s location from the perspective of Safavid Iran, and Iran’s location from the perspective of Europeans. Examining the terminology utilised to describe one another on opposite sides of the Ottoman Empire provides insight into the cultural and religious mental

60 Anonymous last decades of the 17th century, *Dictionarum Persico Latinum*, Ms. Borg. Pers. 8, Biblioteca Apostolica Vaticana; see also Piemontese 2017, p. 359.

representations at play. Persian and European sources do not solely develop a binary portrayal of “the other”, as they reach bargains evidencing the permeability of “frontiers”. These include religious, political, linguistic, and cultural limitations and encourage debate on its relevance; however, further research is needed on this subject alone. The geographical knowledge resulting from interactions between Safavid society and Europeans was shaped on-site in Iranian urban centres where the European settled down. The Safavid imperial court and local courts also had a significant impact on the creation and dissemination of knowledge.

Finally, the political and religious dimension of this knowledge cannot be overlooked. It conditioned the development of some aspects that I have examined in this article. It also explains the misunderstandings that could exist and the compromises that were made to respond to political, economic, and missionary strategies, whether punctual or in the long term. Nevertheless, the early modern state system should not be confined as an absolute framework for interactions, as Alberto Tiburcio points out: “This model tends to favour an almost exclusively sociological and political reading of the sources, often to the neglect of intellectual and cultural developments that result from interreligious encounter.”⁶¹ Thus, these reconsidered developments highlight the processes of localisation. They take into account both the geographical differences and emphasize the connection rather than the frontier.

Bibliography

- Abrahams, Simin (1999), *A Historiographical Study and Annotated Translation of Volume 2 of the Afzal al-Tavārīkh by Fazlī Khūzānī al-Isfāhānī*, Ph.D. dissertation, Edinburgh: University of Edinburgh.
- Amsler, Nadine; Badea, Andreea; Heyberger, Bernard; Windler, Christian, eds. (2020), *Catholic Missionaries in Early Modern Asia. Patterns of Localization*, London, New York: Routledge.
- Aubin, Jean (1953), *Les Princes d'Hormuz du XIII^e au XV^e siècle : extrait du journal asiatique*, Paris: Imprimerie nationale, pp. 77-137.
- Anonymous (1622), *Jang-nāmah-yi Kishm*, Ms. Vat. Pers. 30, Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Anonymous (17th century), *An Italian-Arabic-Turkish-Persian vocabulary*, Ms. Fraser 23, Bodleian Library.
- Anonymous (last decades of the 17th century), *Dictionarum Persico Latinum*, Ms. Borg. Pers. 8, Biblioteca Apostolica Vaticana.

61 Tiburcio 2020, 4.

- Babaie, Susan; Babayan Kathryn; Baghdiantz-McCabe, Ina; Farhad, Massumeh (2004), *Slaves of the Shah: new elites of Safavid Iran*, London, New York: I. B. Tauris.
- Bertrand, Romain (2011), *L'histoire à parts égales : récits d'une rencontre Orient-Occident (XVI^e-XVII^e siècle)*, Paris: Seuil.
- Besse, Jean-Marc, dir. (2022), *Formes du savoir, forme de pouvoir: les atlas géographiques à l'époque moderne et contemporaine*, Rome: École française de Rome.
- Besse, Jean-Marc (2015), "Cartographie et grandeurs de la Terre: aspects de la géographie européenne (XVI^e-XVIII^e siècles)" in Pestre, Dominique (2015), *Histoire des sciences et des savoirs* (t. 2), Paris: Seuil.
- Bregel, Yuri (1972), *Persidskaia literatura: Bio-bibliograficheskii obzor*, Moskva: Nauka, 3 vols.
- Calzolaio, Francesco (2020), *Le miroir de Chine : Représentations européennes et persanes de l'Asie de l'Est à l'âge mongol (XIII^{ème} - XIV^{ème} siècles)*, PhD Dissertation, Venise : Università Ca' Foscari.
- Carnoy-Torabi, Dominique (2002), "De l'Orient en ruines aux ruines de l'Orient", *Luqmān*, 17, 2, pp. 33-41.
- Chabrier, Aurélie (2013), *La monarchie safavide et la modernité européenne (XVI^e-XVII^e siècles)*, PhD Dissertation, Toulouse: Université de Toulouse.
- Clawson, Patrick; Floor, Willem; Matthee, Rudi (2013), *The Monetary History of Iran: From the Safavids to the Qajard*, London, New York: I.B. Tauris.
- Couto, Dejanirah; Loureiro, Rui Manuel, eds. (2008), *Revisiting Hormuz: Portuguese Interactions in the Persian Gulf Region in the Early Modern Period*, Wiesbaden: Harrassowitz, Calouste Gulbenkian Foundation.
- Fazlī Khūzānī Iṣfahānī (c. 1616-1639), *Afzal al-Tavārikh*, edited by Ghereghlou, Kioumars (2015), Warminster: Gibb Memorial Trust.
- Flannery, John M. (2013), *The Mission of the Portuguese Augustinians to Persia and Beyond (1602-1747)*, Leiden, Boston: Brill.
- Floor, Willem (2006), *The Persian Gulf: A Political and Economic History of Five Port Cities (1500-1730)*, Washington, DC: Mage Publishers.
- Floor, Willem; Herzig, Edmund, eds. (2012), *Iran and the world in the Safavid Age*, London: I. B. Tauris, 2012.
- Fragner, Bert (2019), 'The Mental Mapping of Iran, Identity and Patriotism in Early Modern Iran – The Case of Moḥammad-e Mofīd', *Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis: Volume in Honour of Professor Anna Krasnowolska*, special issue, pp. 56-73 [Published online: 22 October 2019]
- Gabriel de Chinon (1671), *Relations nouvelles du Levant*, Lyon: Jean Thioly.
- Girard, Aurélien (2022), "L'expérience missionnaire au Moyen-Orient et les savoirs sur l'Orient chrétien (XIX^e-XX^e siècles)" in Levant, Marie; Bourmaud, Philippe; Gabry-Thienpont, Séverine; Sanchez Summerer, Karène; Neveu, Norig (2022), « In partibus fidelium ». *Missions du Levant et connaissance de l'Orient chrétien (XIX^e-XX^e siècles)*, Rome : Publication de l'École française de Rome, 2022.

- Masashi, Haneda (1989), “La famille Huzani d’Isfahan (15e-17e siècles)”, *Studia Iranica*, 18, pp. 77-91.
- Heyberger, Bernard (2015), “L’Orient et l’islam dans l’érudition européenne du XVII^e siècle”, *Dix-septième siècle*, 3, 268, pp. 495-508.
- Heyberger, Bernard (2012), “Polemic Dialogues between Christians and Muslims in the Seventeenth Century”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 1, 55, pp. 495-516.
- Iskandar Beg Munshī (c. 1616-1629), *Tārīkh-i ‘Ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, edited and translated by Savory, Roger Mervyn (1978), *The history of Shah ‘Abbas*, Boulder: Westview Press, 2 vols.
- Iskandar Beg Munshī (c. 1616-1629), *Tārīkh-i ‘Ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, edited by Afshar Īraj (1955-1956), Tih-rān: Amīr Kabīr, 2 vols.
- Khalīfah, Sayyid Aḥmad Ḥusaynī, *A Versified History of Shah Abbas the Great [Futūḥāt-i Gītīsītān]*, 12th/18th century edited by Ahmadi (Sarraf), Nozhat & Mohammadi Fesharaki, Mohsen (2021), Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Khayrandīsh, ‘Abd Al-Rasūl; Vuṣūqī, Muḥammad Bāqir eds. (2005), *Jang-nāmah-yi Kishm az sar-āyandā-yi nāshinās va Jarūn-nāmah surūdah-yi Qadrī*, Tih-rān: Mīrāṣ Maktūb.
- Lauthelier-Mourier, Rachel (2020), *Le voyage de Perse à l’âge classique : lieux rhétoriques et géographiques*, Paris : Classiques Garnier.
- Matthee, Rudi (1998), “Between Aloofness and Fascinations: Safavid Views of the West”, *Iranian Studies*, 31, 2, pp. 219-246.
- Matthee, Rudi (1999), *The politics of trade in Safavid Iran: Silk for silver, 1600-1730*, New York: Cambridge University Press.
- Matthee, Rudi ed. (2022), *The Safavid world*, London: Routledge.
- Melville, Charles ed. (2021), *Safavid Persia in the Age of Empires*, London: I. B. Tauris.
- Mitchell, Colin P. ed. (2011), *New perspectives on Safavid Iran*, London: Routledge.
- Mokhberi, Susan (2019), *The Persian mirror: Reflections of the Safavid Empire in early modern France*, Oxford: Oxford University Press.
- Muzaffar, Alam; Subrahmanyam, Sanjay (2007), *Indo-Persian Travels in the Age of Discoveries, 1400-1800*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Newman, Andrew (2006), *Safavid Iran: Rebirth of a Persian empire*, London: I. B. Tauris.
- Pellò, Stefano (2012), *Tūṭiyān-i Hind: specchi identitari e proiezioni cosmopolite indo-persiane (1680-1856)*, Firenze: Società editrice fiorentina.
- Piemontese, Angelo Michele (2014), *La Persia istoriata in Roma*, Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Piemontese, Angelo Michele (2017), *Persica Vaticana*, Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Qadrī (1697), *Jarūn-nāmah*, add. Ms. 7801, British Library, London.

- Raphaël du Mans (1684), *De Persia* edited by Richard, Francis (1995), *Raphaël du Mans missionnaire en Perse au XVII^e siècle*, Paris: L'Harmattan (vol. 2.).
- Richard, Francis (1993), "L'apport des missionnaires européens à la connaissance de l'Iran en Europe et de l'Europe en Iran" in Calmard, Jean (1993), *Études safavides*, Paris, Téhéran: Institut français de recherche en Iran.
- Richard, Francis (1995), *Raphaël du Mans missionnaire en Perse au XVII^e siècle*, Paris: L'Harmattan (2 vol.).
- Richard, Yann (2019), *Iran, a Social and Political History since the Qajars*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Romano, Antonella (2014), "Mexico, an American Hub in the Making of European China in the Seventeenth Century" in Kontler, L.; Romano, A.; Sebastiani, S.; Török, B.Z., *Negotiating knowledge in early modern empires: a decentered view*, New York: Palgrave-MacMillan.
- Romano, Antonella (2015), "Les savoirs de la mission" in Pestre, Dominique (2015), *Histoire des sciences et des savoirs* (t. 2), Paris: Seuil.
- Rota, Giorgio (2009), *Under two Lions: On the Knowledge of Persia in the Republic of Venice (ca. 1450-1797)*, Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Schaub, Jean-Frédéric; Sebastiani, Silvia (2015), "Savoirs de l'autre? L'émergence des questions de race" in Pestre, Dominique (2015), *Histoire des sciences et des savoirs* (t. 2), Paris: Seuil.
- Subrahmanyam, Sanjay (2011), *Three ways to be alien: travails and encounters in the early modern world*, Watham: Brandeis University Press.
- Tiburcio, Alberto (2020), *Muslim-Christian Polemics in Safavid Iran*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Trentacoste, Davide (2021), "The Marzocco and the Shir o Khorshid: The Origin and Decline of Medici Persian Diplomacy (1599-1721)", *Cyber Review of Modern Historiography*, 24, pp. 21-41.
- Windler, Christian (2018), *Missionare in Persien: kulturelle Diversität und Normenkonkurrenz im globalen Katholizismus, 17. - 18. Jahrhundert*, Köln: Böhlau Verlag.

APPENDIX NO. 1: FAẒLĪ KHŪZĀNĪ IŞFAHĀNĪ,
AFẒAL AL-TAVĀRĪKH (C. 1616-1639), F. 445 R-V,
EDITED BY GHEREGHLOU, KIOUMARS (2015), WARMINSTER:
GIBB MEMORIAL TRUST, P. 827.

چون خواست الهی در آن بود که ولایت هرموز که چندین سال مسکن و مقام فرنگیان بود، از کلمه طیبه اسلام زیب و زینت یابد، جمعی از بر شه انگریز که از روی آب همیشه متردد بودند و در آن وقت نیز بقانون هر ساله از حوالی قلعه قشم آمده، می گذشتند و مبلغی از سر کار خاصه شریفه ابریشم بصیغه مساعدت و تحویل گرفته بودند که بفرنگ برده، در عوض، سقرلاط و اشرفی و نفایس از آن ملک آورند، و چندی نیز از ایشان شرف ملازمت حضرت اعلی در صفاهان یافته، قول داده، بعنایت شاهانه مخصوص بودند [...].

APPENDIX NO. 2: BODLEIAN LIBRARY, MS. FRASER 23
Italian-Arabic-Turkish-Persian vocabulary (17th century), f. 115r.

115

مداوست	مداوست	مداوست
مواظبه	مواظبه	مواظبه
فرش	نارس	ایران
اصحیحی	عجیبی	عجیبی
		هلو
		درخت هلو
حق	ششلی	شنا لو
ثبوت	ثابت نام او ماند	ثابت قدم بود
تخصت	تخصت	تخصت
اکابر	اکابر	بزرگوار
دلائل	کدواند	بنا بینه
انتصاب الله	یکری تخصی	انتصاب الهی
تساطر	علم الساطر	علم تساظر
المعین جمید	اوین ای کتاب	دور نما
		تختند
تایطع القتم	کسبون منتیل	تین فوم
تلطبار	کستوریک	الطهار
اهل الصبر	عصیت ویز	نوجین داون
الفن	ظرافت	باور کردن
سامع العیض	تخصی استیجی	نوجین شنو
مسلمه	مسلمه	مصلحت
مطاع	مطاع	مطاع
		تخته پذیرفته
		بنابرین
بنین فلاق	فلاک حقی	بنین فلاق
شیخ العرب	اوزن اوین	چوب دراز
شش العین	کیمی ایل	چوب کیمی ران
مسار	مسار	مسار
مسار	مسار	مسار
مسار	مسار	مسار
مسار	مسار	مسار
مسار	مسار	مسار
مسار	مسار	مسار
مسار	مسار	مسار
مسار	مسار	مسار
مسار	مسار	مسار

RESEARCH NOTE ON SASANIAN STEEL IN CHINESE SOURCES

Jeffrey Kotyk

Abstract

Chinese texts from the sixth century identify Persia and thereafter nearby regions in Central Asia as sources of a certain commodity called *bintie* 鑛鐵 (“*bin* iron”). The etymology of the term is curious and can be linked to both Indian and Iranian vocabularies. One Chinese Buddhist source describes this metal as an alloy of various irons, which likely denotes crucible steel produced through a co-fusion process. The Chinese had their own domestic production of steel, but Persia was known as a source of an especially fine type of steel that was initially unavailable in China. These facts stand to confirm that steel production was significant in Sasanian Iran, but also that material culture was important in Sino-Iranian relations in late antiquity.

Keywords

Steel, iron, China, material culture, metallurgy

Sasanian Iran and China enjoyed rich diplomatic and commercial relations. Rong Xinjiang (2015, 61-80), following other scholars of past decades, places the first recorded diplomatic contact between the Sasanian and Chinese thrones in the year 455, when an envoy of the Persians arrived in China during the Northern Wei dynasty (386-534). The relations between China and Iran in subsequent generations were cordial and robust. Although the frontiers of the two empires met in Central Asia, there were no significant disputes. Commercial relations were also notable. As Schafer (1951) discussed, there exist several tales of Iranian merchants in literary sources dating to the Tang dynasty (618-907), a fact that highlights the mercantile activities which linked West and East Asia.¹

1 See Daffinà 1983 for a discussion of Sasanian Iran in Chinese sources.

The Sasanians were known to the Chinese for rich mineral resources. This same notion is observed even elsewhere in the world. Harrison (1968, 489), for example, observes that

tales from *The Arabian Nights*, told by such accomplished, and it seemed, reliable narrators as Sinbad the Sailor, implanted the idea in many a boyish mind that Iran was a realm with fabulously rich mines.

A variety of metals, minerals, and stones are recorded as exports from Persia in Chinese histories. The earliest relevant Chinese source of present interest is the *Wei shu* 魏書 (*Book of Wei*), one of the dynastic histories of China, which was compiled in 554 by Wei Shou 魏收 (506-572). Therein we find a detailed description of Persia (*Bosi* 波斯) alongside a number of other foreign countries. The exports of Persia are listed, which include metals, gemstones, minerals, textiles, aromatics, spices, and a few medicines and foodstuffs.

The listed metals are of interest to the present study. These include gold, silver, brass, copper, tin, mercury, and a unique type of iron called *bintie* 鑛鐵 (“*bin* iron”), the identification of which is not immediately unclear.² The association of Persia with iron reflects a geological reality. Harrison (1968, 496) states that

iron ore deposits have been observed in many parts of the country, most of them between the southern slopes of the Alburz system and the Volcanic belt, especially somewhat north-east of the limits of the Volcanic belt.

Metalworking was certainly a well-known profession in Persia, which is demonstrated by the relevant vocabulary. The word for iron in Pahlavi is *āhan*. The blacksmith is *āhangar*. There was also the *āhan-paykar* (metal caster of iron), *čēlāngar* (crafter of small ironware), and *pōlāwad-paykar* (metalworker of steel).³ The common populace also had ready access to iron. Pigott (2011) observes that «certain indications suggest that iron had become readily available to various levels of society». It is therefore reasonable to imagine the Chinese taking an interest in metalworking in Persia.

Laufer (1919, 515) already suggested that *bintie* «clearly refers to a steel like that of Damascus». His argument is based on descriptions of this metal in later sources, such as the *Gegu yaolun* 格古要論 (*The Essential Criteria of Antiques*) by Cao Zhao 曹昭, but this text dates to 1387. I am skeptical whether the term from that era would be applicable to the sixth century. Shi (2021, 45) translates the word *bintie* as “patterned iron alloy,” although an explanation for this is not

2 *Wei shu*, fascicle 102, pp. 2270-2271.

3 See dictionary by MacKenzie 1986, 6, 69.

provided. Dictionaries and other sources from antiquity can shed further data on the metal in question. A Buddhist dictionary by the monk Huilin 慧琳 from 807 offers the following definition:

Bin tie ... It is sourced from foreign countries such as Jibin and others, being an alloy of irons, some of it extremely fine. This is the best type of iron. 鑛鐵 ... 出罽賓等外國，以諸鐵和合，或極精利，鐵中之上者是也。⁴

The country “Jibin” 罽賓 (more commonly written 罽賓) referred to multiple polities over the centuries. Originally it denoted Kāśmīra specifically, but also could include Gandhāra and also likely Tokharestan, although later this same term was used to translate nearby Kapiśā.⁵ These regions were historically either under the rule of, or relatively close to, the Sasanians and Parthians.

Huilin’s definition suggests that *bintie* was an alloy of irons. Identifying this requires several considerations. First, the etymology can be addressed. The character *bin* 鑛 (Middle Chinese: *pin*) is a transcribed loanword, but whether this is Indian or Iranian in origin is uncertain. Laufer noted that the first known occurrence of this word in Chinese is in the description of Sasanian Persia in the *Wei shu*. Laufer states this word «is connected with Iranian **spaina*, Pamir languages *spin*, Afghan *ōspīna* or *ōspana*, Ossetic *äfsän*». Shi (2021, 45) suggests «Proto-Iranian *spaina* and Pamir *spin*», but the former is too early to be a realistic possibility, as the Chinese word appears late in antiquity. Buddhists used the Chinese word when translating Indic texts, so we can trace the original Sanskrit term in this way. One Sanskrit-Chinese lexicon, compiled by the Kuchean monk Liyan during the Tang period, gives metals and their names in Chinese and Siddham. The latter is a prominent contemporary Indic script, although it was not necessarily accurately written and recopied in East Asian sources, so spelling errors and variations were the norm, so I add the orthodox Sanskrit.

<i>jin tie</i>	金鐵	路賀	<i>roha</i>	(Skt. <i>loha</i>)
<i>tie</i>	鐵	阿野娑	<i>ayasa</i>	(Skt. <i>ayas</i>)
<i>bin tie</i>	寶鐵	比拏	<i>piṇa</i>	(Skt. <i>piṇḍa</i>) ⁶

4 T 2128, 54: 543b7. Huilin’s dictionary is titled *Yiqie jing yin yi* 一切經音義 (*Pronunciations and Definitions of All the Sūtras*).

5 See extensive discussion in Enomoto 1994. See also “Jibin 罽賓” in the Digital Dictionary of Buddhism (<http://www.buddhism-dict.net/>).

6 T 2135, 54: 1231b6-8. The title of the lexicon is *Fanyu zaming* 梵語雜名 (*Miscellaneous Sanskrit Words*). See also Qian 2007, 167-168.

The third type of metal is clearly a cognate to the Chinese term under consideration. Monier-Williams (1899, 85, 625) lists words such as *piṇḍa* (iron, steel), *ayaḥpiṇḍa* (a mass of iron), *piṇḍāyasa* (steel) in Sanskrit. The word *piṇḍa*, however, was perhaps an Iranian loanword also in Sanskrit, similar to the comparable term in Chinese. We can point to Scythian *οοπιυ- in Old Iranian, and then to Khotanese *hīśśana*, Chorasmian *spny*, and Sogdian *ʾspnʾynʾy*, as pointed out by Buyaner (2020, 52).

It is clear that *bintie* was a form of iron or more precisely a type of steel. Qian (2007) in a comprehensive study compellingly demonstrated that *bintie* was not Damascus Steel, but rather it was crucible steel. The Pahlavi word for steel, *pōlāwad*, however, is not apparent in any Chinese source. Nevertheless, Qian's proposal can be further corroborated with research into Sasanian metallurgy that demonstrates, in fact, the Persians certainly possessed the technology to produce and work crucible steel. Lang, Craddock, and Simpson (1998) examined a Sasanian sword in the British Museum, dated to the sixth or seventh century. They concluded that «the sword (WA 135747) was fabricated from crucible steel». As they point out, the production of crucible steel is traced back to India earlier. Huilin's definition, «being an alloy of irons», appears to refer to the co-fusion type. Co-fusion is

where cast and wrought iron were melted together in the appropriate quantities needed to produce a steel with the required intermediate carbon content (Lang et al. 1998, 12).

The famous polymath, al-Birūnī (973-1048), also refers to the co-fusion method for producing crucible steel:

Either the *narm-āhan* and its water [molten iron] melt equally in the crucible and unite so that one cannot distinguish the one from the other, in which case it is good for files and the like ... Or alternatively, the melting qualities of what is in the crucible vary, so that the two do not mix completely but on the contrary are separate in their parts from one another, and each part of their two colours is seen individually.⁷

The process of co-fusion was certainly known to the Chinese in earlier times, since at least the Han period. Wagner (2008, 264-265) notes,

The co-fusion of cast and wrought iron is of course a Chinese innovation – it was practised in China long before cast iron was known anywhere else. In later times various co-fusion techniques were used widely in Central Asia and to some extent in India, Africa, and Europe.

7 Translated by Allan 1979, 75. See Lang et al. 1998, 13, who note that “water” appears to denote molten metal.

He goes on to note the archaeological evidence in Merv, where a steelmaking workshop dating to the ninth to tenth century was uncovered, together with four furnaces and some fragments of crucibles.

Although it is certain that the Chinese had their own domestic steel, *bintie* as it was imported from the Western Regions was something different and, at least to some observers, deemed to be the “finest type of iron” (we would refer to the metal as steel). This confirms the significance of Sasanian metalworking, but also that the production methods of metals differed between China and Iran. Although we can perhaps imagine transfers of technology occurring later on, the Chinese could only initially import the special steel from Iran. These facts only stand to highlight the importance of considering material culture in Sino-Iranian relations in antiquity.

Bibliography

Primary Sources

Fanyu zaming. 梵語雜名. *Taishō* 2135.

Wei shu. 魏書. 8 vols. Beijing: Zhonghua Shuju, 1974.

Yiqie jing yin yi. 一切經音義. *Taishō* 2128.

Secondary Sources

Allan, James W. 1979. *Persian Metal Technology 700-1300 AD*. London: Ithaca Press for the Faculty of Oriental Studies and the Ashmolean Museum, University of Oxford.

Buyaner, David B. 2020. “On the Etymology of the Old Iranian Term for ‘Iron’.” In *Zarathuštrōtama: Zoroastrian and Iranian Studies in Honour of Philip G. Kreyenbroek*, ed. Shervin Farridnejad. Leiden: Brill, 51-67

Daffinà, Paolo. 1983. “La Persia Sassanide secondo le fonti cinesi.” *Rivista degli studi orientali* 57: 121-170.

Enomoto, Fumio. 1994. “A Note on Kashmir as Referred to in Chinese Literature: Ji-bin.” In *A Study on the Nīlamata: Aspects of Hinduism in Ancient Kashmir*, edited by Ikari Yasuke. Kyoto: Institute for Research in Humanities, 357-365.

Harrison, J. V. 1968. “Minerals.” In *The Cambridge History of Iran: 1, The Land of Iran*, ed. W. B. Fisher. Cambridge: Cambridge University Press, 489-516.

Lang, J., P.T. Craddock, and St. J. Simpson. 1998. “New Evidence for Early Crucible Steel.” *Journal of the Historical Metallurgy Society* 31/1: 7-14.

Laufer, Berthold. 1919. *Sino-Iranica: Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran, with Special Reference to the History of Cultivated Plants and*

- Products* (Field Museum of Natural History, Publication 201, Anthropological Series, Vol. XV, No. 3). Chicago: The Field Museum of Natural History.
- MacKenzie, D.N. 1986. *A Concise Pahlavi Dictionary*. London: Oxford University Press. Reprint with corrections of 1971 edition.
- Monier-Williams, M. 1899. *A Sanskrit-English Dictionary Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. New ed., Oxford: The Clarendon Press.
- Pigott, Vincent C. 2011. "ĀHAN." *Encyclopedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/ahan-iron>.
- Rong Xinjiang 荣新江. 2015. *Sichou zhi lu yu dongxi wenhua jiaoliu 丝绸之路与东西文化交流*. Beijing: Beijing Daxue Chubanshe.
- Qian Wei 潜伟. 2007. "'Bintie' xinkao." "镔铁"新考. *Ziran kexue shi yanjiu 自然科学史研究* 26/2: 165-191.
- Schafer, Edward H. 1951. "Iranian Merchants in T'ang Dynasty Tales." In *Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper*, ed. Walter J. Fischel. Berkeley: University of California Press, 403-422.
- Shi Youwei. 2021. *Loanwords in the Chinese Language*. New York: Routledge.
- Wagner, Donald B. 2008. *Science and Civilisation in China: Volume 5: Chemistry and Chemical Technology, Part 1; Ferrous Metallurgy*. Cambridge: Cambridge University Press.

SOME REMARKS ON THE *RECENSIO* OF PTOLEMY'S *TETRABIBLOS* IN A SOGDIAN MANICHAEAN TEXT*

Floriana Marra**

Abstract

The material presented in this paper is part of my ongoing doctoral project, which attempts to study the development of Manichaean cosmogony and cosmology and its possible regional varieties. Here, I introduce a Sogdian Manichaean text (M549+M1760) that attests to the dissemination of certain Greek astrological lore in Central Asia, in particular Sogdiana. Tracing the circulation of Greek astrological knowledge in the Eastern Iranian culture zone is a difficult task. If translations of works, whole or partials, existed, they have not been preserved. The existence of such texts, however, is attested by the Arabic translations, which inform us about their circulation, and by a few passages preserved in some Iranian sources. The Sogdian fragment analyzed here shows a close relationship with Ptolemy's *Tetrabiblos*. Moreover, a parallel reading of it next to some sections of the *Kephalaia* 69, it will illustrate that different versions of Greek astrological works were spread over the Eurasian territory.

Keywords

Sogdian, Manichaeism, Astral Science, Greek, *Tetrabiblos*, Demonization, *Kephalaia*.

* I would like to thank my supervisors Prof. Dr. Kianoosh Rezaia (CERES, Ruhr-Universität, Bochum) and Prof. Dr. Chiara Barbati (University of Pisa) for helping me write this article with valuable suggestions and advice. I would also like to thank Prof. Dr. Desmond Durkin-Meisterernst (Institut für Iranistik, Freie Universität, Berlin) for useful suggestions on this article. Last but not least, Dr. Eduard Iricinschi (Princeton University), for helping me with a lot of advice, and Dr. Zakeri Mohsen (CERES, Ruhr-Universität, Bochum) for his continuous precious advice and support'.

** ORCID: 0009-0009-2911-5243.

Introduction

The dissemination of astral knowledge coming from different linguistic and cultural backgrounds in pre-Islamic Iran is a well-attested phenomenon. In particular, the Sasanian Empire was a melting pot in which new cultural and scientific doctrines circulated, became subject of study, and they were accepted or rejected (Panaino 2019, 16). But the circulation of astral knowledge was wide, even before the Sasanian dynasty. In fact, as Panaino (2019, 49) states ‘during the Hellenistic and Parthian period a number of mantic and astral traditions of Mesopotamian origins were fused with the philosophical and physical Greek approach’. Consequently, a new synthesis emerged from these encounters of various brands of knowledge. The emergence of the Achaemenian Empire, with its geographical breadth, and the subsequent conquest of this territory by Alexander the Great also contributed to this phenomenon of cultural syncretism. After the Macedonian conquest, it was indeed possible, on the one hand, to notice that the circulation of Iranian cultural elements in the West increased and, on the other hand, to document the intensification of the diffusion of Greek tradition in Iran (see also Panaino, forthcoming).

The two Iranian religions, Manichaeism³ and Zoroastrianism⁴, share

3 Manichaeism was a religion founded by the self-proclaimed prophet Mani in Mesopotamia in the third century and it spread from there in many directions (Durkin-Meisterernst 2008, 1). Although it originated in Mesopotamia, soon spread to Central Asia and Egypt. The two Manichaean *Kephalaia* were found in Egypt (now housed in Berlin and Dublin). Circa 4,000 Manichaean fragments were found in the Chinese Turkestan, mainly in Turfan (now part of Xinjiang, the Uighur Autonomous Region of China).

4 The first reference to the stratification of the cosmos is made in the Avesta. Specifically, in the *Rašnu Yašt* (Yt. 12; Goldman 2015). In this hymn, the invocation of the deity is accompanied by a detailed cosmographic map: Rašnu is called forth in 29 distinct locations, both terrestrial and super-terrestrial. The celestial bodies mentioned (Panaino 2019a, 113) are arranged in three levels, following the pattern of the increasing quantity of light (from the lowest: stars – Moon – Sun, and the highest in which is located the paradise, the house of Ahura Mazda). The lowest level of the stars is divided in sub-categories: 1) *Vanañt*, *Tištriia*, and the constellation *Haptōiringa*; 2) followed by the triad of stars ‘having the appearance of water’ (Av. *ašciθra-*), ‘having the appearance of earth’ (Av. *zəmasciθra-*), and ‘having the appearance of plants’ (Av. *uruuarō.ciθra-*); above the fixed stars are ‘stars belonging to the Bounteous Spirit’ (Av. *stārō yōi spəntō.mainiiuuua*). In the later Pahlavi literature, the atmospheric and heavenly levels are collapsed, at which followed an additional reorganization and elaborations. The constellations *Vanañt*, *Tištriia*, and *Haptōiringa* are merged with the stars classified as ‘water, earth, plants’; instead, the stars ‘belonging to the Bounteous Spirit’ are known as ‘stars without mixture’ (Pahl. *starān ī agumēzišnīh*), in reference to the myth of Ahriman’s attack upon the world.

several beliefs regarding the idea of the cosmos, one of which is the concept that the cosmic vault is divided into several levels. Despite the shared idea about the cosmic stratification, this belief is interpreted differently in the two religious contexts. In this article, I will analyze the classification of the stars within the Manichaean tradition, examining texts from both the Iranian literary tradition (in this context, in Sogdian language) and texts in non-Iranian languages (here Coptic). The focus of this article is a Manichaean text in the Manichaean script and Sogdian language M549+M1760, which shows a close connection with the text of the *Tetrabiblos* of Ptolemy.

In the Manichaean religious tradition, the stars are demonized, as indeed the entire cosmos is⁵, except for Paradise(s)⁶. Manichaeism divides the stars into five groups, reflecting the five dark elements from which they originate: smoke, fire, wind, water, and darkness. This classification is attested in the Coptic text of the Berlin *Kephalaia* 69:

'Now, this is how it can rightly be understood. They were / [s]eized from the five worlds of darkness, and bound on the s/[ph]ere. Two zodiacal signs were taken per world. Gemini (Δίδυμος) [an]d Sagittarius (Τοεότης) belong to the world of smoke (καπνός), which / is the mind (Νῶς). In contrast, Aries (Κριός) and Leo (Λέων) belong to the wo/rld of fire. Taurus (Ταῦρος), Aquarius (Ἰδρηχός) and Libra (Ζυγόν) be/[long] to the world of wind. Cancer (Κάρκινος) and Virgo (Παρθένος) / [an]d [P]isces (Ἰχθύς) belong to the world of water. Capricorn (Αἰγοκέρω) [an]d Scorpio (Σκορπίος) belong to the world of darkness. These are / [the] twelve rulers of depravity, the ones that wicked/[ness] shall not [...] For they cause all the evil and / [... in the wo]rld, whether in tree or in flesh (Ibscher 1940, 167; Gardner 1995, 177; Gardner - Lieu 2004, 206-207)'.

In the same chapter of the Berlin *Kephalaia*, the elements to which the signs

5 The phenomenon of demonization occurred both in Manichaeism and Zoroastrianism. In fact, in Pahlavi literature, the planets paradoxically maintained their names, although they were later considered to be demons. This phenomenon probably started already in the Seleucid/early Parthian period, when Hellenistic astrology spread in the Iranian lands. Thus, it can be assumed that both the Mazdeans and the Manichaeans followed a similar redefinition of the basic astrological patterns, although the followers of Mani extended the process of demonization to the stars and constellations, which remained divine beings in the Zoroastrian tradition (Panaino 2019, 53-54).

6 The upper part of the Manichaean cosmos is considered to be a transcendental region, namely the region that is separated from the mixture that exists in the rest of the universe. The highest level of this cosmos is occupied by Paradise (or Realm) of Light, in which the Father of Greatness lives with several inhabitants, whom the Father himself desires to preserve and protect from the mixture. Another level is constituted by a temporal paradise, the New Paradise (Eastern sources) or New Aeon (Western sources). It is described as a 'structure' and it serves to the gods to observe what happens in the cosmos.

are attributed are reminiscent of the ‘theory of aspects’ (cf. see below Recalling Ptolemy’s *Tetrabiblos*).

An exception to this classification, in the text in the Iranian language, is a list of constellations in the Sogdian Manichaean text M549+M1760 in Manichaean script.

The Recensio of Tetrabiblos in the Sogdian Text M549+M1760.

This Sogdian bifolio consists of two single fragments, identified and joined together by Sundermann (1977, 202). Later, Weber (2000, 78-79) provided a photographic reproduction of these fragments. The text measures about 6.4x3.7cm (Morano 2019, 574). Both parts are described in Boyce’s (1960) ‘A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection’ as follows:

M 549: Double sheet. Sogd.; I bit of bottom m., parts of lines only, 12.12. Astrological. R 3 – 6, H. ‘Astronomical Ch. of Bundahišn’ *JRAS* 1942, 243. II on certain heathenish practices. o H. ‘Murder of the Magi’ *JRAS* 1944, 142 – 144 (Boyce 1960, 39).
M 1760 [T I D 51]: Scrap, letters and parts of words only, 4.4; Pers., on the lunar mansions [H.] (Boyce 1960, 78).

As for the fragment M1760, Boyce mistakenly identified the language of the fragment as Middle Persian although the fragment was written in Sogdian. Her misidentification could probably be attributed to the large number of Middle Persian and Parthian loanwords in the text. The fragment appears, as a whole document, in the ‘Working Catalogue of Berlin Sogdian Fragment’ by Morano (2007, 248), where more information about the text is given.

A precise dating of the texts of the Manichaean tradition is not possible, since we lack colophons and any other relevant information to place the texts in a historical context. Durkin-Meisterernst suggested the manuscripts “may be presumed to be dated from between the late eighth and the late tenth century; more precise dates are not possible” (Durkin-Meisterernst 2008, 1)⁷. For the text in question, however, it is possible to propose an earlier date⁸. This

7 The fragments studied in the following pages are all housed in the Berlin Turfan Collection, which contains some 4,000 fragments of leaves from Manichaean books (Durkin-Meisterernst 2008, 1).

8 The date of the Sogdian fragments in Turfan is the 8th-9th century if we assume that they were made for the court (like M172). However, it does not provide any clue as to when the Sogdian fragments were made. The translation of Middle Persian texts into Sogdian could have been done from the fifth century onwards, depending on when there was a Sogdian mission

is because we possess a text from the Chinese tradition (*Candraġarbha-parivarta* translated by Narendrayaśas) that testifies to astrological knowledge related to Ptolemy's *Tetrabiblos*, which is precisely dated to 566 CE⁹.

The content of the Sogdian Manichaean bifolio deals with various topics: heathenish practices (Henning 1944, 137)¹⁰, lunar mansions (Henning 1942, 242-243; Sundermann 1977, 202)¹¹, one section is considerably damaged and, its content cannot be determined, the other section is dedicated to the discussion of the constellations.

The part of the bifolio here discussed is M549/I/+M1760(V). A translation of the text is given by Morano (2019, 574-575). This section of the fragment lists the constellations with their Middle Persian/Parthian names, preceded probably by a list of planets, of which only the name of Mercury survives.

(I would like to thank Prof. Durkin-Meisterernst for this suggestion, personal communication: 20.09.2023)

9 The text includes a complete list of the twelve zodiacal signs in Chinese phonetic transcription, beginning with *Meṣa* (= Aries) and ending with *Mīna* (= Pisces) in the same manner as Ptolemy's *Tetrabiblos* (mid-second century CE) and all subsequent Indo-Greek texts whenever the zodiacal signs (Skt. *rāṣi*) are mentioned. The author of the paper states that certain ideas of Greek-Babylonian origin (zodiacal signs, the Greek-Roman planetary week, and the interest in planetary motion), were still in the process of being transmitted to India during the early centuries of the common era (Mak 2015, 63-65).

10 Henning himself refers to the content of the text following the one he edited: 'The appending folio deals with astrological matters' (Henning 1944, 142).

11 Henning also (1942, 242-243) acknowledges the subject discussed in part of the fragment, indicating that the number of lunar stations is 28 and that the list in this fragment corresponds to the one in *Bundahišn*. We owe Sundermann (1977) the translation of the lines 1-6 of the fragment.

M549/1/+M1760(V)

(1) [...]tyyr' [12-14]	Mercury
(2) [...](s)t(r)[y]c (.) [...](n)yrk	female [...] male [...]
(3) [...] •• wrg nyrk g' [w]stryc	[...] •• Aries male, Taurus female
(4) [dwphy](q)r nyrk • qrcnng '[s]tryyc ••	[Gemini] male • Cancer female ••
(5) [šrw y nyrk •] hwšg 'stryc • (tl)'	[Leo male] • Virgo female • Libra
(6) [zwg nyrk • dwjdwmb]b ¹² 'stryc • nymsp	[female • Scorpio] female • Sagittarius
(7) [nyrk • why](g) 'stryc • dwl nyrk	[male • Capricorn] female • Aquarius male
(8) [• m'sy'g] 'stryc ••• šrw y	[• Pisces] female ••• Leo
(9) [wrg nym](s)p nwtmyk xnd •	[Aries, Sagittarius] 90ieth are ••
(10) [šrw y wrg nymsp cn] 'trynyy tmy'h	[Leo, Aries, Sagittarius from] hell of fire;
(11) [dwphyqr tl'zwg t'] (y) dwl cn w'tyny	[Gemini, Libra, and] Aquarius from air
(12) [tmy'h dwjdwmb qrcn](ng) 'ty m'sy'g	[hell; Scorpio, Cancer] and Pisces

The text can be divided into four parts: 1) the first missing part with the list of the planets, of which only the name of the planet Mercury remains (MP. *tyyr'*, loanword); 2) ll. 3-8: a list of Middle Persian-Parthian names of the twelve constellations of the Zodiac followed by their attributes, male or female; 3) ll. 8-9: these lines recall the division of the Zodiac into four parts, according to the text 'Leo, Aries, Sagittarius are 90ieth', that is interpreted by Morano (2019, 574) as 'one-fourth of the Zodiac quadrant'; 4) the last part of the text, ll. 10-12, includes four groups of constellations, each of them belonging to one element: fire (Sogd. 'trynyy tmy'h), air (Sogd. w'tyny [tmy'h]), earth and water in the following missing part.

The content of this text demonstrates that some Greek astrological knowledge, especially from the *Tetrabiblos* of Ptolemy, had also reached Central Asia, and sheds light on how the translation processes may have taken place¹³.

12 This reading is doubtful Morano (2019, 574) reads first 'qr'b an Arabic word but then refers to a note at the end of his article (Morano 2019, 575-576). Gershevitch, in his notebook, which is deposited in the Ancient Indian and Iran Trust, (Cambridge) reads this word differently. He amended *gdwm]b*, interpreting it as the Parthian word 'Scorpio', a variant attested along with the Middle Persian form *gazdum*. It is also possible to amend this word as Parthian *dwjdwmb* (as I have suggested in the above text), since this word is attested in another Sogdian Manichaean fragment M299f (unpubl.), whose content is also probably of cosmogonic, cosmological or astrological nature. Further specification of the subject is not possible due to the small size of the fragment, but zodiacal constellation names are present. This Parthian word for 'Scorpio' is also attested in a Uyghur text, T II Toyoq (U258)/R/6/ as *twž-tumb* (see Zieme 1997, 398, 405). All of the fragments that are listed here can be found digitalized at: <https://turfan.bbaw.de/dta/index.html>.

13 In the case of the text presented here, the word "hell" (Sogd. *t̄m*- n.m./f.) is an addition to the *Vorlage* (assuming it existed and the language in which it was written, Middle Persian? or Greek?). This addition could have been inserted to demonize the constellations, in line with Manichaean thought. This provides an insight into how translation processes

Recalling the Ptolemy's Tetrabiblos: the Constellations' Category

The dialectal process of cultural interaction of Iranian *ecumene* with Greek was continuous, and bi-directional before and during the Sasanian period (Panaino forthcoming)¹⁴. There is no doubt about the 'Hellenophile' character of the Parthian period. Although there are no sources that provide the translation of Greek works of manual of astrology and astronomy in the late Parthian period, the representation of the Greek pantheon (including astral elements) on Parthian coins provides evidence about the circulation of Greek knowledge in the Parthian territories (see also Panaino 2019, 52). As a result, several Greek astronomical and astrological works were translated into Pahlavi, but these versions have not reached us, as only their Arabic translation has survived (Panaino forthcoming).

Evidence for the spread of this astronomical knowledge from Greece can be found in the Sogdian text examined here. The fragment lists the constellations

took place within the Eastern Manichaean community. Regarding the Manichaean literature, Morano (2014, 89), studying the texts in Middle Iranian languages, points out that, while Middle Persian and Parthian texts present close textual parallels, the Sogdian version is abridged and sometimes prefers a mere formula. To explain the reason behind this discrepancy between Eastern Iranian languages and Western ones, Durkin-Meisterernst (2018, 395) adopts two possible interpretations. First, he suggests that it may be the case that the quality and quantity of Parthian hymn was such that any Manichaean community in Sogdiana was content to keep them (together with Middle Persian texts) and to be a multi-lingual community. Secondly, he advances that another reason could be that members of Sogdian Manichaeism regarded Middle Persian and Parthian as primarily or sacred. Possibly, the Manichaeans had an idea of a golden age of their religion, which took place in the third and fourth centuries, and they thought of themselves as guardians, of the literature of which they could add but replace the older texts with more recent translations (Durkin-Meisterernst 2018, 395). Sundermann (1992), instead, suggested that some Manichaean texts reflect local Sogdian features, offering an interesting insight into Manichaean activity in Sogdiana, even if he didn't establish a date or indicate the size of the community. How such translational processes occurred within Manichean communities is a topic yet to be fully explored and is also part of my doctoral project.

14 First, there was the exchange of ideas since the earlier Achaemenian period. This was followed by a significant mass of mutual influences in the Macedonian and Seleucid periods, and by an intricate ramification of doctrines circulating in the Parthian era (also via Egypt and India), and again a very intricate situation emerging in the Sasanian phase itself. As for the Sasanian case, one could also consider the mutual intellectual exchanges, that took place also due to the intermediation of other leading cultures. Greek thought did not cease its influence on the Mazdaean culture and its literature also after the collapse of the Sasanian Empire; as a result in some cases, it is not simple to sharply distinguish what actually belongs to the current intellectual debate of the Sasanian period from what became relevant in the theological, philosophical and scientific debate current at the Abbasid court of the Caliphs in Baghdad (Panaino, forthcoming).

in two ways: first, it assigns a gender, either male or female, to each of the constellations; secondly, it divides the constellations into four groups, grouping them under the heading of fire, air, earth, and water. These two methods of classifying constellations show a Greek influence from Ptolemy's *Tetrabiblos*.

Henning (1948, 312) noticed the presence of Greek astrological lore in a Sogdian Manichaean text. Here is his reading and translation of a part of the Sogdian text M 178¹⁵ (V, I, /6-8/):

M 178 (V), I:

- | | |
|--|--|
| (6) <i>ykšyšt' ty dywt bynd'nd 'ty</i> | (They) fettered and imprisoned yakšas and demons |
| (7) <i>pryqys'nd 'rty 'ww nyrkt cn</i> | (and) the males from |
| (8) <i>stryštyy ptyyn pryqys'nd</i> | the females are imprisoned separately |

Henning comments: "Mani here made use of the astrologers' assertion that the planets and constellations are either male or female, cf. Ptolemy, *Tetrabiblos*, book I, chap. 6 and 12". A similar observation is possible also for the *Kephalaia* 69 [167.5-6] (Gardner-Lieu 2004, 206):

«Or what place do they belong, according to their essence?» (Gardner 1995, 177; Gardner - Lieu 2004, 206).

After Henning made the observation about the Greek material found in M178, scholars did not uncover any other attestations of Greek knowledge in this scriptural tradition until the first translation of fragment M549+M1760 (Morano 2019, 575-576). In the following section, I will turn to a detailed study of the Greek material in this fragment by comparing it with the *Tetrabiblos* and the Coptic tradition.

The gender of each constellation is clearly stated in the Sogdian fragment M549/I/+M1760 (V). In this text, the gender attributes of each constellation correspond to those given in Ptolemy's *Tetrabiblos*, chapter I, 12:

Again, in the same way they assigned six of the signs to the masculine and diurnal nature and an equal number to the feminine and nocturnal. An alternating order was assigned to them because day is always yoked to night and close to it, and female to male. Now as Aries is taken as starting-point for the reason we have mentioned, and as male likewise rules and holds first place, since also the active is always superior to the passive in power, the signs of Aries and Libra were thought to be masculine and diurnal, an additional reason being that the equinoctial circle which is drawn through them completes the primary and most powerful movement

15 This text is the best-preserved fragment ever found, a double folio, but also the best elaborate account of Manichaean cosmology. The text deals with the description of Paradise as well as of the Firmament, for a total of 129 lines.

of the whole universe. The signs in succession after them correspond, as we said, in alternating order (Robbins 1940, 68-69).

The resulting sequence is shown in the schematic Figure 1. The argument Ptolemy gives concerning the succession, in alternating order, of masculine and feminine recalls the ten pairs of Pythagorean opposition: right-left, male-female, odd-even, movement-stasis, and light-darkness. These observations follow the idea of Ptolemy about the Pythagorean 'Doctrine of Harmony' (Bezza 1990, 233-234).

The list of genres in the Sogdian text corresponds to the Ptolemaic order. In the second part of the text, the constellations are listed as follows:

- Leo, Aries, Sagittarius: Fire;
- Gemini, Libra, Aquarius: Air;
- Scorpio, Cancer, Pisces: the name of this group is missing, but we can guess that they belong to the group of Water;
- the last group, the completely missing one, must have consisted of Taurus, Virgo, Capricorn: belonging to Earth.

Each sign is placed within, and only in, one of the four groups. These groups do not reflect a Manichaean belief, for in that religion the constellations have their origin in the five realms of darkness (see Introduction). Instead, such ideas reflect a Greek astrological belief, known as 'Temperament of the Sign', explained in the *Tetrabiblos* ('Of Masculine and Feminine Signs', I.12, Fig. 2) rather than the chapter 'On Trigrams' (I.18), whose order does not correspond¹⁶. The Sogdian list reflects the order given to the constellations before the change made by Albumasar. This author wanted to preserve the traditional order of the temperament of the zodiac signs by changing the physical order of the elements. The list changes from 'Fire - Air - Water - Earth' into 'Fire - Earth - Air - Water' (Bezza, 1990, 244). In Chapter 1.12, Ptolemy does not clearly list the temperament of the sign, since it is one of the axioms of Greek astrology, so it is implicit, and it is assumed as common knowledge, as also observed by Bezza (1990, 243).

16 In the chapter of the *Tetrabiblos* dedicated to 'Trigrams' (I.18) the four groups are listed in the following order: Aries, Leo, Sagittarius in Fire; Taurus, Virgo, Capricorn in Earth; Gemini, Libra, Aquarius in Air; Cancer, Scorpio, Pisces in Water (see Robbins 1940, 82-87).

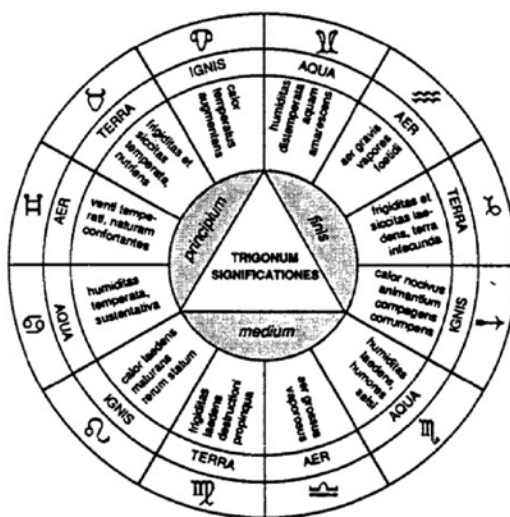


Figure 2: Significance of Trigrams.
[Bezza 1990, 246]

Greek Astrological material is also contained in the Berlin Coptic *Kephalaia*. Three lists are contained in the Coptic *Kephalaia* in chapter 69: 167.23-30, 168.17-24, and 168.26-169.8¹⁷. This chapter is entitled ‘Concerning the Twelve Signs of the Zodiac and the Five Stars’. In this part of the *Kephalaia* Mani is asked to explain the distribution of the twelve signs of the Zodiac and the Planetary stars. Gardner (1995, 176; Gardner - Lieu 2004, 205-206.) in the introduction of this chapter states ‘since he subscribes to the astral fatalism found throughout the Gnostic and esoteric systems in late antiquity, he identifies them as evil rulers from the worlds of darkness’. Similarly, in these lists the signs are divided into five groups; however, the order of the constellations is different in each list.

The first list contained in *Kephalaia* 69, 167.23-30¹⁸, reads as follows:

Now, this is how it can rightly be understood. They were / [s]eized from the five worlds of darkness, and bound on the s/[ph]ere. Two zodiacal signs were taken per world. Gemini (Δίδυμος) [an]d Sagittarius (Τοεότης) belong to the world of smoke (καπνός), which / is the mind (Νῶς). In contrast, Aries (Κριός) and Leo (Λέων)

17 This last list describes the correlation between trigons and disasters that occur on Earth.

18 The Sun and the Moon are two ontologically good creations of the Living Spirit and the Mother of Life, so they are not counted alongside the planets, as is also the case with the Zoroastrian tradition (Demaria 1998, 57).

belong to the wo/rld of fire. Taurus (Ταῦρος), Aquarius (Ὑδροχόος) and Libra (Ζυγόν) be/[long] to the world of wind. Cancer (Κάρκινος) and Virgo (Παρθένος) / [an]d [P]isces (Ἰχθύς) belong to the world of water. Capricorn (Αἰγοκέρω) [an]d Scorpio (Σκορπίος) belong to the world of darkness. (Ibscher 1940, 167; Gardner 1995, 177; Gardner - Lieu 2004, 206-207)

This first list might appear as peculiar to the casual reader. The signs here are listed in a specific and rather singular ways, because usually, the lists of the signs of the zodiac begin with Aries, being the sign of the vernal equinox, or Cancer, the sign of the summer solstice. The reason for Gemini's position as the first sign in the list is not clear. One explanation could be found in the Pahlavi *thema mundi*, where the head and the tail of the dragon *Gōzihr* are placed in Gemini and Sagittarius, respectively (Demaria 1998, 56-57).

Concerning the signs listed in this part of the text, both Stegemann (1939, 214-223) and Demaria (1998, 56) pointed out that the sign associations follow the so-called 'Theory of Aspect'¹⁹. According to this theory, the zodiac signs are nefarious to the world and to mankind, and they are adversaries to each other (Demaria, 1998, 56).

The constellations in the list correspond to the evil element from which they were created, such associations result in the Aspects of Signs (Stegemann 1939, 217; Demaria 1998, 56):

Gemini and Sagittarius	from the world of Smoke
Aries and Leo	from the world of Fire
Taurus, Aquarius, Libra	from the world of Wind
Cancer, Virgo, Pisces	from the world of Water
Capricorn and Scorpio	from the world of Darkness

The configurations²⁰ resulting from this list are the following: the first

19 The *σχήματα*, Lat. *configurationes* are associations between the signs of the zodiac on the basis of precise anchors, which form polygons. Such relationships between signs can be positive or negative and this depends on the nature of the aspect with which they are associated (Bouché-Leclercq 1899; Bezza 1995, 163-192; Demaria 1998, 56).

20 Stegemann (1939) notes a symmetry between the various aspects: some considered good alternate with others recognized as evil. The diagonal aspect is evil because the stars or signs that participate in it are opposite, aligned to fight each other; the trigon is the benevolent aspect *par excellence*, formed by the number three, symbol of life perpetuating itself through generations, the perfect number, complete with even and odd, the simple figure and generator of all polygons, the association by which all participating signs communicate directly; the square is an evil aspect: in it the signs of different sexes are united; the sextile is a benevolent aspect, but weaker than the trigon, it is formed by the association of six equilateral triangles, so a perfect geometric form (Bouché-Leclercq 1899, 166-172; Stegemann 1939, 218-219; Demaria 1998, 56).

association corresponds to the diagonal aspect (180°), the second to the trigon (120°). Taurus and Aquarius correspond to the square aspect (90°), and Aquarius with Libra create, again, a trigon. Cancer and Virgo form a sextile (60°): this one is united to Pisces and together they create a diagonal aspect. Capricorn and Scorpio correspond, again, to the sextile aspect (Stegemann 1939, 217-218; Demaria 1998, 56; Fig. 3).

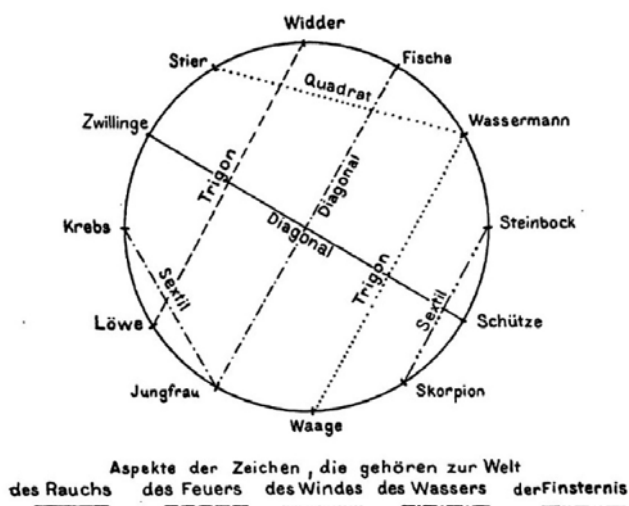


Figure 3: The Aspects of the Signs.
[Stegemann (1939), 218]

The second list is in *Kephalaia* 69, 168.17-24, although this list does not correspond to the previous one, the signs listed here correspond to the ones in the chapter ‘Of the Triangles’ (I.18)²¹ in Ptolemy *Tetrabiblos* (but not in I.12²²):

Once more I reveal to you about these signs of the Zodiac: [They] are / distributed, appointed on four sides, three per angle in / these four places. And they are fixed to this revolving sphere. Ari[es], Leo and Sagittarius, they three belong to a simple side. / In contrast, Taurus, Capricorn, and Virg[o], / these other three belong to another side. And then, Gemini, / Libra and Aquarius belong to another side. Scorp[i]o, Pisces and Cancer belong to another corner. Now, th[ey] are placed like this, appointed to these four parts, and distribute[d] / on the sphere (Ibscher 1940,

21 First Trigon: Fire: Aries, Leo, Sagittarius; Second Trigon: Earth: Taurus, Virgo, Capricorn; Third Trigon: Air: Gemini, Libra, Aquarius; Fourth Trigon: Water: Cancer, Scorpio, Pisces.

22 Fire: Leo, Aries, Sagittarius; Earth: Taurus, Virgo, Capricorn; Air: Gemini, Libra, Aquarius; Water: Cancer, Scorpio, Pisces.

168; Gardner 1995, 178; Gardner - Lieu 2004, 207).

In this text chapter, Stegemann (1939, 219) recognized the 'astrological geography'²³ presented in the *Tetrabiblos* (the first mention in I.18 'On the Triangles', in correlation with chapter II.2 'On the Characteristics of the Inhabitants of the General Climes')²⁴. The extremes of the list do not coincide, because the Coptic Manichaean example has an archaic character due to the use of an older text, probably from the author Posidonius of Apamea (Stegemann 1939, 219-223; Demaria 1998, 58-59).

There is a different internal organization among the signs of the lists. There is no correspondence between the scheme given by Bouché-Leclercq (1899, 200)²⁵ and the one given by Stegemann (1939, 221)²⁶. The confusion originates from the Manichaean text. The list in *Kephalaia* 69, 168.19-24 has as third trigon Gemini – Libra – Aquarius, whereas Scorpio – Pisces – Cancer constitutes the third trigon in the *Kephalaia* 69, 168.26-169.8²⁷. This textual confusion can be ascribed to the author's lack of astrological knowledge, as Demaria (1998, 58-61) says, but it is also worthy to highlight the attempt to correct the order within the text.

23 The astrological geography has, at the origin, meteorological value: 'L'orientation d'un trigone zodiacal est déterminée par la direction constante que prennent les vents lorsque la Lune occupe l'un ou l'autre des signes du trigone' (Bouché-Leclercq 1899, 199).

24 Cf. Robbins 1940, 82-87, 120-127.

25 First Trigon Aries – Leo – Sagittarius is northern; Second Trigon Taurus – Virgo – Capricorn is meridional; Third Trigon Gemini – Libra – Aquarius is western; Fourth Trigon Cancer – Scorpio – Pisces is eastern (Bouché-Leclercq 1899, 200).

26 First Trigon is constituted by Aries – Leo – Sagittarius, Nord-Ovest triangle, which correspond to the Europe; the second one is Taurus – Virgo – Capricorn, corresponding to the Sud-East direction, it domains in the southern part of Asia; third trigon is formed by Gemini – Libra – Aquarius, corresponding to the North-East and represented by the Asia; the fourth, and last one, is formed by Scorpio – Pisces – Cancer, direction South-East, and represented by Libia (Stegemann 1939, 221).

27 «So, when the side of A[ri]/es, Leo and Sagittarius will be plundered by the guardian who is over it, who extorts from it and leaders [w]/ho move upon it; at that instant shall affliction st[r]ike all the four-footed creatures below. / However, when [the side] of Tau[rus], / Virgo and Capricorn will be plundered; [affliction] sh[all] at once befall the herbs together with the vegetables and / all the fruits of the trees. Yet again, when / the side of Scorpio, Pisces and Cancer will be plundered; / scarcity shall befall the waters upon the earth, and drought be from place to place. / Conversely, should the side of Gemini, Libra and Aq/uarius be plundered; deformity and stuntedness shall befall / the form of mankind from place to place» (Gardner 1995, 178; Gardner-Lieu 2004, 207).

Conclusions

The study of the dissemination of astrological knowledge in late antique Iran is a demanding task, especially when it comes to its Greek aspects, given the scarcity of sources in late antique Iran, especially in Middle Iranian languages. Traces of this dissemination can be found in secondary literature (texts, or parts of texts, referring to this knowledge and its circulation in pre-Islamic Iran) and, mostly, in translations dating from the Islamic period.

The Sogdian text M 549/I/+M 1760 (V) sheds light on this cultural scene, since it is a translation of the Greek work of Ptolemy. It confirms the circulation of this knowledge even in the peripheral territories of the Sasanian empire, like Sogdiana.

Through the comparison between the Sogdian material and the Coptic Manichaean traditions, this article illustrated the possible ways in which Greek knowledge made its way into Coptic Manichaean traditions. Chapter 69 of the Kephalaia includes a fusion of astrological knowledge possibly derived from Posedonius of Apamea and Ptolemy. In contrast, the Sogdian redaction is closely related to the Ptolemaic one.

Bibliography.

- Bezza, G. (1990), *Commento al Primo Libro della Tetrabiblos di Claudio Tolomeo*. Milano: Nuovi Orizzonti.
- Bezza, G. (1995), *Arcana Mundi*, I-II. Milano: Edizione Valla.
- Bouché-Leclercq, A. (1899), *L'Astrologie grecque*. Paris: Ernest Leroux.
- Boyce, M. (1960), *A Catalogue of Iranian Manuscript in Manichaean Script in German Turfan Collection*. Berlin: Akademie Verlag.
- Demaria, S. (1998), *I Capitoli LXIX e LXX dei Kephalaia Copti Manichei. Traduzione e Commento*. Imola: La Mandragola.
- Durkin-Meisterernst, D. (2008), 'Aspects of the Organization of Manichaean Books in Central Asia', in *Gazette du livre medieval*, 52-53, 1-15.
- Durkin-Meisterernst (2018), 'Aspects of the Multilingualism in Turfan as Seen in Manichaean Texts', in *Studies in Multilingualism, Lingua Franca and Lingua Sacra* (<https://library.oapen.org/viewer/web/viewer.html?file=/bitstream/handle/20.500.12657/25344/multilingualism.pdf?sequence=1&isAllowed=y>).
- Gardner, I. (1995), *The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*. Leiden: Brill.
- Gardner, I. – Lieu, Samuel N. C. (2004), *Manichaean Text from the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press. Goldman, L. (2015), *Rašn Yašt*. Wiesbaden: Reichert Verlag.

- Henning, W. B. (1942), 'An Astronomical Chapter of the Bundahišn', in *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 3, 229-248.
- Henning, W. B. (1944), 'The Murder of Magi', in *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 2, 133-144.
- Henning, W. B. (1948), 'A Sogdian Fragment of Manichaean Cosmology', in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, No. 12/2, 306-318.
- Ibscher, H. (1940), *Kephalaia. Band I*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Mak, B. (2015), 'The Transmission of Buddhist Astral Science from India to East Asia. The Central Asian Connections.', in *Historia Scientiarum*, Vol. 24/2, 59-75.
- Morano, E. (2007), 'A Working Catalogue of the Berlin Sogdian Fragments in Manichaean Script', in *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan: Ronald E. Emmerick Memorial Volume*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 239-271.
- Morano, E. (2014), 'Some aspects of the Translation into Iranian Languages of the Works by Mani', in *Vom Aramäischen zum Alttürkischen. Fragen zur Übersetzung von manichäischen Texten*. Berlin – Boston: De Gruyter.
- Morano, E. (2019), 'A Miserable Scrap', in *Iranian Studies in Honour of Adriano V. Rossi*, part II, Napoli: Unior Press. 567-578, XXXVI-XL.
- Panaino, A. C. D. (2019), *Old Iranian Cosmography. Debates and Perspectives*. Milano – Udine: Mimesis.
- Panaino, A. C. D. (2019a), *A Walking Through Iranian Heavens. Spherical and non-Spherical Cosmographic Models in the Imagination of Ancient Iran and Its Neighbors*. Irvine: Brill.
- Panaino, A. C. D. (forthcoming), *The Reception and Survival of Mesopotamian, Greek, and Indian Thought*.
- Robbins, F. (1940), *Ptolemy Tetrabiblos*, Cambridge: Harvard University Press.
- Stegemann, V. (1939), 'Zu Kapitel 69. der Kephalaia des Mani', in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 37, 214 – 223.
- Sundermann, W. (1977), 'Einige Bemerkungen zur Lehre von den Mondstationen in der altiranischen Überlieferung', in *Altorientalische Forschungen*, 5, 199-204.
- Sundermann, W. (1992), *Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version*. Berlin: Akademie Verlag.
- Weber, D. (2000), *Iranian Manichaean Turfan Texts in Publications since 1934. Photo Edition*. London.
- Zieme, P. (1997), 'A Turkish Text on Manichaean Cosmogony', in *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi 'Manicheismo e Oriente Cristiano Antico'*. Brepols: Turnhout, 395-409.

ELEMENTI MUSICALI NEI POEMI EPICO-ROMANZESCHI
PERSIANI DI KHWĀJŪ KERMĀNĪ (XIV SEC.)
CON RIGUARDO ALLA TRADIZIONE POETICA PRECEDENTE
E ALLA TRATTATISTICA

Nahid Norozi

Abstract

In the Persian epic and romance poems (11th-14th centuries) there is an extensive presence of musical terminology, particularly song names, and legendary minstrelsy and related events. We start with the story of the Sasanian king Khosrow Parvīz and his minstrel Bārbad, included in Ferdowsī's *Shāh-nāmē*, and then we land on Neẓāmī's *Khosrow va Shīrīn* (12th-13th cent.), which anachronistically mixes some pre-Islamic musical aspects with Islamic ones; and finally, we explore the metaphorical-allegorical function of minstrel singing in Gorgānī (11th cent.). After the introductory section on the literary and musical tradition, the article continues with an examination of Khwājū Kermānī's *Homāy o Homāyūn* and *Gol o Nowrūz* poems (14th cent.), analyzing the rhetorical use of musical technicalities and other notable elements also from a comparative perspective with Gorgānī's *Vīs o Rāmīn* and Neẓāmī's work. In addition, special attention is devoted to the "Royal Melodies" (*navāhā-ye khosrovānī*), taxonomies of musical modes (*dastān/pardē*), much of which is also reflected in the modal system (*maqām*) developed and systematized in Arabic-Persian musical treatises. The wide presence of song names would reinforce the hypothesis of the existence of non-religious poetry in pre-Islamic Persia, spread at least orally, and always in close association with musical art.

Keyword

Minstrels, "Royal Melodies" (*navāhā-ye khosrovānī*), Musical Modes (*dastān/pardē*), musical treatises, Ferdowsī, Gorgānī, Neẓāmī, Khwājū Kermānī, *mathnavī*

*Musici graziosi come idoli iniziarono la baldoria
belle dai volti di fata presero a brindare col vino
Altri dai capelli arricciati, allegri e scherzosi
pizzicavano le corde legate alle loro cetre
Il flauto di canna il fuoco estrasse dall'anima del liuto
si mozzò il respiro a Venere [liutista] per il grido del liuto*

*La voce del menestrello s'èlevò sino all'alta Ruota celeste
[Venere], la musicista del cielo, venne a suonare sulla Ruota
Faceva razzie l'arpa cinese sulla via della fede e della ragione
i riccioli delle bellezze cinesi s'erano fatti [ancor più] ondulati
La mano dei volti di luna era chiara come il luogo in cui sorge il sole
per la mano esperta dei menestrelli la ribeca era tutta grida e lamenti
(dal *Homāy e Homayūn* di Khwājū Kermānī, vv. 4038-4041, 4044-45)*

1. Premessa

La tradizione persiana, come è noto, ci consegna l'immagine di alcuni poeti che praticavano la musica. Esempio celeberrimo è quello di Rūdakī (m. 941), poeta della corte samanide, famoso come il “padre della poesia neopersiana”; ma si parla anche di altre figure come il poeta Abū Ḥafṣ b. Aḥwaṣ Soghdī (IX-X sec.), di cui si dice che sia l'inventore dello strumento musicale *shahrūd* ('liuto regale', una sorta di liuto orientale, *rūd*, ma più grande), o ancora il poeta arpista Farrokhi Sīstānī (XI sec.), e altri ancora.¹

In generale sulla stretta e antica relazione tra la musica e la poesia non ci sono dubbi: in molte lingue troviamo una qualche sovrapposizione lessicale e certi termini sono comuni all'area della poesia e a quella della musica. Ad esempio, l'azione di cantare e quella di poetare possono essere veicolate da un medesimo verbo. In persiano come sappiamo *sorūdan* 'comporre poesie' deriva da *sorūd* 'canzone/inno' e in arabo abbiamo *inshada* che significa 'declamare poesia' e *nashīd* che significa appunto 'canto'. Anche in italiano, del resto, il verbo 'comporre' è usato sia per la poesia sia per la musica. Sul valore del ritmo e della vocalità in poesia non occorre spendere molte parole e peraltro la ricchezza dei metri arabo-persiani ha da sempre suggerito la contiguità tra l'arte del poeta e quella del musicista.

Inoltre, i poeti eruditi avevano a disposizione diversi trattati sulla musica sia in arabo che in persiano, fruibili in particolare dall'XI sec. in poi.² Si ha in-

1 Ricordiamo inoltre il poeta e suonatore d'arpa Abū al-Ḥasan Lawkarī Ghazavānī sempre del periodo samanide; e poi Amīr Abū al-Ḥasan Āghājī Bukhārā'ī, contemporaneo del principe Nūḥ ibn Maṣṣūr Sāmānī (reg. 961-976), un formidabile liutista (che suonava il *barbaṭ*, un tipo di liuto orientale) ed altri ancora. V. Thābetzādeh 2003, 112-113.

2 Tra i più famosi enumeriamo: Abū Bakr Rāzī (213H) autore di *Fī jumal al-Mūsīqī*; Yūnis ibn Sulaymān ibn Kurd ibn Shahriyār, conosciuto come al-Kātib (m. 235/850), autore di *al-Niḡham*; Ibn Khurdādbih (m. 300/913) autore di *al-Lahw wa al-Malāhī*; al-Fārābī (m. 339/950) autore di *al-Mūsīqī al-kabīr*; Abū 'Abd Allāh Khwārazmī (m. 370/981) autore di *Mafātīḥ al-ʿulūm*. La maggioranza di questi autori, come si evince anche dal loro nome, erano persiani arabografi o comunque in stretto rapporto con la cultura o più spesso con le corti persiane. Ma il personaggio

fatti notizia di circa un centinaio di trattati sulla musica. Si tratta spesso di discussioni sulla liceità religiosa della stessa, ma v'è anche un numero considerevole di trattati prettamente teorico-scientifici. Ad esempio, soltanto in lingua neopersiana, nel periodo dal XIII al XV secolo, contiamo una decina di trattati dedicati alla teoria musicale, di cui menzioniamo qui solo il più celebre: *Jāmi' al-alḥān* ('Il compendio delle melodie') di 'Abd al-Qādir Marāghī (m. 838/1435), un teorico che ha scritto in realtà più trattati sull'argomento.³

Generalmente nelle opere dei poeti persiani medievali è difficile non scorgere una ricorrente presenza di elementi musicali, magari con un certo sfoggio a scopi retorici della terminologia relativa. A questo proposito particolarmente interessanti si rivelano i *mathnavī* epici o epico-romanzeschi di ambientazione sassanide o persino partica. Certo non possiamo aspettarci che questi *mathnavī* neopersiani ci forniscano notizie storiche precise sulle usanze musicali dell'ambiente in cui vivevano re storici o semileggendari preislamici, né questo era compito dei poeti, che verosimilmente riflettevano piuttosto usanze e pratiche a loro coeve. Tuttavia da queste opere emerge che la musica nelle corti persiane era pratica frequente e apprezzata, che aveva luogo a corte e intervalli regolari (c.d. musica di *nowbat*) ma anche in una varietà di occasioni e circostanze, come ad esempio: banchetti, festività (prevalentemente associate

che ebbe un ruolo fondamentale nella sistematizzazione della scienza musicale fu Ṣafī al-Dīn al-Urmawī (m. 693/1294), nativo della città di Urmīyya, che scrisse in arabo due trattati ben noti *al-Adwār fī al-Mūsīqī* e *Risālat al-Sharāfiyya*. Le altre due personalità della stessa scuola di al-Urmawī che scrivono però in persiano sono Quṭb al-Dīn Shīrāzī (633/1236-710/1311) e 'Abd al-Qādir Marāghī (m. 838/1435). Il primo è autore di *Durrat al-tāj li-ghurrat al-dubāj*, che è in realtà una sorta di commento alla *Risālat al-Sharāfiyya*, opera di al-Urmawī; il secondo è un vero scienziato della musica autore di 5/6 trattati tra cui *Jāmi' al-alḥān* (1413), *Maqāṣid al-alḥān* (1418) e *Sharḥ-i adwār o Zubdat al-Adwār* (tra 1419 e 1433), ma anche i suoi discendenti furono dotti in musica e autori di trattati). Per continuare con i trattati in lingua persiana, quelli prettamente teorici (esclusi però i testi, anche religiosi, in cui si discute in generale della musica e le raccolte di canzoni) citiamo tra i più rilevanti il *Dānesh-nāme-ye 'Alā'ī* (del XI sec.), opera di Avicenna (359/980-416/1038) e il suo allievo Jūjāzānī (m. 439/1047), che comprende cinque capitoli dedicati a cinque diversi rami scientifici, tra cui anche la musica. Altri esempi di trattati teorici in lingua persiana sono *Resāle-ye mūsīqī* il cui manoscritto più antico è copiato nel 1264 da un certo Muḥammad Neishābūrī; *Nafā'is al-Funūn fī 'Arā'is al-'Uyūn* di Shams al-Dīn Muḥammad Āmulī (m. 357/1352), un testo parzialmente religioso che contiene anche parti teoriche sulla musica, dedicato a Jamāl al-Dīn abū Eshāq Injū; *Dar 'elm-e mūsīqī* di Bābā Afzal Kāshānī (m. 1275 ca.); *Thamarah wa al-Shajarah* (o *Ashjār wa Athmār*) di 'Alā al-Dīn 'Ali Shāh al-Khwārazmī al-Bukhārī (m. tra 1380 e 1392); *Resāle-ye Chang* di Sirāj al-Millat wa al-Dīn Qamarī Qazvīnī (prima metà del XIV sec.), ed altri ancora. Per una dettagliata disamina di questi testi si veda Fallahzadeh 2005; e sui trattatisti islamici medievali rimandiamo a Ṭahmāsbī 2001, 192-214.

3

Per approfondimenti sul musicista e una dettagliata descrizione delle sue opere v. Fallahzadeh 2005, 155-186.

ai cicli stagionali), cerimonie religiose e rituali, feste matrimoniali o relative all'incoronazione. Si adoperava la musica anche nelle occasioni di caccia,⁴ nonché per festeggiare le vittorie o per la preparazione dell'esercito alla guerra, o persino durante un attacco sul campo di battaglia con l'evidente intento di incutere spavento o soggezione nel nemico⁵ ecc.

2. Note sui nomi delle arie nei poemi persiani, con focus sul menestrello *Bārbad*

Nei poemi persiani epico-romanzeschi ricorrono spesso i nomi degli strumenti musicali, e anche i nomi dei modi musicali tradizionali e talvolta di specifiche melodie arie e canzoni. Ma soprattutto ci è dato osservare la presenza massiccia di menestrelli.⁶ In neopersiano esistono diversi nomi per questa categoria di artisti tra cui menzioniamo: *rāmeshgar* (lett.: 'colui che produce gioia'), con lo stesso significato anche nell'equivalente arabo *moṭreb*, entrambe le parole veicolando l'idea della 'gioia' (in persiano *rāmesh* e in arabo *ṭarab*) che il musico produce; *khonyāgar* (lett.: 'colui che produce canto lirico'), *navāgar* o *navā-sāz* (lett.: 'colui che produce musica/melodia'), o *gūsān/gōsān/kūsān*⁷ ('me-

4 Si scorgono scene musicali, ad esempio, nei bassorilievi di Ṭāq-e Bostān nei pressi di Kermānshāh, in particolare nella sezione relativa alla scena di caccia in cui compaiono dei suonatori e i loro strumenti. Cfr. Farmer 1938, 397-412, in particolare: 397 e 402.

5 «Nell'uso marziale del suono, le armate persiane erano all'avanguardia, e terrorizzavano le armate greche con il rullio dei tamburi e lo strepito delle trombe». De Zorzi 2019, 33. Sull'uso della musica militare nella Persia preislamica, testimoniata dagli autori greci, si veda Mallāḥ 1972, 16-18.

6 Per un approfondimento sulla musica nella Persia preislamica rimandiamo a Lawergren 2016, da cui estraiamo una interessante rassegna di autori greci che si esprimono sulla pratica della musica in età achemenide (550-331 BC): «Herodotus (5th century B.C.E.) remarked on Achaemenid priests who did not perform their rites to *aulos* music (*Histories* 1.132). In the *Cyropaedia*, Xenophon (ca. 430-after 356 B.C.E.), who had visited Persia in 401 B.C.E., told of the great number of singing women at the Achaemenid court (4.6.11; 5.1.1; 5.5.2; 5.5.39). Athenaios of Naucratis (3rd century C.E.?) mentioned a court singer who sang a warning to the king of the Medes of the acquisitive plans of Cyrus II (ca. 600-530 B.C.E). He also related that the Macedonian general Parmenio captured the 329 singing girls of the court of Darius III (ca. 380-mid-330 B.C.E.; *Deipnosophistai* 13.608) and that a royal officer at Babylon had 150 singing girls at his table (12.530). Because Greek writers are fairly unanimous, they should probably be trusted in their account of the many singing women. The tradition of women musicians entertaining men continued in the Islamic period with the singing slave woman [...]». Per uno studio complessivo sulla musica in Iran rimandiamo a Nettl 2012.

7 Secondo l'autore anonimo del *Mujmal al-tawārikh wa al-qīṣaṣ*, il termine *kūsān* è sinonimo di *khonyāgar* in lingua pahlavī. (Cfr. Anonimo 1339, 69). Sulla antica figura (di età partica) del menestrello iranico *gūsān/gōsān* si veda Boyce 1957, nonché Khaleghi-Motlagh 2007, 138-150.

nestrello, cantastorie’) o l’equivalente arabo *moghannī* (‘cantante di versi lirici’) che poteva al contempo essere anche un suonatore. Ulteriore particolare interessante, tra questi menestrelli vi sono anche non poche donne, di cui troviamo traccia ad esempio nella storia del re sasanide Bahrām V (reg. 420-438) dello *Shāh-nāmē* di Ferdowsī (d’ora in poi abbreviato in *SHN*).⁸ Bahrām V, conosciuto anche come Bahrām-e gūr (‘Bahrām dell’onagro’), è famoso come amante di musica (oltre che di donne e di caccia), ed è ben nota la storia secondo cui egli avrebbe ordinato al re indiano Shangol di inviargli 2000 menestrelli⁹:

به نزدیک شنگل فرستاد کس / چنین گفت کای شاه فریادرس
از آن لوریان برگزین دو هزار / نر و ماده بر زخم بریط سوار
(*SHN*, VI, 612, vv. 2559-2560, 2562-2563)

[Bahrām] inviò qualcuno presso Shangol / così dicendo: “O re soccorritore
Tra quei Lūrī sceglie duemila / maschi o femmine pratici del plettro sul liuto¹⁰”

Da questi passi Bahrām V risulterebbe un vero musicomane e durante il suo regno la categoria dei musicisti avrebbe goduto di particolare attenzione.¹¹ In generale la musica durante la dinastia sasanide ebbe la massima considerazione da parte della corte e conobbe un forte sviluppo al punto che si parla persino

8 Possiamo ricordare che soltanto nel libro relativo al “Regno di Bahrām” dello *Shāh-nāmē* di Ferdowsī si trovano diverse donne dedite alla musica, come ci testimonia ad esempio la storia delle tre sorelle Farānak, Māhāfarīd e Shanbalīd, rispettivamente un’arpista, una cantante e una danzatrice (v. *SHN*, VI, 476-484, vv. 773-888); oppure quella di Ārezū, poetessa, suonatrice e cantante (*SHN*, VI, 484-500, vv. 889-1127). Si tratta di donne che per le loro conoscenze musicali avevano attratto l’attenzione del re Bahrām e avevano avuto accesso al gineceo del re sassanide. In generale, sul ruolo delle donne nella musica persiana dall’antichità ad oggi, è utile la monografia di Malekī (2001). Per una traduzione italiana dello *Shāh-nāmē* si veda Firdusi 1886-1888.

9 Secondo un manoscritto dello *SHN* il numero dei menestrelli sarebbe arrivato a 10000. Cfr. nota 6 al verso 2560 in *SHN*, VI, 612.

10 Tutte le traduzioni in questo articolo sono ad opera della scrivente se non diversamente indicato.

11 Di questo stesso episodio dei menestrelli indiani reclutati da Bahrām-e gūr si legge anche in Anonimo 1339: 69 in cui il numero di Lūrī è però elevato a 12000. I Lūrī d’Iran sono gli attuali abitanti della omonima provincia occidentale del Luristān, tuttavia è possibile che il termine *Lūrī* sia una variante di *Lūlī* (i punti di articolazione dei fonemi “r” e “l” sono effettivamente molto vicini). Di *Lūlī* troviamo abbondante traccia nelle lettere neopersiane in particolare in Ḥāfeẓ Shīrāzī, con il significato che oscilla, forse non a caso, tra ‘zingaro’ e ‘menestrello’. In Dehkhodā 2006, il lemma *lūrī* viene considerato effettivamente sinonimo di *lūlī* e *kūlī/kowlī*. Anche Dānesh-pazhūh 1970, 24, citando l’opera storica *Sinī mulūk al-arẓ wa al-anbiyā’* di Ḥamza al-İṣfahānī, ribadisce/conferma la presenza massiccia dei *gūsān* (arabizzato nella forma plurale *jawāsina* dal singolare *jūsān*) e dei *kowlī* (derivato sembra da *kābulī*, ma nel testo di İṣfahānī presente nella forma del plurale arabo *akā’īl*), provenienti dall’India.

dell'esistenza di una sorta di "Ministero della Musica" (Cfr. Homā'ī 1996, 25).

Malgrado i menestrelli occupino un luogo rilevante nelle lettere persiane, essi sono perlopiù innominati, con l'eccezione di alcuni musicisti leggendari. A mo' d'esempio citiamo Bārbad e il suo rivale Sargesh/Sarkesh, e ancora Nekīsā/Nakīsā¹², Rāmtīn¹³, Bāmshād¹⁴; ma viene nominata anche una donna arpista Āzāde-ye changī¹⁵, le cui vicende sono narrate da diverse fonti storiche e della cui esistenza nella Persia preislamica, benché talora avvolta nella leggenda, siamo praticamente certi.

Uno di questi menestrelli, spesso citato nei poemi e ben noto anche in tutta l'ecumene musulmana¹⁶, è Bārbad o Fahlbad (in arabo), un nome che ha in realtà molte varianti.¹⁷ Si tratta di un musicista della corte del re sassanide Khosrow II o Khosrow Parvīz (reg. 590-628), su cui intendiamo qui soffermarci. Il nome Bārbad, nativo con ogni probabilità di Jahrom (località non molto distante da Shiraz),¹⁸ è legato a una storia dello *Shāh-nāmé* relativa al re Khosrow Parvīz. Si tratta di una ben nota vicenda amorosa intercorsa tra questo re persiano e la principessa armena Shīrīn, proposta nel suo poema da Ferdowsī, ma che verrà

12 I due menestrelli Sargesh (cfr. Anonimo 1939, 81 dove il nome viene citato in una sua variante ed è specificata pure la provenienza: Sarkīs-e rūmī) e Nekīsā o Nakīsā pare fossero due musicisti greco-bizantini al servizio del re sasanide Khosrow Parvīz, per cui si veda il commento di Taqīzādeh (p. 16) all'articolo di Eqbāl Ashtiyānī 1984, 7-13.

13 Rāmtīn dovrebbe essere una variante di Rāmīn, nome anche del protagonista del romanzo di Gorgānī, *Vīs o Rāmīn*, in cui il principe Rāmīn (del cui nome troviamo nell'opera di Gorgānī un'altra variante ossia *Rāmnīn* che rispetto a *Rāmtīn* nella grafia persiana si distingue solo per un punto diacritico).

14 Altro menestrello alla corte di Khosrow II, di cui si sa poco. Cfr. Dehkhodā 2006, s.v. *Bāmshād*.

15 La famosa arpista amata dal re Bahrām-e gūr di cui troviamo notizia nello *Shāh-nāmé*, (SHN, IV, 373-379, vv. 166-233) e la cui storia verrà rimaneggiata in seguito da Neẓāmī, da Amīr Khosrow di Delhi e da altri autori di "bahrameidi".

16 Per un elenco di testi, arabi e persiani, in cui si narra di Bārbad si veda in Reẓāzādeh Shafaq 1924, 66-71.

17 Di questo nome vi sono più varianti nelle fonti arabe: Fahl(a)bad/dh, Bahl(a)bad/dh, Fahl(a)wad/dh, Fahr(a)bad/dh, Bahr(a)bad/dh, o Bārbad/dh. Sulla dubbia pronuncia e incerto significato del nome Bārbad, ci sono diverse teorie, per cui si veda Reẓāzādeh Shafaq 1924, 63-66. Nei vocabolari Dehkhodā 2006 e 'Abd al-Rashīd 2007, s.v. *Bārbad*, troviamo indicato il significato di 'Signore della corte'.

18 Ad esempio, i vocabolari *Loghat-nāme-ye Dehkhodā*, *Borhān-e Qāṭe'* e *Farhang-e Rashīdī* (di 'Abd al-Rashīd 2007) s.v. *Bārbad*, indicano Jahrom come città natale di Bārbad. Anche Ferdowsī cita la città di Jahrom, ma egli non la indica esplicitamente come la città natale di Bārbad bensì ci informa, in relazione all'episodio della morte di Khosrow, che Bārbad sentita la triste notizia, da Jahrom si precipita a Tisfun (Ctesifonte) (v. SHN, VIII, 355, v. 399). Vi sono infine altre fonti che indicano la provenienza di Bārbad ora dalla città Marv (ad esempio in Tha'ālibī 1989, 441) ora da quella di Neishābūr (cfr. Reẓāzādeh 1924, 63).

ripresa e rielaborata da molti autori posteriori tra cui il celebre Neẓāmī Ganjavī dell’XII-XIII sec., che a sua volta verrà ulteriormente imitato. In tutti questi poemi, i cui titoli riprendono appunto il nome degli amanti Khosrow e Shīrīn¹⁹, è presente il menestrello Bārbad.

Ora la figura leggendaria di Bārbad per noi è centrale in quanto ci può condurre a diverse considerazioni. Apprendiamo ad esempio che, secondo la “Storia scelta” (*Tārīkh-e gozīde*) di Ḥamdollāh Mostowfī, opera del XIV sec. (1281-1340), Bārbad compose 360 melodie o canzoni, ossia praticamente una per ogni giorno dell’anno²⁰; e la stessa notizia si ricava anche dal poema mistico-didattico *Miṣbāḥ al-arwāḥ* del contemporaneo Bardasīrī (morto presumibilmente prima del 1320).²¹ Anche l’autore arabo del IX sec. al-Jāḥiẓ ce lo conferma: “Non c’era un giorno per cui Bārbad non avesse creato una nuova poesia e un nuovo ritmo”.²²

2.1 Bārbad in Ferdowsī

Ferdowsī dedica una sostanziosa parte a Bārbad (*SHN*, VIII, 281-287) e anche alla leggenda relativa alla morte di Bārbad (*SHN*, VIII, 355-358), presentandolo come “il re dei menestrelli” (*shāh-e rāmeshgarān*) (*SHN*, VIII, 287, v. 3703) ma prima facciamo una breve sintesi della storia del Bārbad ferdowsiano.²³

Un giorno Sargesh, un musicista e compositore di prim’ordine della corte di re Khosrow, viene a sapere della bravura e fama di Bārbad e, cosa preoccupante, che costui ha intenzione di farsi conoscere dal re. Sargesh non vuole perdere il suo ruolo di primo musicista di corte, quindi cerca in tutti i modi di impedire l’ingresso di Bārbad al palazzo del re Khosrow. Bārbad, successivamente riesce con uno stratagemma a entrare nel giardino regale, quindi, vestito di verde e con un liuto, o meglio un barbitto, anch’esso verde, si mimetizza tra le frasche di un cipresso dal quale, così nascosto, comincia a cantare suonando il suo strumento che forse non a caso si chiama *barbaṭ*, nome che evidentemente rievoca subito il nome di Bārbad. Ma sul nome dello strumento, così come sul nome di

19 Per le imitazioni del *Khosrow e Shīrīn* si veda Zolfagari 2015, 276-320. Per una traduzione italiana si veda Neẓāmī 2017.

20 Mostowfī 2002, 123; cfr. anche Christensen 1936, 479.

21 Bardasīrī Kermānī 2019, 6, vv. 39-40. Devo la preziosa segnalazione al prof. Carlo Saccone, il quale ha tradotto integralmente l’opera che è in corso di pubblicazione.

22 Cfr. al-Jāḥiẓ al-Baṣrī, *al-Maḥāsin wa al-azdād*, p. 359, citato da Reẓāzādeh Shafaq 1924, 69. Secondo Eqbāl Āshtiyānī 1984, 9-10, le *naghme* (‘melodie’) persiane del periodo sassanide sarebbero settantadue; l’autore cita puntualmente i relativi nomi.

23 Nello *SHN*, Bārbad è vivo fino alla morte di Khosrow, mentre nella Storia di Tha‘ālibī 1989, 447, egli viene avvelenato dal rivale Sargesh (Sargīs/Sarkash/Sarges). Su questo leggendario personaggio si veda Tafāzzolī 1988.

Bārbad, ci sono diverse ipotesi su cui qui dobbiamo sorvolare.²⁴ Vediamo invece i versi relativi all'episodio di Bārbad nel *Libro dei Re* di Ferdowsī:

بران سرو شد، بربط اندر کنار / زمانی همی بود تا شهریار،
 از ایوان بیامد بدان جشنگاه / بیاراست پالیزگر جای شاه
 بیامد پرچهره ی میگسار / یکی جام بر کف بر شهریار
 جهاندار بستند ز کودک نیب / بلور از می سرخ شد ناپدید
 بدانگه که خورشید برگشت زرد / همی بود تا گشت شب لاژورد
 زنده بدان سرو برداشت رود / همان ساخته پهلوانی سرود
 یکی نغز دستان بزد بر درخت / کز آن خیره شد مرد بیدار بخت
 سرودی به آواز خوش برگشید / که اکنون تو خوانیش «داد آفرید»
 (SHN, VIII, 284-285, vv. 3664-3671)

[Bārbad] salì su quel cipresso con in braccio il liuto (*barbaṭ*) / vi rimase un poco finché il principe [Khosrow],

Dalla loggia venne in quel luogo di festa / e il giardiniere preparò il posto del re
 Venne [poi] un coppiere dal volto di fata / con in mano una coppa offrendola al re
 Il re del mondo prese il vino dal fanciullo / e il cristallo sparì per il rosso del vino²⁵
 Quando il sole si fece giallo [al tramonto, il re] / là rimase finché il cielo non divenne
 blu scuro (*lāzhvard*) per la notte

[Bārbad], il suonatore (*zanandé*), allora su quel cipresso prese il liuto (*rūd*)²⁶ / su cui compose la sua “Canzone eroica” (*Palhlavānī sorūd*)

Suonò una squisita aria su quell'albero / tale che ne rimase stupefatto quell'uomo dal destino fausto (=il re)

[Bārbad] intonò la canzone con una bella aria / che ora viene chiamata “Dād-āfarīd”

Qui *Dād-āfarīd* significa alla lettera qualcosa come “creata dal Giusto” ossia da Dio, insomma una canzone “divina”. Ma la specificazione “Canzone eroica” (*Palhlavānī sorūd*) potrebbe riferirsi al modo musicale in cui la canzone *Dād-āfarīd* è eseguita.

Re Khosrow a quel punto vuole sapere da dove proviene quella musica stra-

24 Circa il significato letterale del nome di questo strumento s'è suggerito anche ‘Petto di anitra’ per una vaga somiglianza con la sua cassa sonora. Infatti la parola *barbaṭ* è composta da *bar* ‘petto’ e *baṭ* (forma arabizzata del persiano *bat*, con il significato di ‘anitra’). Un'altra ipotesi sostenuta da diversi studiosi vede l'origine della parola dal nome del menestrello Bārbad in quanto si crede sia egli stesso il costruttore dello strumento in questione. Tuttavia v'è anche l'ipotesi di una possibile derivazione del termine dal greco *barbitos*. Cfr. Farmer 1938, 405-406; Shafī'ī Kadkanī 1991, 577-581; Dehkhodā 2006, s.v. *Barbaṭ*.

25 Ossia una volta riempita di vino, per la trasparenza del cristallo la coppa non si vedeva più. Si noti il gioco cromatico tra rosso (*sorkh*) e nel verso successivo giallo (*zard*) e blu (*lāzhvard* = lapislazzuli).

26 *Rūd*, altro nome del liuto, effettivamente è una parola polisemica, allude anche alla ‘musica’.

ordinaria, ma nessuno riesce a scoprirlo. Scorato, re Khosrow chiede un'altra coppa e Bārbad riprende a suonare la sua seconda aria chiamata questa volta *Peykār-e gord* ossia "La lotta del prode":

زننده دگرگون بیاراست رود / بر آورد ناگاه دیگر سرود،
که «بیکار گرد» ش همی خواندند / چنین نام از آواز او راندند
(SHN, VIII, 285, vv. 3678-3679)

[Bārbad] il suonatore accordò il liuto su un altro modo / e riprese d'improvviso con un'altra canzone
Che chiamavano "Lotta del prode" (*Peykār-e gord*) / questo nome avevano dato per quel [particolare] suo canto

E qui conosciamo il nome di un'altra canzone che vuole rievocare evidentemente la prodezza del re e colpire la sua attenzione con versi di lode. Di nuovo il re cerca di scoprire da dove provenga tale musica, ma senza risultato. In seguito, è il turno di una terza canzone con un suo specifico nome:

بر آمد دگر باره بانگ سرود / همان ساخته دیگر آواز رود
همی «سبز در سبز» خوانی کنون / برین گونه سازند مردان فسون
(SHN, VIII, 285-286, vv. 3685-3686)

Si levò un'altra volta la voce di una canzone / lo stesso [musicista] compose un'altra aria di liuto
Che ora è chiamata "Verde su verde" / in questo modo i veri artisti²⁷ creano l'incanto

Re Khosrow sconvolto da quelle note e spazientito per quel mistero, tracanna un altro calice e poi dice:

چنین گفت کین گر فرشته بدی / ز مشک و ز عنبر سرشته بدی
و گر دیو بودی نگفتی سرود / همان ساخته کرده آواز رود
بجوئید در باغ تا این کجاست / همه باغ و گلشن چپ و دست راست
دهان و برش پر ز گوهر کنم / برین رود سازانش مهتر کنم
(SHN, VIII, 286, vv. 3689-3692)

Così disse [Khosrow]: "Se questo è un angelo / è fatto di muschio e di ambra profumati
E se un demone fosse non canterebbe una canzone; / quello stesso [musicista] che ha suonato sul liuto,
Cercatelo in giardino, vedete dove si trova / [cercate] per ogni dove nel giardino e

27 L'originale dice *mardān* ('uomini') che qui assume il senso particolare di "grandi (o veri) uomini" come dovevano apparire gli artisti.

nel roseto, a destra e a sinistra

[Voglio] riempire di perle la sua bocca e il suo petto / voglio elevarlo al di sopra degli altri musicisti (*rūd-sāzān*)

Sentite queste parole d'ammirazione e di lode, Bārbad si decide a scendere dall'albero e si presenta a re Khosrow, raccontando la sua vicenda. Il re presto gli offre la carica di primo menestrello di corte e Bārbad diventa così il suo musicista preferito.

Ferdowsī ci parla anche della fine di Bārbad dedicandogli ampio spazio e descrivendo una scena piuttosto drammatica. Occorre qui ricordare che anche lo storico Tha'ālibī (XI sec., che è un contemporaneo di Ferdowsī) nella sua celebre storia *Ghurur al-akhbār* (350/429/961-1038) (Cfr. Tha'ālibī 1989, 441-443) parla della morte di Bārbad, che sarebbe avvenuta per avvelenamento ad opera del geloso rivale Sargesh (Tha'ālibī 1989, 447). Ferdowsī però propone una versione diversa, egli ci informa che, essendo Bārbad fortemente legato a re Khosrow, quando questi rimane ucciso dal figlio Shīrūyé, decide di porre fine alla sua professione. Bārbad infatti, dopo aver pianto sul feretro del re e cantato una commovente elegia funebre, si taglia le quattro dita e dà fuoco a tutti i suoi strumenti, perché mai più possa suonare per nessun altro:

به یزدان و نام تو ای شهریار / به نوروز و مهر و به خرم بهار
 که گر دست من زین سپس نیز رود / بساود، میداد به من بر درود!
 بسوزم همه آلت خویش را / بدان تا نبینم بداندیش را
 بپریدم چار انگشت خویش / بریده همی داشت در مشت خویش
 چو در خانه شد آتشی بر فروخت / همه آلت خویش یکسر بسوخت
 (SHN, VIII, 358, vv. 431-435)

[Giuro] su Dio e sul tuo nome, o Principe! / [giuro] sul Nowrūz e il Sole (*mehr*) e sulla lieta primavera

Che se la mia mano d'ora in poi il liuto / toccherà, non sia a me giammai letizia alcuna!

[Anzi] brucerò tutti i miei strumenti / perché non possa io più vedere quel perfido (=Shīrūyé)

Tagliò quindi le sue quattro dita / tenendole poi, mozzate, nel proprio pugno

Quando fece ritorno a casa accese un fuoco / e bruciò i suoi strumenti tutti quanti

2.2 Le canzoni di Bārbad nel Khosrow e Shīrīn di Nezāmī in ottica comparativa.

Nezāmī sceglie la medesima fine di Bārbad proposta da Ferdowsī nel suo *Khosrow e Shīrīn* (d'ora in poi *KHSH*), ma la riferisce, assai di sfuggita, in un solo verso (*KHSH*, 421). Si osserva però che Nezāmī non riprende l'episodio ferdowsiano dell'albero su cui Bārbad si nascondeva. Nezāmī, innanzitutto, preannuncia la presenza di Bārbad già agli inizi del suo poema inserendolo in un sogno

in cui re Khosrow vede i propri avi che gli profetizzano il suo futuro regno sulla Persia e altre cose ancora tra cui viene menzionato pure un eccelso menestrello di nome Bārbad:

نواسازی دهندت باربد نام / که بر بادش گوارد زهر در جام
(KSHS: 48)

Ti daranno un menestrello di nome Bārbad / il cui [solo] ricordo/menzione rende dolce il veleno nella coppa.

Nel KSHS di Neẓāmī, Bārbad risulta capace di eseguire “trenta melodie” (*sī laḥn*); ma volendo enfatizzare la straordinaria bravura di Bārbad, gli attribuisce addirittura la conoscenza di “cento arie” (*ṣad dastān*) tra le quali il musico ne sceglie appunto trenta per Khosrow durante un simposio:

ز صد دستان که او را بود در ساز / گزیده کرد سی لحن خوش آواز
(KSHS, 190)

Fra cento arie che aveva nello strumento / scelse trenta melodie dal dolce suono²⁸

Neẓāmī cita inoltre a uno a uno i relativi titoli. Si direbbe che l’interesse di Neẓāmī rispetto a Ferdowsī sia, in questo contesto dove egli parla di Bārbad, più tecnico-terminologico e si può pensare che egli abbia forse lo scopo di fare sfoggio delle sue conoscenze in campo musicale, citando per nome le arie create/suonate da Bārbad. La peculiarità del genere romanzesco evidentemente gli permette di dilungarsi su queste sfumature e precisazioni.

Può essere interessante a questo punto dare un’occhiata ai titoli di queste trenta melodie, anche per offrire materia di riflessione sulla questione dibattuta della presenza della poesia (non religiosa) nella Persia preislamica²⁹, dal momento che queste melodie bārbadiane con ogni probabilità erano accompagnate da testi poetici:

28 Qui il poeta sembra usare *laḥn* e *dastān* come sinonimi, anche se nella trattatistica i due termini hanno significati diversi. Questo tipo di “confusione” è frequente perlopiù in poesia e a volte si spiega con ragioni metriche. Per fare un altro esempio notevole di simili “confusioni”, questa volta nell’ambito di termini religiosi designanti i sacerdoti delle varie confessioni (magi, preti, brahmani ecc.), si potrebbe citare il famoso episodio del *Būstān* di Sa’dī in cui il Poeta si trova tra i brahmani nel tempio di Sūmnāt, in cui si legge: «Per un po’ di giorni stetti a imitare i riti di quegli infedeli / mi feci brahmano che recitava i capitoli dello *Zand*». Sa’dī di Shiraz 2018, 232.

29 V. ad esempio Dāvārī Āshtiyānī 1973.

1. *Ganj-e Bādāvārd* ('Tesoro portato dal vento')³⁰; 2. *Ganj-e gāv* ('Tesoro del bue')³¹; 3. *Ganj-e sūkhté* ('Tesoro bruciato')³²; 4. *Shādorvān-e morvārīd* ('Padiglione di perla')³³; 5. *Takht-e ṭāqdīsī* ('Trono a cupola')³⁴; 6. *Nāqūsī* ('Della campana/Campanario'); 7. *Owraṅgī* ('Del trono regale'); 8. *Hoqqe-ye Kāvūs* ('Lo scrigno/Il trucco di Kāvūs')³⁵; 9. *Māh bar kūhān* ('La luna sopra i monti'); 10.

30 Secondo il vocabolario *Borhān-e Qāṭe'* è il nome del secondo degli otto tesori di Khosrow Parvīz. Tha'ālibī (1989, 444-445) dice a questo proposito che il figlio dell'imperatore romano, nemico di Maurizio (suocero di re Khosrow), temendo che Alessandria cadesse nelle mani di Khosrow che l'aveva circondata, volle salvare il tesoro regale inviandolo per nave verso un'isola. Ma tirava un vento forte che sospinse la barca con il tesoro a poca distanza dall'accampamento di Khosrow, il quale felice se ne impadronì e lo trasferì al proprio tesoro.

31 Tha'ālibī (1989, 444-445) ci racconta che un giorno un contadino che arava la terra con i suoi due buoi, trova un orcio contenente un tesoro del periodo alessandrino, quindi avverte Khosrow il quale, scoprendo cento altri orci simili, ne lascia uno al contadino e il resto lo incamera nel tesoro regale.

32 Si legge ne *al-Jamāhir fī ma'rīfat al-jawāhir* ('Il compendio sulla conoscenza delle pietre preziose') di al-Bīrūnī citato in Dehkhodā 2006, s.v. *Ganj-e sūkhté*, che nella Persia si trovava un tesoro ricchissimo contenente monete, vari gioielli, profumi e olii, il quale fu colpito da un fulmine e prese fuoco. L'incendio durò per quattro mesi e il suo fumo uccideva gli animali fino a quaranta parasanghe. Una volta domato l'incendio, sotto la cenere fu trovato del rubino rosso.

33 Di questa melodia si narra che un giorno Bārbad l'aveva suonata nel padiglione di Khosrow, al che questi aveva regalato al suo menestrello un vassoio pieno di perle. V. Dehkhodā 2006.

34 Tha'ālibī (1989, 443-444) descrive questo trono come una delle meraviglie in possesso di re Khosrow. Un trono lungo 180 *arsh*, largo 130 *arsh* e alto 15 *arsh* (un *arsh* corrispondendo alla lunghezza di un avambraccio). Il trono era fatto di ebano, legno di teak, avorio ed altri legni pregiati, impreziosito di oro e argento, e sopra di esso v'era una cupola fatta di oro e lapislazzuli che riportava diverse incisioni: il cielo, gli astri, le costellazioni, i sette continenti, i sovrani e i luoghi da loro frequentati come i banchetti, i campi di battaglia e di caccia. Su questo trono v'era anche un marchingegno che indicava l'ora del giorno. Il *Takht-e ṭāqdīsī* era poi suddiviso in quattro parti coperte da tappeti raffinati, arricchiti di preziosissime pietre rare (ad esempio v'erano perle grandi quanto un uovo di passero), ciascuna utilizzata per una delle quattro stagioni. V'era poi una corona per la quale furono usati sessanta *man* (180 kg) di oro e di altre pietre, ma essa veniva sorretta da una catena d'oro in modo che non pesasse troppo sulla testa del re. In sostanza Tha'ālibī ci spiega accuratamente dettagli e minuzie di questo trono di Khosrow, sul quale Bārbad compone evidentemente una canzone di lode.

35 La parola araba *hoqqé* in persiano significa in primis 'scrigno' ma un secondo significato è 'trucco'. Nel primo caso Bārbad canterebbe evidentemente lo scrigno prezioso del re kayanide Kay Kāvūs, ma nel secondo caso, ossia con il significato di, 'trucco/imbroglio' è possibile (ma poco probabile) che esso sia riferito al trucco ingegnoso trovato da re Kāvūs per poter volare. Ferdowsī a tale proposito ci informa che Kāvūs per poter volare costruisce un trono (*takht*) con quattro lance poste ai quattro lati sulle cui punte infilza della carne animale. Poi Kāvūs lega quattro aquile affamate al trono, le quali vedendo la carne sulle lance sbattono le ali nel tentativo di sollevarsi e mangiarsela e in tal modo il re riuscirà a volare sul suo trono benché per poco tempo.

Moshk-dāné ('Il granello di muschio'); 11. *Ārāyesh-e khorshīd* ('Gli ornamenti del sole'); 12. *Nīmrūz* ('Il mezzogiorno'); 13. *Sabz dar sabz* ('Verde su verde')³⁶; 14. *Qofl-e rūmī* ('Chiusura bizantina')³⁷; 15. *Sarvestān* ('Giardino di cipressi'); 16. *Sarv-e sahī* ('Slanciato cipresso'); 17. *Nūshīn-bādē* ('Il vino squisito'); 18. *Rāmesh-e jān* ('La gioia dell'anima'); 19. *Sāz-e Nowrūz* ('La melodia/suono di Nowrūz')³⁸; 20. *Moshkūyé* (var. *Moshgūyé*, 'Alcova/Pagoda')³⁹; 21. *Mehregānī* ('[Della festa] di Mehregān')⁴⁰; 22. *Morvā-ye nīk* ('Buon presagio'); 23. *Shabdīz* ('Shabdīz')⁴¹; 24. *Shab-e farrokh* ('Lieta notte'); 25. *Farrokh rūz* ('Lieta giorno'); 26. *Ghonche-ye kabk-e darī* ('Il bocciolo della pernice regale'); 27. *Nakhjīrgān* ('Terra di caccia'); 28. *Kīn-e Siyāvosh* ('La vendetta di Siyāvosh')⁴²; 29. *Kīn-e*

Cfr. *SHN*, II, 95-101. Questo episodio in cui si evidenzia la cupidigia di Kāvūs, potrebbe essere cantato da Bārbad come un apologo edificante per il suo sovrano Khosrow e dunque avere fini didattico-sapienziali, in sintonia con molta letteratura moralistica persiana.

36 Come abbiamo visto sopra, anche Ferdowsī cita questa canzone di Bārbad.

37 È possibile che si tratti di un qualche elemento o pezzo musicale di presunta origine greco-bizantina (*rūmī*). Questa ipotesi è rafforzata dal fatto che nella corte di re Khosrow II v'erano almeno due musicisti di provenienza *rūmī* (v. la nota 12), per cui l'autore implicitamente dà qui per scontato che anche Bārbad ne fosse esperto.

38 *Nowrūz* (con la variante araba *Nairūz*), una delle principali feste antico-iraniche corrispondente all'equinozio di primavera, dà il nome anche a un sottogruppo del *Maqām* arabo, ossia il *Rāst* (parola non a caso persiana).

39 Riferita all'alcova di Shīrīn, ma la parola significa anche 'padiglione' e talora 'pagoda' (v. Dehkhodā 2006, s.v. *Moshkū*), e in quest'ultimo senso rimarcherebbe l'adorazione di Khosrow per l'amata Shīrīn.

40 Nome di un'altra festa iranica preislamica corrispondente all'equinozio d'autunno, tutt'ora viva, con la quale viene celebrato il culto di *Mehr* ('sole'), conosciuto anche nell'Impero romano in relazione al culto del dio Mitra.

41 Nome del celeberrimo cavallo di Khosrow II, per la cui morte Bārbad compone una canzone di tono elegiaco con cui dare la triste notizia al sovrano (v. *infra*).

42 Nell'opera di Ferdowsī (*SHN*, II, 202-416) il principe Siyāvosh, erede al trono del padre sovrano Kay Kāvūs ma vittima della concupiscenza della matrigna Sūdābé, deve affrontare una prova del fuoco per dimostrare la propria innocenza riguardo l'accusa di violenza che la donna, respinta, gli getta addosso. Siyāvosh supererà la prova passando indenne dal fuoco. Egli, contrario alla guerra contro il Tūrān, dopo varie vicende fugge in terra nemica dove finisce per sposare una principessa turanide ma, cadendo vittima di sospetti e complotti, verrà alla fine ucciso dallo storico nemico d'Iran, il re turanico Afrāsiyāb. Siyāvosh nella letteratura persiana assurge a simbolo di innocenza, purezza e martirio, e verrà spesso celebrato o citato nelle elegie (*marthiyé*) e ripreso persino nel romanzo persiano contemporaneo (*Sūvashūn*, di Sīmīn Dāneshvar, del 1969). Dopo la morte, Siyāvosh verrà vendicato dal figlio Kay Khosrow e da Rostam, l'"Ercole" persiano. Di lui si legge nel poema di Ferdowsī (*SHN*, II, 380-416), in un capitolo/episodio che prende lo stesso titolo che troviamo qui nella melodia di Bārbad, ossia *Kīn-e Siyāvosh*.

Īraj ('La vendetta di Īraj')⁴³; 30. *Bāgh-e Shīrīn* ('Il giardino di Shīrīn').⁴⁴

Questi titoli si prestano a ulteriori considerazioni, ad esempio i primi cinque nomi hanno a che fare con degli oggetti in possesso di re Khosrow intorno ai quali vi sono leggende trasmesse da diverse fonti, tra cui anche la citata "Storia di al-Tha'ālibī". Si potrebbe forse ipotizzare che i testi di queste arie avessero un carattere encomiastico ovvero di lode al re e alla sua magnificenza o liberalità.

Ma fra questi trenta titoli troviamo anche elementi epici con riferimento agli eroi persiani dell'epopea nazionale. Per esempio, ci sono titoli che contengono i nomi di re o di principi persiani preislamici come 8. *Hoqqe-ye Kāvūs* ('Lo scrigno/Trucco di Kāvūs'), 28. *Kīn-e Siyāvosh* ('La vendetta di Siyāvosh'), 29. *Kīn-e Īraj* ('La vendetta di Īraj'), tutti personaggi dell'epica ferdowsiana. Personaggi che sono altrettanti *exempla* di carattere didattico-sapienziale sia nel caso della storia di Kay Kāvūs, sia in quello della triste vicenda di Siyāvosh e di Īraj, cui si può pensare fossero associati testi di tono elegiaco. Di genere elegiaco potrebbe essere anche la canzone n. 23 composta per la morte del cavallo di Khosrow, Shabdīz (v. *infra*).

Altri titoli di queste trenta arie contengono accenni a elementi naturali o bacchici, ben presenti nella tradizione lirica persiana, come ad esempio: 9. *Māh bar kūhān* ('La luna sopra i monti'); 10. *Moshk-dānē* ('Il granello di muschio'); 11. *Ārāyesh-e khorshīd* ('Gli ornamenti del sole'); 12. *Nīmrūz* ('il mezzogiorno'); 15. *Sarvestān* ('Giardino di cipressi'); 16. *Sarv-e sahī* ('Slanciato cipresso'); 17. *Nūshīn-bādē* ('Il vino squisito'). Vi sono infine titoli come: 18. *Rāmesh-e jān* ('La gioia dell'anima'); 20. *Moshkūyé* (var. *Moshgūyé*, 'Alcova/Pagoda') che ci suggeriscono in modo trasparente l'intimità amorosa.

Ma Neẓāmī non è il solo né il primo che cita i titoli di queste arie o canzoni. Ritornando allo *SHN* in un'ottica comparativa, Ferdowsī complessivamente ne citava una decina, dei quali cinque titoli saranno ripresi poi da Neẓāmī. Nello specifico, nell'episodio relativo a Bārbad sull'albero (v. *supra*), Ferdowsī citava solo tre melodie di Bārbad e di queste tre soltanto una, ossia *Sabz dar sabz* ('Ver-

43 Ecco il retroscena di *Kīn-e Īraj* che dà il titolo a questa melodia di Bārbad: Ferīdūn, "Re del mondo" e sovrano leggendario dell'Iran dei primordi che sconfigge l'acerrimo nemico Zāhḥāk, secondo la tradizione (v. *SHN*, I, 136-157) lascia il mondo intero in eredità ai suoi tre figli (Salm, Tūr e Īraj); ma al più piccolo Īraj dona la parte migliore ossia l'Iran, al che i due altri fratelli per invidia lo uccidono. Inizia così una serie interminabile di guerre soprattutto tra i Turani, discendenti di Tur (uno dei tre fratelli) e gli Irani, discendenti del fratello rimasto vittima, Īraj. Quest'ultimo sarà vendicato da una parte dal padre Ferīdūn e, dall'altra, dal figlio Manūchehr.

44 In questo titolo v'è esplicito riferimento a Shīrīn, amata moglie di Khosrow. Per la parte relativa all'elenco delle trenta canzoni di Bārbad si veda Neẓāmī, *KHSH*, 191-194.

de su verde') si trova tra le trenta arie citate da Neẓāmī. Questa parsimoniosità è comprensibile perché Ferdowsī in fondo narra solo un episodio che si compie in una sera; in realtà come dicevamo, nel corso del suo poema Ferdowsī cita complessivamente una decina di melodie, cinque delle quali in comune con l'elenco di Neẓāmī, ossia: 1. la citata *Sabz dar sabz*; 2. *Takht-e Ṭāqdīs*; 3. *Ganj bād-āvaré* (var. *Bādāvārd*), nome del secondo tesoro di Khosrow; 4. *Ganj-e sūkhté*; 5. *Shādvārd-e bozorg*, che ricorda appunto *Shādorvān-e morvārid* il quale, secondo l'autore del *Borhān-e Qāṭe'*, sarebbe il nome di uno degli otto tesori del re sassanide Khosrow Parvīz (Mallāḥ 1990, 499-501).

L'elenco completo delle melodie citato nello *SHN* è il seguente:

1. *Sorūd-e Khosrovānī* ('Canzone regale'), derivante dal periodo del sasanide Bahrām-e Gūr (Vahrām V, reg. 420-438), in cui la musica persiana veniva riordinata o classificata in sette o otto unità, che corrisponderebbero ai modi musicali, testimoniate nel *al-Lahw wa al-Malāhī* del persiano arabografo Ibn Khurdādbih/Ebn-e Khordādbeh il quale enumera queste otto melodie (*āhang*): *Bondestān* (var. *Sendastān*), *Bahār*, *Ebrīn*, *Ebrīné*, *Mādhārūasbān/Mādārūsān* (var. *Māh dar bostān*), *Shesom/Shasm??* (var. *Nasīm*), *Qobé* (var. *Gobé* o *Gové*), *Asbrās* (var. *Asprīs*). Si citano *khosrovānīhā-ye haftgāné* o *hashtgāné* ('sette o otto [modi/melodie] regali') perché talora *Ebrīn* e *Ebrīné*, vengono considerate la stessa cosa.⁴⁵

2. *Sorūd-e Māzandarānī* ('Canzone del Māzandarān'), da cui apprendiamo che nella conquista di Māzandarān, un menestrello di questa regione caspica suona il *barbaṭ* presso la corte di Kay Kāvūs.⁴⁶

3. *Sorūd-e Pahlavī* ('Canzone partica/pahlavī').⁴⁷ Dal momento che il termine *pahlavī* significa anche 'eroico' (V. Dehkhodā s.v. *Pahlavī*), è lecito considerarlo anche come variante della *Pahlavānī sorūd* ('Canzone eroica') sulle cui note Bārbad aveva cantato sull'albero la sua prima aria (v. *supra*).

Oltre a queste tre canzoni troviamo anche le seguenti⁴⁸:

4. *Dād-āfarīd*, la prima canzone che Bārbad canta sull'albero nel giardino del re Khosrow Parvīz (v. *supra*);

5. *Peykār-e gord*, la seconda canzone che Bārbad canta sull'albero nel giardino del re Khosrow (v. *supra*)⁴⁹;

6. *Sabz dar sabz*, la terza canzone che Bārbad canta sull'albero nel giardino del re Khosrow (v. *supra*).

7. *Takht-e Ṭāqdīs* che è una delle trenta melodie (*lahn*) composti da Bārbad (v. *supra*).

8. *Shādvārd-e bozorg*, che è il nome del settimo degli otto tesori del re sassa-

45 Cit. in Mallāḥ 1971, 6-14; IDEM 1990, 500, si veda anche Christensen 1936, 479.

46 Sul *Sorūd-e Māzandarānī* si veda anche Boyce 1957, 25.

47 Boyce 1957, 26-27, nonché Thābetzādeh 2003, 121.

48 Suggeste da Mallāḥ 1990, 499-501.

49 Ma Tha'ālibī 1969, 442 cita invece un altro nome, ossia *Partov-e Farkhār*.

nide Khosrow Parvīz, e al contempo anche una melodia. Questo nome ricorda *Shādorvān-e morvārīd*, la quarta delle trenta melodie (*lahn*) di Bārbad in Neẓāmī, probabilmente si tratta di una variante.⁵⁰

9. *Ganj-e bādāvaré* (var. *Bādāvard*), è il nome del secondo tesoro di Khosrow⁵¹ (v. *supra*); mentre in Neẓāmī risulta la prima delle trenta melodie di Bārbad (Mallāḥ 1990, 501);

10. *Ganj-e sūkhté* è la terza delle trenta melodie di Bārbad che abbiamo trovato in Neẓāmī (v. *supra*).

3. I nomi dei modi musicali (*dastān/pardé/maqām/adwār*) nel periodo islamico

Nel tredicesimo secolo, determinante per la storia della musica dell'ecumene islamica, nasce la cosiddetta, "Scuola sistematica" o *Modèle systématique* (*maktab al-montazimiyya*) – espressione coniata dagli studiosi occidentali –,⁵² con a capo un trattatista notevole, Ṣafī al-Dīn al-Urmawī/Ormavī (m. 629/1230-693/1294)⁵³, un Gioseffo Zarlino orientale che scrive in lingua araba due opere, *al-Adwār fī al-Mūsīqī* ('I cerchi/modi nella musica') e *Risālat al-Sharafiyya* ('Il trattato della nobiltà/dell'onore'), trattati citatissimi e fondamentali in cui viene riordinata la trattatistica precedente. In particolare viene sistematizzata la teoria della musica e allo stesso tempo viene offerto un modello con una complessa architettura: vi sono da un lato dodici *adwār*, più tardi detti *maqām*⁵⁴, ossia il sistema dei modi musicali su cui si basano le composizioni o improvvisazioni; dall'altro abbiamo sei *āvāz* ('modi secondari')⁵⁵, incluse le relative

50 Cfr. *Borhān-e Qāte'*, s.v. *Shāvard*

51 Cfr. *Ivī*: 206-207, s.v. *Bādāvar*.

52 Cfr. Farmer 1929, 229 e Abou Mrad 2006, 44-45.

53 Ṣafī al-Dīn nacque molto probabilmente a Urmīyya/Urummiyyé nell'attuale Azerbaïjan iraniano, come ci suggerisce il suo toponimico e morì a Baghdad. Circa la sua opera maggiore ossia *Kitāb al-adwār*, si veda Wright 1995, mentre per altri approfondimenti v. Farmer 1929, 227-229, e per gli aspetti più tecnici v. Abou Mrad 2006.

54 Vale la pena qui riportare la definizione di 'Modalità' nelle parole di Maurizio Agamennone anche in un'ottica comparativa tra la musica orientale e quella europea: "la Modalità costituisce un sistema complesso di norme e comportamenti concernenti l'organizzazione delle altezze nel tempo, secondo criteri specifici, localmente determinati, e costituisce, quindi, un paradigma mentale e culturale per l'organizzazione della melodia nel corso di azioni performative prevalentemente estemporanee, all'interno di culture a prevalente tradizione orale/aurale [...] La Modalità, come sistema generale astratto, è tipica di tutte le musiche che non risultano essere subordinate alla armonia tonale di matrice europea". Agamennone 1991, 148, citato da De Zorzi 2019, 21.

55 Ciascun modo secondario (*āvāz*) si ottiene con accostamento di due modi, ad esempio lo *Shahnāz* si ottiene dai toni bassi (*pastī*) del *Bozorg* e dell'acuto (*bolandī*) del *Rahāvī*. Cfr. Ṭahmāsbī 2001, 219.

modulazioni e derivazioni, classificate in 24 *shu^{ba}/sho^{bé}* ('sezione') e 48 *gūshé* ('tipo melodico') (Cfr. Ṭahmāsbī 2001, 215-223).

Questo trattato arabo fece scuola perché in seguito troviamo altre due personalità, seguaci della stessa scuola di al-Urmawī, che scrivono però in persiano. Si tratta di Quṭb al-Dīn Shīrāzī (633/1236-710/1311) (Cfr. Fallahzadeh 2005, 102-107) e del già citato 'Abd al-Qādir Marāghī (m. 838/1435) i quali completano il lavoro di al-Urmawī e in particolare lo commentano.

Ci soffermeremo qui solo sui nomi dei modi musicali, il cui sistema viene chiamato in persiano con diversi nomi (che spesso ingenerano anche una certa confusione). In primis con il termine polisemico *pardé* ('velo, nota, altezza, modo musicale'), più anticamente *dastān* e più modernamente *dastgāh* (alla lettera: 'il luogo della mano'); ma talora s'incontrano anche termini meno precisi come *rāh*, *navā* e persino *rūd*⁵⁶. Il termine *dastān/dastgāh* corrisponde maggiormente al termine arabo *maqām* – che alla lettera significa 'luogo di sosta, in cui ci si ferma' – in entrambi i casi evidentemente alludendo alla posizione della mano, anzi delle dita sui tasti di uno strumento (diteggiatura), in particolare il liuto (*ūd*).

Nel trattato di al-Urmawī ciascuno dei dodici *maqām* detti in arabo anche *shadd* ('intonazione', pl.: *shudūd*) o anche *dawr* ('cerchio', pl.: *adwār*) era etichettato con un nome: 'Ushshāq, Nawā/Navā, Abū Salīk/Būsalīk, Rāst, 'Irāq, Zīr-afkand, Buzurk/Bozorg, Zankūlah/Zangūla, Iṣfahān, Rāhawī/Rahāwī, Ḥusaynī e Ḥijāz. Al-Urmawī assegna naturalmente un nome anche ai suddetti sei *awāz-ah/āvāz*, parola persiana che significa alla lettera 'canto/melodia', che qui rappresenterebbero i modi secondari: *Kardāniyya/Gardāniya*, *Kawāshṭ/Gave-sht*, *Nawrūz*, *Māyah*, *Shahnāz* e *Salmak*.⁵⁷ La metà dei nomi dei 12 *maqām*, come è evidente, è di origine persiana; e con ogni probabilità tutti i nomi dei 6 *āvāz*, sono pure di origini persiane.

Dopo questa necessaria premessa, veniamo ora ai poeti persiani di *mathnavī*. Cominciamo con un cenno a Neẓāmī Ganjavī che nomina espressamente alcuni nomi di questi modi musicali.⁵⁸ Questo avviene in uno famoso episodio del *KHSH* in cui gli amanti comunicano indirettamente tra di loro attraverso due menestrelli,

56 Per *rūd*, nel contesto musicale (infatti fuori dal contesto musicale significa anche 'fiume'), si riscontrano nelle lettere persiane altre due accezioni oltre a quella riferita al 'modo musicale' nello specifico o alla 'musica' in generale, ossia: è nome specifico di uno strumento a corde simile al liuto (*ūd* o *barbat*), ma è anche una generica 'corda' degli strumenti musicali. Cfr. Mallāḥ 1990, 10-11.

57 Farmer 1929, 204; Ṭahmāsbī 2001, 216; Abou Mrad 2006, 48-50.

58 Vale la pena di precisare che nello *Shāh-nāmé* di Ferdowsī e nel *Vīs o Rāmīn* di Gorgānī, autori che hanno vissuto due secoli circa prima di al-Urmawī, non riscontriamo questi specifici nomi del sistema modale arabo-persiano.

ossia Shīrīn comunica con Khosrow attraverso le canzoni del menestrello Nekīsā/Nakīsā⁵⁹, e Khosrow a sua volta le risponde puntualmente attraverso le canzoni del menestrello Bārbad (Cfr. *KHSH*, 359-379). Ecco, in questa parte del poema, Neẓāmī, attraverso le 8 canzoni eseguite da Bārbad e Nekīsā, ci porge il nome degli 8 modi musicali in cui vengono eseguite queste canzoni, di cui 5 si trovano tra i 12 modi del sistema modale di al-Urmawī, gli stessi che circolavano almeno da un secolo prima di Neẓāmī. I modi citati da Neẓāmī sono: *Rāst*, *Ḥeṣārī*, *Nowrūz* e *Rāhavi* eseguiti dal menestrello Nekīsā; e ‘*Oshshāq*, ‘*Erāq*, *Eṣfahān* e *Zīr-afkan* eseguiti da Bārbad. Tra essi troviamo altri due che sono in realtà più che modi principali, una derivazione (*Ḥeṣārī*) o modi secondari (*Nowrūz*).

Nonostante la storia del *KHSH* sia ambientata in epoca preislamica, questi nomi riflettono certamente più l’ambiente culturale islamico che non quello iranico preislamico, anche se, come abbiamo visto, la maggior parte di questi nomi sono sicuramente di origine persiana. Sorge il quesito: si tratta di un semplice anacronismo – cosa non rara nei poemi persiani in generale – oppure questi modi musicali o buona parte di essi sono effettivamente di origini iraniche pre-islamiche, magari con qualche adattamento ai caratteri e alla fonetica arabi? Uno studioso-musicista iraniano, Ḥoseyn ‘Alī Mallāḥ, basandosi sulle affermazioni di Ibn Khurdābih, un persiano arabografo dell’IX, dimostra le origini iranico-sasanidi degli otto *maqām* arabo-islamici che quest’ultimo cita nel suo famoso trattato musicale *Kitāb al-lahw wa al-malāḥī* (‘il libro del gioco e degli strumenti musicali’) (Mallāḥ 1971, 6-8). Non siamo in grado di rispondere al quesito di cui sopra per la complessità dell’argomento che richiederebbe il possesso di svariate competenze, ma senz’altro possiamo constatare la presenza massiccia di terminologia musicale nelle opere letterarie precedenti la *Khamsé* di Neẓāmī. Potremmo citare ad esempio il caso del ben noto *Qābūs-nāmé* (o *il libro dei consigli*) di Kay Kāvūs ebn-e Iskandar, in cui leggiamo questo brano:

جگرخواره مباحث و همه نواهای خسروانی مزن و مگوی که شرط مطربی نگاه همی دارم، نخست بر پرده
راست چیزی بگوی، پس بر رسم هر پرده ای چون پرده باده و پرده عراق و پرده عشاق و پرده زیرافگند و
پرده بوسلیک و پرده سپاهان و پرده نوا و پرده گذاشته و پرده راهوی
(Kay Kāvūs ebn-e Iskandar 1992, 196)

59 La leggenda vuole che Nekīsā abbia inventato/creato le canzoni regali (*khosrovānīhā*), durante il regno di Bahrām-e Gūr, cfr. Christensen 1936: 479. Ma è improbabile che si tratti dello stesso Nekīsā che troviamo alla corte di re Khosrow nel romanzo di Neẓāmī, in quanto Nekīsā dovrebbe aver vissuto per oltre 150 anni per essere presente sia nella corte di re Bahrām V (reg. 420-438), sia in quella di Khosrow II (reg. 590-628). Tuttavia la libertà creativa dei poeti persiani spesso prescinde o ignora i dati storici, favorendo curiosi anacronismi (ricordiamo che lo stesso Neẓāmī, nel prologo del *Eqbāl-nāmé*, fa incontrare nella sala del trono di Alessandro Magno i sette grandi filosofi dell’antichità: Aristotele, Platone, Socrate, Apollonio, Talete, Porfirio e Ermete”. In proposito v. Neẓāmī 1938, 85-92. Per la traduzione italiana si veda Neẓāmī 2002.

Non ti angustiare, suonando [e cantando] sempre le Melodie Regali (*navāhā-ye khosrovānī*), e non dire: “Io rispetto le regole dei menestrelli”! Canta prima [qualcosa] sul modo Autentico/Dritto (*Rāst*), poi, in base al costume, su tutti [gli altri] modi, come per esempio, su quello del Vino (*Bāda*)⁶⁰, nell'Iracheno (*‘Irāq*), in quello degli Amanti (*‘Ushshāq*), nel Languido (*Zīr-afgand*), in quello di Bū-Salik (*Bū-Salik*), in quello di Iṣfahān (*Sipāhān*), nel Sonoro (*Nawā*), nel Riposo (*Gudhāshṭa*) e nel Robusto (*Rāhawī*) [...].

Si tratta di una testimonianza importante, all’altezza del XI sec., in quanto ci fa sapere dell’esistenza delle cosiddette “Melodie/modi Regali” (*navāhā-ye khosrovānī*) che verosimilmente sono di origini iraniche preislamiche, conosciute anche come “sette [melodie/modi] Regali” (*khosrovānīhā-ye haftgānē*). L’aspetto cruciale ed estremamente prezioso è che l’Autore distingue nettamente queste ‘melodie regali’ iraniche da quelle in voga nella tradizione islamica, citando in sequenza, come abbiamo appena visto, i nomi di 10 modi musicali, e testimoniando così la presenza di una tradizione ben consolidata di cui abbiamo visto traccia consistente anche nelle esemplificazioni tratte dall’opera di Ferdowsī e di Neẓāmī. Cosa constatabile anche nei secoli successivi, ad esempio in Khwājū Kermānī (XIV sec.), di cui diremo nel prossimo paragrafo.

Riepilogando, l’ampia presenza di questi menestrelli, così cari a Ferdowsī a Neẓāmī e i loro imitatori, rafforza l’ipotesi dell’esistenza di una poesia non religiosa nella Persia preislamica a ridosso della conquista araba⁶¹, sviluppatasi perlomeno a livello orale e in stretto connubio con l’arte musicale. In effetti i titoli di queste melodie, che verosimilmente accompagnavano testi a noi non pervenuti, costituiscono un robusto indizio circa la presenza di diversi contenuti quali l’encomiastico, l’epico, il didattico-sapienziale, il lirico e l’elegiaco, come abbiamo poc’anzi cercato di mostrare.

4. Funzione metaforico-allegorica del canto del menestrello in Gorgānī

Un aspetto interessante riguardante i menestrelli è che talora essi adoperano le loro canzoni come mezzo per trasmettere gli altrui messaggi, con più o meno evidenti sottintesi metaforici e parole allusive. Un celebre messaggio

60 Cfr. Kay Kāvūs 1992, 196, dove troviamo, nella nota 5, la variante *mādda/māddé* che è un sinonimo di *māyā* (‘materia/sostanza’) che ci sembra più corretta dal momento che riflette anche uno dei modi principali di cui *supra*. Cfr. Pūrjavādī 1995: 327, che rimanda al *Divān* di Manūchehrī come fa anche Dehkhodā 2006, s.v. *Mādda*. Per una traduzione italiana v. Kay Kāvūs ibn Iskandar 1981.

61 Benché in forme e prosodia diverse rispetto all’epoca islamica, di cui ampiamente parla Shaffī Kadkanī 1991, 105-112, nonché 561-575.

allusivo è espresso, nella leggenda relativa a Bārbad, in occasione della morte di Shabdīz, l'amatissimo cavallo di re Khosrow Parvīz. Secondo lo storico al-Tha'ālibī, lo scudiero reale, temendo di subire l'ira del re se lo avesse informato della morte del suo cavallo, chiede a Bārbad di portare al sovrano la triste notizia con parole sottilmente allusive (*latīfē*), cosa che il menestrello farà con delicatezza e la consueta perizia, attraverso una canzone. Leggiamo dunque il breve dialogo tra il re e il menestrello nell'opera di al-Tha'ālibī:

شبدیز نمی کوشد، نمی چرد و نمی خوابد. پرویز گفت: پس در این صورت، مرده است. گفت: شاه چنین فرموده اند

(Tha'ālibī 1989, 446)

[Così cantò Bārbad]: "Shabdīz non si muove, non pascola e non dorme". [Khosrow] Parvīz replicò: "Allora, in questo caso, è morto!". [Bārbad] rispose: "È il sovrano che così ha detto!".

Per rimanere nell'ambito di opere epico-romanzesche, un esempio celebre di messaggio allusivo trasmesso attraverso una canzone lo troviamo nel romanzo in versi *Vīs o Rāmīn* (d'ora in poi *VR*), opera di Gorgānī, in cui emerge un menestrello che opera alla corte di re Mobad, il fratello maggiore di Rāmīn e suo rivale nell'amore per Vīs. Gorgānī dedica un intero capitolo del suo *VR* a questo menestrello, di nome Gūsān,⁶² il quale dinanzi alla corte riunita, inizia una canzone allegorica in cui si allude sfacciatamente alla tresca amorosa di Vīs, la sposa di re Mobad, con Rāmīn. Il tono è scopertamente satirico-scherzoso:

درختی سر کشیده تا به کیوان / گرفته زیر سایه نیم گیهان
به زیبایی همی ماند به خورشید / جهان در برگ و بارش بسته امید
به زیرش سخت روشن چشمه آب / که آیش نوش و ریگش در خوشاب
شکفته بر کنارش لاله و گل / بنفشه رسته و خیری و سنبل
چرند گاو گیلی بر کنارش / گهی آیش خورد گه نوبهارش
(VR, cap. 69, vv. 18-22)

Un albero [vidi] alto fino a Saturno / la cui ombra si proiettava su mezzo mondo
In bellezza assomigliava al sole / il mondo ai suoi frutti e fresche legava la speranza
Sotto v'era una fonte luminosissima / la cui acqua era squisita e la ghiaia perla
preziosa

62 Questo nome significa propriamente 'menestrello/bardo'. Qui abbiamo scelto di mettere la iniziale maiuscola poiché a nostro avviso è trattato come un nome di persona. Come spesso è dato osservare nel poema di Gorgānī, i nomi dei diversi personaggi coincidono con il nome del loro mestiere/funzione, ad esempio Dāyē (balia), Mobad (sacerdote), Shahrū (volto di re/regina), Behgūy (colui che dice il meglio/consigliere). Sulla antica figura (di età partica) del menestrello iranico *gūsān/gōsān* si vedano Boyce 1957; e Khaleghi-Motlagh 2007, 138-150.

Lì da presso erano sbocciati tulipano, rosa / violetta violacciocca e giacinto
E vi brucava un toro robusto appresso / ora beveva dalla sua acqua ora mangiava
dai suoi germogli

Alla richiesta provocatoria di Vīs di cantare più esplicitamente, il menestrello Gūsān scioglie l'allusione e decifra le immagini a una a una facendone una puntuale quanto irriverente "esegesi":

درخت بارور شاه شهناست / که زیر سایه اش نیمی جهان است
به زیرش ویس بانو چشمه آب / لبانش نوش و دندان در خوشاب
شکفته بر رخانش لاله و گل / بنفشه رسته و خیری و سنبل
چو گیلی گاو رامین بر کنارش / گهی آبش خورد گه نوبهارش
بماناد این درخت سایه گستر / ز مینو باد وی را سایه خوشتر
همیشه آب این چشمه رونده / همیشه گاو گیلی زو چرنده
(VR, cap. 69, vv. 32, 35-9)

L'albero fecondo è il re dei re (Mobad) / che ha sotto la sua ombra mezzo mondo
Sotto di esso v'è donna Vīs, la fonte d'acqua / il cui labbro è squisito, i cui denti son
perle preziose
Sulle sue gote sono sbocciati il tulipano e la rosa / e vi sono cresciuti violetta vio-
lacciocca e giacinto
Come un robusto toro Rāmīn le è appresso / talvolta beve dalla sua acqua talaltra
mangia dai suoi germogli
Sempre duri questo albero ombroso / sia più dolce del paradiso la sua ombra!
Sia sempre fluente l'acqua da questa fonte / sempre vi si abbeverì il robusto toro.⁶³

Ma prima di questi versi Gorgānī, in una sorta di preludio, aveva descritto l'ambiente del banchetto, soffermandosi brevemente anche su Gūsān. Ecco i relativi versi:

نشسته گُرد رامینش برابر / به پیش رام گوسان نواگر
همی زد راههای خوشگواران / همی کردند شادی نامداران [...]]
سرودی گفت گوسان. نو آیین / درو پوشید حال ویس و رامین
اگر نیکو بیندیشی بدانی / که معنی چیست زیر این نهانی
(VR, cap. 69, vv. 12-13, 15-16)

Il prode Rāmīn era seduto di fronte a lui (Mobad) / vicino a Rāmīn c'era Gūsān il
musico/menestrello
[il quale] suonava arie squisite / [di cui] si rallegravano i notabili [...]]
Gūsān, il rinnovatore⁶⁴, compose una canzone / in cui nascose (pūshīd) la storia di

63 Il re Mobad, che in stato di ebbrezza aveva assistito alla performance di gūsān, nondimeno coglie benissimo i sottintesi della canzone e si scaglia contro Rāmīn venendo da questi a stento trattenuto.

64 L'originale persiano è *now-ā'īn* che potrebbe significare anche: "dalla nuova religione/dal

Vīs e Rāmīn

Se ci pensi bene capirai / qual è il significato nascosto.

Si tratta insomma della modalità di trasmissione di un messaggio attraverso una canzone, di cui abbiamo già visto un esempio nel *KHSH* di Neẓāmī (v. §. 3), con la differenza che, in Neẓāmī, Nekīsā trasmetteva il messaggio di Shīrīn rivolto al re Khosrow, e Bārbad mediava i messaggi di Khosrow a Shīrīn; mentre qui nel caso del *gūsān* del *VR* abbiamo a che fare con un messaggio rivolto alla corte riunita contenente non amorosi rimproveri, bensì una perfida allusione allo scopo di punzecchiare il cornuto re Mobad. Tuttavia la palese simpatia di Gūsān per Vīs e Rāmīn ci può fare legittimamente ipotizzare che il messaggio sia stato suggerito dagli amanti che tra l'altro in questo episodio sembrano compiaciuti dalla suddetta canzone.

5. La musica nei poemi di Khwājū Kermānī, raccoglitrice della tradizione precedente

Anche Khwājū Kermānī, un autore che conosce molto bene la tradizione poetica a lui precedente, nei suoi *mathnavī* epico-romanzeschi ossia il *Homāy* o *Homāyūn*⁶⁵ (d'ora in poi abbreviato in *HH*) e il *Gol* o *Nowrūz*⁶⁶ (d'ora in poi abbreviato in *GN*), fa ampio sfoggio di conoscenza in fatto di musica e riporta molti elementi comuni con gli autori finora esaminati. Oltre alla presenza di menestrelli nominati e innominati, e alle relative canzoni, troviamo in Khwājū anche i nomi di vari strumenti (su cui qui non possiamo soffermarci), ma soprattutto una certa abbondanza di immagini e artifici retorici riguardanti la sfera musicale, anch'essi in buona parte già consolidati nella poesia del periodo classico.⁶⁷

rito nuovo”, ma dato il contesto bacchico-musicale si potrebbe intendere “innovatore” nel campo musicale, in particolare forse nel campo stilistico: lo stile nuovo nelle sue composizioni potrebbe riferirsi, forse, proprio al messaggio allusivo? Ad ogni modo il brano ci informa della presenza, si direbbe scontata per l'Autore, dei menestrelli nella corte di un re persiano dell'epoca antica, probabilmente partica.

65 Per la traduzione integrale di quest'opera si veda Khwājū di Kerman 2016.

66 Per approfondimenti sull'opera si veda Norozi 2020b.

67 Si tenga presente che le modalità di circolazione o occasioni di pratica e di trasmissione della musica nella Persia islamica medievale sono piuttosto diversificate. Moḥammad-Taqī Dānesh-Pazhūh (1970, 25-26) ce le presenta così: 1. Musica folklorica, che interessa una moltitudine di popoli ed etnie che la praticano nelle feste, nei lutti e altre occasioni perlopiù di tipo collettivo e cerimoniale; 2. Musiche eseguite all'interno delle corti e case aristocratiche; 3. Salmodiazione del Corano (*tartīl*) e richiamo alla preghiera (*adhān*) sono ulteriori occasioni musicali in cui il rito aveva la sua centralità; 4. Le sacre rappresentazioni religiose in occasione, ad esempio, della commemorazione di martiri, spesso accompagnate da canti di lode e da altri tipi di manifestazione artistiche; 5. Letteratura scientifica relativa alla musica, in cui gli autori non erano necessariamente dei compositori, musicisti o praticanti (cfr. anche Farhat 1998, 563), nel senso che anche i matematici o i filosofi trattavano di musica come soggetto

Inoltre, nei versi di Khwājū sono degni di nota i nomi di numerosi modi musicali, provenienti, come abbiamo visto, dal canone letterario e musicologico arabo-persiano.

5.1 Melodie/Modi Regali.

Riacciandoci ancora alle “Melodie/Canzoni Regali” (*khosrovānī sorūd*, v. Š. 3), anche Khwājū nel suo *HH* le cita:

چو دستان آن مرغ دستان سرای / شنیدند مستان بستان سرای
مه مطرب از چنگ بنهاد عود / برآمد به سوز از دل عود دود
نهادند بر قول او جمله گوش / برفتند صدباره هریک ز هوش
همایون از آن خسروانی سرود / برفت از دل تنگش آوای رود
(*HH*, vv. 2051-2054)

Avendo sentito la canzone di quell’uccello melodioso⁶⁸ / gli ebbri che stavano al banchetto nel giardino,
Quel menestrello bello come luna depose il suo liuto / un liuto dal cui cuore s’elevava un fumo di passione
Tutti avevano prestato l’orecchio alle sue parole / e cento volte ciascuno era come uscito di senno
La bella Homāyūn udendo quella canzone regale (*khosrovānī sorūd*) / fu come le uscisse dal cuore in pena un sospiro melodioso⁶⁹

Questi versi, brulicanti come si vede di termini musicali che abbiamo evidenziato, sono relativi alla scena di una serenata del principe iranico Homāy che s’era recato di nascosto presso le stanze della principessa cinese da lui amata ossia Homāyūn. L’episodio è degno di nota in quanto qui suona e canta proprio il protagonista, mentre nelle opere di Ferdowsī e Nezāmī questo compito era assegnato a dei menestrelli di corte; ma di questo aspetto vedremo in dettaglio tra poco in un esame comparativo con il *VR* di Gorgānī, a cui Khwājū non di rado si ispira.⁷⁰

trasversale o tangenzialmente alla loro disciplina. 6. Infine le audizioni musicali dei mistici sufi, dette *samāʿ*, che avvenivano nei *khāneqāh* (conventi delle confraternite sufi) e in luoghi di riunione in cui il canto veniva accompagnato da strumenti e talora da danze rituali (cfr. le pratiche musicali della confraternita Mowlaviyyé (in turco: mevliviyye, in arabo: mawlaviyya). Lo stesso autore ricorda anche la musica adoperata dai dervisci girovaghi nonché dai *javānmard*, frequentatori questi ultimi delle palestre tradizionali (*zūrkhānē*, lett. ‘casa dello sforzo/forza’) dove pure non mancavano momenti musicali.

68 Ossia il principe iranico Homāy, il protagonista della storia.

69 Oppure: un sospiro del liuto. In persiano *rūd* e *ʿūd* spesso risultano sinonimi, ma come abbiamo accennato (v. nota 56) *rūd* è un termine dai molti significati.

70 Cfr. Norozi (2020a) e per una traduzione parziale di *Vīs e Rāmīn* in lingua italiana si veda Gorgānī 2022.

Khwājū anche nel suo GN, l'altro romanzo in versi, cita queste "Melodie Regali", ma lo fa in termini diversi:

مغنی با نوای خسروانی / به آیین مغان در زند خوانی
 فلک بر کف گرفته جام گل رنگ / زده ناهید بر ساز سحر چنگ
 (GN, vv. 234-235)

Il cantante (*moghannī*) [si esibiva] con le "Melodie Regali" (*navā-ye khosrovānī*) / allo [stesso] modo/rito dei Magi (*moghān*) nel cantare lo Zand (*zand-khwānī*)
 Il Cielo aveva preso in mano la coppa color color rosa / Venere (*nāhīd*) le dita (*chang*)
 aveva posato sullo strumento (*sāz*) all'alba (*saḥar*).

Il primo distico risulta assai intrigante poiché l'Autore pare implicitamente ritenere appartenenti alla medesima tradizione le "Melodie Regali" (*navāhā-ye khosrovānī*) e il rito/modo (*ā'in*) di cantare/salmodiare lo Zand (*zand-khwānī*), mentre avevamo visto più sopra nel caso di Ferdowsī (§. 2.2.) che le Sette Melodie Regali (*navāhā-ye khosrovānī-ye haftgānē*), a giudicare dai titoli, non si riferivano prevalentemente all'ambito religioso. È probabile che Khwājū, un autore di forte inclinazione lirica, abbia usato questo curioso e "azzardato" paragone a scopi retorico-estetici con una punta se si vuole di orgoglio iranico che mette le "Melodie Regali" sullo stesso piano di un canto sacro. In effetti, nel brano precedente a quest'ultimo citato, il principe iranico Homāy cantava una serenata alla sua amata nei modi delle *navāhā-ye khosrovānī*, cosa che evidentemente non ha molto a che fare con la religione, essendo il suo un canto di corteggiamento di carattere lirico-amoroso. L'aspetto interessante che rimane è una ulteriore dimostrazione dell'esistenza, all'altezza del sec. XIV, di una memoria delle suddette "Melodie/Modi Regali".

5.2. Musica e aspetti astrali

Nel secondo distico dell'ultimo esempio troviamo un caso interessante, ma molto noto, della relazione tra la musica e il cielo, nell'immagine classica di Venere (*Nāhīd/Zohré*) come astro per eccellenza associato alla musica, il quale assurge talora a menestrello dei cieli, talaltra a suonatore, ora di arpa (*chang*) ora di liuto (*ūd/rūd/barbat*) ora di organo (*arghanūn*), e persino talvolta anche a danzatrice. Il primo esempio, ossia *Nāhīd/Zohré* come suonatrice di arpa, è assai più tipico, come abbiamo visto sopra, e qui proponiamo un altro esempio tra i moltissimi nell'opera di Khwājū:

نوای دل از چنگ ناهید خواه / می روشن از جام خورشید خواه
 (HH, v. 412)

La melodia del cuore all'arpa di Venere chiedi / il vino luminoso alla coppa del Sole chiedi!

Nell'esempio successivo troviamo una Venere intesa sia genericamente come musicista sia in particolare come suonatrice di liuto (*'ūd*), termine che al contempo significa anche 'aloe', con il quale Khwājū gioca abilmente da poeta consumato. Simili giochi di parole contrariamente al gusto occidentale contemporaneo, sono molto amati dai poeti persiani, e Khwājū in questo senso talvolta un po' esagera allo scopo di impreziosire il suo dettato come ben si vede:

قمر ساقی و زهره دستان نواز / گه این عود سوز و گه آن عود ساز
(HH, v. 2109)

La Luna s'era fatta coppiere e Venere suonatrice di melodie / l'una bruciando l'aloe (*'ūd*) e l'altra suonando il liuto (*'ūd*).

Nel successivo esempio troviamo invece Venere danzatrice:

در آن شب که خلوت گه خاص بود / به بزم افق زهره رقص بود
(HH, v. 889)

In quella notte ch'era speciale intimo ritiro / al banchetto dell'orizzonte Venere era danzante.

L'immagine di Nāhīd/Zohré musicista, perfettamente consolidata nel repertorio delle immagini classiche delle lettere neopersiane, è riscontrabile anche nella letteratura contemporanea, magari con una diversa lettura. Per rendere l'idea citiamo qui en passant il caso della poetessa persiana Sīmīn Behbahānī (Tehran 1927 – Tehran 2014). Ella inventa nel suo particolare stile poetico, che mescola lirismo e narrativa, un personaggio di nome appunto Zohré, anch'essa una suonatrice che viene rapita dal cielo, portata sulla terra, sposata e maltrattata da Īlkhān. Questi è un personaggio singolare inventato da Sīmīn Behbahānī, il cui nome, non a caso Īlkhān, ci rimanda significativamente al periodo storico della Persia devastata dai mongoli. Infatti, nei versi di Sīmīn vediamo il prepotente Īlkhān che fracassa lo strumento di Zohré la quale emerge come simbolo della patria oppressa ma anche delle sofferenze della donna iranica. Ad ogni modo l'aspetto interessante in Sīmīn è la sua reinterpretazione e rielaborazione di questa figura in chiave contemporanea – con evidenti intenti di denuncia sociale-politica (Norozi 2023, 125-130).

Ritornando a Khwājū Kermānī e per rimanere nelle immagini astrali, ci soffermiamo ora su alcuni versi che accennano al tema affascinante della relazione della musica con l'astrologia⁷¹:

71 Nel medioevo si considerava, ad esempio, che i 12 *maqām* corrispondessero ai 12 segni zodiacali, per cui si veda Ṭahmāsbī 2001, 217.

که آن منزل کزین عالم بیرونست / کسی کانجا رسد داند که چونست
 که زین نه پرده میخواند نوایی / که از گنبد به گوش آید صدایی
 (GN, vv. 4422-4423)

Di quella Casa che è fuori da questo mondo / solo colui che Colà arriva sa qualcosa di com'è fatta

Da questi nove modi (*noh pardé*) sa intonare una melodia (*navā-ī*) / colui alle cui orecchie dalla Cupola celeste giunga un suono (*ṣedā-ī*).

Qui si parla di 9 modi (*noh pardé*) e non di 12 e non c'è da stupirsi, in quanto in effetti vi sono diverse teorie nel mondo islamico sul numero di questi modi musicali, e i criteri per la loro classificazione variano, intuibilmente, in base ai teorici, alla tipologia di trattati, ai periodi storici, ecc. (Cfr. Ṭahmāsbī 2001, 215) Inoltre, benché si constati che i nomi dei modi musicali dei diversi popoli dell'ecumene islamica (in particolare persiani, arabi e turchi) siano molto simili tra loro, tuttavia non v'è sempre una perfetta coincidenza.⁷² Tornando ai nove modi (*noh pardé*) del verso sopra citato, si direbbe che Khwājū segnali qui una relazione strettissima tra la musica e l'astronomia, sulla scia di una tradizione consolidata. E in questi versi di Khwājū, sia pure implicitamente, i nove modi musicali sono associati alle nove sfere del cielo tradizionale, ossia le sette sfere planetarie più il cielo delle Stelle Fisse e il cielo invisibile dell'Empireo. Si potrebbe aggiungere che nel musico alle cui "orecchie giunge un suono o una voce dalla cupola celeste (*gonbad*)", riecheggia il motivo dell' "armonia delle sfere", di greche ascendenze.⁷³ Un motivo che peraltro già si trovava nell'Alessandreide (*Eskandar-nāmé*) di Neẓāmī, laddove Platone, in un famoso episodio, risulta essere l'inventore di uno strumento musicale la cui melodia, che si accordava all'armonia delle sette sfere celesti, era capace di far perdere conoscenza agli animali e agli uomini, e persino a un arrogante Aristotele che aveva sfidato il Maestro.⁷⁴

72 Per quanto riguarda la musica persiana contemporanea, spesso i modi (*dastgāh*) vengono confusi con i tipi melodici (*gūshé*) o altre derivazioni, per cui troviamo tra i teorici alcune discordanze, come ci suggerisce, a proposito del sistema modale persiano, During 2011: «Although there are twelve *dastgāhs* and *āvāzes*, they represent only six or seven scales [...], in Rūh-Allāh Kāleqī's view only five [...]. In certain instances the features distinguishing *dastgāhs* are purely structural (pauses, *īst*; variable notes; concluding notes; etc.) and connected with motifs (conclusion, or *forūd*; introduction; etc.). *Dastgāhs* can also be distinguished by such other characteristics as the sequence of modulations, the diapason, or the dominant chord (e.g., in the lower register for the *dastgāhs*, in the upper register for the *āvāzes*). All these elements are involved in the definition of "mode" in the broad sense, particularly in eastern music [...].»

73 Riflesso anche nell'*Ikhwān al-ṣafā* per cui si veda Farmer 1929, 196-197.

74 Cfr. l'*Eqbāl-nāmé* di Neẓāmī, in particolare il racconto intitolato "Platone compone una melodia ad ammaestramento di Aristotele", traendola dall'ascolto dell'"armonia delle sfere" per cui si veda Neẓāmī 2002², 132-7.

5.3. Anacronismi e anfibologie relativi ai modi musicali

Riallacciandoci agli anacronismi rilevati in *Nezāmī* (v. §. 3) dove si giustapponevano termini ed elementi islamici con quelli di ambientazioni preislamiche, sappiamo che essi sono in realtà molto frequenti tra gli autori persiani, e *Nezāmī* non faceva eccezione. Ecco, un altro autore che presenta simili anacronismi in generale e nello specifico in relazione alla terminologia musicale, è proprio *Khwājū* di *Kermān* la cui narrativa in versi, ambientata in epoca preislamica, riflette chiaramente molti elementi del mondo islamico a lui coevo.⁷⁵ Per rimanere in tema, vedremo alcuni casi che riguardano proprio i nomi dei modi musicali e ne vedremo un'esemplificazione nei due sopra citati romanzi in versi, il *Homāy o Homāyūn* (*HH*) e il *Gol o Nowrūz* (*GN*).

In un episodio del *GN* di *Khwājū*, prima delle nozze il principe sassanide *Nowrūz* si rivolge a una principessa romana (*rūmī*), la sua promessa sposa *Gol*, che aveva intonato una melodia detta *rūmī* ("romana"). Il discorso di *Nowrūz* è molto sottile perché *Khwājū* vuole trasmettere, attraverso le immagini musicali, l'idea della necessità della conversione religiosa della principessa *Gol* alla religione del promesso sposo, principe sassanide, dunque in linea di principio di religione mazdea. Ma ecco che una serie di anacronismi fa capolino proprio attraverso i termini musicali:

نهفتش گفت کای شمع طرازی / منم نوروز و الحانم حجازی
 تو از روم و مخالف کرده آهنگ / بدار ار راست گویی زین نوا چنگ
 چو از عشاق کردی ساز بر ساز / به دستان حسینی بر کش آواز
 نگارین چون ز شاه آن قول بشنید / به یک نوبت از آن ره رخ بپیچید
 (*GN*, vv. 4156-4160)

Di nascosto (*nahoft*) le disse: "O tu candela di *Ṭerāz*⁷⁶ / io sono *Nowrūz* (*Nowrūz*) e le mie arie (*alḥān*) sono di *Ḥejāz* (*Ḥejāz*)

Tu sei romana (*rūm*) e hai musiche (*āhang*) discordanti (*mokhālef*) / se davvero sei sincera (*rāst-gū*) distogliti/togli le tue dita (*chang*) da codesta melodia (*navā*)

Poiché hai intonato sullo strumento (*sāz*) il modo degli Amanti (*‘oishshāq*) / con il modo di *Ḥoseyn* (*dastān-e ḥoseynī*)⁷⁷ innalza ora il tuo canto (*āvāz*)"

Quella bellezza quando sentì quel discorso dal re / in un attimo/[lett. con un colpo di tamburo] (*be yek ‘nowbat’*) si distolse da quella melodia (*rāh*).

75 In proposito v. Norozi 2020b, 9-11.

76 *Ṭerāz* nelle lettere persiane è un'altra città dell'Asia Centrale celebrata per la bellezza dei suoi abitanti.

77 L'Imām *Ḥusain* / *Ḥoseyn*, il nipote di Maometto e guida spirituale degli sciiti, perì nella battaglia di *Karbala* (avvenuta nel 680) per mano delle truppe del califfo sunnita *Yazīd*.

In questo brano abbiamo un vero pezzo di virtuosismo poetico, in cui in quattro soli versi Khwājū sfoggia ben 18 parole del gergo musicale. In termini come *nahoft*, *hejāz*, *hoseynī*, *mokhālef*, *rāst*, *‘oshshāq*, *nowrūz*, *navā* e *rūmī* si saranno riconosciuti alcuni dei famosi 12 modi del *maqām* arabo-persiano sopra citati o delle relative modulazioni (v. *supra*, §. 3), la maggior parte dei quali vengono qui usati anche anfibologicamente. Ma osserviamo pure che alcuni di questi termini manifestamente alludono al mondo e alla cultura d’epoca islamica, mentre il poema come sappiamo è ambientato nell’Iran preislamico. Il loro significato primario, cioè non relativo al campo musicale, fa riferimento alla storia religiosa araba (*Hejāz*, *hoseynī*) ovvero a una cultura altra rispetto a quella “romana” (*rūmī*) della sposa. In questo senso, l’anfibologia risulta perfettamente funzionale al discorso narrativo, in quanto trasmette l’intenzione dello sposo Nowrūz di indurre la futura sposa Gol alla conversione prima delle nozze. Ella è invitata ad abbandonare le “musiche romane” (*āhang-e rūmī*) ritenute “discordanti” (*mokhālef*) con la musica dello sposo che conosce tutt’altri modi e tonalità. Si osservi che *mokhālef* è termine anfibologico, perché veicola anche un significato musicale. Lo stesso dicasi per gli altri modi musicali citati con evidenti doppi sensi: *hejāz* e *hoseynī*, *rāst*, *rāh*. Quest’ultimo, ad esempio, è un termine polisemico in quanto oltre ad essere nome di un modo musicale significa anche ‘musica’ in generale, ma anche ‘via/percorso’, qui in modo trasparente nel senso religioso.

Gli altri termini musicali in questi quattro versi sono pure nomi tecnici, più generici, come *āvāz* (‘canto/modo secondario’), *sāz* (‘strumento’), *āhang* (‘melodia/suono’), *alhān* (arie/melodie), *dastān* (‘modo musicale’); ma troviamo anche il nome di un paio di strumenti musicali: *chang*, anch’esso con uso anfibologico, che fuori dal contesto significherebbe ‘arpa’, ma qui significa ‘artigli’ o ‘dita’ che peraltro alludono pure alla pratica musicale; e *nowbat* (‘tamburo’, ma anche ‘musica di corte’⁷⁸), ma qui usato nel significato particolare di “in un attimo/ un colpo di tamburo”.

Gli elementi musicali nell’opera di Khwājū non si esauriscono qui. Già a partire dai titoli dei poemi *Homāy e Homāyūn* e *Gol e Nowrūz*, come di consueto formati dai nomi della coppia protagonista ma, particolare per noi interessante, il nome *Homāyūn* nel *HH* e il nome *Nowrūz* nel *GN*, sono significativamente anche nomi, rispettivamente, di una sezione musicale (*sho‘bé*) e di un modo secondario (*āvāz*). Khwājū, come dicevamo, ama molto l’uso dell’anfibologia, che è uno dei tratti caratteristici del suo dettato poetico, e come si vede lo fa già a partire dai nomi dei protagonisti dei suoi romanzi in versi.

Riportiamo ora un esempio rilevante in questi versi del GN in cui Khwājū, in un lungo brano proemiale, spiega il motivo della composizione del suo poema. Egli ci racconta l'invito di una bella musa ispiratrice che gli consegna la storia, esortandolo a trasporla in versi:

به طیره گفت کای مرغ فسون ساز / همه آواز و خالی ز آواز [...] [..]
نوا از پرده نوروز کن ساز / ز شاخ گل چو بلبل بر کش آواز
گل و نوروز را در پرده می آر / چو گل نوروز را در پرده می دار
(GN, vv. 377, 398-399)

Mi esortò accoratamente: “O usignolo che componi magie / tu che sei tutto canto ma vuoto di canzoni [...]”

Orsù, componi una melodia nel modo *Nowrūz* / dal ramoscello della rosa come usignolo innalza un canto

Porta nella tua canzone *Gol* (Rosa) e *Nowrūz* (Primavera) / come la rosa (*gol*) trattieni la primavera (*Nowrūz*) nell'alcoval.

Si osservi che qui nel secondo verso e nel terzo compare il termine *pardé*, ma mentre nel secondo verso indica chiaramente un ‘modo’, nel terzo verso, primo emistichio, *pardé* viene usato in senso più generico indicando piuttosto una ‘canzone’. Si noti infine ancora il termine *pardé*, usato nel secondo emistichio col significato di “alcoval”.⁷⁹

Il brano appena citato contiene il primo riferimento esplicito ai due protagonisti che danno il titolo al poema. Essi sono al contempo anche nomi anfibologici intesi a evidenziare la stretta relazione di *Gol/Rosa* con *Nowrūz/Primavera*, quasi che il matrimonio tra i due principi *Gol* e *Nowrūz* abbia una replica sul piano della natura nelle nozze tra la rosa e la primavera. Khwājū negli ultimi due versi gioca chiaramente con riferimenti musicali (*navā, sāz, āvāz, pardé*), oltre al fatto che *Nowrūz*, come abbiamo accennato, è insieme il nome del protagonista maschile e il nome di un modo musicale. Il brano, preso alla lettera, sembra autorizzare l'idea che Khwājū fosse pure un musicista capace, se del caso, di comporre versi in musica, anche se sappiamo troppo poco della sua vita per poter vedere in questi versi una conferma di questo assunto e non un semplice pezzo di bravura retorica, in cui il poeta è implicitamente paragonato al musicista, la poesia al canto.

5.4. *Musici e menestrelli nei poemi di Khwājū*

Nei poemi di Khwājū ricorrono figure di menestrelli, sia come categoria collettiva, sia come personaggi con un loro nome specifico. Le occasioni

bacchico-musicali nei poemi di Khwājū sono del resto piuttosto frequenti. Nella situazione più tipica, i menestrelli si esibiscono dinanzi a un pubblico rilassato che sorseggia del buon vino. Ci soffermeremo su un episodio del GN particolarmente interessante in cui questa volta compare una donna menestrello di nome Shahnāz, che, si noti bene, è nome di persona ma al contempo è anche, come abbiamo visto (in §. 3) il nome di uno dei sei modi secondari (*āvāz*) della musica modale (*maqāmī*). Siamo in un episodio in cui la principessa romana (*rūmī*) Gol, soffrendo per amore di Nowrūz, chiede alla sua damigella-menestrello, appunto Shahnāz, di intonare una canzone:

قدح می خورد و میزد چون قدح جوش / نبید تلخ می شد از لبش نوش [...]]
 پس آنکه از نواسازان نوا خواست / که گردد کار عشاق از نوا راست
 خوش آوازی ترنم ساز چنگی / به رخ رومی به چین طره زنگی
 نگارینی که نامش بود شهناز / ز نوروز این نوا آورد بر ساز
 (GN, vv. 3503, 3509-3511)

Ella gustava il calice di vino e ribolliva come calice / il vino amaro prendeva dolcezza dalle sue labbra [...]

Dopo di che richiese una melodia (*navā*) ai suoi menestrelli (*navā-sāzān*) / ché il tormento degli innamorati (*‘oshshāq*) con la musica (*navā*) si acquieta/si raddirizza (*shavad rāst*)

Una cantante dalla voce lieta (*khowsh-āvāz*), compositrice di melodie per arpa (*taranom-sāz-e changī*) / che aveva volto romano (= bianco) e chioma africana (=nerissima)
 Una vera bellezza che aveva nome Shahnāz (*Shahnāz*) / sul modo Nowrūz (*Nowrūz*) questa canzone prese a suonare sul suo strumento.

Anche qui v'è una serie nutrita di termini musicali tra cui ancora una volta nomi dei modi musicali come *navā*, *‘oshshāq* e *rāst* che troviamo nel verso 2. Termini di cui Khwājū sapientemente sfrutta l'ambiguità per dire/alludere contemporaneamente a più cose.

Tornando all'episodio, Shahnāz canta, su richiesta di Gol, la canzone, e la accompagna pizzicando la sua arpa. La canzone di Shahnāz prosegue poi in prima persona, e nel lamento dell'io lirico chiaramente si proietta la sofferenza della bella Gol, la sposa promessa, e in ciò questo episodio assomiglia ad altri analoghi presenti nei romanzi in versi di Gorgānī (di cui v. *infra*) e Nezāmī (di cui v. *supra*) dove è anche dato incontrare situazioni analoghe. La canzone di Shahnāz, infatti, parla dell'amore di Gol e Nowrūz, i cui nomi nel testo sono ripetutamente citati sfruttandone le valenze anfibologiche.

L'elemento interessante è che Khwājū stesso ci informa che il nome della menestrella Shahnāz è anche il nome di un modo [secondario] (*āvāz*) della musica tradizionale. Vediamo i relativi versi:

چنین دارم سماع از پرده دانان / که اکنون در میان پرده خوانان
نوابی هست کان شهناز خوانند / به شهناز آن نوا را باز خوانند
خوشا سازی که در این پرده سازند / ولی گاهی زنند و گه نوازند
(GN, vv. 3590-3592)

Ho udito (*dāram samāc*) dai conoscitori dei modi musicali (*pardé-dānān*) / che ora tra
i cantanti (*pardé-khwānān*)
C'è una melodia che si chiama *shahnāz* / e cantano in *shahnāz* quella canzone
Oh, che bella quella musica che compongono (*sāzand*) in questo modo (*pardé*) / ma
talvolta la suonano talaltra la cantano.

Chissà se questo nome è stato tramandato nella tradizione persiana in onore di questa stessa leggendaria menestrella della Persia preislamica (dove è ambientato il GN), oppure, viceversa, se Khwājū abbia creato questo suo personaggio ispirandosi al nome di una melodia ben nota.

Oltre alla presenza di menestrelli nominati e innominati, nei versi di Khwājū troviamo tra i musicisti addirittura lo stesso protagonista di un poema. Si tratta, nel HH, del principe Homāy, il quale arrampicandosi su un palazzo per raggiungere le stanze della bella Homāyūn, si esibisce in una serenata, accompagnandosi con uno strumento.

Abbiamo a che fare con il topos della serenata⁸⁰ e, ai fini di questo studio, vale la pena leggere almeno alcuni versi dove emerge ancora una volta una fitta trama di riferimenti musicali:

به آهنگ چوبک زن نغمه ساز / بزد راستی نوبتی در حجاز [...]
دگر باره سازی به قانون بساخت / نوابی حزین از همایون بساخت
بزد چنگ بر ساز و آغاز کرد / به بام حصار این غزل ساز کرد
(HH, vv. 1997, 2000-2001)

Sulle note del suonatore⁸¹ esperto di melodie / [Homāy] intonò un'autentica (*rāst*)
musica⁸² nel modo hijazeno (*hejāz*) [...]
Ma poi di nuovo compose una melodia con il *qānūn* / suonando una triste canzone
nella tonalità *Homāyūn*
Mise le dita sullo strumento e ricominciò [a suonare] / sul tetto di [quella] fortezza
questa canzone compose.

80 Khwājū per il motivo della serenata sul tetto con ogni probabilità imita Gorgānī, per cui rimandiamo a Norozi 2022²: cap. VIII.

81 La parola rara *chūbak-zan* ('colui che batte la bacchetta [su strumenti a percussione]') potrebbe nel contesto avere il significato più generico di 'musicista'.

82 L'originale *nowbat* può indicare un grande tamburo che viene suonato a ore determinate presso la tenda delle udienze o la reggia di un sovrano (v. Steingass), oltre che la musica in tal modo suonata. In questo contesto sembra avere il significato più generico di 'musica'.

Qui, oltre a un profluvio di termini vari (*āhang*, *naghme*, *chūbak-zan*, *rāst*, *nowbat*, *navā*, *chang*, *sāz*) si sarà osservato che compaiono due modi secondari del sistema *maqāmī*, ossia *Hejāz* e *Homāyūn* il secondo dei quali corrisponde anche al nome della principessa *Homāyūn*. Viene pure nominato il *qānūn*, uno strumento a corde suonato con plettri di corno infilati nelle dita, ampiamente usato nei territori dell'ecumene islamica. Dopo questa descrizione per così dire tecnica della serenata, *Khwājū* riporta la lunga canzone cantata dal principe *Homāy* accompagnata appunto dal *qānūn*.

5.5. *Khwājū* e l'eredità di *Gorgānī*

Dicevamo che *Khwājū* relativamente al topos del protagonista-musicista aristocratico, tutt'altro che scontato, imita *Gorgānī*. Infatti, in vari episodi del *Vīs o Rāmīn* (VR) constatiamo che il principe *Rāmīn* è un eccellente musicista, in particolar modo egli è un rinomato suonatore di arpa a cui persino il suo nome sarebbe legato⁸³. Nel VR, il protagonista principe *Rāmīn* in effetti non solo in certi episodi si esibisce da esperto musicista, ma come si legge in un verso è persino reputato il creatore dell'arpa o forse di un particolare tipo di arpa. *Gorgānī*, nella parte finale del suo poema, in lode di *Rāmīn* ormai sul trono, così dice:

نه چون او بُد به شاهی سرفرازی / نه چون او بُد به رامش رودساز
نگر تا چنگ چون نیکو نهادست / نکوتر زان نهادی که گشادست
نشانست این که چنگ بافرین کرد / که او را نام چنگ رامنین کرد
(VR, cap. 124, vv. 86-88)

Non esiste sovrano fiero come lui / nessuno come lui in gioia compositore di melodie
Guarda come ha creato bene l'arpa / chi mai ha saputo crearne meglio [di lui]?
Dimostrazione che lui abbia creato l'arpa con perizia è questa / che egli mise ad essa
il nome "l'arpa di *Rāmīn*".

Versi citatissimi da cui si apprende che tradizionalmente *Rāmīn* viene considerato, se non come l'inventore, perlomeno come abile costruttore di arpa o compositore di musica per arpa; strumento questo che viene appunto conosciuto in onore del suo costruttore, con il nome *chang-e rāmtīn/rāmnīn*, dove *rāmtīn/rāmnīn* sarebbero delle varianti di *Rāmīn* (Cfr. *Maḥjūb* 1959, 102).

Quì sorge un aspetto comparativo interessante, anche nell'ottica di usi e co-

83 Secondo *Dehkhodā*, il nome *Rāmīn* è composto di *rām* (sinonimo di *ṭarab*) con il significato di 'emozione piacevole provocata dalla musica e dal canto' e il suffisso aggettivante *-īn*. Forse non è fuori luogo tenere conto della relazione tra il *rāmīn* ch'è il ventunesimo giorno del mese nel calendario zoroastriano con la fama di *Rāmīn*. Infatti di esso si dice che sia un giorno fausto, oltre che per cercare lavoro e per recarsi in tribunale, anche per divertirsi in generale e soprattutto per intrattenersi con le donne.

stumi cortigiani. Neẓāmī ad esempio nel *Khosrow e Shirin* (KHS), non attribuisce al suo protagonista maschile Khosrow la qualità di musicista. Questi e la sua Shirīn piuttosto si diletta di musica e hanno a disposizione dei menestrelli che esibiscono la loro arte in diverse occasioni (v. ad es. §. 3). Le classi nel KHS sono ben definite, non è sentito degno di personaggi regali fare ciò che è occupazione di una classe inferiore, di sudditi non di aristocratici: spetta ai menestrelli questo compito. Evidentemente Gorgānī e il suo emulo Khwājū, in relazione alle attività musicali, non si sentono troppo vincolati da questo genere di pregiudizi sociali.

A ulteriore dimostrazione dell'attività prediletta di Rāmīn, ripresa in diversi luoghi nel testo di Gorgānī come per esempio nell'episodio in cui Rāmīn passeggia nel giardino cantando il suo travagliato amore per Vīs⁸⁴, possiamo citare questi ulteriori versi in cui Vīrū, fratello ed ex-sposo di Vīs, le rimprovera il suo amore per Rāmīn, così dicendo:

نگویی تا تو از رامین چه دیدی / چرا او را ز هر کس برگزیدی
به گنجش در چه دارد مرد گنجور / بجز رود و سرود و چنگ و طنبور
(VR, cap. 47, vv. 72-73)

Non mi dici cosa mai hai visto in Rāmīn / e perché hai scelto proprio lui?
Cosa ha mai nel suo tesoro il tesoriere / tranne melodie canti arpa e liuto?

Versi interessanti perché Gorgānī ci segnala la sua consapevolezza della bassa considerazione di tale occupazione, ritenuta evidentemente non degna di un aristocratico, sottolineando indirettamente la novità della sua scelta di “far suonare e cantare” Rāmīn. Khwājū, a nostro parere, coglie appieno questa novità riproponendola pari pari con il suo protagonista, il principe Homāy.

Bibliografia

Fonti primarie abbreviate

SHN = Ferdowsī, A. Q. (2012⁴). *Shāh-nāmē*. 8 voll., a cura di J. Khaleghi-Motlagh, Tehran, Markaz-e dā'erat al-ma'āref-e bozorg-e eslāmī.

VR = Gorgānī, F. A. (1381H.S./2002AD). *Vīs o Rāmīn*. A cura di M. Rowshan, Tehran, Enteshārāt-e Mo'āsher.

HH = Khwājū Kermānī, K.D. (1348H.S./1969AD). “Homāy o Homāyūn”. In: *Khamse-ye Khwājū-ye Kermānī*, a cura di S. Niyāz Kermānī, Kerman, Dāneshgāh-e Shahīd Bāhonar, 260-466.

GN = Khwājū Kermānī, K.D. (1370/1991). “Gol o Nowrūz”. In: *Khamse-ye Khwājū-*

84 VR, cap. 39, in particolare vv. 9-10.

ye Kermānī. A cura di S. Niyāz Kermānī, Kerman, Dāneshgāh-e Shahīd Bāhonar, 467-722.

KHSH = Neẓāmī Qomī Ganjavī (1333H.S./1954AD). *Khosrow o Shīrīn*. A cura di Ḥ. Vaḥīd-Dastgerdī, Tehran, Ebn-e Sīnā.

Studi

‘Abd ar-Rashīd (1386H.S./2007AD). *Fahang-e Rashīdī*. A cura di A. Behdārvand, Tehran, Sīmā-ye dānesh.

Abou Mrad, N. (2006). “Le legs musical noté par Ṣafiy a-d-Dīn al-Urmawī: approche systématique critique et transcription”. *Musurgia*, Vol. 13, No. 1, 41-61.

Agamennone, M. (1991). “Modalità/Tonalità”. In: Agamennone, et al. *Grammatica della musica etnica*. Roma, Bulzoni, 145-200.

Anonimo (1318H.S./1939AD). *Mujmal al-tawārīkh wa al-qīṣṣaṣ*. A cura di M.T. Bahār, Tehran, Khāvar.

Bardasīrī Kermānī, Sh. M. (2019). *The Lantern of Spirits. Miṣbāh ul-arvāḥ*. Introd. and Ed. by B. Utas, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag.

Borhān Tabrīzī, M. (1342H.S./1963AD). *Borhān-e Qāṭe‘*. 5 voll., a cura di M. Mo‘īn, Tehran, Ebn-e Sīnā.

Boyce, M. (1957). “The Parthian “Gōsān” and Iranian Minstrel Tradition”. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1/2, 10-45.

Christensen, A. (1936). *L'Iran sous les Sassanides*. Copenhagen, Levin and Munksgaard.

Dānesh-Pazhūh, M.T. (1349H.S./1970AD). “Ṣad o sī o and athar-e fārsī dar mūsīqī (I/IX parte)”. *Honar o Mardom*, 94, 23-34.

Dāvārī Āshtiyānī, Ḥ. (1352H.S./1973AD). “Rābeṭe-ye mūsīqī-ye īrānī bā she‘r-e pārsī”. *Gowhar*, 7, 622-626.

Dehkhodā, ‘A.A. (1385H.S./2006AD). *Loghatnāme-ye Dehkhodā* (digital version). Tehran, Enteshārāt-e Dāneshgāh-e Tehran.

De Zorzi, G. (2019). *Maqām. Percorsi tra le musiche d'arte in area mediorientale e centroasiatica*. Roma, Squilibri.

During, J. (2011). «Dastgāh», *Encyclopaedia Iranica* [online], available at: <https://iranicaonline.org/articles/dastgah> [ultimo accesso 19 marzo 2023]

Eqbāl Āshtiyānī, ‘A. (1363H.S./1984AD). “She‘r-e qadīm-e Īrān”. In: Eqbāl Āshtiyānī, et al. *She‘r o mūsīqī dar Īrān*. Tehran, Hīrmand, 7-13.

Fallahzadeh, M. (2005). *Persian Writing on Music A study of Persian musical literature from 1000 to 1500 AD*. Doctoral Dissertation at Uppsala University (Acta Universitatis Upsaliensis. *Studia Iranica Upsaliensia* 8. Uppsala).

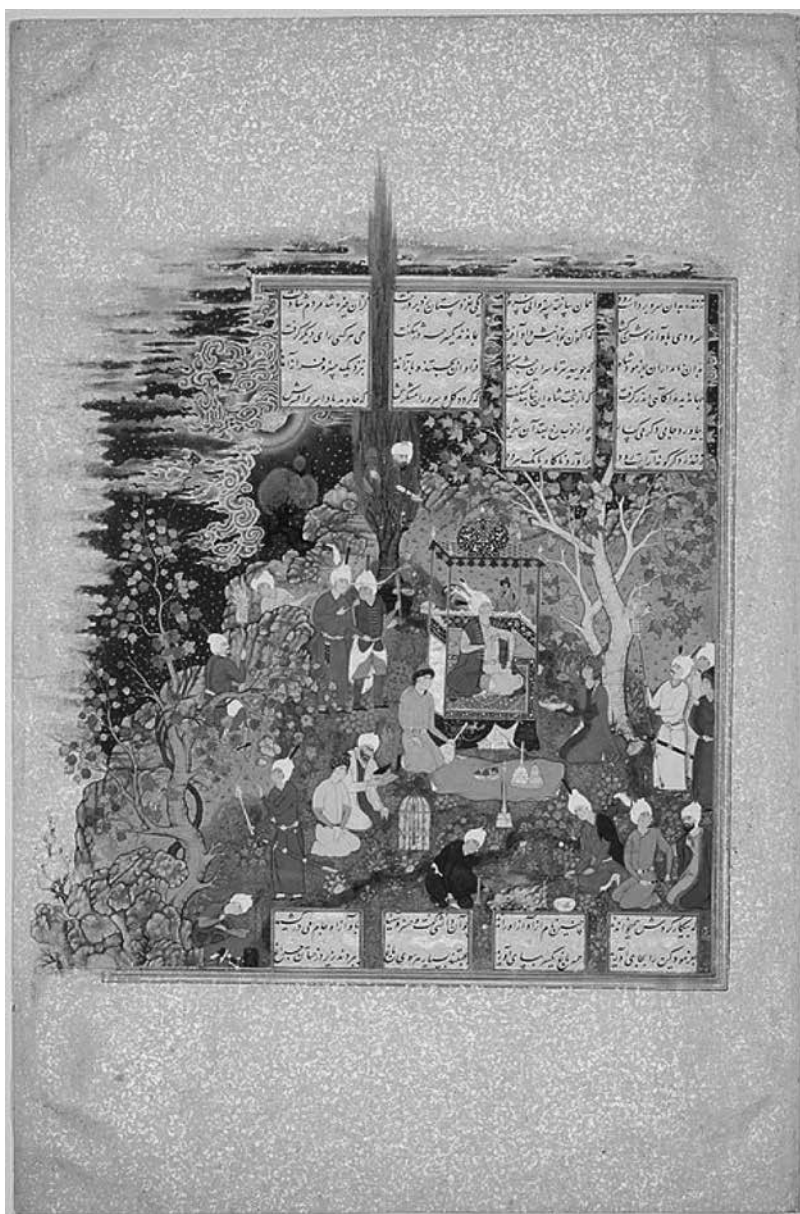
Farhat, H. (1998). “Music”. *Iranian Studies*, vol. 31, 3-4, 561-570.

Farmer, H.G. (1929). *A History of Arabian Music, to the XIIIth Century*. London, LUZAC & CO.

Farmer, H. G. (1938). “The Instruments of Music on the Ṭāq-i Bustān Bas-Reliefs”.

- The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 3, 397-412.
- Firdusi, A. (1886-88). *Il libro dei Re*. 8 voll., Traduzione a cura di I. Pizzi, Torino, UTET.
- Gorgāni, F. (2022). *Dieci lettere di Vis a Rāmin sulla crudeltà. Il più celebre epistolario amoroso del medioevo persiano*, a cura di N. Norozi, con una prefazione di Mario Mancini (Collana "Biblioteca Medievale"), Roma, Carocci.
- Homā'i, J. (1375H.S./1996AD). *Tāriḵ-e adabiyāt-e Īrān*. A cura di M. Bānū Homā'i, Tehran, Nashr-e Homā.
- Khwājū Kermāni, K.D. (1370H.S./1991AD). *Khamse-ye Khwājū-ye Kermāni*. A cura di S. Niyāz Kermāni, Kermān, Dāneshgāh-e Shahīd Bāhonar.
- Khwājū di Kerman (2016). *Homāy e Homāyun. Un romanzo d'amore e avventura dalla Persia Medievale*. Traduzione introduzione e note a cura N. Norozi, prefazione di J. C. Bürgel, Milano, Mimesis.
- Kay Kāvūs ebn-e Eskandar (1371H.S./1992AD). *Qābūs-nāmē*. A cura di G. Yūsofi, Tehran, Enteshārāt-e 'elmī o farhangī.
- Kay Kā'ūs ibn Iskandar (1981). *Il libro dei consigli*. Traduzione note e postfazione a cura di R. Zipoli, Milano, Adelphi.
- Khaleghi-Motlagh, Dj. (1999). «Ferdowsi Abu'l Qāsem», *Encyclopaedia Iranica* [online], Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/ferdowsi-i> [ultimo accesso 19 marzo 2023]
- Khaleghi-Motlagh, Dj. (1386H.S./2007AD). *Ḥamāse. Padīde-shenāsi-ye taṭbīqī*. Tehran, Markaz-e dā'erat-ol-ma'āref-e bozorg-e eslāmī – Kānūn-e Ferdowsī.
- Lawergren, B. (2016). «MUSIC HISTORY i. Pre-Islamic Iran», *Encyclopaedia Iranica* [online], available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/music-history-i-pre-islamic-iran> [ultimo accesso 19 marzo 2023]
- Maḥjūb, M.J. (1337/1959). *Moqaddamē darbāre-ye Vīs o Rāmin va sorāyande-ye ān*, in Gorgāni, F. A., *Vīs o Rāmin*, a cura di M. Maḥjūb, Tehran, Bongāh-e Nashr-e Andīshé, 7-105.
- Malekī, T. (1382H.S./2001AD). *Zanān-e mūsīqī, az oštūrē tā emrūz*. Tehran, Ketāb-e Khorshīd.
- Mallāḥ, Ḥ. 'A. (1350H.S./1971AD). "Mūsīqī-ye dowrān-e sāsāni va maqāmhā-ye motedāvel-e ān a'ṣār". *Majalle-ye mūsīqī*, 132-133, 1-14.
- Mallāḥ, Ḥ. 'A. (1351H.S./1972AD). "Mūsīqī-ye neẓāmī va sābeqe-ye tāriḵhī-ye ān dar Īrān". *Majalle-ye mūsīqī*, 138, 15-24.
- Mallāḥ, Ḥ. 'A. (1369H.S./1990AD). "Shāh-nāme-ye Ferdowsī va mūsīqī". *Nashr-e Dānesh*, 60, 492-503.
- Mostowfī, Ḥ. (1381H.S./2002AD). *Tāriḵh-e Gozidē*. A cura di 'A. Navā'i, Tehran, Amīr Kabīr.
- Nettl, B. (2012) «IRAN xi. MUSIC». *Encyclopaedia Iranica* [online], available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/iran-xi-persian-music> [ultimo accesso 19 marzo 2023]
- (Ḥakīm) Neẓāmī Ganja-i (1317H.S./1938AD). *Eqbāl-nāmē*. A cura di Ḥ. Vaḥīd-

- Dastgerdī, Tehran, Armaghān.
- Nezāmi (2002). *Il Libro della fortuna di Alessandro*. Introduzione traduzione e note a cura di C. Saccone, Milano, Rizzoli.
- Nezāmi (2017). *Khosrow e Širin. Amore e saggezza nella Persia antica*. Introduzione traduzione e note a cura di D. Meneghini, Torino, Ariele.
- Norozi, N. (2020a). "Intertextual aspects in two verse romances in Persian Middle Ages: Gorgāni's *Vis and Rāmin* (11th cent.) and Khwāju Kermāni's *Homāy and Homāyun* (14th cent.). *Quaderni di Semantica*, n.s. 6, 329-364.
- Norozi, N. (2020b). "Il *Gol o Nowruz* di Khwāju Kermāni. Presentazione e sintesi commentata di un poema persiano del XIV sec.". *Quaderni di Meykhane X*, 1-63.
- Norozi, N. (2022²). *Esordi del romanzo persiano. Dal Vis e Rāmin di Gorgāni (XI sec.) al ciclo di Tristano*. Con una premessa di F. Benozzo, Edizioni dell'Orso (Collana "Il cavaliere del leone", diretta da Andrea Fassò), Alessandria.
- Norozi, N. (2023). "La mia spada è la poesia". *Versi di lotta e d'amore nella poetessa persiana Simin Behbahāni*. Roma, WriteUp Books ("Ferdows. Collana di Studi iranici e islamici").
- Pūrjavādī, A.Ḥ. (1374H.S./1995AD). "Seyr-e tārīkhī-ye pardehā". *Honar*, 29, 327-334.
- Rezāzādeh Shafaq, Ş. (1303H.S./1924AD). "Īrān-e qadīm: Bārbad". *Īrānshahr*, 3/1-2, 61-74.
- Sa'di di Shiraz (2018). *Il Verziere (Bustān). Un manuale di saggezza morale e spirituale dalla Persia del '200*. A cura di C. Saccone. Seattle, Centro Essad Bey – Amazon IP.
- Shafī'ī Kadkanī, M.R. (1370H.S./1991AD) *Mūsīqī-ye she'r*. Tehran, Āgāh.
- Tafāzżolī, A. (1988). «Bārbad», *Encyclopaedia Iranica* [online], Available at: <https://www.iranicaonline.org/articles/barbad-minstrel> [ultimo accesso 19 marzo 2023]
- Ṭahmāsbi, Ṭ. (1380H.S./2001AD). *Mūsīqī dar adabiyāt*. Tehran, Rohām.
- Tha'ālībī Nīshābūrī, 'A.M. (1368H.S./1989AD). *Ghurar akhbār mulūk al-furs wa siyarihim (Tārīkh-e Tha'ālībī)*. Traduzione persiana a cura di M. Fażā'elī, con un'introduzione di M. Mīnovī, Tehran, Noqré.
- Thābetzādeh, M. (1382H.S./2003AD). "Ferdowsī va mūsīqī dar Shāh-nāmé". *Ketāb-e māh-e adabiyāt o falsafé*, 75-76, 112-123.
- Wright, O. (1995) "A Preliminary Version of the 'kitāb al-Adwār'". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 58, No. 3, 455-478.
- Zolfagari, H. (1394H.S./2015AD). *Yekşad manzūme-ye 'āsheqāne-ye fārsī*. Tehran, Nashr-e Charkh.



Bārbad che suona il liuto, nascosto tra le frasche di un cipresso
Khalili Collection Islamic Art, MSS 1030-731a

IL CAUCASO SETTENTRIONALE NELL'HUDŪD AL-'ĀLAM E NELL'AŠXARHAC'OYC'

Paolo Ognibene

Dal punto di vista geografico il Caucaso rappresenta il confine sud-orientale dell'Europa. Questa delimitazione di confine, che non è l'unica proposta, crea una situazione abbastanza incredibile per il senso comune: appartengono all'Europa alcune repubbliche del Caucaso settentrionale di cui non si sa quasi niente, mentre altri Paesi molto più vicini a noi dal punto di vista culturale e religioso risultano esterni all'Europa e parte dell'Asia.

Il Caucaso ha rappresentato da sempre, più che una vera e propria barriera, uno spartiacque fra due regioni che, soprattutto nell'antichità, avevano modi di vita profondamente diversi seppur complementari: il nord era dominato principalmente da popolazioni nomadiche, mentre a sud vivevano sedentari¹. La diffusione delle lingue caucasiche a nord e a sud della regione, la loro suddivisione in gruppi ed i rapporti che intercorrono fra questi gruppi mostrano chiaramente che la dorsale non rappresentò una barriera, ma che, tuttavia, condizionò profondamente l'evoluzione delle popolazioni della regione².

Il Caucaso è veramente una catena impervia: finora nessuna ferrovia lo attraversa ed il passaggio da nord a sud è garantito attraverso una serie di gole e lungo le sponde del mar Nero ad occidente e del mar Caspio ad oriente dove il Caucaso si getta letteralmente nel mare in quel luogo che fin dall'antichità veniva chiamato Derbent "le porte di ferro"³. Impervio e misterioso attirò fin dalla più remota antichità l'attenzione di numerosi popoli che abitavano nelle regioni prossime e da sempre si caratterizzò per una profonda varietà di etnie e lingue. Se è vero che le aree di alta montagna sono particolarmente conservative, il Caucaso occupa un posto particolare in una classifica della diversità linguistica sul nostro pianeta. Già nella seconda metà dell'Ottocento lo studioso russo Vsevolod F. Miller lo considerò come un *asylum* per le popolazioni che trovandosi sulla rotta di migrazione est-ovest e non riuscendo a resistere ai nuovi venuti cercavano spesso scampo nelle aree montane e nelle valli interne alla catena del Caucaso⁴.

1 Si veda: Paolo Ognibene, "Nuovi sguardi sul nomadismo iranico antico". *Annales Academiae Scientiarum Institutii Bononiensis. Classis Scientiarum Moralium*. 2, 2024 (in corso di stampa).

2 Si veda: Vittorio Springfield Tomelleri, "La famiglia delle lingue caucasiche". Emanuele Banfi, Nicola Grandi (a cura di), *Le lingue extraeuropee. Asia e Africa*. Roma, 2008: Carocci, pp. 143-172.

3 Rus. Дербент, azeri Dərbənd, pers. دربند.

4 Всеволод Федорович Миллер, *Осетинские этюды*, ч. 3: исследования. Москва, 1887:

Senza dubbio il Caucaso fece una profonda impressione sul mondo greco: Apollonio Rodio descrive la spedizione degli Argonauti alla ricerca del vello d'oro nella Colchide⁵, Erodoto salva il mito delle Amazzoni collocandole a nord-est della palude Meotide⁶ ed Esiodo imprigiona Prometeo proprio sul Caucaso⁷. Anche il mondo romano non rimase indifferente alla regione e ne sottolineò la diversità etnica e linguistica⁸. In seguito furono gli Arabi che tentarono di oltrepassarlo conducendo una lunga e sfinente guerra contro i Chazari: proprio agli Arabi si deve il nome *ǧabal al-alsun* “montagna delle lingue”, termine con il quale inizialmente si indicava il monte El’brus, ma poi per estensione l’intera catena del Caucaso⁹. La lunga guerra arabo-chazara al termine della quale gli Arabi rinunciarono ad oltrepassare la dorsale ebbe la conseguenza di indebolire enormemente la Chazaria che cadde sotto i colpi di un nuovo soggetto politico che fino ad allora non si era avvicinato alla regione: la Rus¹⁰.

Nel XIII secolo i Mongoli arrivarono ai piedi della dorsale e riuscirono ad attraversarla¹¹, ma la lotta con le popolazioni della regione, in particolare con gli Alani, durò a lungo come Giovanni dal Pian di Carpine riporta nella sua *Historia Mongalorum*¹². Il passaggio attraverso il Caucaso portò i Mongoli a scontrarsi

Типография Е.Г. Потапова. Ученые записки Императорского московского университета, отдел историко-филологический, вып. 8, pp. 1-2.

5 A.R. = Apollonius Rhodius, Ed. R.C. Seaton, Oxford (OCT).

6 Hdt. = Herodotus, Ed. C. Hude, Oxford (OCT).

7 Hes. = Hesiodus, Ed. A. Rzach, Leipzig (T).

8 Plin. = Plinius, Ed. C. Mayhoff, Leipzig (T).

9 Andriy Danylenko, “Mountain of Tongues. The Languages of the Caucasus in Arabic-Islamic Sources”. Daniele Artoni, Carlo Frappi, Paolo Sorbello (a cura di), *Armenia, Caucaso e Asia Centrale. Ricerche 2021*. Venezia, 2023: Ca’ Foscari. Eurasistica. Quaderni di studi su Balcani, Anatolia, Iran, Caucaso e Asia Centrale, 18: 33-49.

10 ПВЛ, 6473: «Иде Святославъ на Козары. Слышавше же Козари изидоша противу съ княземъ своимъ Каганомъ, и съступишася бити и бывши брани, одолъ святославъ Козаромъ и градъ ихъ Бѣлувѣжью взя. Ясы побѣди и Касогы». ПСРЛ, т. 1: Лаврентіевская и Троицкая лѣтописи, Санктпетербург», 1846, p. 27.

11 Paolo Ognibene, Ghassan Sayaf, Поход Джэбэ и Субэдея на Кавказ: арабские источники”. In: *Languages and Cultures in the Caucasus. Papers from the International Conference Current Advances in Caucasian Studies*, Macerata, January 21-23 2010, edited by Vittorio Springfield Tomelleri, Manana Topadze, Anna Lukianowicz with the Collaboration of Oleg Rumjancev, München, Berlin, 2011: Sagner. Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe, 16, pp. 77-89.

12 Giovanni di Pian di Carpine, *Storia dei Mongoli*. A cura di Paolo Daffinà, Claudio Leonardi, Maria Cristiana Lungarotti, Enrico Menestò, Luciano Petech. Spoleto, 1989: CISAM. Biblioteca del Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell’Università di Perugia, 1, pp. 300: «sicut fit hodierna die in terra Alanorum de quodam monte quem, ut credimus, iam obsederunt per duodecim annos; qui viriliter restiterunt et multos Tartaros et nobiles occiderunt».

con la Rus' nella battaglia sul fiume Kalka, che fu, a tutti gli effetti, il primo "assaggio" di quanto sarebbe successo a distanza di poco più di dieci anni con la distruzione di Kiev e l'invasione mongola dell'Europa orientale¹³. Dopo la conquista mongola pochissime notizie di questa regione raggiungono i Paesi europei e si può dire che letteralmente cala il sipario sul Caucaso per svariati secoli¹⁴. Solo nella seconda metà dell'Ottocento quando la Russia zarista si avvicina alla regione si apre la possibilità per svariati studiosi di visitarla. Le spedizioni militari russe, infatti, erano molto simili a quella napoleonica in Egitto: accanto ai militari erano presenti studiosi: etnografi, linguisti, botanici, studiosi delle religioni e quanto altro possibile¹⁵. L'impressione che il Caucaso produsse sui Russi è attestata splendidamente nella letteratura russa dell'Ottocento: dalle poesie di Puškin e Lermontov fino a Tolstoj¹⁶. La pagina dei *Cosacchi* in cui Olenin per la prima volta vede il Caucaso rende perfettamente questa atmosfera:

«Olenin attendeva sempre più ansiosamente l'apparizione delle cime innevate di cui gli avevano tanto parlato. Una volta, sul far della sera, il postiglione, che era un tartaro del Nogaj, gl'indicò con la frusta delle vette lontane al di là delle nubi. Olenin fissò avidamente lo sguardo in quella direzione, ma il tempo era coperto e le nuvole coprivano fino a mezza altezza le montagne; egli scorse soltanto il loro profilo irregolare, di un biancore grigiastro, e, per quanta buona volontà ci mettesse, non riuscì a trovare nulla di bello nella vista di quelle montagne di cui aveva tanto letto e sentito parlare. Gli venne da pensare che i monti e le nuvole avevano un aspetto assolutamente identico, e che quella bellezza così particolare delle cime innevate, che tanto gli avevano dichiarato, non fosse altro che un'invenzione come la bellezza della musica di Bach e l'amore per la donna, in cui egli non credeva, e così smise di aspettare la comparsa delle montagne. Ma il mattino seguente, destato di buon'ora dal fresco che penetrava nella vettura, Olenin gettò un'occhiata distratta verso destra. Era un mattino perfettamente sereno e limpidissimo, e improvvisamente egli scorse, a una distanza che lì per lì gli parve di non più di una ventina di passi, delle masse di un biancore immacolato, dai delicati contorni, e la linea aerea, nettissima e stupenda delle loro cime che si stagliavano contro il cielo lontano. E quando egli

13 Paolo Ognibene, "La battaglia sul fiume Kalka". In: *Polidoro. Studi offerti ad Antonio Carile*, Spoleto, 2013: CISAM, pp. 691-711; Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. Москва-Ленинград, 1950, pp. 61-63.

14 Paolo Ognibene, "Antiche città alane". In: *Armenia, Caucaso e Asia Centrale. Ricerche* 2016. A cura di Aldo Ferrari, Erica Ianiro, Venezia, 2016: Edizioni Ca' Foscari. Eurasistica. Quaderni di studi su Balcani, Anatolia, Iran, Caucaso e Asia Centrale, 6, pp. 117-133.

15 Paolo Ognibene, "Alla ricerca di lingue sconosciute, fiori e farfalle. L'altra faccia delle spedizioni militari russe in Asia Centrale e nel Caucaso". *Studi iranici ravennati IV*. A cura di Antonio Panaino, Andrea Piras, Paolo Ognibene. Milano: Mimesis. Indo-Iranica et Orientalia. Series Lazur, 25, pp. 205-209.

16 Luigi Magarotto, *La conquista del Caucaso nella letteratura russa dell'Ottocento. Puškin, Lermontov, Tolstoj*. Firenze, 2016: FUP.

ebbe preso coscienza di tutta la distanza che lo separava da quelle montagne e dal cielo, e della loro immensità, quando avvertì dentro di sé tutta la loro incommensurabile bellezza, provò un senso di vero sgomento come davanti a un sogno o a un miraggio. Si dette uno scossone per ridestarsi da quello che credeva un sogno, ma i monti erano sempre lì, in tutta la loro imponenza. – Ma cos'è? Che cosa sono? chiese al postiglione. – Le montagne, no? rispose l'altro in tono indifferente [...] Al rapido avanzare della trojka sembrava che le montagne corressero lungo l'orizzonte con le loro cime rosee che scintillavano ai raggi del sole appena sorto. Dapprima la vista di quei monti sbalordì soltanto Olenin, ma ben presto ebbe anche l'effetto di riempirgli il cuore di esultanza. In seguito, continuando a fissare lo sguardo su quella catena di cime innevate, che si muovevano rapide e che non si appoggiavano su altri monti nerastri, bensì sorgevano direttamente dalla steppa, egli si venne sempre più compenetrando della loro bellezza e cominciò a sentirle»¹⁷.

La geografia della regione è rimasta a lungo incerta e se non esistono carte, a quanto mio è dato sapere, che riportino nel Caucaso un *hic sunt leones* i contorni ed i dettagli della regione sono stati a lungo quantomai avvolti nella nebbia del mistero.

Due opere geografiche del I millennio della nostra era sono però di notevole importanza per definire aspetti diversi collegati alle popolazioni stanziate nel Caucaso settentrionale. La prima, cronologicamente parlando, è la *Geografia armena* (Ašxarhac'oyc') dapprima attribuita a Mosè di Corene a poi ad Ananias Širakac'i, risalente probabilmente al VII secolo¹⁸. La seconda *Le regioni del mondo* (Ḥudūd al-'Ālam), una geografia persiana risalente al IX secolo¹⁹.

La descrizione dei popoli che abitano nel Caucaso e la loro distribuzione è molto dettagliata nella geografia armena, molto di più rispetto al *Ḥudūd al-'Ālam*, ovviamente anche per motivi di maggiore prossimità alla regione dell'Armenia.

In questo lavoro ci occuperemo in particolare di un breve passo dell'Ašxarhac'oyc', che riveste una notevole importanza per la storia dell'Alania.

Ašx. V, 18 (versione lunga): «There are many [peoples] in Sarmatia beginning from

17 Lev Nikolaevič Tolstoj, *I Cosacchi*. Trad. dal russo di Giamlorenzo Pacini, Milano 1983: Mondadori, pp. 19-20 [Tit. orig. Казаки Кавкаxская повесть 1852 года. Лев Николаевич Толстой, Сочинения. т. 3, 5-154 (15-17)].

18 *The Geography of Ananias of Širak (Ašxarhac'oyc')*. *The Long and Short Recensions*. Introduction, Translation and Commentary by Robert H. Hewsen. Wiesbaden, 1992: Reichert. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B, Geisteswissenschaften, 77.

19 *Ḥudūd al-'Ālam The Regions of the World. A Persian Geography 372 A.H - 982 A.D.* Translated and Explained by V. Minorsky. II Edition with the Preface by V.V. Bartold. Translated from the Russian and with Additional Material by the Late Professor Minorsky. Edited by C.E. Bosworth. Cambridge 1982: Cambridge University Press.

east to west thus: first the nation of the Aš-Tigor Alans on the south. Dwelling with them are the Xēburk', K'ut'ēt'k', Argwel, Mardoyl, T'akoyr and Alans. Next are the Dik'orin in the Ardoz country [lying] in the Caucasus Mountains from which flows the River Armn which, running north into the vast steppes, joins Etil. In the same mountains, after the Ardozian people, dwell the Daĵank', Dualk', Čēxoyk', P'urk' and Canark' among whom are the Gates of the Alans and the other gate called Cek'en [so called] after a people of the same name. Then [come] the T'urck', Duck', Xužk', and Xistk'. Then the C'ĥawat'k', Gudamakark', Durckk', Didok', Lekk', Tapotarank', Yaĥutarank', Xenawk', Šiĥbk', Čiĥbk', and P'wik'»²⁰.

In nota riporto anche la cosiddetta versione breve²¹, ma a noi interessa al momento soprattutto la parte riportata sopra nella versione lunga.

Questo passo tocca, indirettamente, uno dei problemi più discussi della storia alana. Il nome degli Alani e le notizie su questo popolo compaiono in svariate fonti appartenenti a popoli e periodi diversi: gli Alani, infatti, furono soggetti a numerosi spostamenti volontari e forzati²². Per capire bene i contorni del

20 *The Geography of Ananias...*, p. 55, 57. Si noti che -k' in armeno è un marcatore di plurale.

21 Ašx. V, 18 (versione breve): There are many peoples dwelling in Sarmatia such as the Khazars, Buxk', Barsilk', Apsilians, Abkhazians, Royal Sarmatians, Horse-Eaters, Naxčamatakeank', Orĵlakerk', Sisikac'ik', Mit'rkac'ik', Amazons, Alans, Xeburk', K'ugewok, Siyimk' Argawtek', Margoylk', T'akoyik', Argozk', Gačank', P'inč'k', Dualk', Huns, Ap'urk', Canark', among whom is the Gate of the Alans and the Cicen Gate; Tm'užk', Xužk', and Kisk' [who are] cannibalis, C'xawatk', Gudamakark', Duic'uk'k', Didoyk', Lekk', Tapastawank', Alutakank', Xenawkk', Šipĥk', Čiĥak', Xelayk', Caspians, P'uxk', Shirvanians, Xarank', T'awasparotk', Hečmatakk', Ižmaxk', P'asxk', K'osx, P'ok'onak, Bak'ank' and the Massagetæ [dwelling] as far as the Caspian Sea, to which a branch of the Caucasus extends containing the wall of Darband [with] a formidable tower built in the sea. *The Geography of Ananias...*, p. 56, 58.

22 Il transito unno a nord del Caucaso portò gli alani a spostarsi verso l'Europa occidentale. Amm. Marc. XXXI, 3,1 = Ammianus Marcellinus, Ed. C.U. Clark, L. Traube, W. Heraeus, Berlin, 1910-1915: «Igitur Huni pervasis Halanorum regionibus, quos Greuthungis confines Tanaïtas consuetudo cognominavit, interfectisque multis et spoliatis, reliquos sibi concordandi fide pacta iunxerunt, eisque adhibitis confidentius Ermenrichi late patentes et uberes pagos repentino impetus perruperunt, bellicosissimi regis, et per multa variaque fortiter facta, vicinis nationibus formidati». Successivamente gli Alani agli inizi del V secolo oltrepasseranno il Reno e si sposteranno per buona parte dell'Europa per arrivare poi, insieme ai Vandali, in Africa settentrionale. Si veda: Gianfranco Gaggero, "Gli Alani nel Nord Africa". *L'Africa romana*. 11, 3. Atti dell'XI convegno di studi, Cartagine 15-18 dicembre 1994. A cura di Mustapha Khanoussi, Paola Ruggeri, Cinzia Vismara. Ozieri (Sassari): Il Torchietto. Pubblicazioni del Dipartimento di Storia dell'Università degli Studi di Sassari: 1637-1642. Circa 30 mila Alani, invece, dopo la conquista mongola furono deportati in Estremo oriente ed entrarono nella guardia imperiale mongola durante la dinastia Yuan (元). Si vedano: Anastasius van den Wyngaert, *Sinica franciscana. I: Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV*. Ad Claras Aquas: Frati editori di Quaracchi [Epistula fr. Peregrini Episcopi Zaytunensis, pp. 365-368]: «(...) item quidam christiani boni qui dicuntur Alani XXX milibus

problema è bene partire dalla situazione attuale: l'osseto, lingua che “discende” dall'alanico, è parlato al giorno d'oggi in due varianti, iron e digoron²³. Il loro rapporto è simile a quello che intercorre fra lituano e lettone in area baltica o islandese e danese in area germanica. Il digoron mostra caratteristiche più arcaiche o se si preferisce è più conservativo rispetto all'iron. Un parlante iron incontra notevole difficoltà a comprendere un parlante digoron e viceversa: per quanto si voglia dire non siamo di fronte a due dialetti della stessa lingua, ma a due lingue distinte, sebbene abbastanza vicine. A lungo si è cercato di spiegare la presenza di queste due varietà linguistiche in connessione con la storia alana. La presenza di due varianti di osseto potrebbe intersecarsi con il “doppio” nome degli Alani. Si tende infatti a spiegare il nome As utilizzato per gli Alani come il nome “medievale” di questo popolo. Sono gli Arabi a parlare di *ǧins al-Lān wa l-As* “il popolo degli Alani o degli As”²⁴, i principi russi nelle cronache combattono contro gli Jasi²⁵, i Mongoli combattono contro gli Asud²⁶, Giovanni del Pian di Carpine attraversando il Caucaso parla del popolo degli *Alani sive Assi*²⁷, in Ungheria ancora oggi c'è la regione dello Jászág ed in Romania troviamo la città di Iași non lontano dal Prut, chiamato un tempo “fiume

a Rege maximo stipendio accipientes ipsi et familie eorum ad fr. Iohannem recurrunt. Et ipse eos confortat et predicat». Wyngaert, *Sinica ...*, pp. 524-560: «(...) Summi etiam principes sui imperii tocius plus quam triginta millia qui vocantur Alani et totum gubernant imperium orientis sunt christiani, re vel nomine, et dicunt se sclavos Pape, parati mori pro Franquis; sic enim vult nos, non a Francia sed a Franquia. Horum primus Apostulus fuit frater Iohannes dictus de Monte Corvino, qui primo miles, iudex et doctor Friderici Imperatoris post 72 annos factus frater Minor doctissimus et scientissimus...» (p. 526); si veda anche: Paolo Ognibene, “Gli Alani e la Cina”. *For the Centennial of Berthold Laufer's Classic. Sino Iranica (1919)*. A cent'anni da Sino-iranica: tra Oriente ed Occidente, scambi di cultura materiale e ideale / Sino-iranica Centennial. Between East and West, Exchanges of Material and Ideational culture. A cura di Ephraim Nissan. Milano, 2021 [2020]: Mimesis. Quaderni di studi indo-mediterranei, XII, pp. 381-393.

23 Si vedano: Василий Иванович Абаев, “Очерк расхождений иронского и дигорского диалектов”. *Осетинский язык и фольклор*. Москва, Ленинград, 1949: АН СССР, сс. 357-493; Friderik Thordarson, *Ossetic Grammatical Studies*. Wien, 2009: ÖAW. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, Bd. 788. Veröffentlichungen zur Iranistik, 48, pp. 5-20.

24 Al-Bīrūnī, *Tahdīd nihāyāt al-amākin li-taṣḥīḥ masāfāt al-masākin*, Ed. P. Botschakoff, Cairo 1964, pp. 46-47. Agustí Alemany, *Sources on the Alans. A Critical Compilation*. Leiden, Boston, Köln, 2000: Brill. Handbook of Oriental Studies, 8: Central Asia, pp. 252-253.

25 Si veda: Paolo Ognibene, “Gli Alani nelle cronache russe”. *Slavia* 3/2001, pp. 27-38.

26 Si noti che -ud / ut in mongolo è un marcatore di plurale; MNT (= Монголын нууц тобчоо), § 262: «Basa Sübä'ätäi-ba'atur-ï ümākši Qanglīn Kībča'ut Bajīgīt Orusut Maġarat Asut...»; si veda: Paul Pelliot, *Histoire secrète des Mongols. Restitution du texte mongol et traduction française des chapitres I a VI*. Paris, 1949: Maisonneuve, p. 108.

27 *Historia Mongalorum*, VII, 105.

alanico". Il nome As non ricorre mai nei toponimi alani dell'Europa occidentale, mentre è abbondantemente diffuso in Europa orientale e nel Caucaso²⁸. Tutto questo si inquadra bene nell'idea che As diventi con il tempo il nome degli Alani che rimangono nella regione a nord del Caucaso dopo il transito unno del IV secolo. Ma c'è un problema. Il popolo che maggiormente ha avuto contatti con gli Alani, i Georgiani, li chiama da sempre Ossi. Da qui viene Osseti, da qui viene Assi, Jasi... Dunque a nord della Georgia vivono gli Ossi. Ed è confrontando un passo della *Cronaca georgiana* ed uno della *Storia dell'Armenia* che si è visto che lo stesso avvenimento in un caso vede per protagonisti gli Ossi nell'altro gli Alani e ciò ha portato Klaproth ad indentificare gli Osseti come discendenti degli Alani²⁹. A questo punto però è interessante considerare il passo della versione lunga della geografia armena. L'autore parla qui di Aš-Tigor che senza difficoltà possiamo identificare come i Digor. Siamo forse di fronte a due diverse ondate di popolazioni iraniche penetrate nella regione, portatrici di due lingue distinte, per quanto vicine come tali dovevano essere tutte le lingue iraniche settentrionali dell'antichità? A mio parere questo passo della *Geografia* armena merita una più accurata analisi e può portare elementi in favore di un'ipotesi che non veda in As semplicemente il nome medievale degli Alani, ma il nome di un popolo iranico che fece parte del fondo iranico di base della regione e che dopo il transito unno fu abbastanza consistente da "riprendersi" il proprio nome. Ricordiamo che è Ammiano Marcellino a dirci che gli Alani estendevano il loro nome alle popolazioni circostanti loro sottomesse³⁰. La questione è molto complessa, più volte mi sono soffermato sul problema, ma meriterebbe di essere trattato in uno studio di ampie dimensioni.

Per quanto riguarda l'Ḥudūd al-'Ālam vorrei soffermarmi solo sul § 48 relativo al Paese degli Alani (al-Lān):

«East and south of it is the Sarīr; north of it, Rūm; north of it, the Gurz Sea and the Khazarian Pechenegs. All this country is broken and mountainous (*andar shikast-aḡi-hā va kūh-hā*) and is favoured by nature. Their king is a Christian. They possess 1,000 large villages. Among them there are both Christians and idol-whorshippers (*but-parast*). Some of the people are mountaineers and some plain-dwellers.

28 Paolo Ognibene, "Alan Place-Names in Western Europe". In: *Studies on the Iranian World I: Before Islam*. Ed. by A. Krasnowolska – R. Rusek-Kowalska. Kraków 2015, Jagiellonian University Press: pp. 51-58.

29 Julius Klaproth, "Memoire dans lequel on prouve l'identité des Ossètes, peuplade du Caucase, avec les Alains du moyen age". *Nouvelles Annales des Voyages, de la géographie et de l'histoire*. XVI/1822, pp. 243-256.

30 Amm. Marc. XXXI, 2,17: «Hi biperti per utramque mundi plagam Halani, quorum gentes varias nunc recensere non refert, licet dirempti spatiis longis, per pagos (ut nomades) vagantur immensos, aevi tamen progressu, ad unum concessere vocabulum, et summatim omnes Halani cognominantur, ob mores et modum efferatum vivendi, eandemque armaturam».

1. Kāsak, a land (*shahr*) of the Alān on the coast of the Gurz Sea. It is a pleasant place and there are merchants in it.
2. Kaylān (?), the town where the king's army is stationed.
3. Dar-i Alān ("the Alān gate"), a town situated like a fort on the summit of a mountain. Every day 1,000 men by turn mount guard on its wall». ³¹

Anche in questo breve passo sono presenti informazioni molto importanti per la storia alana. Si sottolinea da subito che il re degli Alani è cristiano: sono gli effetti della conversione del Paese avvenuta agli inizi del X secolo³². Allo stesso tempo si evidenzia che accanto ai cristiani nel Paese continuano a vivere persone legate alla religione pagana precedente (*but-parast*): una situazione che resterà tipica di questo territorio nel quale in periodo post-mongolico si svilupperà una forma originale di sincretismo religioso³³. Nel testo vengono evidenziati altri due punti interessanti: la presenza di abitanti che vivono in pianura e di montanari conformemente alla struttura del territorio e la presenza di 1000 villaggi di grandi dimensioni, testimonianza che il passato tipicamente nomadico degli alani nel X secolo è già abbondantemente superato. Importante anche la menzione della fortezza sul passo di Dar'jal' costantemente presidiata da uomini armati.

Le due geografie risultano dunque molto utili per avvicinarci da un lato al contesto etnico della regione, infatti l'*Ašxarhac'oyc'* nomina tutti i popoli prossimi agli Alani (anche se a volte di difficile identificazione certa), dall'altro alla situazione religiosa e politico-militare dell'Alania di fine millennio: siamo di fronte ad un Paese che dopo il crollo della Chazaria riveste un ruolo di primo piano nel Caucaso centrale, il Paese che la storiografia russa chiama *srednevekovaja Alanija*³⁴.

31 *Ḥudūd al-Ālam...*, § 48 (38a), 160-161.

32 Si tratta della seconda delle tre grandi cristianizzazioni di fine I millennio, rispettivamente quella della Bulgaria dell'Alania e della Rus'. Per la cristianizzazione dell'Alania si veda: Paolo Ognibene, "Deep impact: была ли христианизация Алании поверхностным явлением?". *Известия СОИГСИ*, 87/2023, pp. 153-162.

33 Si veda anche: Paolo Ognibene, "Wacilla e Wastyrgi: due santi osseti poco cristiani. Note sulla penetrazione del cristianesimo nell'Alania medioevale". In: *I prescelti di Dio. I Santi e l'esperienza della santità*, Rimini 2006: il Cerchio. Avallon, 55, pp. 87-96.

34 Закарий Николаевич Ванеев, *Средневековая Алания*, Сталинир, 1959.

SOME MIDDLE IRANIAN DENOMINATIONS OF THE “ASTROLOGERS,” AND THEIR BACKGROUND

Antonio Panaino

Abstract

The present article attempts to outline the cultural and linguistic history of some Middle Persian, Sogdian, Parthian and Choresmian words concerning the definition of professions and arts corresponding to the fields of “astronomy” and “astrology.” Despite the fact that these two disciplines were not considered as properly distinguished and separate in Hellenistic antiquity as well as in other Oriental areas, the etymology of each term reveals an interesting background, which, especially in Pahlavi, presents some intriguing and unexpected connections with the Avestan background. The Sogdian tradition shows, in its turn, a remarkable Indian background, which played an important role in astral divination, and that was well known even in the Iranian Manichaean framework.

Keywords

Pahlavi *axtar(ā)mār*, *starōšmār*, *star-hangār*, *kundāg*, *kēd*; Sogdian *anxar-kasē*; Choresmian *axarvenik*; Astrology, Astronomy, Astral magic.

1. *The Middle Persian documentation*

After¹ a short look at MacKenzie’s *Dictionary*, we first observe that even in Iran a proper distinction between the fields covered by what we now define as “astronomy” and “astrology” was not properly assessed, so that we find words, such as *axtar(ā)mārīh* [‘htl(‘)m’l],² *kundāgīh* [knd’k’] (MacKenzie 1971, 52), both

1 I must thank for their comments and remarks my dear colleagues Dr. Jeffrey Kotyk and Prof. Paolo Ognibene. I must also express my thanks to Prof. Nicholas Sims-Williams for some precious comments about the Sogdian lexicography.

2 MacKenzie 1971, 14; Nyberg 1974, 39: “Zodiac-calculator, horoscopist, astrologer.” The same denomination ([‘xtrm’r [axtarmar]) is attested in Manichaean Middle Persian; see Durkin-Meisterernst 2004, 79.

referring to the semantic field of “astrology” as a discipline connected to the interpretation of celestial phenomena as signifiers of meanings, or otherwise as exerting an influence on the earthly world. In reality, we can recognize a clear etymological distinction behind these terms, but we must frame it within a different conceptual scheme: practically, *axtar*(*ā*)*mārīh*, “astrology”, as *axtar*(*ā*)-*mār*, “astrologer,” “star-reckoner,” concerns a specialization proper of one who is able to “observe, calculate, perceive” (*mārdan*, *mār*-) the motion of the stars (*axtar*).³ In this respect, a term meaning “the stars-calculator” or the “stars-observer” (with its corresponding abstract derivative) seems to evoke a neutral designation, which covers both Gr. ἀστρολογία (Lat. *astrologia*), lit. “study of the stars,” and ἀστρονομία (Lat. *astronomia*), “management of the stars” as well. Thus, despite some modern misleading prejudices, these two concepts were interchangeably used in antiquity,⁴ so that it is no wonder that in Sasanian Iran (and probably already within the earlier Parthian framework) their linguistic reflexes were not yet sharply separated and/or opposed. In other terms, there is no reason to presume that, when Hellenistic astrology (*stricto sensu*) entered Iran, it was sharply distinguished in two different branches, namely as a “scientific” neutral discipline, for us corresponding to “astronomy,” and a pseudo-scientific doctrine such as astrology. In this respect the existence of terms such as *axtar*(*ā*)*mār*, and *axtar*(*ā*)*mārīh*, but also *starōšmār*, *starōšmur* [stl’wšm’l, -’wšmw], “astrologer” (constructed exactly as *axtar*(*ā*)*mār*, with the verb *ōšmurdan*, *ōšmār*-/*ōšmur*- “to count, reckon, consider, etc.,” which in any case is etymologically related to (*ā*)*mār*- as well),⁵ confirms a positive view of this discipline as a fully developed intellectual tradition. It would be useful to remark that in the contemporary Indian framework, the astrologer/astronomer was designated as *nakṣatrapāṭhaka*- (a compound of *nakṣatra*- + *pāṭhaka*-, m., “star-reader, astrologer;”) or *nakṣatrasūcaka*- (*nakṣatra*- + *sūcaka*-, m. “star-indicator, astrologer”) (Monier-Williams 1899: 524). It is

3 For the etymology of *axtar* [ʔxtl], “star, constellation, sign of the zodiac,” (MacKenzie 1971, 14; Nyberg 1974, 39; cf. also Man.M.P. [ʔxtr [axtar], Zwanziger 1977, 20; Durkin-Meisterernst 2004, 79), as a derivation for false etymology and false deglutination by *abāxtar*- (MacKenzie 1971, 2: [ʔxʔxtl]; Nyberg 1974, 25; Man.M.P. ʔbʔxtr [abāxtar]; Boyce 1975, 60; Zwanziger 1977, 4), “planet, northern retrograde (i.e. moving backwards)” (< OIr. **apāxtara*-), understood as “off-star” or “un-star” (*nē-axtar*), see Eilers 1967, 112-118, 146; 1976, 8-10; 1987. In particular, Eilers (1967, 114) has clearly shown that Bartholomae’s etymology (1904, 80) explaining *abāxtar* (earlier *apāxtar*) < **upa* + *axtar*°, “was bei den Sternbilder ist,” was wrong. Sogdian *anxar*, “star, constellation, etc.,” is not related to M.P. *axtar*, as explained more in detail in the second part of this article.

4 See Jones 2018, 374. See also the monographic investigation on this subject by Hübner 1990; 2020, 298-299.

5 Cf. Nyberg 1974, 146 sub *ōšmurtan*.

also very important to observe that this terminology emphasizes the role of the *nakṣatra*-s, which are mentioned as a first element of composition in a syntactical place where we usually find in Greek and other languages a term simply meaning “star,” or “constellation.” This evidence shows the enormous importance of this traditional division of the ecliptic⁶ area in Indian astronomical and astrological tradition.⁷

The present “astrologer” (*lato sensu*, i.e. also in its [modern] quality of “astronomer”) was one who actually “observed” (*mārdan*, *mār-*) or “reckoned,” (*ōšmurdan*, *ōšmār-*) the motion of the stars (*axtar-*), directly in the sky or by means of an astronomical table of computation (an ephemeris). Then, the common use of Pahlavi *axtar* is *per se* significant, because this word concerns the “stars,” the “constellations,” and even the “signs of the Zodiac,” thus, it refers to a category of astral bodies that in the Iranian (Mazdean) framework were considered “positive” and “divine” (Panaino 2015; 2019a). Although an undetermined value could be eventually suggested also for *axtar-* in the larger sense of “astral body” thus generically including even the planetary bodies – and this solution would be theoretically plausible for the period before the definitive demonization of the planets (Panaino 2020a), it is clear that the model of Greek compounds containing ἀστρο° as first member played a relevant role in the creation of *axtar(ā)mār* and *starōšmār*.⁸ The absence of an earlier Iranian prototype for these professional denominations shows that a developed interest in the astral observation/calculation became relevant after the meeting with the Mesopotamian and Greek cultures, so that sky-watching was probably designated with less technical terms. This fact does not mean that an earlier designation might not assume a later relevance in the formation of technical designations, as we will see.

A very pertinent case is that of the already mentioned term *kundāgih*. The word *kundāg* mainly designated a “soothsayer” or a “magician,” i.e. a sort of

6 As J. Kotyk kindly remarks, “During the earliest use of *nakṣatras*, which were mapped out along the lunar orbit, there was probably little if any knowledge of the ecliptic as an astronomical concept, but by the time the words *nakṣatrapāthaka* etc. were in common parlance, astrologers understood the ecliptic quite clearly.”

7 Note again the relevance given to the *nakṣatras* in the Buddhist Sogdian texts, as an evident reflection of the Indian cultural tradition; cf. Scherer 1953, 151-159; Belardi 1977, 121-135.

8 As we have seen, we find Middle Persian *axtar* as first member of these compounds, but also the more archaic *star-* [st], which, out of compounds, is attested together with *stārag* [stʰlkʰ, M. ʿstʰrg] (MacKenzie 1971, 77). In Parthian we find ʿstʰrg [*astārag*] with the basic meaning of “star,” but also with that of “planet,” in the well-known sense of “the star of” (Boyce 1954, 183; Zwanziger 1977, 15). The same stem occurs also in Sogdian ʿstʰrʰk, (ə)stāre (B., M.) < *stāraka-, “star” (Gharib 2004, 67 [1685]). In the Christian Sogdian sources we can find also *stʰry, “star” (Sims-Williams 2016, 177, 398).

“diviner,” probably involved, as shown by Pennacchietti (Pennacchietti 1999), and later confirmed by Rossi (Rossi 2008), in divinatory activities, and plausibly connected with the casting of the dice.⁹ Although the matter is semantically complex, as Rossi has shown, the denomination of a practitioner as *kundāg* (in consideration of every plausible etymological explanation) does not imply any specifically mathematical and astronomical competence (and its solution does not involve apotelesmatic or strictly astronomical-observational abilities), but it was restricted to a different, more archaic, level of divination. Furthermore, we must inevitably remark that its most probable connection with the name of Avestan demons, such as *Kunda-*, m., *Kundī*, f.,¹⁰ puts the semantic field around the “function” of a *kundāg* under a negative, or at least ambiguous, perspective.

It is also interesting to note that an abstract term such as ***starōšmārīh* “astrology” does not seem to have been employed, despite the current presence of *starōšmār* “astrologer.” As we have seen, here too, the act of reckoning can be neutrally placed within a generic field in which ancient astrology and astronomy cannot be separated. We must register also the presence of the compound *star-hangār*, lit. “reckoner of the stars,”¹¹ with the use of a *nomen agentis* from *hangārdan*, *hangār-*, “consider, reckon”, plus *star*, according to a formal model already found and described above.

Most interesting is the case of Pahlavi *kēd* [kyt'] (MacKenzie 1971, 50), and by extension the Avestan stem *kaēta-*, m. (Bartholomae 1904, 428). In the framework of a very intriguing story concerning the future destiny of the young prince Ardashīr, specifically chapter XII,2 of the *Kārnāmag ī Ardashīr ī Pābagān*,¹² four kinds of specialists of esoteric knowledge appear: (*az*) *dānāgān ud frazānagān kēdān ud kundāgān*. If the first two subjects can be easily interpreted as “sages” (*dānāgān*) and “wise men” (*frazānagān*), the *kēdān ud kundāgān* do not provide us with an immediate, transparent identification. While we have previously discussed the specific case of *kundāg*, whose semantic sphere must be identified in a generic divination, which might involve dice, astral observation, magic, etc., *kēd* has probably a more precise meaning connected with an act of

9 On the importance of dice in the Sasanian world, and the astrological speculations about the sum of the numbers appearing on their opposite sides (i.e. “seven”) and the power of the planets, see the discussion in Panaino 1998a, 236-237, 203-212, *passim*.

10 Bartholomae 1904, 474; Gray 1929, 208; Bailey 1955, 72-73; Rossi 2008, 4, 6.

11 Not registered in MacKenzie 1971, but see the reference to the verbal stem at page 42. One example can be found in the *Epistles of Manuščihr* II,2,9 (*star-hangārān-iz*). See the new edition of this source by Mansouri – Sharifāni (2016). I accept the new reading of this passage proposed by the two Persian editors instead of the earlier one, which I adopted in Panaino 1998b, 34 (**starōšmurān-iz*). I thank Samra Azarnouche who has gently called my attention on this passage according to its new edition.

12 Grenet 2003, 108-109; Panaino 2020a, 15-16. See also Cipriano 2002, 770; Rossi 2008, 4-6.

observation and thus of prognostication. This assumption can be derived from the fact that in the *Dēnkard*, VII,5-6,¹³ the *pēš-kēdīgīh ī Zardušt* corresponds to a sort of “prognostication (given) by Zoroaster.” This term occurs also in Parthian in the most pertinent sequence *qydygʷn u mʷrygrʷn*,¹⁴ translated by Henning¹⁵ as “astrologers and sorcerers,” although such a precise meaning for *qydyg* [*kēdīgī*] like “astrologer,” as noted by Malandra (Malandra 2009), is at least debatable. In fact, this scholar, following some observations I had previously made¹⁶ on the fact that, when in the *Kārnāmag* we find technical references to astrology, the professional “astrologer” is just called *axtar-mār*, lit. “star-reckoner,” never *kēd*, I believe it would be imprudent to presume a priori that *kēd* exactly meant *stricto sensu* “astrologer,” although its involvement in astral predictions seems to have been plausible.¹⁷ We must also observe that in one case the Pahlavi text of the *Kārnāmag* (XII,3) refers to a *kēd ī hindūgān* (lit. “the *kēd* of the Indians”), and we may suspect that this man was a special kind of “soothsayer” or “clairvoyant,” perhaps even proficient in astral competences. The most important factor that invites us to consider the possibility that *kēd* concerned a special category of wise men, capable even of special (astral) observation and insight, is due to its potentially direct connection to the Avestan hapax legomenon *kaēta*.¹⁸ While

13 Cf. ed. Madan 1911: 2, 645, lines 2-3. See Molé 1967, 62-63.

14 We must probably transcribe this word as *mārēgārān*. See Henning 1938, 85, who compares this word to Sogdian *mʷrkr* “sorcerer” (cf. Gharib 2004, 206 [5226]: *mʷrkrʷy*, “soothsayer”). Cf. also Cipriano (2002, 770, n. 4) who recalled that Henning (1958, 93) made further comments about this word, quoting Sogdian *mʷrkrʷy* and Persian *mārgīr*, “snake-catcher,” after a clear pseudo-etymological reinterpretation after *mār*, “serpent” and the present stem of the verb *giriftan*, “to catch.” I would like to remark that the plausibility of this kind of popular etymology would find a certain support in the fact that in the late antique Mazdean framework, despite the demonization of the snakes, forms of divination based on the daily observation of these animals were known. The Zoroastrian folklore has preserved a New Persian text entitled *Mār Nāme*, which consists of a very archaic hemerology following some patterns of Babylonian origin, which still survived in modern Persia. See Panaino 2005 and Farridnejad 2015.

15 Henning (1937, 84) immediately connected this word, transcribed as *kēdīgī*, with Avestan *kaiiaḍa-*, probably via a metathesis. On the other hand, the relation with Av. *kaēta-* remains most plausible.

16 See Panaino 1996. On the astrological technicalities of this text, see Panaino 2019.

17 It is for this reason that I adopted the translation “astrologer” or “astrologer/soothsayer” in Panaino 2020, 15-16, but now, after a more detailed discussion of these passages, I would prefer “clairvoyant.”

18 The potential connection with other Avestan terms, such as *kaiiaḍa-* (Bartholomae 1904, 441-442) and *kāiḍiā-* (Bartholomae 1904, 463), is a matter of discussion in many studies, but no definitive solution can be presently assumed. See Panaino 1990, 95 with additional previous bibliography. In this article, I do not repeat all the other possible connections with Chinese *ki-to*, the name of a heretical sect in Zābulistān, or with Sogdian *cytk*, “genius, spirit, devil” (Gharib

in my edition of the *Tištār Yašt*, where this stem occurs in the verse-line *kaētaca parō družintō* (Yt. 8,5) (Panaino 1990, 31, 94-95), I was still hesitant about its definitive interpretation, and thus I followed the prudent approach suggested by Bartholomae,¹⁹ I now share the solution offered by Cipriano (2002) and later briefly advanced by Malandra (2009) (but without direct knowledge of the previous Italian work), thus considering *kaēta-* (IE. **kwoit-ó-*) as a *nomen agentis* of an *a*-stem of the verbal root **kait-/cit-* (cf. Ved. **cet-*) “to perceive” (Cheung 2007, 31). Actually, these *kaētas* are listed together with other human and animal beings longing for the appearance of the star Sirius (Tištriia). All the subjects involved in this situation accomplish (with reference to the rising star) an act defined in the Avestan text as *paitišmarānte*, a verb whose semantic hues are difficult to specify in details,²⁰ but which in any case are etymologically most pertinent. Actually, if we start from an Indo-European verbal root *(s)*mer-*, “to observe, consider, reckon,” attested in PIr. **hmar-*, Ved. *smar-*, A. (š)*mar-*, we must inevitably observe its direct connection to some later Middle Persian developments, such as, for instance, *ōšmār-/ōšmur-* as well as (*ā*)*mār-* (Cheung 2007, 137-138). It was already Herzfeld who established this possible etymological connection (Herzfeld 1953, 92-93). Actually, he assumed that *kaēta-* would mean “astrologer” already in Avestan. More prudently, we may state that these *kaētas* were “observers,” who in the *Tištār Yašt* followed the motion of the star Sirius, probably in order to deduce some prognostications, but whose group was considered ambiguous, if not partly negative. This solution becomes compelling, when we assume that the sequence *kaētaca parō družintō* meant “the (sky-) watchers, except the deceiving ones.” Unfortunately, we do not know which kind of astral divination was performed in the earlier Avestan tradition, but we can probably exclude that it had something to do with the well-developed sophistications of the Mesopotamian and Hellenistic astromantics.

Certainly, the adoption of verbal roots such as the ones of (*ā*)*mār* and *ōšmār-/ōšmur-* in the formation of the most appropriate Pahlavi compounds translating Greek ἀστρολόγος seems to carry over from an earlier background, although within a new epistemological system, in light of the Avestan use of °*šmar-* + *paiti°* in the most pertinent example of the *Tištār Yašt* st. 5. In fact, it is quite possible to establish a fitting semantic correspondence between *ōšmār-/ōšmur-* and (*ā*)*mār-*, and the family of Greek λόγος, λέγειν and λογίζειν, “to calculate,” particularly within a field such as astral prognostication. In this respect, we may say that the Persians

2004, 133 [3369]: *cytk, čitē, čētē?* < Av. *kaēta-*), already discussed in Panaino 1990, 95. On similar matters, see also Cipriano 2002, 769-770.

19 Bartholomae (1904, 428) refused to offer a plausible meaning in that occasion.

20 See Panaino 1990, 94, with additional bibliography on the subject.

tried to translate in an appropriate way Gr. ἀστρολόγος, while it is more difficult to find an exact parallel for ἀστρονόμος, despite the fact that the νόμος could be not only connected with the “law,” but also with the idea of “melody.” (Hinüber 2020, 298) Certainly, we cannot find reflections of special Greek terms such as ὠροσκόποι or ὠρολόγοι, referring to “priests” “responsible for the measure (or calculation) of the hour,” a denomination used in Hellenistic Egypt for temple astrologers.²¹

2. Parthian, Sogdian, and Choresmian denominations of the “astrologers”

In Sogdian the most common denomination of the “astrologers” was that of ʾnrxsʾy [*anxar-kasē* (B.)],²² ʾnrxsʾyt (plural). Gershevitch (Gershevitch 1949, 145,3) well explained its literal meaning as that of “star-watcher” (with *kas-, cf. Chr. *pcqs-* “to wait”); similarly Skjærvø (Skjærvø 2007, 87, 91) analyses the compound *anxarkasē* “astrologer” as *anxar*, “star” + *kas-* “to see.” In the framework of the present discussion it would be fitting to emphasize also the presence of the Uighur loanword *anxrwn-*, “astrologer,”²³ corresponding to the Sogdian designation. It is equally important to discuss the etymological history of a family of Sogdian words concerning the names of the stars, planets, and zodiac. We can start with ʾnrx [*anxar*, M., B.], “star,”²⁴ a stem, which is not at all etymologically connected with M.P. *axtar*,²⁵ despite the apparent correspondence between Sogdian *anxar-wazan* (ʾnrxwn [M.]), “zodiac,”²⁶ and Parthian *axtar-wazan*, “zodiac.”²⁷ Andreas (Andreas 1910, 10) was the first scholar to propose a general explanation concerning two important related words of the Sogdian astral lexicon, such as *paxar*, “planet,”²⁸ and *anxar*, “star.” He assumed that *paxar* could be derived from **paδxar* < **pa(t)ixar*, “planet,” which, exactly as Sogdian *anxar*, “star,” would be a compound containing the

21 See Baccani 1992, 52-53; Hinüber 2020, 298.

22 Gharib 2004, 39-40 [1014]: ʾnyrksʾy. I must note, following a remark by N. Sims-Williams, that the forms in Sogdian script written, for instance, in Gharib’s dictionary, with gamma instead of x, are just outdated transliterations, and do not represent a true linguistic variant.

23 See von Le Coq 1911, 19, 47; Reichelt 1928, 43, n. 1

24 Gharib 2004, 39 (1008), 46 [1186].

25 See already Eilers 1976, 10, n. 16.

26 Gharib 2004, 47 [1187].

27 Boyce 1954, 122-123, 183; Durkin-Meisterernst 2004, 79. As explained also by Sundermann (1991: 13, n. 26), the Parthian compound exactly means: “Ort wo die Zodiakalzeichen sich bewegen,” (but cf. again Andreas 1910: 10), with the addition of a suffix *-an* to the verbal root *waz-*, “to move.”

28 Note also the existence of a Uighur loanword such as *p(a)y(a)rl(i)*, “planets;” Thomsen 1910, 303.

verbal root *xar*, “to go, pass.” (Cheung 2007, 443-444). While the first stem would present a preverbal *pa°*, so meaning “der sich bewegend” (“the moving one”), the second form would simply have the negative particle *an°* at the beginning; then it would mean “der sich nicht bewegend” (“the non-moving one”). If the identification of the verbal root (and the following formation of a stem *har-a-*) is plausible, the reconstruction of an initial **pati-* is impossible, as Sims-Williams kindly informs me. In the sources, we find *pnxry* (which is from **prxry*, because an interchange between *n/r* was not uncommon (Gershevitch 1961, 52 § 343), and here dissimilation may have played a part),²⁹ while we can easily assume the presence of a preverb such as **pari°*. Thus, the etymological meaning of the word for “planet” would be that of “moving around, wandering.” As again suggested by Sims-Williams, *’nxr* cannot contain neg. **an-*, as this only occurs before vowels, rather **ham-*; thus perhaps the meaning would be that of “moving together” (with all the other stars). A similar solution has been suggested by Kümmel (Kümmel 2006, 4): *’nxr* / *anxar* / ‘Stern’ < **ana-/ham-hara-*.³⁰ In any case, from the semantic point of view, I would remark that *ham-* is certainly better than a negative prefix, because the “stars” were never strictly considered as “non-wandering” objects. They turned around the heavenly peak, and were not properly “fixed,” in the sense of immobile, but fixed with respect to their mutual positions and apparent distances. In Pahlavi, one of the most technical designations of the “planets” was that of *wiyābānīg*, because they “deviated” (verb *wiyābānēn-*)³¹ from the normal orbit (as Gr. *πλανήτης*, “planet,” (< “wandering”) was a derivative of the verb *πλανάομαι*), and assumed retrograde motions, while the “stars” were considered the *a-wiyābānīg*, lit. “the non-deviating ones,” exactly as in Greek we find *ἀπλανής*, i.e., “*inerrans*” (“non-moving”). A current designation of the so-called “fixed stars” in the Hermetic literature in Arabic was that of *al-kawākib al-biyābāniya*, which was transferred

29 Cf. Sogd. *pnxry*, [*panxar(ē)*, M.] (Gharib 2004, 277, [6916]), *pxryy* [*paxarē*, M.] (Gharib 2004, 333 [8290]); Skjærvø (2007, 54, 65, 76, 77, 87, 115) prefers the following vocalization: *anxar*, *anxar-wəzən*, *anxarkāsē*, and *paxrē*. Eilers (1976, 12), contrariwise, suggested a different explanation for Sogdian *paxar*, assuming that it would derive from M.P. *pāhr*, “defense, care.” This would have been a more friendly representation of the planetary beings, which still preserves its later counterpart in the New Persian word *pāsbān*, “guardian,” fittingly addressed to planets. This solution seems to be *ad hoc*, because it cannot explain the origin of the earlier forms such as *panxar*. About the couple *paxar* and *panxar(ē)*, note that an earlier *-n* can be lost in Sogdian before *x*, as remarked by Gershevitch 1961, 51, § 341.

30 In this case, the earlier model would be that of a compound such as Av. *anapuθra-*, but that must be a secondary shortening of **an-ā-*, which in Sogdian should give the negative prefix *n°-*. I thank again N. Sims-Williams for his advice.

31 See Henning 1942, 232, n. 3; cf. MacKenzie 1971, 92.

into Latin under the corrupted form of *stelle beibenie*.³² For these reasons, it would be better to presume a basic meaning such as “one of (those) moving all together” with the other stars of the firmament.

Thus, we may conclude that, despite the apparent similarity, the origin of Sogdian *anxar* has a different explanation: The existence of a variant form such as Sogdian **axar* (< *anxar*) seems to be admitted after the presence of Sogd. *ʾxrwzn*, “zodiac,” with respect to the more common *ʾnxrwzn* (Henning 1936, 103, 120a; 121b). This alternative form would be confirmed by Choresmian *axarvenik*, “astrologer,” with *axar*,³³ but the reading of this word as it occurs in al-Bīrūnī’s *Chronology* is open to discussion.³⁴ In some cases, *anxar* should mean “Zodiacal constellation,” and not simply “star,” as in the case of the *Vessantara Jātaka* 3, line 25 (Benveniste 1946, 3), where the astrologers must look at the time and the Zodiacal sign in which the baby in the queen’s womb should be born. The reference to the 12 *ʾnyr* (Sogdian Text of Paris, n° 3, lines 147-148) (Benveniste 1940, 66) concerns “the twelve zodiacal signs,” not simply twelve stars, while in line 149-150, 28 *ʾnxrt*, must be interpreted as a reference to the 28 *nakṣatras*, as usual in the Buddhist tradition. In the Sogdian *Dhyāna*, 168 (Reichelt 1928, 43), the *ʾnxrwzn krp*, “im Kalpa der Sternbilder,” has been explained as another specific reference to the *nakṣatras* by Benveniste himself (Benveniste 1940, 196, 151).

3. Final Remarks

In the Old Iranian framework, the presence of primitive soothsayers, practicing archaic forms of astral divination, such as the *kaētas* was quite normal, and even their location in a borderline social dimension is no wonder, in particular if we consider that prognoses inevitably produced a good market even in primitive societies. In this respect, the control of these disciplines has been a current problem for every priestly organization, and it is probable that the specialists of these arts were considered borderline subjects.³⁵ For us it is

32 Kunitzsch 1968; 1970; 1972; 1981; 1993, 244-245; Pingree 1989a, 232

33 This would be another case exactly similar to that of the couple *paxar* and *panxar(ē)*; Gershevitch 1961, 51, § 341.

34 See the discussion in the note 58 of this article.

35 Very kindly Jeffrey Kotyk informs me that Vedic society traditionally looked down upon those Brahmins who did divination with the stars (this would predate the introduction of horoscopy). One might compare the status of fortune-tellers in Vedic culture, where they were not welcome at sacrifices, even while Brahmins themselves. See specifically *Manusmṛti* (3.162): “A trainer of elephants, oxen, horses, or camels, he who subsists by astrology, a bird-fancier, and he who teaches the use of arms”; (167): “A Brahmana who knows (the sacred law) should shun at (sacrifices) both (to the gods and to the manes) these lowest of twice-born men, whose conduct

very significant that among their activities there was the one expressed by the Av. verb (š)mar-, which was later used in order to classify the work of an astrologer/astronomer of the Hellenistic type.

But before concluding this article it would be useful to deal with the problem of the social identification of these professionals, although this task is very difficult because we have limited pieces of information about their work. In this case, it would be better to distinguish the situation occurring within the western Iranian area, i.e. in the core of the Sasanian Empire, with respect to the one of the oases of Central Asia, in Sogdiana and Choresmia.

From the already quoted *Kārnāmag*, we may deduce that different kinds of diviners were active in the Sasanian society, and we can equally deduce that their competences were different according to the social strata that consulted them. The presence of foreign specialists is highly presumable, especially around the royal circles, and in the main urban centers, where the economic development offered good opportunities of income for competent persons. The presence of eminent specialists in astronomical and astrological subjects, possessing a solid background in mathematical and computational sciences, must be supposed for the court, and its central administration, although I cannot deny the possibility that these arts were performed also in private environments, and outside of the direct control of the crown and of the religious Mazdean authorities. The diffused interest in astrology actually encouraged consultations even within the social communities of Christian and Jews, and we have no reason to presume that other religious groups did not share a deep interest in this subject. The case of Mani and his community shows that astrology played an important role in their cosmological system (Panaino 1997), but their role certainly produced a more impressive impact in Central Asia, where Manichaeans had continuous opportunities to develop a certain cultural synecism with the Buddhist communities. The relevant role assumed by Christian astrologers and specialists of medicine (frequently of both fields) in the Sasanian court confirms that the circulation of these disciplines was widespread.³⁶ If we consider the diffusion of western and eastern astrological

is reprehensible, and who are unworthy (to sit) in the company (at a repast).” We must note that the Sanskrit text for “subsists by astrology” is literally “subsists by *nakṣatras*” (*hastigo’śvoṣṭradamako nakṣatrair yaś ca jīvati*). See the English translation by Bühler 1886, 106-107. The Sanskrit text is available in the Digital Corpus of Sanskrit.

36 Panaino 2017. About iatromathematics and its diffusion, see Greenbaum 2020. J. Kotyk (personal communication) again notes that: «in medieval India, contemporaneous with late Sasanian Iran, there were the *pañca-vidyā*, ‘Five Sciences’». The Chinese monk Xuanzang in his travelogue (having returned to China from India in 645) reports on this (Rongxi 2017, 47) in detail. For instance, he mentioned court monks learned in various doctrines, such as the art of calendrical calculations, astronomy, medicine and incantations. We must observe that in the Sogdian version of the *Vessantara Jātaka* 3, line 21 and 27 (Benveniste 1946, 3) the astrol-

techniques, and the knowledge of written sources, mostly in Greek, but also in Syriac and Sanskrit, we must presume the existence of some *scriptoria*, and the creation of few schools of astral sciences and of translation. The authority underpinning this cultural investment should have been the crown, or some circles attached to it, probably with, but also without, the control of the Mazdean *intelligentsia*. Certainly, the Sasanian intellectual world had access to the highest levels of knowledge in astronomy and astrology of its time, and this means that specialists of foreign sources, languages and methods were at hand. Some were probably also well-paid foreigners, hosted within the Sasanian society, but some Persians were equally acquainted with them. We cannot forget the intercultural role assumed by the Christian Church and its *scriptoria* and intellectuals, who played an enormous influence in the process of ramification of philosophical and scientific doctrines (Panaino 2019b). In the northern centers of Iran, among minor courts of provinces, we may suspect the diffusion of texts already in the sociolinguistic variety of Dari (Panaino 2020b), although I am convinced that the technical jargon adopted for the translation of technical works of astronomy and astrology was highly specialized, and tried to reduce some oddities of the Mazdean Pahlavi way of writing. In any case, the astrologers were of many kinds, as we have seen also in their denominations, and their performances ranged from the highest specialized horoscopy to the humblest forms of mumbo jumbo magic, according to the social stratification, but also to the cultural environment or the personal inclination. Certainly, all these disciplines, despite the fact that some of their practitioners were borderline persons, offered a wide area for the diffusion of multicultural and multilingual knowledge, which produced unpredictable effects.

Of course, the proper scientific astronomers, in the technical sense of those who were capable of calculating and comparing astronomical tables of different origins, contributing to the final redaction of the *Zīg ī Šahryārān*,³⁷ as well as those who were responsible for direct astronomical observations, corresponded to a limited number of scholars, probably working within the royal administration, and representing the most sophisticated level of the Sasanian astral sciences³⁸.

ogers (ʾnyrksʾyt) are mentioned together with the brāhmaṇas (prʾmʾnt), the diviners (snptsrt) and other religious men (δyndʾrt). In Choresmian, thanks to al-Bīrūnī (*Chronology* 238, 7; Sachau 1878), we know that one of the local name of the “astrologer” was *axarvēnik*, in which the first element seems to correspond to Sogdian ʾxr°, i.e. **axar* from the more frequently attested *anx-ar* (Henning 1936, 103). On the other hand, Sachau (1879, 226) preferred to emend the reading in *axtar-wēnik*, interpreted already by al-Bīrūnī as “looking at the lunar stations.” In the edition of the Arabic text, in any case there is no *-t-*.

37 See the discussion in Panaino 1998b, *passim*.

38 Samra Azarnouche in a personal communication to me noted that in *Dk.* IV, 67-70, “the experts of the religion,” (*dēn-āgāhān*) who had been able to predict the arrival of king Ardašir,

A more complex scenario concerns the development and irradiation of the art of astrology and astronomy in Central Asia. In this case, the situation cannot be described in few words and with an eye only directed to the Iranian communities. It is clear that the Iranian peoples of Central Asia were exposed to a number of multicultural, multilingual and multi-religious influences, which present us with an extraordinary richness. This complexity emerges with strong evidence from the Sogdian tradition, where astrology and astrologers seem to have assumed an important transversal role more or less pervading all the religious communities. This fact shows that the circulation of the astrological art was not only significant, but that it was exposed to different ways of diffusion, directly from Iran or via the Indian subcontinent, and that the other pole of influence and dialogue was the Chinese area,³⁹ with its millenarian history and deep tradition. In this respect, the dialogue was enormously important, and produced significant results, as for instance, the diffusion of Western (Greek) astrology via Persia to China. But this a different chapter of an intellectual exchange between East and West that cannot be treated here.

Bibliographical References

- Andreas, Friedrich Carl (1910). Zwei soghdische Exkurse zu Vilhelm Thomsen: Ein Blatt in türkischer Runenschrift. In *Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften*. 17. März. Sitzung der philosophischen-historischen Classe, 1910, XV. Berlin, 307-314.
- Baccani, Donata (1992). *Oroscopi Greci. Documentazione papirologica*. (Ricerca Papirologica 1). Messina.
- Bartholomae, Christian (1904). *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg.
- Bailey, Harold W. (1955). Indo-Iranian Studies-III. *Transactions of the Philological Society*, 55-82.
- Belardi, Walter (1977). *Studi Mitraici e Mazdei*. Roma.
- Benveniste, Emile (1940). *Textes Sogdiens édités, traduits et commentés*. (Mission Pelliot en Asie Centrale, Série in-quarto, III). Paris.
- Benveniste, Emile (1946). *Vessantara Jātaka. Texte Sogdien édité, traduit et commenté*. (Mission Pelliot en Asie Centrale, Série in-quarto, IV). Paris.
- Boyce, Mary (1977). *A Word-List of Manichaean Persian and Parthian*. I: *Texts with Notes*. (Acta Iranica 9, Troisième série, II : Supplément). Téhéran – Liège.

should be interpreted as “astrologers” or persons with deep astrological competences. Actually, at the end of the same passage (line 70), the texts states that “the astrologers (*star-ōšmārān*) are those who consider the distribution (*baxšišn*) of the lots (*kardagīhā*) (of the fate)” (*baxšišn ī kardagīhā star-ōšmārān pad hangārišn dārēnd*).

39 Panaino 2017; 2020d, Kotyk 2017; 2018; 2019; Mak 2016; Pankenier 2013.

- Bühler, G. (1886). *The Laws of Manu*. Oxford.
- Cheung, Johnny (2007). *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*. (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 2). Leiden.
- Cipriano, Palmira (2002). La quinta stanza dell'inno avestico a Tištrya. In *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*. Serie IX, vol. XIII, Roma, 767-772.
- Eilers, Wilhelm (1967). Stern – Planet – Regenbogen. Ein Beitrag zur vorderasiatischen Himmelskunde. In *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1966*. Herausgegeben von Willhelm Hoenerbach. Wiesbaden, 92-146.
- Eilers, Wilhelm (1974). Zur Semasiologie der Himmelskunde. In *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft. Göttingen, 15. bis 22. August 1974*. Herausgegeben von Albert Dietrich. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, 3. Folge, Nr. 98). Göttingen, 115-119.
- Eilers, Wilhelm (1976). *Sinn und Herkunft der Planetennamen*. Vorgetragen am 28. Februar 1975. (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philologische-historische Klasse 5, Heft 5). München.
- Eilers, Wilhelm (1987). Axtar. In *Encyclopædia Iranica*. Ed. by Ehsan Yarshater. III/2. New York, p. 123, available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/axtar-middle-and-new-persian-star-or-constellation> (accessed on 30th December 2012).
- Farridnejad, Sh. (2015) Das Zoroastrische Schlangenbuch „Mār-Nāme“. Zur zoroastrischen Volksreligion und Ophiomantik. In *Faszination Iran. Beiträge zur Religion, Geschichte und Kunst des Alten Iran Gedenkschrift für Klaus Schippmann*. (Iranica, 13). Wiesbaden, 51–86.
- Gershevitch, Ilya (1945). Sogdian Compounds. *Transactions of the Philological Society* 44/1, 137-149.
- Gershevitch, Ilya (1961). *A Grammar of Manichean Sogdian*. Oxford.
- Gharib (Qarib), Badr-al-Zamān (2004). *Sogdian Dictionary. Farhang-e Soḡdi*. (Sogdian, Persian, and English). Second Edition. First Edition 1995. Tehran.
- Gray, Louis H. (1929). *The Foundations of Iranian Religion*. (Journal of the K.R. Cama Oriental Institute, ed. by Jivanji Jamshedji Modi, 15). Bombay.
- Greenbaum, Dorian Gieseler (2020). Hellenistic Astronomy in Medicine. In *Hellenistic Astronomy. The Science in Its Contexts*. Ed. by Alan C. Bowen – Francesca Rochberg. (Brill's Companion in Classical Studies). Leiden, 350-380.
- Grenet, Frantz (2003). *La geste d'Ardashir fils de Pābag. Kār-nāmag ī Ardaxšēr ī Pābagān*. Die.
- Jones, Alexander (2018). Greco-Roman Astronomy and Astrology. In *The Cambridge History of Science. I/3: Ancient Science*. Ed. by Alexander Jones – Liba Taub. Cambridge, 374-401.
- Henning, Walter Bruno (1936). *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*.

- (Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 10). Berlin. (Henning = 1977, 417-557).
- Henning, Walter Bruno (1937). A List of Middle Persian and Parthian Words. *BSOS* 9/1, 79-92.
- Henning, Walter Bruno (1942). An Astronomical Chapter of the Bundahishn. *JRAS* (parts 3/4), 229-248.
- Henning, Walter Bruno (1958). Mitteliranisch. In *Handbuch der Orientalistik*. I. IV. *Iranistik*. I: *Linguistik*. Leiden – Köln, 20-130.
- Henning, Walter Bruno (1977). *Selected Papers*. 2 Vols. (Acta Iranica 14-15, Hommages et Opera Minora V – VI). Téhéran – Liège.
- Herzfeld, Ernst (1953). Tištrya and Satavéša. In *M. P. Khareghat Memorial Volume. A Symposium on Indo-Iranian and Allied Subjects*. Ed. by Rustam P. Masani et alii. Bombay, 88-115.
- Hinüber, Wolfgang (1990). *Die Begriffe "Astrologie" und "Astronomie" in der Antike, mit einer Hypothese zum Terminus "Quadrivium"*. (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse / Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz; 1989,7). Stuttgart – Mainz.
- Hinüber, Wolfgang (2020). The Professional ἀστρολόγος. In *Hellenistic Astronomy. The Science in Its Contexts*. Ed. by Alan C. Bowen – Francesca Rochberg. (Brill's Companion in Classical Studies). Brill, 297-320.
- Kotyk, Jeffrey (2017). Iranian Elements in Late-Tang Buddhist Astrology. *Asia Major* 30/1, 25-58.
- Kotyk, Jeffrey (2018). The Sinicization of Indo-Iranian Astrology in Medieval China. *Sino-Platonic Papers* 282, 1-95.
- Kotyk, Jeffrey (2019). Indo-Iranian and Islamic Sources of Astrological Medicine in Medieval China. *Asian Medicine* 14, 30-55.
- Kümmel, Martin Joachim (2006). Mitteliranisch II. Sogdisch. Online publication. https://www.academia.edu/1748444/Introduction_to_Sogdian_in_German
- Kunitzsch, Paul (1968). Zum "liber hermetis de stellis bebeniis". *ZDMG* 118, 1, 62-74.
- Kunitzsch, Paul (1970). Neues zum "liber hermetis de stellis bebeniis". *ZDMG* 120, 126-130.
- Kunitzsch, Paul (1972). Zur Tradition der "Unwettersterne". *ZDMG* 112, 108-117.
- Kunitzsch, Paul (1981). Stelle bebenie – al-kawākib al-biyābāniya. Ein Nachtrag. *ZDMG* 131, 2, 263-267.
- Kunitzsch, Paul (1993). The Chapter on the Fixed Stars in Zarādusht's Kitāb al-mawālīd. *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 8, 241-249.
- von Le Coq, Albert (1911). *Türkische Manichaica aus Chotscho*, 1. (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Jahrgang 1911, Anhang 6.). Berlin.
- Madan, Dhanjishah Meherjibhai (1911). *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*. 2 vols. Bombay.

- Mak, Bill J. (2016). Astral Science of the East Syriac Christians in China During the Late First Millennium AD. *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, 16/4, 87-92.
- Malandra, William W. (2009). Kaēta. In *Encyclopædia Iranica*. Vol. XV, Fasc. 3. Ed. by Ehsan Yarshater. New York, col. 335-336 (accessed online at the address <https://iranicaonline.org/articles/kaeta-soothsayer>).
- Mansouri, Yadollāh – Sharifāni, Pouyā (1394/2016). *Nāmeḥ-hāye Manučehr. Matr-e enteḡādi, āvānevisi, vājeh-nāmeḥ, namāyeh-ye pahlavi* (The Epistles of Manuchihr. Critical Edition, Transcription, Pahlavi Glossary, Pahlavi Index). Tehran.
- Molé, Marijan (1967). *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*. (Travaux de l'Institut d'Études iraniennes de l'Université de Paris 3). Paris.
- Monier-Williams, Monier (1899). *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford.
- Nyberg, Henrik Samuel (1974). *A Manual of Pahlavi. II: Ideograms, Glossary, Abbreviations, Index, Grammatical Survey, Corrigenda to Part I*. Wiesbaden.
- Panaino, Antonio (1990). *Tištrya. I: The Avestan Hymn to Sirius*. (Serie Orientale Roma 68,1). Roma.
- Panaino, Antonio (1996). The Two Astrological Reports of the *Kārṇāmag ī Ardašīr ī Pābagān* (III, 4-7; IV, 6-7). *Die Sprache* 36 [1994], 181-196.
- Panaino, Antonio (1997). Visione della volta celeste e Astrologia nel Manicheismo. In *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi: «Manicheismo e Oriente Cristiano Antico»*. Arcavacata di Rende – Amantea, 31 August – 5 September. A cura di Luigi Cirillo – Alois van Tongerloo. Lovanii – Neapoli, 249-295.
- Panaino, Antonio (1998a). *La novella degli Scacchi e della Tavola Reale. Un'antica fonte orientale sui due giochi da tavoliere più diffusi nel mondo eurasiatico tra Tardoantico e Medioevo e sulla loro simbologia militare e astrale*. Testo pahlavi, traduzione e commento del *Wizārišn ī čatrang ud nihišn ī nēw-ardaxšīr* “La spiegazione degli scacchi e la disposizione della tavole reale”. (Sīmory, Collana di Studi Orientali). Milano.
- Panaino, Antonio (1998b). *Tessere il cielo. Considerazioni sulle Tavole astronomiche, gli Oroscopi e la Dottrina dei Legamenti tra Induismo, Zoroastrismo e Mandeismo*. (Serie Orientale Roma, LXXIX). Roma.
- Panaino, Antonio (2005). Lunar and Snake Omens among the Zoroastrians. In *Officina Magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity*. Ed. by Shaul Shaked. (IJS Studies in Judaica. Conference Proceedings of the Institute of Jewish Studies, University College London, vol. 4). Leiden – Boston, 73-89.
- Panaino, Antonio (2015). The Classification of Astral Bodies in the Framework of an Historical Survey of Iranian Traditions. In *Studies on Iran and The Caucasus in Honour of Garnik Asatrian*. Ed. by Uwe Bläsing – Viktoria Arakelova – Matthias Weinreich. (Middle East and Islamic Studies). Leiden, 229-244.

- Panaino, Antonio (2017). *Astrologi cristiani alle corti Sasanide e Cinese. Bizantinistica*, Serie Seconda, 18 (2018), 149-165.
- Panaino, Antonio (2019a). *Old Iranian Cosmography. Debates and Perspectives*. (Iranica et Mediterranea 3). Milano.
- Panaino, Antonio (2019b). *A Walk through the Iranian Heavens. Spherical and Non-Spherical Cosmographic Models in the Imagination of Ancient Iran and Its Neighbors*, (Ancient Iran Series). Irvine, UCI Jordan Center for Persian Studies (first edition). Second edition, Leiden.
- Panaino, Antonio (2020a). The ‘Amphibology’ of the Time in Astrology. The King and the Rebel in Sasanian and Post-Sasanian Astrological Literature (with Franco Martorello). *Studia Iranica* 49/1, 7-31.
- Panaino, Antonio (2020b). The Dark Side of the Moon: Origin and Legacy of the Secular Sasanian Middle Persian Literature between Pahlavi and Dari. *Nartamongæ* 15/1, 337-367; DOI: 10.46698/VNC.2020.48.50.001.
- Panaino, Antonio (2020c). The Conceptual Image of the Planets in Ancient Iran and the Process of Their Demonization: Visual Materials and Models of Inclusion and Exclusion in Iranian History of Knowledge. *NTM Journal for the History of Science, Technology and Medicine* 28/3, 359-389; DOI: 10.1007/s00048-020-00244-w.
- Panaino, Antonio (2020d). About the Origin of the “Eleven Planets” Astrological Resonances Between Iran and China. In *For the Centennial of Berthold Laufer’s Classic Sino-Iranica (1919)*. Ed. by Ephraim Nissan. (Quaderni di Studi Indo-Mediterranei 12.) Milano, 353-362.
- Pankenier, David W. (2013). *Astrology and Cosmology in Early China. Conforming Earth to Heaven*. Cambridge.
- Pennacchietti, Fabrizio A. (1999). *Qundâqôr*: un hapax siriano del Romanzo di Alessandro tra filologia e archeologia. *Afroasiatica tergestina*. In *Papers from the 9th Italian Meeting of Afro-Asiatic (Hamito-Semitic) Linguistics*. Ed. by M. – L. Lamberti – L. Tonelli. Padova, 71-82.
- Reichelt, Hans (1928). *Die soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums im Umschrift und mit Übersetzung*. I. Teil. *Die buddhistische Texte*. Heidelberg.
- Rongxi, Li (2017). *The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions*. (Taishō Volume 51, Number 2087). Moraga, California.
- Rossi, Adriano (2008). Mprs. *kundāg* ‘indovino’. In *Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti, Linguistic and Oriental Studies in Honour of Fabrizio A. Pennacchietti. Lingvistikay kay orientaj studoj honore al Fabrizio A. Pennacchietti*. Ed. by Pier Giorgio Borbone – Alessandro Mengozzi – Maurizio Tosco. Wiesbaden, 613-633.
- Sachau, C. Eduard (1878). *Chronologie orientalischer Völker von AlBērūnī*. Leipzig.
- Sachau, C. Eduard (1879). *The Chronology of the Ancient Nations. An English Version of the Arabic Text of the Athâr-ul-Bâkiya of AlBîrûnî, or “Vestiges of the Past,” Collected and Reduced to Writing by the Author in A.H. 390-1, A.D. 1000*. London.

- Scherer, Anton (1953). *Gestirnnamen bei den Indogermanischen Völkern*. Heidelberg.
- Sims-Williams, Nicholas (2016). *A Dictionary: Christian Sogdian, Syriac and English*. (Beiträge zur Iranistik 41). Wiesbaden.
- Skjærvø, Prods Oktor (2007.) *An Introduction to Manichean Sogdian*. Cambridge, Mass., <https://sites.fas.harvard.edu>
- Sundermann, Werner (1991). *Der Sermon von der Seele: Ein Literaturwerk des östlichen Manichäismus*. (343. Sitzung am 12. Dezember 1990 in Düsseldorf Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften Vorträge' G 310). Opladen.
- Thomsen, Vilhelm (1910). Ein Blatt in türkischer „Runenschrift“ aus Turfan. In *Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften*. 17. März. Sitzung der philosophischen-historischen Classe, XV. Berlin, 296-306.
- Zwanziger, Ronald (1977). *A Word-List of Manichaeic Persian and Parthian*. II: *A Reverse Index*. (Acta Iranica 9a, Troisième série, Vol. 2. Supplément). Téhéran – Liège.

A POLYPHONY OF TEXTS:
MANUSCRIPT EVIDENCE ON AVICENNA'S MINOR WORKS
IN PERSIAN TRANSLATION

Ivana Panzeca

Abstract

Avicenna's heritage in terms of production and the impact of his thought are impressive. Depending on the eras, schools and reigning dynasties, the author's *corpus* was also divulged in Persian. This had a huge echo on the reception of his works, both authentic and falsely attributed, in the Persian and Turkic-speaking areas of the Islamic world. This paper will present a survey of the *testimonia* of some Avicenna's "minor works" in Persian translations with data relating to the places in which they are currently preserved and the reference bibliography.

Prelude

The Avicennian legacy presents a very large number of works useful for reconstructing the master's thought and understanding its reception. Within the commentary *corpus*, the translations from Arabic to Persian emerge, encompassing both the *summae* and the lesser treatises. These translations, sometimes accompanied by an explanatory paraphrase or a real commentary, bear testimony to the immense transmission of Avicenna's works and their dissemination over the centuries. The purpose of a translation from Arabic, the lingua franca of science and used by the author for most of his writings, could arise from various reasons: from a request by a friend or collaborator, from an invitation by a sovereign or a patron, from a teaching purpose for followers and disciples, from the intention of using an author's name improperly to attribute greater dignity and prestige to the work, from an interest in a greater dissemination of a text, or finally from the desire to preserve and spread refined Persian culture.

To date, there is no systematic survey of this massive and flourishing translation activity and the purpose of this paper is to attempt to provide a provisional census of the manuscript copies of some philosophical and narrative

“minor works” which were transmitted in Persian. Translations of the *summae*, a topic treated in other articles, will not be taken into consideration, nor will medical texts. Furthermore, this paper will not provide data relating to the works written by Avicenna directly in his native language or translations from Arabic to Persian attributed to the author himself.

The investigation took into account all the *testimonia* identified up to this stage of the research and, considering the difficulty of accessing most of the listed witnesses, the information relating to the works, authors, scribes, dates and places of copy, have been also culled from secondary literature and catalogues. In a second phase of the current research, which is not to be considered exhaustive nor definitive, the data collected will have to be confirmed through direct inspection of the witnesses.

The inventory that follows presents 10 Avicennian works in Persian translation. The entries are listed in alphabetical order and provide indications relating to manuscript production, dating, foliation/pagination, catalogue numbers, and the libraries in which they are preserved. Information concerning the editions available, in Arabic and Persian, and the abbreviations relating to the consulted bibliographical sources are also inserted in the notes. For some copies, where possible, the *incipit* has also been reported¹.

1 It is to be noted that the transcriptions extracted from the reference catalogues are reported *verbatim*. Below the acronyms of the main bibliographic sources used:

A ANAWATI, G. C., *Muʿallafāt Ibn Sīnā, Essai de bibliographie avicennienne*, Dār Al-Maʿārif, Cairo 1950.

B BROCKELMANN, C., *History of the Arabic Written Tradition*, vol. I and suppl. vol. I, transl. by J. Lameer, with a Preface by J. J. Witkam, Brill, Leiden – Boston 2016 (original versions: *Geschichte der Arabischen Litteratur*, 2 vols., E. Felber, Weimar – Berlin 1898-1902; Brill, Leiden 1943-1949; suppl. vols. I-III, Brill, Leiden 1937-1942).

D DIRĀYATĪ, M., *Fihristvārah-i dast-nivištā-yi Īrān (Dinā), The Abridged Catalogue of Iran Manuscripts*, Al-Ġavād Cultural & Research Institute (Kitābhānah, Mūzih va Markaz-i Asnād-i Maġlis-i Šūrā-yi Islāmī), Tehran 1389HŠ/2010.

E₁ ERGIN, O., «İbni Sina Bibliografyası», in *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sina Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, Türk Tarih Kurum, Istanbul 1937.

E₂ ERGIN, O., *Ibn-i Sina Bibliografyası*, Yalçın Matbaası, Istanbul 1956.

EM ETESSAMI, Y., *Catalogue des manuscrits Persans et Arabes de la bibliothèque du Madjless*, Imprimerie du Madjless, Tehran, 1311HŠ/1933.

ET ETHÉ, H., *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, I, Order of the Secretary of State of India in Council, London 1903.

F DIRĀYATĪ, M., *Fihristgān: nuṣṣahā-yi ḥaṭṭī-yi Īrān (Fanḥā), Union Catalogue of Iran Manuscripts*, Al-Ġavād Cultural & Research Institute (Sāzmān-i Asnād va Kitābhāna-yi Millī-yi Ġumhūrī-yi Islāmī-yi Īrān), Tehran 1391HŠ/2012-1393HŠ/2015.

G GUTAS, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Phil-*

Polyphony

1. *Al-Aḏhawīyya fī al-ma'ād* (The Immolation Destination; i.e. On the Destination, on the occasion of 'īd al-aḏḥā, the Feast of Immolation)

Other title: *al-Ma'ād*²

sophical Works, Second Revised and Enlarged Edition, Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works, Brill, Leiden – Boston 2014.

ḤU ḤUSAYNĪ, S. M. T., *Persian Manuscripts Catalogue of Ayāşüfiyā Library (Istanbul)*, Kitābhānah, Mūzih va Markaz-i Asnād-i Mağlis-i Şūrā-yi Islāmī, Tehran 1390HŞ/2012.

M MAHDAWĪ, Y., *Fihrist-i nuşahā-yi muşannafāt-i Ibn-i Sīnā*, *Bibliographie d'Ibn Sina*, Intişārāt-i Dānişgāh-i Tihrān, Tehran 1333HŞ/1954.

MK MIŞKĀT, S. M., *Fihrist-i nuşahā-yi ḥaṭṭī-yi Kitābhāna-yi Markazī-yi Dānişgāh-i Tihrān*, Intişārāt-i Dānişgāh-i Tihrān, Tehran 1330-1338HŞ.

MN ḤUSAYNĪ, A., MAR'ĀŞĪ, M., *Fihrist-i nuşahā-yi ḥaṭṭī-yi Kitābhāna-yi 'Ūmūmī-yi Ḥaḏrat-i Āyat Allāh al-'Uzmā Mar'aşī Nağafī*, Kitābhāna-yi Buzurg-i Āyat Allāh Mar'aşī Nağafī, Qom 1364-66HŞ/1985-88.

MT MOTTAQI, H., «MS Qom, Kitābhāna Āyatullāh Mar'aşī 286. An 11th/17th Century Iranian Anthology of Philosophical and Theological Works in Arabic and Persian», in *Studia graeco-arabica* 6 (2016), 141-184.

MZ₁ MUNZAWĪ, A., *Fihrist-i nuşahā-yi ḥaṭṭī-yi Fārsī*, *A Catalogue of Persian Manuscripts*, Regional Cultural Institute, Tehran 1970, II, part 1 and part 2.

MZ₂ ID., *Fihristvārah-i kitābhā-yi Fārsī*, *An Annotated Bibliography of Persian Works Including Manuscript's Descriptions*, The Centre of Great Islamic Encyclopaedia Library Publications Series, Tehran 1381HŞ/2002, VI: Philosophy & Ethics.

RE REISMAN, D. C., «Avicenna at ARCE», in *Aspects of Avicenna*, ed. by R. WISNOVSKY, Markus Wiener Publishers, Princeton 2001, 131-182.

RU RIEU, C., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, II, printed by order of the Trustees, London 1881.

ŞA ŞAFĀ, D., *Tārīḥ-i adabīyyāt dar Irān* (A History of Iranian Literature), 5 vols. in 8, Ferdowsi Publication, Tehran 1369HŞ/1990.

SE SACHAU, E., ETHÉ, H., *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindūstānī, and Pushtū Manuscripts in the Bodleian Library*, part I The Persian Manuscripts, Clarendon Press, Oxford 1889.

SM SEMENOV, A. A., *Sobranie vostočnyh rukopisej Akademii nauk Uzbekskoj SSR*, Akademii Nauk Uzbekskoj SSR (Catalogue of the Oriental Manuscripts of the Academy of Sciences of the Uzbekistan SSR), 11 vols., Tashkent 1952-1971.

Ṭ ĀQĀ (or ĀĠĀ) BUZURG ṬIHRĀNĪ, M. M., *Al-Darī'a ilā taşānif al-şī'a*, 25 vols, Dār al-Aḏwā, Beirut 1403-1406H/1983-1986 (24 vols. in 27, Najaf – Tehran 1355-1398HŞ/1936-1978; a supplement, edited by A. ḤUSAYNĪ was published as vol. XXVI in Mashhad 1405H/1364HŞ/1985).

2 G: 472-477. DUNYĀ, S., *Al-Risāla al-Aḏhawīyya fī amr al-ma'ād*, Dār al-Fikr al-'Arabī, Cairo 1368H/1949, 29-125; 'AŞĪ, H. (ed.), *Al-Aḏhawīyya fī al-ma'ād li-Ibn Sīnā*, al-Mu'assasa al-ğāmi'iyya, Beirut 1407H/1987; LUCCHETTA, F., *Avicenna. Epistola sulla vita futura*, Antenore, Padova 1969; MARMURA, M. E., «Avicenna and the Kalām», in *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 7 (1991-1992), 172-206, part. 197-198, English translation of some parts of chapters 2 and 3. Cf. DADIKHUDA,

Adḥawiyya, distinct from what is defined as the “lesser” *Ma‘ād* and identified with the *State of the Human Soul* (see below), is entirely dedicated to the theme of the return, to the place from which a soul comes and to which it will be destined after death.

As appears from the opening of the *testimonia*, it was written for an unidentified al-Šayḥ al-Amīn (or al-Amīr?) Abū-Bakr Muḥammad ibn ‘Ubayd or Abū-Bakr ibn Muḥammad ibn ‘Ubayd/‘Abdallāh. Bayhaqī³ reports that it was written for the vizier Abū-Sa‘d al-Hamaḍānī, a notice that is difficult to verify; instead Ğūzġānī in the *Biography*⁴ states that Avicenna wrote *Kitāb al-Ma‘ād* in Rayy before 405H/1015, the year of the death of Hilāl ibn Badr, the second ruler of the Šī‘ite Kurdish Ḥasanwiyya dynasty, who reigned from 979 to 1014. Probably, as specified by Gutas, Ğūzġānī was referring to the “lesser” work entitled *al-Ma‘ād*, given that in the *Biography* he does not mention *Adḥawiyya*, perhaps because he was unaware of this work, or because Avicenna delivered it to his patron before meeting Ğūzġānī, or simply because no copy was preserved. Whatever the reason, the work would seem to refer to the period before Isfahan, when Avicenna found protection at the court of prince Kākūyid ‘Alā‘-al-Dawla. Gutas deduces the composition of the work between 1012 and 1024, during the years of Gorgan, Rayy or Hamadan (G: 475).

As for the translations under study, the anonymous author translated the work from Arabic into Persian in seven chapters at the request of a friend. This was before 879H, the year of the copy of the witness preserved in Qom. The copies found cover a period of time ranging from the fifteenth to the seventeenth century of the Gregorian calendar:

MSS: OXFORD, *Bodleian*, Ouseley 95/5 (Ethé 1422) (1042-1043H, ff. 22v-31v); QOM, *Fāṣḥ Qā‘inī*, no number (879H); TASHKENT, *Bīrūnī*, 561/IX (1054H ff. 76v-112v); TEHRAN, *Sulṭanatī*, 189/3 (1055-1056H).

Inc. Sulṭanatī, 189/3

سیاس و ثنا بر آفریدگار جهان و بخشنده عقل و جان و درود بر پیغامبران وی خصوصاً بر زبده ایشان محمد علیه الصلوة و السلام دوستی از دوستان حقیقت بکرات از من التماس کرده بود که رساله اضحویه از سخنان شیخ الرئيس حجة الحق ابوعلی بن عبدالله بن احمد سینا رحمة الله و اعلى درجته بزبان پارسی ایراد

D., «The Necessity of the Return (*al-ma‘ād*): Avicenna on the Posthumous States of the Human Soul in *Adḥawiyya* 6-7», in M. RUSTOM (ed.), *Islamic Thought and the Art of Translation. Texts and Studies in Honor of William C. Chittick and Sachiko Murata*, Brill, Leiden – Boston 2022, 298-310; JAFFER, T., «Bodies, Souls and Resurrection in Avicenna’s *ar-Risāla al-Adḥawiyya fī amr al-ma‘ād*», in *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ed. D. REISMAN with the assistance of A. H. AL-RAHIM, Brill, Leiden 2003, 163-174.

3 AL-BAYHAQĪ, *Tatimmat Šiwān al-ḥikma of ‘Alī b. Zaid al-Baihaqī*, ed. M. ŠAFĪ‘, Punjab University, Lahore 1935, see 189.

4 GOHLMAN, W. E., *The Life of Ibn Sina. A Critical Edition and Annotated Translation*, State University of New York Press, Albany, N.Y. 1974, 50-51 (henceforth *Bio*).

کنم و اگر چه روزگار آن نداشتیم از بس هوسات محال که دامن گرفته بود اما اشارت وی رد نمی‌توانستم کردن بموجب درخواست شروع افتاد ایزد تعالی توفیق اتمام دهد و بمنه و جوده...

Bibl.: A: 206-207, no. 200; B (I): 517, no. 11; D (I): 1138, no. 28522; ET (I): 860-875, part. 862-863, no. 1422/5; F (IV): 339; M: 39-41, no. 30; MZ₁ (II, 1): 755; MZ₂: 75; SM (IV): 317-318, no. 3255; SE: 862-863; T̄ (II): 213-214, no. 834.

2. R. *al-ʿArūs* (The Groom)

Other titles: *Al-ʿUrūš*; *Al-ʿArš*; *Al-ʿAršīyya*; *Silsilat al-falāsifa*; *al-Ḥayra*; *Iṭbāt al-wuḡūd*; *Iṭbāt al-ʿuqūl*

This *Risāla* is part of a set of fragments of works which are transmitted under the various titles indicated above and deal with God, the soul and its destiny. The work is one of the pseudo-epigraphic texts that Gutas groups in “Metaphysics of the rational soul” (G: 493-494).

At least two Persian translations of the work are attested: the first anonymous and undated, part of the former India Office collection and preserved at the British Library; the second, whose authorship is attributed to Faḥr al-Dīn ibn Aḥmad Rūdbārī (XIX c.), is preserved in two witnesses in Iran dating back to the 19th century; another manuscript, preserved at the Bīrūnī Library in Tashkent, dates back to 1074-1075H, but it is doubtful whether this is a third translation or a copy of the previous ones:

a) Anonymous translation and commentary.

MSS: LONDON, *British* (ex India Office), 1215/1 (Ethé 2150) (ff. 1v-10v).

Inc. British, 1215/1

سپاس و ستایش ایزد را عز و جل چنانکه سزاوار آنست... این ترجمه رسالتی است که آن را رساله حیره خوانند از سخنان شیخ رئیس. عزیزی از این ضعیف درخواست تا آنرا ترجمه کنم بزبان پارسی دری با اندکی از شرح... هر چیزی که در عالم کون و فساد است که بعد از عدم موجود شده است پیش از بودن ممکن الوجود بوده است زیرا...

b) Translation by Faḥr al-Dīn ibn Aḥmad Rūdbārī (XIX c.).

MSS: TEHRAN, *Maḡlis*, 631/21 (1268H); TEHRAN, *Nūr Baḡš*: 607/8 (1261H, 386-390).

Inc. Maḡlis, 631/21

همه اشیاء در عالم کون و فساد از آنچه او را وجود نبوده باشد پس آن شیء پیش از وجود ممکن الوجود بوده است، زیرا اگر منسلک سلك متمتع الوجود می‌بود او را لباس وجود نمی‌پوشیدند، اگر منسلک سلك واجب الوجود می‌بود می‌بایست هرگز از لا ابدأ گرد عدمش محو نسازد...

c) Other translation? (to be verified).

MSS: TASHKENT, *Birūnī*, 2385/XL (1074-1075H, ff. 131v-132v).

Bibl.: A: 242-244, no. 184; D (VII): 485, no. 191604; ET: 1178-1179, no. 2150; F (XXII): 586; M: 179-180, no. 89; MZ₁ (II, 1): 759; MZ₂: 193-194; SM (V): 387, no. 4110; Ṭ (XV): 253, no. 1631.

3. *R. fī Dafʿ al-ḡamm (al-ḥawf) min al-mawt* (Dispelling Distress over Death)⁵

This treatise, which is actually an extract from Miskawayh's *Tahdīb al-aḥlāq*, is included among the spurious works⁶.

The only Persian translation attested to date is preserved in Turkey:

MSS: ISTANBUL, *Köprülü*, 1589/64 (753-754H, ff. 31v-140)⁷.

Bibl.: A: 279-280, no. 224; B (I): 520, no. 63; M: 276, no. 168; MZ₁ (II, 1): 757-758; MZ₂: 102; Ṭ (XIX): 32-33, no. 170.

4. *Al-Ḡumal min al-adilla al-muḥaqqqa li-baqāʾ al-nafs al-nāṭiqā* (The Main Points of Verified Proofs on the Survival of the Rational Soul)

Other titles: *Baqāʾ al-nafs al-nāṭiqā*, *Sabʿa min al-maqāyīs al-mantīqiyya*, *al-Nafs al-nāṭiqā*

A short treatise handed down in the early manuscript tradition with the title given above. It is one of the pseudo-epigraph works of "Natural

5 G: 523. B (I): 520 inserts the title *Ḥikmat al mawt*, MS British, Add. 16659/11 (ff. 228v-235v) among the translations of this work, whereas Ethé states that these are two distinct works. See ʿĀṣī, Ḥ (ed.), *Al-Taḥsīn al-Qurʾānī wa-al-luḡa al-ṣūfiyya fī falsafat Ibn Sīnā*, al-Muʾassasa al-ḡāmiʿiyya, Beirut 1402H/1983, 270-280; MEHREN, M. A. F. (ed.), *Traité mystiques d'Aboû Alî al-Hosain b. Abdallâh b. Sīnâ ou d'Avicenne*, 4 vols., Brill, Leiden 1889-1899 (repr. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999), III, 49-57.

6 STROHMAIER, G., « Avicenne et le phénomène des écrits pseudépigraphiques », in J. JANSSENS and D. DE SMET (eds.), *Avicenna and His Heritage. Acts of the International Colloquium* (Leuven and Louvain-la-Neuve: Leuven University Press, 2002), 37-46.

7 M: 276 reports MS 1589/16. Cf. BOWENT SAVANT, S., MONTAZER MAHDI, M., «The History of Iranian Cities through their Books: What Ms. Köprülü 01589 Tells Us about 8th/14th Century Shiraz», in *Eurasian Studies* 16 (2018), 430-464.

Science” to be authenticated. It deals with seven topics concerning the survival of the rational soul and in answer to a question from “one of the leaders” (*ba‘d al-ru’asā’*) (G: 452-453).

The *unicum* in Persian is preserved in Iran:

MSS: QOM, *Gulpāyigānī*, 5832/2-29/172 (XVII c., ff. 4).

Inc. Gulpāyigānī, 5832/2-29/172

الحمد لله لواهب العقل الأدلة المحققة على بقاء الانفس الناطقة چنین گوید محمد بن... رحمه الله که یکی از
بزرگان خواست که تا پیش خود محفلی سازد و مناظره کنند در حال نفس ناطقه که او جوهر است است یا
عرض...

Bibl.: A: 145-146, no. 80; F (X): 324; M: 67-68, no. 52; T (XI): 131; (XXIV): 261.

5. R. *Ḥayy ibn Yaḳzān* (Alive, son of Awake, the Vigilant)

Other titles: *al-Risāla al-marmūza*, *al-Ṭabariyya*⁸

Risāla written, as reported by Ġūzġānī, in the castle of Fardaġān outside Hamadan, where Avicenna was imprisoned for a few months before moving to the court of ‘Alā’ al-Dawla in Isfahan. The work is the symbolic representation of Avicenna’s theory of the soul, narrated through the figure of an adept who is invited to embark on a journey in search of perfection. The entity designated to indicate the path to the human soul, so that it reaches the desired end, is identified in Avicennian metaphysics with the last of the separate intelligences, the Agent Intellect.

Mahdawī recalls the existence of a second anonymous and spurious version entitled *Ḥayy ibn Yaḳzān ‘alā bayān āḥar*, preserved in witnesses MSS Ayasofya 4829/34 and Nuruosmaniye 4894/107⁹.

8 G: 482-483, esp. p. 482: «Mahdavi 96 records the existence of another text with the title *Ḥayy b. Yaḳzān ‘alā bayān āḥar* in two Istanbul MSS, Ayasofya 4829₃₄ ff. 150^b-159^b, and Nuruosmaniye 4894₁₀₇, also attributed to Avicenna but obviously spurious». MEHREN, M. A. F. (ed.), *Traité des mystiques d’Abou Alī al-Hosain b. Abdallāh b. Sīnā ou d’Avicenne*, cit., with selected passages from Ibn-Zayla’s commentary, I, 42-48 (Arabic text), 27-32 (French translation); AMĪN, A. (ed.), *Ḥayy b. Yaḳzān li-Ibn Sīnā wa-Ibn Ṭufayl wa-al-Suhrawardī*, Mu’assasat al-Ḥānġī, Cairo 1958, 43-53; CORBIN, H., *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, Paris 1999, see 157-175, and 175-188 (French translation), 350-404 (French translation of the Persian commentary), 1-88 (Persian text); GOICHON, A. M., *Le Récit de Ḥayy Ibn Yaḳzān commenté par des textes d’Avicenne*, Avant-propos, traductions, explications et notes, Desclée de Brouwer, Paris 1959; CRUZ HERNÁNDEZ, M., «El problema de la auténtica filosofía de Avicenna y su idea del “destino del hombre”», in *Revista de Filosofía* 8 (1992), 235-256, 244-245, Spanish translation of the beginning and the final part. See *Bio*, 60-61.

9 ANAWATI, G. C., «Le Manuscrit Nour Osmaniyye 4894», *Midéo* 3 (1956), 381-386.

The first Persian translation, probably the work of his faithful disciple Ġūzġānī, was commissioned by ‘Alā’ al-Dawla himself, as attested in the prologue. If Ġūzġānī were not the author, the translator would still be a contemporary of the philosopher or in any case close to his circle of acquaintances¹⁰. The prince died in about 1041-42, so the work was written within the next five years at the latest. The copies identified to date are preserved in Iran and in Turkey:

MSS: ISTANBUL, *Süleymaniye*, Ayasofya 2458 (XIII c., ff. 23r-36v)¹¹; QOM, *Mar‘ašī*, 286/75 (1072H, ff. 336v-352r)¹²; 11224/15 (XIX c., ff. 72-87); TEHRAN, *Maġlis*, 1255/3 (1091H, 211-257); Ṭabāṭabā’ī 1373/14; TEHRAN, *Malik*, 5327/11 (1078H, ff. 78r-89r); 6326/11 (ff. 159v-172v); TEHRAN, *Millī*, 2222/17 (1310H, ff. 70r-92r); TEHRAN, *Sipahsālār*, 1217/27 (XVIII c.)¹³.

Inc. Mar‘ašī, 286/75

ستایش و آفرین مریزدان کیهان دادار آفریدگار جهان و دارنده زمین و آسمان و گرداننده و رواننده ستارگان بقضا و قدر روان و درودی بر بهترین و مهترین پیغمبران محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و بر اهلبیت و یارانش گزیدگان و پاکان...

Inc. Maġlis, Ṭabāṭabā’ī 1373/14

ستایش و آفرین مر یزدان جهاندار و آفریدگار و دارنده زمین و آسمان... فرمان خداوند جهان ملک عادل سید مظفر منصور عضدالدین علاءالدوله و فخرالمله ابو جعفر حسام امیرالمؤمنین... بمن بنده و خادم آمد بترجمه کردن بیارسی دری مر رسالتی را که خواجه رئیس بوعلی سینا رحمه الله کرده است اندر شرح قصه حی بن یقظان و پدید کردن مدعیاتش در باز نمودن غرضهایش...

10 CORBIN, H., *Avicenne et le récit visionnaire*, cit., 154-155: « Le plan de travail de notre commentateur iranien est intelligent et simple. Au lieu de découper le texte original à la manière d’Ibn Zayla, pas des ای ou des یعنی introduisant l’explication de chaque membre de phrase, il a vraiment construit une œuvre personnelle, originale et cohérente. Il a partagé l’ensemble du Récit en 25 péripécopes, et il a procédé de façon si sûre et si intelligente, comme pouvait le faire un familier du texte et de la pensée du Maître, qu’ayant à notre tour pris l’initiative d’introduire en tête de chaque chapitre un *leitmotiv* pour guider la lecture, la formule s’en est imposée chaque fois spontanément et distinctement. Il commence donc par traduire en persan le chapitre tel qu’il l’a délimité (deux de nos manuscrits prennent soin chaque fois de reproduire la partie correspondante du texte arabe original). Puis il donne son commentaire. Pour chaque chapitre, celui-ci forme un développement complet et organique. On notera avec intérêt que la version persane est chaque fois introduite par le mot *tafsīr* (donc avec le sens de *traduction*), tandis que le commentaire est introduit par le mot *sharḥ* (à l’un et l’autre mot est ajouté chaque fois le suffixe de la III^{me} personne ش) ». See AL-RAHIM, A. H., «Avicenna’s Immediate Disciples: Their Lives and Works», in LANGERMANN, T. (ed.), *Avicenna and His Legacy. A Golden Age of Science and Philosophy*, Brepols, Turnhout 2009, 1-25, part. p. 8.

11 It does not contain the prologue and the original Arabic text is not reported at the beginning of each chapter.

12 MT: 175 reports MS 286/75; MN (I): 328, MS 286/39; F (XIII): 547, MS 286/76.

13 CORBIN, H., *Avicenne et le récit visionnaire*, cit., p. 157 reports MS 1216. Corbin for his edition used the MSS Ayasofya 2458, Malik 5327/11, and Sipahsālār 1217/27.

Bibl.: A: 274-276, no. 219; F (XIII): 547-548; M: 94-96, no. 65; MN (XXVIII): 328; MT: 175; MZ₁ (I, 1): 813-814; MZ₂: 180-181; T (XVII): 92-93.

6. *Al-Ḥuṭba al-ġarrā*⁷ (Homily on the Oneness of God)

Other titles: *Al-Ḥuṭba al-tawḥīdiyya*, *al-Tasbīḥiyya*, *al-Tamġīd*, *Ḥuṭba fī al-ilāhiyyāt*, *al-ʿAṭiyya al-ilāhiyya*, *al-Kalima al-ilāhiyya*¹⁴

The homiletic writings date back to the Hamadan period (1015-1024). Of course, as Gutas points out, he may have written other homilies later. The work in question is a praise of the prime mover and its attributes in rhymed prose. It appears under the different titles given above.

There are at least two distinct Persian translations:

a) Translation by ʿUmar Ḥayyām into Persian at the request of some friends, in Isfahan (472H)¹⁵.

MSS: ISTANBUL, Üniversite, 495 (or 658?)¹⁶; NAJAF, *al-Muʾminīn*, 597 (1058H); QOM, *Marʿaṣī*, 286/15 (1072H, ff. 48r-49r)¹⁷; TEHRAN, *Dānišgāh*, 242/8 ب (ex *ilāhiyyāt*), (1057-1061H, ff. 33); 1046 (1059-1071H, ff. 96v-98); TEHRAN, *Malik*, 4694/2 (Shiraz, 1021H, 94r-?); TEHRAN, *Sipahsālār*, 1216/5; 2912/90 (1266H, ff. 271r-271v)¹⁸; TEHRAN, *Taqawī*, no number.

Inc. Dānišgāh, 1046

قال الشيخ... الخيام: لقد استدعى مني جماعة من الإخوان بإصفهان في سنة اثنين و سبعين و أربعمائة، ترجمة الخطبة التي أنشأها الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، فأجبتهم إلى ذلك وأقول: يا كذا پادشاه دادار و ايزد كامگار، خداوندی که آغاز همه چیزها ازوست، و انجام همه چیزها بدوست و ايزد جل جلاله جوهر نيست...

b) Anonymous translation and commentary composed at the request of ʿAlāʾ al-Dawla; the author divides the text into 15 topics, the contents of which can be found on f. 4v.

14 G: 509. See AKHTAR, K. A. M., «A Tract of Avicenna (translated by Umar Khayyam)», *Islamic Culture* 9 (1935), 218-233.

15 Published in ʿUmar Ḥayyām's collection of Persian works by M. ʿABBASĪ, «Tarġuma-yi ḥuṭba-yi Ibn Sīnā» in ID. (ed.), *Kullīyyāt-i Ātār-i Fārsī-yi ḥakīm ʿUmar Ḥayyām-i šāmīl, Rubāʿiyyāt (... bi-ḍamīma-yi Nawrūznāma, silsilat al-tartīb, tarġuma-yi ḥuṭba-yi Ibn Sīnā wa-risāla-yi šinaḥt sīm wa-zar, Kitābfurūṣī-yi Bārānī*, Tehran 1338HŠ/1959; GÜLPINĀRLĪ, ʿA., «Ḥuṭba-yi Tamġīd-i Ibn-i Sīnā wa-tarġuma-yi ḥuṭba-yi», with *Rubāʿiyyāt-i Ḥayyām, Mirāṣ-i Maktub*, Tehran 1386HŠ/2007.

16 E₁: 51 reports MS Üni 658, instead E₂: 88, MS Üni 495.

17 MN: 315 reports MS 286/6.

18 M: 100 reports MS 2912/62 (270v-271).

MSS: ISTANBUL, *Süleymaniye*, Ayasofya 2425 (ff. 56 or 57); OXFORD, *Bodleian* 95/3 (Ouseley 1422) (1042-1043H, ff. 21r-22v) (with commentary); TEHRAN, *Dānišgāh* (ex *ilāhiyyāt*) 647/7 د.

Inc. Bodleian, 95/3

حمد ببحدّ وثنای بیعدّ و سپاس بیقیاس و ستایش بی التباس خداوندیرا که هویدا کرد بی مادّه ومدّت سلسلهٔ ممکنات را که اوّل او عقل اوّل است... اما بعد، چون عنایت ازل وجود اوّل آمار خرد انوار سعادت بر صفحات امام مجلس عالی محرّر...

Inc. Süleymaniye, Ayasofya 2425

تحمید و تمجید و تسبیح و تقدیس مر ذات پاک مبدعی را که ذریر مبدعات خطبه ثنا حضرت کبریاء او میخوانند...

c) Other translation? (to be verified)

MSS: TEHRAN, *Dānišgāh*, 5135/2¹⁹.

Bibl.: A: 236-237, no. 177; 251, no. 194; B (I): 519, no. 41; E₁: 50, no. 9; E₂: 88, no. 11; ET: 860-875, part. 862; HÜ: 200; M: 99-100, no. 70; MK (I): 134-136; (III): 512-513; (XV): 4122; MN (I): 315; MT: 149-150; MZ₁ (II, 1): 807-808; MZ₂: 101-102; ŞA (II): 916-917; T (VII): 202, no. 990; (XIII): 220.

7. R. *fī al-ʿIṣq* (On Love)

Other title: *Iṭbāt sarayān al-ʿiṣq fī al-mawǧūdāt*²⁰

In the introduction to the work, Avicenna claims to have written the *Risāla* for his companion Maʿṣūmī and therefore it is one of his early works. Furthermore, in support of this, the title does not appear in the biography and in Shorter Bibliography, which confirms that it was written before the meeting with Ġūzǧānī (G: 480-481).

The anonymous translation is divided into seven chapters, as well as the original work:

19 Another translation, apparently different from the previous ones.

20 G: 480-481; MEHREN, M. A. F. (ed.), *Traité mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallāh b. Sīnā ou d'Avicenne*, cit., III, 1-27; ʿĀṣī, Ḥ. (ed.), *Al-Tafsīr al-Qurʾānī wa-al-luǧa al-ṣūfiyya fī falsafat Ibn Sīnā*, al-Muʿassasa al-ǧāmiʿiyya, Beirut 1402/1983; FACKENHEIM, E. L., «A Treatise on Love by Ibn Sina», *Mediaeval Studies* 7 (1945), 208-228; RAMÓN GUERRERO, R., «Avicenna on love», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 25 (2008), 245-261; ANWAR, E., «Ibn Sīnā's Philosophical Theology of Love: A Study of the *Risālah fī al-ʿIṣq*», *Islamic Studies* 42:2 (2003), 331-345; BELL, J. N., «Avicenna's Treatise on Love and Non-philosophical Muslim Tradition», *Der Islam* 63 (1986), 73-89; RUNDGREN, F., «Avicenna on Love: Studies in the *Risālah fī Māhiyyah al-ʿIṣq*», in *Orientalia Suecana* 27-28 (1978-1979), 43-62.

MSS: TEHRAN, *Mağlis*, 10199/2 (1058-1059H, 24-40); TEHRAN, *Malik*, 4657/18²¹ (1063H, ff. 78v-87v); YAZD, *Wazīrī*, 2219 (1378H, ff. 78).

Inc. Malik, 4657/18

از ما در خواستی اسعدك الله يا ابا عبدالله الفقيه الصوفى، كه جمع كنم ترا رسالتى كه در ضمن آن پيدا كنم سخن در عشق، بر سبيل ايجاز، و التماس تو مبذول داشتم...

Inc. Mağlis, 10199/2

از ما در خواستی اسعدك يا ابا عبدالله الفقيه الصوفى كه جمع كنيم تو را رسالتى كه در ضمن آن پيدا كنيم سخن در عشق...

Bibl.: A: 287-289, no. 230; D (VII): 514, no. 192383; F (XXII): 659; M: 180-181, no. 90; MZ₁ (II, 1): 759; MZ₂: 194; ŞA (I): 628.

8. *Al-Ma‘ād [al-aşğar] (Ḥāl al-naḥs al-insāniyya) (The [“Lesser”] Destination) (State of the Human Soul)*

Other titles: *R. fī al-Naḥs ‘alā ṭarīq al-dalīl wa-al-burhān; Fī al-Naḥs al-nāṭiqa; Aḥwāl al-naḥs; al-Naḥs al-falakiyya [Chapter 13]; al-Nuḥūs [Chapter 1]; R. fī al-Quwā al-ḡusmāniyya [Chapter 1]*²².

This treatise was written in Ray in about 1014, when Avicenna was in the service of the Buyid Mağd al-Dawla. It appears in Ġūzġānī’s biography under the generic title of *al-Ma‘ād*, although several titles listed above are reported in Arabic manuscripts. It was written for “pure in heart” friends in the first phase of the passage of the author’s production, and the topic is the soul and its afterlife (G: 102).

Sebti²³, questioning the authenticity of the treatise, deduces that the work was written by a compiler who extracted most of the chapters from *Nağāt*, adding three new ones, the first chapter, the thirteenth and the last part of the

21 F (XXII): 659 and MZ₂: 194 report ms 4657/20; M: 181, ms 2008.

22 G: 22-24 (translation of chapter 16); 102-103; 477-479. See AL-AHWĀNĪ, A. F. (EL AHWANY) (ed.), *Aḥwāl al-naḥs*, Dār ihyā’ al-kutub al-‘arabiyya, Cairo 1371/1952, 43-142; MICHOT, J. R. (YAHYA), «Avicenne, La définition de l’âme. Section I de l’Épître des états de l’âme, Traduction critique et lexicque,” in *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, ed. by A. DE LIBERA, A. ELAMRANI-JAMAL, A. GALONNIER, J. Vrin, Paris 1997, 239-256 (chapter 1); ID., « Prophétie et divination selon Avicenne. Présentation, essai de traduction critique et index de l’“Épître de l’âme de la sphère” », *Revue Philosophique de Louvain* 83 (1985), 507-535 (chapter 13); MONNOT, G., « La transmigration et l’immortalité », *Midéo* 14 (1980), 149-166, at 156-158 (chapter 10).

23 SEBTI, M., « La question de l’authenticité de l’Épître des états de l’âme (*Risāla fī aḥwāl al-naḥs*) d’Avicenne », *Studia Graeco-Arabica* 2 (2012), 331-354.

sixteenth. The two contested chapters (one and thirteen), which instead found approval from Michot, circulated independently with different titles. At present, as Gutas points out, there are compelling arguments that, although the text has been interpolated at different points, it is actually the work of Avicenna (G: 478).

Regarding the Persian translations, the manuscript tradition is quite complex because at least two works with different titles are attested: one is a summary attributed to Avicenna himself; the other is anonymous and more detailed. There are other translations with the same titles, some are paraphrases of the ones mentioned, others are actually different works. This issue will undoubtedly require a separate investigation²⁴. Only the second anonymous translation is considered here, known by the title *al-Ma'ād*, listing the two copies mentioned by Mahdawī:

MSS: LONDON, *British*, 16659/21 (1182H, ff. 381v-402v); TEHRAN, *Sipahsālār*, 8371/23 (1026H).

Inc. British, 16659/21

سپاس مر خدایرا که هستی همه حقایق از اوست و درود بر پیغمبران و گزیدگان او. از تصنیفهای شیخ
الرئیس ابوعلی رساله‌ای است که آن را معاد خوانند و یکی از اهل علم آن را از زبان تازی به پارسی نقل
کرده و مرا دوستی است سخت خیر و عاقل و محب حکمت و از زبان تازی بهره ندارد و این ترجمه گاه
گاه بر من عرض می‌کرد و چون آن را مقابله می‌کردیم با اصل بسیار قاصر می‌آمد و قسمتها فرو گذاشته و
اطراف و جوانب سخن استیفا ناکرده ندانم تا از ناسخ او افتاده است یا خود در اصل چنین کرده‌اند و چون من
آن را تنبیه کردم التماس کرد که آن را بار دیگر نقل کنم رد درخواست او نتوانستم کردن و در آن شروع
نمودم و جهد کردم که بشرح‌تر و پاکیزه‌تر بگویم و اگر زیادتی نکنم سخن یلز گویم. چنین گوید شیخ الرئیس
که این رساله‌ایست...

Bibl.: A: 139, no. 74; 142-144, no. 77; 145-146, no. 80; 169, no. 109; 255, no. 199; 257-258, no. 201; B (I suppl.): 851; F (XXXIII): 627-629; M: 244-247, no. 121; 291, no. 207; MZ₁: 854; MZ₂: 218-219; RE: 144; RU (II): 439.

9. *Fī al-Qaḍā' wa-al-qadar* (On the Decree and Predestination)

Other title: *Fī al-Qadar*²⁵

Treatise on predestination that Avicenna wrote while he was returning from Shalamba along the main road to Isfahan, as he himself reports at the

24 Both Avicenna's Persian works and translations attributed to him are dealt with in another contribution, forthcoming.

25 G: 479-480; MEHREN, M. A. F. (ed.), *Traité mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallâh b. Sînâ ou d'Avicenne*, cit., IV; SABRI T., « *Traité d'Avicenne sur le destin (Al-Qadar)*. Traduction et commentaire », *Revue des Études Islamiques*, 55-57 (1987-1989 [1992]), 181-204.

beginning of the text. The work may have been written during the final phase of Avicenna's life, although there are various hypotheses on the exact place and period of the writing: the compiler of the Long Bibliography associates the journey with his escape from Hamadan in 1023 after his liberation from Fardağān castle (probably influenced by the fact that Avicenna wrote *Ḥayy ibn Yağzān* during his imprisonment in Fardağān, and Ḥayy figures prominently in this work); Maḥdawī (M: 197) adds that Avicenna wrote it in 1033 and that the journey can be identified with one that he undertook out of fear of the soldiers of Sulṭān Mas'ūd; Gutas hypothesizes that Shalamba could have been an intermediate stop along the wanderings from Bukhara to Iran after the fall of the Samanids (G: 480; M: 197).

The annotated translation in Persian, written in Isfahan, is anonymous and to date identified in two copies preserved in Turkey:

MSS: ISTANBUL, *Topkapı*, Aḥmed III, 1584/24²⁶; ISTANBUL, *Köprülü*, 1589/30 (753H)²⁷.

Inc. Topkapı, Aḥmed III 1584/24

احاطكم الله جماعة الاخوان... تفسيرش لفظ به لفظ، خواجه گوید ره، نگاه دارد شما را خلق... در آن هنگام
که آسان شد مرا بازگشت از شلیمر رونده به راه اصفهان...

Inc. Köprülü, 1589/30

الحمد لله رب العالمين احاطكم الله جماعة الاخوان من الاسواء الحياطة، الحفظ الاسياغ...

To be verified: MS ISTANBUL, *Köprülü*, 1589/82 (756H, ff. 243r-262r, translation and commentary ?).

Bibl.: A: 249-251, no. 193; E₁: 61, no. 60; E₂: 104, no. 63; M: 197-198, no. 100; MZ₁ (II, 1): 760, 812; MZ₂: 105, 182; Ṭ (XVII): 144-145, no. 756.

10. R. *Al-Ṭayr* (The Bird)

Other title: *Al-Šabaka wa-al-ṭayr*²⁸

26 A: 251 reports MS 1584/21 (ff. 186-237).

27 See BOWENT SAVANT, S., MONTAZER MAHDI M., «The History of Iranian Cities through their Books: What Ms. Köprülü 01589 Tells Us about 8th/14th Century Shiraz», cit..

28 G: 483-484. AKBARI, M. H. (ed.), *Risāla-yi al-Ṭayr*, al-Zahrā, Tehran 1370HŠ/1991; CORBIN, H., *Avicenne et le récit visionnaire*, II, cit., 232-239 (French translation), see also 229-232; MEHREN, M. A. F. (ed.), *Traité mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallāh b. Sīnā ou d'Avicenne*, cit., II, 42-48; ĀSĪ, Ḥ. (ed.), *Al-Taṣīr al-Qur'ānī*, cit., 336-343; HEATH, P., «Disorientation and Reorientation in Ibn Sina's *Epistle of the Bird*: A Reading», in *Intellectual Studies on Islam. Essays written in honor of Martin B. Dickson*, ed. by M. M. MAZZAOUI and V. B. MOREEN, University of Utah Press, Salt Lake City, Utah 1990, 163-183, part. 164-

The allegorical work *Al-Ṭayr* is part of what is called the Avicennian trilogy, together with *Ḥayy ibn Yağzān* and *Salāmān wa-Absāl*. Some manuscripts of Bayhaqī list it together with *Ḥayy ibn Yağzān* as one of the treatises that Avicenna wrote while imprisoned in the castle of Fardağān, probably due to the similarity of style and content between the two works. It is a small allegory that narrates the path that the mystical traveler, represented here by a bird, will have to take to free himself from earthly bonds and worldly impediments (G: 483).

To date, at least four distinct Persian translations of the Avicennian allegory are attested, which we will list below:

a) Translation and long-winded commentary by al-Šayḥ al-Fāšl ‘Umar ibn Sahlān al-Sāwī (al-Sāwağī d. 1059H)²⁹ with the title *Šarḥ al-risāla al-marmūza al-musammā bi-risāla al-ṭayr al-šayḥ al-ra’īs*.

MSS: LONDON, *British*, 2150/2 (ex India Office); 16659/28 (1182H, ff. 424v-435v); MA-SHHAD, *Raḍawī*, 807 *ḥikmat* (1273H, ff. 29); OXFORD, *Bodleian*, 95/1 (Ouseley 1422); QOM, *Gulpāyigānī*, 38/39-7419/3 (XIX c., ff. 15); QOM, *Mar‘aši*, 286/45 (1072H, ff.

168; BAFFIONI, C., «Avicenna e la “filosofia orientale”», in EAD., *Storia della filosofia islamica*, Mondadori, Milano 1991, 227-264, esp. 249-255, offers and Italian translation; CRUZ HERNÁNDEZ, M., «El problema de la auténtica filosofía de Avicenna y su idea del “destino del hombre”», cit., 235-256, esp. 245-247, Spanish translation of the beginning and the final part; SEE TAGHI, S., *Two Wings of Wisdom. Mysticism and Philosophy in the Risālat al-Ṭayr by Ibn Sina*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 2000.

29 Ibn Sahlān Sāwī was a 12th-century logician and philosopher (d. after 537/1143) and disciple of Lawkarī. Cf. WISNOVSKY, R., «Indirect Evidence for Establishing the Text of the *Šifā’*», *Oriens* 40 (2012), 257-273, p. 267 gives date of death ca. 565/1170: «Sāwī’s quotations from the *Šifā’* are particularly important as indirect evidence. One of Avicenna’s earliest defenders, Sāwī was motivated by a desire to refute Shahrastānī’s and Abū l-Barakāt’s attacks on Avicenna. Moreover, Sāwī is reported to have been among the first philosophers (along with his teacher al-Lawkarī, author of *Bayān al-ḥaqq* and himself said to be the student of Bahmanyār) to devote themselves to making copies of the *Šifā’*». He was well known in the Persian philosophical tradition for his theories which criticized the Aristotelian method; he proposed a revision to the traditional subdivision and formulated proposals for the insertion of Persian terminology to replace the classical one of logic. His works, written in both Arabic and Persian, influenced authors such as Šihāb al-Dīn Suhrawardī, Faḥr al-Dīn Rāzī, Našīr al-Dīn Ṭūsī, Šams al-Dīn Muḥammad Šahrastūrī and Mullā Šadrā. Sāwī earned his living by transcribing philosophical texts and also seems to have copied Avicenna’s *Kitāb al-Šifā’*. For sources see <https://iranicaonline.org/articles/ebn-sahlan-savaji>; ŠAHRAZŪRĪ, S., *Nuzhat al-ar-wāḥ wa-rawḍat al-afrāḥ fi tariḥ al-ḥukamā’ wa-al-falāsifa*, 2 vols., edition by K. AḤMAD, Maṭba‘at Mağlis Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uṣmāniyya, Hyderabad 1396H/1976, 56.4-57.4; AL-BAYHAQĪ, *Tatimmat Šiwān al-ḥikma*, cit., 128.4-5; AL-QAZWĪNĪ, *Āṭār al-bilād wa-aḥbār al-‘ibād*, ed. F. Wüstenfeld, Druck und Verlag der Dieterischen Buchhandlung, Göttingen 1848, 259.15-18. See Bertolacci, A., «Avicenna’s *Kitāb al-Šifā’* (Book of the Cure/Healing): The Manuscripts Preserved in Turkey and Their Significance», *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 67 (2017-2018), 265-304.

151r-161v)³⁰; TEHRAN, *Mağlis*, 595/3 (1029H, 41-94); 640/2; 1226/2 (845H, 169-193)³¹; 1255/12 (1091H, 49-79); 1919/1 (1065-1066H, 1-25); 5138/7 (1030H, 162-172)³²; 9541/33 (1287H, ff. 587r-604v & 631); 10199/1 (1058H, 1-24); 15232/15 (1035H, ff. 66v-82r); TEHRAN, *Malik*, 5327/10 (1078H, ff. 70v-77v); TEHRAN, *Sipahsālār* 1216/12 (XVIII c., 34-54).

Inc. Mağlis, 1919/1

کثرت التماس دوستان مرا دلیر گردانید بر شرح کردن رساله الطیر از سخنان شیخ رئیس رحمه الله پس از همان سخنان او شرح کردم این رساله را با رموز و اشارات و ترا ببايد دانستن که طمع و قوف بر اعیان آن معانی که قصد متکلم بر موز این از شرح و تأویل که من کرده‌ام ظاهر است و این شرح مناسبتی دارد با اصولی که از شأن صاحب رساله در معظم کتاب بیان آن است و با این مناسبت که این شرح دارد من این شرح را با تناسب اجزاء و اتصال یکدیگر به ترتیبی تمام بیان رسانیده‌ام قال الشيخ الرئيس... هل الحد من اخوانی... هیچکس را افتد از برادران من که چندان با من مساعدت نماید...

b) Translation by Šihāb al-Dīn Suhrawardī entitled *Tarğuma-yi lisān-i haqq [wa-huwa risāla al-ṭayr]* (Translation of the Language of Truth [and it is The Epistle of the Bird])³³. As the author himself states at the beginning, it is a

30 MT: 162 and F (XXII): 332 report MS 286/45; MN (I): 320, MS 286/20.

31 F (XXII): 332 reports MS 1226/3.

32 F (XXII): 332, ff. 75-80, MZ₁ (II, 1): 812, ff. 75-97.

33 Cf. MASSIGNON, L., *Recueil de Textes Inédits Concernant l'Histoire de la Mystique en Pays d'Islam*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner Paris 1929, 113; RITTER, H., «Philologica IX: Die vier Suhrawardī», *Der Islam* 24/3 (1937), 270-286, part. 272, *Der Islam* 25/1 (1938), 35-86, part. 66. SUHRAWARDĪ, S. Y., *Three Treatises on Mysticism by Shihābuddīn Suhrawardī Maqtūl with an account of his Life and Poetry*, edited and translated by O. SPIES and S. P. KHATAK, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart 1935, 45-51 (English translation), 39-46 (Persian text), and 47-89 (Persian commentary), edited together with *Luğat-i mūrān* and *Safir-i Sīmurǧ*, in part. see 7-10, p. 10: «A few grammatical and orthographical remarks about the Fātiḥ MS may be added. Sometimes the comparative is used for the superlative e.g. کاملترين for کاملتر. In such cases we have retained the comparative form in the text, translating it, however, by the superlative. The copyist does not differentiate between ڤ and ڏ and ڪ and گ; he also generally makes no distinction between ب and پ and ج and چ. The *madda* above *alif* is never given, but *zabar* is sometimes – and that very rarely – given instead. که in compound words is always written without the final, e.g. چنانکه is written as چنانک. In the plural sometimes the orthography سرهای or آوازها is found [...] The edition of the text is based on the same manuscript Fātiḥ 5426, foll. 99b-102a. Although written by the same hand as *Şafir-i Sīmurgh* the copy of *risālat uṭ-ṭair* is full of mistakes of the copyist which have been corrected in the footnotes. Other MSS of it are not known»; ID., *Œuvres Philosophiques et Mystiques*, Tome III, *Œuvres en Persan, Textes Édités avec Prolégomènes en Persan par S. H. NASR, Prolégomènes en Français par H. Corbin*, Académie Impériale Iranienne de Philosophie, Bibliothèque Iranienne, Téhéran – Paris 1977 (repr. Institut d'Études et des Recherches Culturelles, Téhéran 2001, 1-81 [Persian]); 197-205; ID., *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises. A Parallel Persian-English Text*, Edited and Translated with an Introduction by W. M. Thackston, Mazda Publishers, Costa Mesa 1999, 1-7; SABZAVĀRĪ S. M. B. (ed.), *Čahārda Risāla*, University of Tehran Press, Tehran 1961, 152-162; SAĞĠDĀDĪ S. J., *A Descriptive Writing on Sohrevardi's Rasael-e-Farsi*, Research Institute for Islamic Culture and Art, Tehran 1997, 109-131.

Persian translation of Ibn Sīnā's treatise. Attested to date as a *unicum* preserved in Turkey.

MSS: ISTANBUL, *Süleymaniye*, Fātiḥ 5426 (726-727H, ff. 99v-102v).

c) Translation by Aḥmad ibn Muḥammad Aḥsikātī (1074-1134H).

MSS: ISTANBUL, *Üniversite*, 9658; TEHRAN, *Mağlis*, 1918/24 (898H, 221-229)³⁴

Inc. Mağlis, 1918/24

(پس از خطبه عربی) رساله‌ی شیخ ابوعلی... ترجمه‌ی الفارسیة الشیخ الامام... احمد بن محمد...
الاخسیکتی ره. هیچ کس هست از برادران من که چندان سمع عاریت دهد که طرفی از اندوه خویش با او
بگویم مگر بعضی از این اندوهان من به شرکت برادری وی کمتر شود که دوستی هیچ کس صافی نگردد
تا دوستی را از شوب و کدورت نگاه ندارد و این چنین دوست خالص کجا یابم که دوستی‌های این روزگار
چون بازرگانی شده است که آن وقت بر دوستی بشوند که حاجتی پدید آید و مراعاة این دوست فرو گذارند
چون بی نیازی پیدا آید مگر برادری دوستانی که پیوند ایشان از قرابت الهی بود...

d) Translation by Mawlānā Wağīḥ al-Mullā al-Dīn.

MSS: ISTANBUL, *Süleymaniye*, Efendi 3688/4³⁵.

Inc. Süleymaniye, Efendi 3688/4

پیش از شروع در مقصود بیاران خدائی و دوستان حقیقی خطاب می‌کند شیخ ابوعلی و می‌گوید یار برای
آن باید که بار از دل یار خود بردارد و دوست از بهر آن باشد تا رنج از دوست خود برگیرد اما درین
روزگار چنان دوست و یار کجا بدست آید...

e) Anonymous author (to be verified).

MSS: TEHRAN, *Mağlis*, 904/1 (1306H, 128-137).

Inc. Mağlis, 904/1

شیخ ابوعلی... میفرماید یار از برای آن باید که بار از دل یار خود بردارد و دوست از بهر آن باشد تا رنج
از دوست خود برگیرد اما در این روزگار چنان دوست و یار کجا بدست آید که یاری‌ها بازی شده است و
دوستی‌ها جمله مجازی گشته...

Inc. Süleymaniye, Efendi 3688/4

پیش از شروع در مقصود بیاران خدائی و دوستان حقیقی خطاب می‌کند شیخ ابوعلی و می‌گوید یار برای آن
باید که بار از دل یار خود بردارد و دوست از بهر آن باشد تا رنج از دوست خود برگیرد اما درین روزگار
چنان دوست و یار کجا بدست آید...

34 F, XXII: 331 reports MS 1918/12; Mz₁: 811 and Mz₂: 181 report MS 1918/21.

35 E₁: 51-52, no. 14 reports MS Efendi 368.

Bibl.: A: 284-287, no. 229; B (I): 520, no. 44; B (I suppl.): 851, no. 44; E₁: 51-52, no. 10, no. 14; 61: no. 60; E₂: 88, no. 12 & 89-90, no. 16; EM (V): 2625-2629, (XV): 6250; F (XXII): 331-332; M: 177-178, no. 88; MZ₁ (II, 1): 758, 811-812; MZ₂: 102-104, 181; SE (I): 860-875, part. 860, no. 1422/1; T (IV): 104; (XIII): 145.

Symphony

Avicenna's production is the result of the union of several voices that evolve simultaneously and maintain their own individuality from a melodic point of view, while being governed by harmonic principles. The great master ranged from philosophy to mathematics, medicine and poetry seamlessly, converging in a euphonious accord of sounds and images. His symphony has echoed over the centuries and his notes have inebriated and enchanted generations of scholars and enthusiasts of his thought. The desire for his science to cross borders and for his fame to reach distant and unexplored places has prompted many more or less authoritative personalities to spread his beliefs in the Persian language too, the second language of Islam certainly not for its expressive beauty, elegance of style and depth of contents. Thus it was that some of his works were rendered in Persian, ensuring that master's name remained alive in his mother tongue.

Avicenna was among the first to inaugurate in his *Dāniš-nāma-yi 'Alā'ī*, written in honor of his patron, a peripatetic style in an elegant *darī* (*pārsī darī*)³⁶. *Dāneš* constituted a remarkable contribution to Persian prose, both for the didactic and encyclopedic style used and for the neologisms coined by the author himself or taken from Middle Persian, a language that had preceded Arabic in adapting technical, philosophical or scientific terms from Greek³⁷. But it was precisely the spoken vernacular *darī* that marked the transition from Pahlavī to Persian and laid the foundations for it, so much so that it also became a literary language due to its great diffusion.

In any case, many Avicennian treatises, some of which were attributed to the master in order to guarantee the authoritativeness of his writings, were translated by disciples and followers, even if the name of the translator is rarely found. Unlike *Dāniš*, and despite the example of Avicenna, most of these compilations are written in Persian with technical terminology in Arabic, and not in *darī*³⁸. Persian technical terminology often made use of Arabic loanwords

36 AFNAN, S. M., *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Brill, Leiden 1964, 62-63: «Strictly speaking Persian philosophical literature begins with Avicenna [...] Consequently the study of philosophical terminology in Persian must begin with the *Dānish-Nāmeḥ*».

37 MASSÉ, H., « Termes Philosophiques de langue persane employés par Avicenne », *Le Livre du Millenaire d'Avicenne*, IV, Tehran 1956, 35-41.

38 NASR, S.H., *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, edited by M. AMIN RAZAVI,

and constructs to support some more specific expressions, as well as borrowed synonyms of current native terms or simple transcriptions³⁹.

The present paper has taken into account ten Avicennian works in translation, some of which are considered spurious or pseudo-epigraphs, and in this specific case it is not the *summae* that have a leading role, but those that are called “minor works”, not for their scientific value, but for their density, definition, variety of facets and completeness.

Although some of them have already been considered inauthentic, they have at times changed the perception of Avicenna’s thought, being disseminated over the centuries both in Arabic and in Persian. Their historical value is invaluable for the intellectual history of Islamicate world, as they represent important indicators of the reception and transmission of the master’s masterpieces in certain eras and contexts and in different geographical areas. Furthermore, these works also constitute precious sources for reconstructing part of Avicenna’s production, the dating of some writings, the contents in common with the major works and any variations on the theme.

The dating of the copies covers a large period of time ranging from the thirteenth to the twentieth century, highlighting translation peaks in the fourteenth and seventeenth centuries of the Gregorian era, which correspond to the golden age of Persian prose (Seljuk era) and the “platinum age” of the cultural renaissance (Safavid era)⁴⁰, when the elegant Persian language was reinvigorated and regained prestige, and the interest of intellectual circles turned to the classical period, producing a great number of exegetical works.

Curzon Press, Richmond Surrey 1996 (first publication in *Essays on Islamic Philosophy and Science*, edited by G. F. HOURANI, State University of New York Press, Albany 1975), 49-50: «A series of Persian works appeared during Ibn Sīnā’s lifetime or shortly thereafter which are attributed to him but which most probably are translations of his Arabic works by immediate disciples and the followers of his school. This collection includes such treatises as the *Zafar-nāmah*, *Ḥikmat al-mawt*, *Risāla-yi nafs*, *al-Mabda’ wāl-ma’ād*, *al-Ma’ād*, *Ithbāt al-nubuwwah*, *Risālah dar aqsām-i nufus*, *Risāla-yi iksīr*, *Qurāda-yi ṭabī’iyyāt*, *Risālah dar ḥaqīqat wa kayfiyyat-i silsila-yi mawjūdāt wa tasalsul-i asbāb wa musabbabāt*, *‘Ilm-i pīshīn wa barīn*, *Risāla-yi ‘ishq*, *Risālah dar mantiq*, the Persian translation of *al-Ishārāt wāl-tanbihāt* and the Persian translation and commentary upon *Ḥayy ibn Yaqzān*. The sudden appearance of all these works belonging to the school of Ibn Sīnā in Persian was certainly instrumental in spreading the influence of the master of Muslim Peripatetic philosophy in Persia beyond the circle of traditional philosophers, who also knew Arabic, to a wider audience embracing nearly all classes of men interested in learning and at the same time familiar with the Persian language».

39 KAMRANE, R., « L’influence des traductions sur le vocabulaire philosophique persan », in *Traduire les philosophes*, sous la direction de J. MOUTAUX et O. BLOCH, Publications de la Sorbonne, Paris 2000, 351-361.

40 BERTOLACCI, A., « Avicenna’s *Kitāb al-Šifā’* (Book of the Cure/Healing). The Manuscripts Preserved in Turkey and Their Significance», cit., 274.

Translations also increased, as evidenced by the handwritten copies spread throughout the Middle East and listed above.

The works began to be written in the 11th century, when Ğūzġānī, a faithful disciple and collaborator of Avicenna, most likely translated *Ḥayy ibn Yaqqān*. The exact dating of the translation is not known, it may have been written during Avicenna's lifetime or immediately after his death. Ğūzġānī was the first to contribute to dissemination of the master's thought and science, he also compiled the Mathematics section of *Dāniš*, which is largely a Persian translation of the corresponding part that the disciple had inserted in *Naġāt* from the philosopher's earlier works. From the list above, in addition to Ğūzġānī, the names of three other eminent personalities who translated Avicenna's works – 'Umar Ḥayyām, Ibn Sahlān al-Sāwī and Šihāb al-Dīn Suhrawardī – stand out.

Examining the Persian translations as a whole, it is clear that the leitmotif of this heterogeneous collection is the concept of soul. Eschatological or soteriological themes occupy a privileged place within Avicenna's philosophical system, and scrolling through the works, one has the sensation of making a journey through an itinerary that from prophetic predestination reaches salvation, rebirth and resurrection, with the soul taking on the appearance of a bird or sometimes that of a wayfarer, who frees himself from earthly bonds and turns his gaze to the divine, longing for the final reunion.

Some works have a fairly ancient tradition with copies dating back to the 13th century. The oldest manuscript so far attested is a copy of *Ḥayy ibn Yaqqān*. In addition, *Ađḥawiyya*, *Daḡ al-ġamm (al-ḥawf) min al-mawt*, *Qađā' wa-al-qadar*, and *al-Ṭayr* can be mentioned. The densest reception is clearly represented by works that transmit translations by different authors, namely 'Arūs, *Ḥayy ibn Yaqqān*, *Ḥuṭba*, *Ṭayr*, and *Ma'ād*. The main place of conservation of the *testimonia* is Iran, the largest container of Avicenna's works, followed by Turkey and India. Other copies have been identified in Uzbekistan and Iraq.

Finally, some precious composite-volumes, preserving Persian translations of master's works, should be mentioned here:

- MS Fātiḥ 5426 (726-727H) is a multiple-text volume preserved at the Süleymaniye Library in Istanbul and dating back to 726-727H; the collection consists of about 47 works of great scientific value and turns out to be an important attestation of some authentic and pseudepigraphic works of, among others, Ibn Sīnā, Abū Ḥāmid Ğazālī, S. Y. Suhrawardī, 'U. Suhrawardī, Našīr-al-Dīn Ṭūsī, and Faḥr al-Dīn Rāzī.

- MS Ouseley 95 (1042-1043H) was purchased by the Bodleian in 1843 from the British officer and orientalist Sir William Ouseley (1767-1842); it is a *maġmū'a* of philosophical *rasā'il*, both in Arabic and Persian, by Pseudo-Plato, Ibn Nā'ima, Ḥunain ibn Ishāq, Yaḥyā ibn 'Adī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, Sāwī, Ṭūsī, Bar Hebraeus etc...;

– MS Mar‘ašī 286, dated 1072H/1661-2, is an anthology of approximately 100 texts, most of which are philosophical in content; it contains works by Pseudo-Aristotle, Pseudo-Alexander, al-Kindī, al-Fārābī, Pseudo-Fārābī, Miskawayh, Avicenna, Pseudo-Avicenna, Ğūzġānī, ‘Umar Ḥayyām, Sāwī, S. Y. Suhrawardī, Ibn Abī Uṣaybi‘a, Tūsī, Faḥr al-Dīn Rāzī, Bābā Afḍal Kāšānī, Š. M. Šahrazūrī, Quṭb al-Dīn Šīrāzī, ‘Abd al-Razzāq Kāšānī, S. Š. Ğurġānī, A. Daštakī, Mullā Šadrā, etc...;

– MS Add. 16659 (1182H) belongs to the British collection of Major William Yule (1764-1839), who acquired it in Lucknow in 1803; it is a *codex compositus* of 53 short treatises on various philosophical and scientific topics by Avicenna and of commentaries on and translations of his works. It is probably copied from its exemplar completed in Akbarabad (Agra) in 1680, as reported by an erased colophon.

Conclusion

During the post-classical and modern periods a substantial *corpus* of works in Persian was produced, both in the form of translations from Arabic language and as commentaries on the works or *compendia*. Most of these texts remain unpublished to this day, despite representing a fruitful and significant legacy of the Islamic world and an integral part of the Persianate intellectual tradition. Furthermore, these works constitute an important repository in terms of syntax, morphology, linguistics and vocabulary.

The research will undoubtedly require further checks and close-up inspections of the witnesses and it will certainly be implemented by the collections and catalogues that I have not been able to identify or acquire. Furthermore, more specific data deriving from the colophons, the identification of places of copying or composition, the names of the scribes, the dates in some cases, the notes of ownership, etc. will have to be entered.

The fascination of translations and commentaries is considerable, because they attest to the life of the works; those listed constitute only a small piece in the great mosaic of “Avicennism in Persian”.

POESIA, SCOPERTA DEL VERO
E *PHILOSOPHIA NATURALIS* NELLA PERSIA BAROCCA:
LEGGERE BĪDIL CON BRUNO E CAMPANELLA

Stefano Pellò

Il mondo è il libro dove il senno eterno
scrise i proprii concetti, e vivo tempio
dove, pingendo i gesti e 'l proprio esempio,
di statue vive ornò l'imo e 'l superno,

perch'ogni spirto qui l'arte e 'l governo
leggere e contemplar, per non farsi empio,
debba, e dir possa: – Io l'universo adempio,
Dio contemplando a tutte cose interno.

Ma noi, strette alme a' libri e tempii morti,
copiati dal vivo con più errori,
gli anteponghiamo a magistero tale.

O pene, del fallir fatene accorti,
liti, ignoranze, fatiche e dolori:
deh, torniamo, per Dio, all'originale!¹

Come già chiarito da Giovanni Gentile più di un secolo fa, l'idea che il mondo sia il libro di Dio non era certamente considerata una novità da Tommaso Campanella (1568-1639), l'autore di questo celebre sonetto, composto, probabilmente, prima del 1603.² Lo stesso Gentile, però, sottolinea che, pur trattandosi di immagine tutt'altro che inedita, senz'altro rivoluzionario era il suo uso in chiave naturalistica, in chiara continuità con la nuova *philosophia naturalis* inaugurata da un altro grande calabrese, Bernardino Telesio (1509-1588) (Gentile 1915, 261-262). D'altra parte, il sonetto si intitola, significativamente, *Modo di filosofare*, e viene commentato così dallo stesso Campanella:

1 Questo articolo riprende e sintetizza una parte dei contenuti del secondo capitolo della mia monografia sulle poetiche della natura in Bīdil (Pellò 2024), dialogando altresì con il mio più succinto studio pubblicato sul *Journal of Early Modern History* (Pellò 2023)

2 Così suggerisce Franco Giancotti (Campanella 2013, 25).

In questo sonetto mostra che ‘l mondo è libro e tempio di Dio, e che in lui si deve leggere l’arte divina ed imparare a vivere in privato e ‘n pubblico ed indrizzare ogni azione al Fattor del tutto; e non studiare i libri e tempii morti delli uomini, ch’an-teponghiamo al divino empivamente, e ci avviliamo l’animo, e cadiamo in errori e dolori e pene, le quali ormai doverebbono farci tornar all’original libro della Natura, e lasciar le sètte vane e le guerre gramaticali e corporali. E di ciò scrisse nel libro *Contra Macchiavellisti* (Campanella 2013: 26).

Nel contesto anti-aristotelico della *Scelta d’alcune poesie filosofiche di Settimontano Stilla* (1622), affermazioni come queste concernono tanto il discorso teoretico quanto quello poetico: nel secondo componimento della raccolta, per esempio, i poeti contemporanei sono apertamente accusati di preferire “finti eroi, infami ardor, bugie e sciocchezze”, mentre, ancora con Campanella, “son più stupende di natura l’opre” e degne d’essere descritte, dal momento che conducono a scoprire ogni verità (Campanella 2013, 11). Come annunciato nel proemio, del resto, il compito del poeta-filosofo è proprio quello di leggere “il mondo” e abbandonare “le seconde scuole”, che Campanella stesso, nelle sue note, definisce “quelle che non da Dio nella natura imparano, ma da’ libri degli uomini [...]” (Campanella 2013, 9).

Mi concentrerò, in queste pagine, non sulla poesia di Campanella ma sulle dialettiche incrociate tra la nozione ontologico-gnoseologica di *taḥqīq* (“realizzazione”, o forse meglio “scoperta del vero”, concetto legato tanto alla natura epistemica dell’indagine scientifica quanto, a partire da Ibn ‘Arabī, alla fenomenologia propriocettiva del reale),³ e la nuova osservazione della natura materiale dei fenomeni in un poema indo-persiano del tardo XVII secolo e in altri testi persiani coevi. Cionondimeno, l’episodio testuale italiano appena descritto – e che potremmo facilmente tradurre, come fa Matthew Melvin-Kouchki, all’interno della polarità epistemica islamica dei concetti di *taḥqīq*, appunto, e di *taqlīd* (imitazione, ripresa) (Melvin-Kouchki 2018) – ci aiuta a collocare i dettagli della nostra discussione nella più vasta e connessa prospettiva di ciò che Jonardon Ganeri ha descritto come una «early modern philosophical globalisation», il cui centro ideale era costituito proprio dalla

3 La mia lettura della nozione di *taḥqīq* è, in ultima analisi, simile a quella proposta da Ilker Evrim Binbaş (2016, 96-104) e, soprattutto, William C. Chittick, che chiarisce come il *taḥqīq* sia insieme, da un lato, il contrario di *taqlīd* (l’imitazione del passato e il pedissequo adeguarsi all’autorità), e dall’altro, la descrizione dello stato «of the great gnostics, those who have verified the truth (*ḥaqīqa*) of their knowledge through unveiling and direct vision» (Chittick 1989, 166). Una bibliografia aggiornata su questo concetto, oggi oggetto di vivace dibattito storiografico e filosofico nel contesto degli studi sulla prima modernità islamica, si trova in Casale 2023; diverse declinazioni della sua funzione epistemica – in vari ambiti storico-culturali dell’Eurasia – sono studiate nei vari saggi che compongono il numero speciale del 2023 del *Journal of Early Modern History*.

persosfera mughal-safavide (Ganeri 2011, 16). D'altra parte, ben prima che almeno alcuni degli scritti dei filosofi francesi Pierre Gassendi e René Descartes fossero resi accessibili in persiano grazie alla mediazione del viaggiatore e pensatore Francois Bernier (Bernier 1981, 247), sappiamo che alcune opere di Campanella già circolavano nell'impero safavide: Alessandro Orengo, in particolare, ha mostrato come gli scritti grammaticali latini inclusi nella *Philosophia rationalis* di Campanella, probabilmente proprio grazie alla mediazione del missionario calabrese Paolo Piromalli, furono adattati in armeno da un discepolo di quest'ultimo, Oskan Erewanc'i, nativo proprio di Nuova Giolfa, il quartiere armeno della "nuova" Isfahan (Orengo 2020, 123-142 *et passim*). In questo contesto, diventa per noi particolarmente rilevante il fatto che lo stesso Piromalli, diretto discepolo del Campanella, aveva composto un trattato cristologico direttamente in persiano alla corte di Shāh 'Abbās II (r. 1642-1666): si tratta della *Risāla dar bayān-i i'tiqādāt wa mazhab-i kalimatullāh-i 'isawī*, indirizzata al dotto ministro safavide Sayyid Ḥusayn Khalīfa Sulṭān e poco dopo tradotta in latino e pubblicata a Vienna (1656) con il titolo *Θεαντροπολογία, seu Æconomia Salvatoris nostri*.⁴ Il trattato, al quale Khalīfa Sulṭān avrebbe risposto con una confutazione,⁵ contiene, nel capitolo sullo Spirito Santo (*dar bayān-i i'tiqādāt-i mā dar bāra-yi rūḥ al-quds*) una lunga discussione dedicata ai limiti della conoscenza, alle scienze e alla filosofia della natura, finora passata inosservata tra gli studiosi (Piromalli MS, 22v-35r). Seguendo gli insegnamenti di Campanella, Piromalli critica qui il tradizionale approccio aristotelico, sostenendo la necessità di osservazione diretta ed elogiando le nuove scoperte. Vi si trova adombrata, tra le altre cose, l'*Apologia pro Galileo* dello stesso Campanella (1622), dalla quale Piromalli riprende alcuni passaggi sulla cosmologia islamica tradizionale:⁶ quest'ultima, pur criticata per vari suoi aspetti (quelli in linea con la teoria cristiana) viene elogiata in relazione alla teoria dell'infinità dei mondi creati da Dio, tema quest'ultimo che, peraltro, sembra pervenire a Piromalli direttamente dal Giordano Bruno del *De l'infinito, universo et mondi* (1584):

4 Una descrizione schematica della figura di Piromalli missionario nell'impero safavide si trova in Halft 2017. Paolo Lucca, a cui devo il mio primo incontro con la figura di padre Piromalli, ha recentemente pubblicato uno studio molto dettagliato sull'opera missionaria di Piromalli in Armenia e le sue strategie di persuasione (Lucca 2022). Il trattato di Piromalli è stato oggetto della tesi di laurea magistrale, completata sotto la mia guida nel 2023, del mio studente Martino Masolo, che desidero ringraziare per aver discusso con me molti dei punti esaminati in questi paragrafi.

5 Il testo è noto come *Radd 'alā 'l-naṣāra*: cf. Halft 2017, 586-587.

6 Si confrontino, per esempio, i ff. 28v- 30v del trattato di Piromalli con Campanella 1622, 8, 29, 34 e *passim*.

Sappiamo anche, e ne abbiamo le prove, che il sommo Dio è Potente (*qādir*) e crea centinaia di migliaia di mondi, allo stesso modo in cui ha creato questo. I sapienti (*‘ulamā*), negando che alcunché possa provenire dal niente (*hīch*), non hanno mai capito come questo possa accadere. Si tratta di problemi difficili e a noi sembrano cose impossibili, ma l’essenza (*zāt*) di Dio è infinita (*nāmutanāhi*) e tutto quel che aspiriamo a capire di quell’essenza è ugualmente infinito, mentre il nostro intelletto (*‘aql*) è modesto e la sua comprensione di quelle realtà è limitata (*az ān qāṣir*). Appare chiaro, di conseguenza, che tutto ciò che è legato all’essenza dell’Essere Necessario (*zāt-i wājib al-wujūd*), e che pur conosciamo attraverso una serie di indizi, è per noi difficile da capire: tanto più lo sarà tutto ciò su cui non possediamo alcuna indicazione (Piromalli MS, f. 30).

Si tratta di tematiche che, con ogni evidenza, ben si inseriscono nel panorama filosofico safavide: in questo caso, nello specifico, parendo rispondere positivamente alla complessa questione del rapporto tra Dio/infinito e mondo/finito (*ḥudūth dahri*, *ḥudūth al-‘ālam*) così come declinata, per esempio, da Mīr Dāmād e Mullā Shamsā Gilānī (Cf. Rahman 1980; Rizvi 2011; 2015). Ancora Giordano Bruno (in questo caso, tra i testi di riferimento c’è senz’altro anche il *De la causa, principio et uno*, che sembra direttamente tradotto in persiano⁷) fa capolino nel seguente passaggio, dedicato alla presenza di Dio nel mondo “tutto in ogni parte”:

Sappiamo dunque, con prove (*dalīl*) sicure, che Dio è tutto (*tamām*) in tutto il mondo e tutto in ciascuna delle sue parti (*hiṣṣa*), e allo stesso tempo completamente al di fuori del mondo (*bīrūn-i ‘ālam*). La nostra capacità di comprendere arriva sin qui. Quando parliamo di capacità (*gunjāyish*), sia chiaro, non parliamo di qualità (*guftār-i chigūnaḡī nīst*). Infatti, normalmente, se diciamo che un ente è completamente esterno, non c’è parte di esso che sia interna, e viceversa, se diciamo che un ente è completamente interno, non c’è parte di esso che sia esterna: com’è dunque possibile che qualcosa sia completamente interna e, allo stesso tempo, completamente esterna? (Piromalli MS, ff.29v-30r).

Al di là dei preziosi passaggi della *Risāla* nei quali Piromalli riprende ed illustra direttamente le teorie galileiane (che saranno oggetto di uno studio separato, ora in preparazione⁸), è importante sottolineare qui come l’intero discorso di Piromalli sembri essere fortemente influenzato da uno dei più decisivi lavori del suo maestro, il celebre trattato *Del senso delle cose e della magia* (pubblicato dopo molte peripezie nel 1620). Nel suo discorso sulla filosofia na-

7 Cf. per esempio Bruno 1958, 325.

8 L’articolo uscirà nel 2024 in un numero speciale di *Bruniana et Campanelliana* a cura di Vera Costantini.

turale, seguendo Campanella, Piromalli insiste in effetti sui temi principali di quello studio rivoluzionario, compresa la necessità di una nuova osservazione del mondo, a partire dai misteri della sua materialità fisica:

È un fatto incontrovertibile che esistano, nel cosmo e nei pensieri (*dar āfāq wa an-fus*), realtà che noi vediamo e percepiamo (*mibīnīm wa lams mīnumā'im*), ma di cui non sappiamo spiegare la vera natura (Piromalli MS, f. 22v).

In generale, tutto questo passaggio (di circa 20 *folii*) dedicato alla scienza e alla filosofia naturale è degno di nota per un approccio di carattere empirico, volto alla verifica della conoscenza, e può essere facilmente letto attraverso il filtro proprio della categoria perso-islamica di *taḥqīq*. Piromalli mette ripetutamente al centro gli aspetti fenomenologici della conoscenza:

Così dicono i sapienti, e anche noi lo sperimentiamo (*imtiḥān mīkunīm*), che niente è razionalmente comprensibile (*ma'qūl*) se prima non è stato percepito sensorialmente, e tuttavia i sensi afferrano solo il porsi (*'arż*) di qualcosa, non la sua sostanza (*jawhar*): la vista distingue i colori, l'udito i suoni, il gusto i sapori, l'olfatto gli odori, il tatto, il caldo, il freddo, la durezza e la morbidezza. Ma queste sono proprietà fenomeniche, non sostanze: l'intelletto (*'aql*), dunque, non conosce la sostanza di un oggetto, ma la sua presenza e il suo aspetto (Piromalli MS, f. 33v).

Se letto sullo sfondo delle connessioni intellettuali sopra menzionate, dove le idee di Campanella sulla percezione e la sensibilità come proprietà intrinseche della realtà fisica possono essere tradotte, comprese, comparate e discusse alla corte safavide,⁹ l'onnipresente discorso bideliano sui segreti della natura, del corpo e delle qualità della materia (*hayūlā < ὕλη*) – non solo nel *Ṭūr-i ma'rifat* ma anche nei *Chahār 'unṣur*, nel *Ṭilism-i ḥayrat*, in *'Irfān*, nei *Nukāt* ecc. – acquisisce una dimensione inattesa. D'altra parte, che si trattasse di interessi scientifico-filosofici a misura eurasiatica lo suggerisce anche il fatto che il primo libro italiano a essere tradotto direttamente in persiano fu, com'è noto, l'*Idea del giardino del mondo*, un trattato sui fenomeni naturali e sulla fisiologia medica scritto nel 1586 dal fisico di Ravenna Tommaso Tomai (autore, peraltro, di una famosa *Meteorologia*), e tradotto negli anni Cinquanta del Seicento come *Ḥadiqa-yi 'ālam* da un certo Muḥammad Zamān *farangīkhwān* (“il conoscitore di lingue franche”), durante un viaggio dall'Iran all'India in compagnia di alcuni missionari

9 Un aspetto che merita uno studio approfondito, in questo senso, è l'evidente discendenza campanelliana del discorso di Piromalli sulle “emanazioni” (*ṣudūr*), dove la conoscenza sensoriale è descritta come (auto-)manifestazione cosmica della “sapienza” divina (*'ilm*, con cui nel trattato viene identificato il Cristo). Piromalli scrive, per esempio, che «L'emanazione (*ṣudūr*) della Sapienza (*'ilm*) ha luogo in noi allorché l'intelletto (*'aql*), per mezzo del servizio dei sensi, ispeziona la forma degli oggetti percepiti all'esterno» (Piromalli MS, f. 39r).

europei.¹⁰ Oltre alla particolare attenzione che il traduttore riserva alla realtà chimico-fisica degli elementi e alla precisione con cui vengono riportati in persiano non solo gli autori del passato (come Plinio, *Balīnās*, o Esiodo, *Haṣyūd*) ma anche quelli medievali e contemporanei (come Alberto Magno, *Albirṭūs*, o Girolamo Fracastoro, *Jīrūlāmūs*),¹¹ colpisce, anche in questo caso, la connessione con la *nova filosofia* italiana: secondo Germana Ernst, il perduto *Dei segni de' tempi* – il più antico lavoro noto di Giordano Bruno, composto a Venezia nel 1577 – conteneva osservazioni sui fenomeni meteorologici (come la pioggia, il vento, la neve, la grandine ecc.) e le “novità” del tempo. Non si trattava di un’opera isolata: al contrario, l’almanacco bruniano doveva inserirsi in una serie di altre opere comparabili – per esempio il *De verissimis temporis signis* di Agostino Nifo (Venezia, 1540) – che testimoniano un rinnovato interesse per i *Meteorologica* di Aristotele.¹² *L’Idea del giardino del mondo* di Tomai, dunque, pubblicato circa dieci anni dopo il *Dei segni de' tempi* di Bruno e contenente molti paralleli con il libro di Agostino Nifo (il presunto modello di Bruno) è parte dello stesso gruppo di testi, e la sua traduzione persiana a opera di Muḥammad Zamān indica un’inattesa circolazione di idee tra Italia e India nella prima modernità.

Su questo sfondo interconnesso di convergenze, intendo tracciare qui il profilo appunto della nozione di *taḥqīq* (che potremmo anche chiamare, a questo punto, “metodo scientifico rivelatore”) nel *Ṭūr-i maʿrifat* (il “Sinai della conoscenza”), testo sul quale ritorno qui osservandolo da un punto di vista diverso da quello già affrontato in un altro recente scritto.¹³ Si tratta, com’è noto, di un’esplorazione poetica, sotto forma di *mathnawī*, di una lunga serie di fenomeni naturali composta dal più importante poeta e filosofo indo-persiano dell’età mughal, Mīrzā ‘Abd al-Qādir Bīdil (‘Aẓīmābād 1644 – Delhi 1720). Come per uno scavo preliminare, raccolgo qui innanzitutto e analizzo brevemente tutti i luoghi testuali dove compare il termine *taḥqīq* nel testo in questione,

10 Si veda, per qualche osservazione aggiornata sul personaggio e una bibliografia completa, Calzolaio-Pellò 2021, specialmente 146-150.

11 I quattro nomi qui indicati (a puro titolo esemplificativo) si trovano tutti nel capitolo dedicato alle “acque, e virtù sue; e qual sia la buona” (Tomai 1586, 124-128; Zamān MS, 46r-49v).

12 Si veda sulla questione Ernst 1992.

13 Pellò 2021, dove si affrontano temi legati alla poetica poetica filosofica dell’atmosfera. Descrizioni generali dell’opera si trovano in ‘Abdul Ghanī (1950; 1960, 194-205). Le lucide osservazioni di Alessandro Bausani (1965, 220-228) sulla filosofia della natura nel *Sinai della conoscenza* e in Bīdil nel suo complesso rappresentano spesso il punto di partenza delle nostre riflessioni sul tema, anche quelle comparative (con l’ambito sanscritico) che si possono leggere in Pellò 2020. Proprio Bausani, d’altra parte, aveva già rilevato, nello specifico, gli addentellati tra *‘ilm-i taḥqīq* e filosofia della natura nel maestro di Patna: si veda Bausani 1954-1956, 179-182, sull’articolazione bideliana della “scienza del *taḥqīq*” in relazione alla struttura della materia nel poema filosofico *‘Irfān* (1712). Il *Ṭūr-i maʿrifat* è stato tradotto in italiano da Riccardo Zipoli (2018).

al fine di mostrare come la “verifica/realizzazione”, appunto, sia un termine chiave per leggere e comprendere il metodo di osservazione di Bīdil: tecnica di osservazione che utilizza l’immaginazione (*khiyāl*) come strumento per svelare il lussureggiante esplicarsi della *physis* (*ṭabīʿat*) nella sua molteplicità (*kathrat*). Un metodo che è allo stesso tempo poetico e filosofico ed è esplicitamente collegato alla diffusa idea di “immaginare la novità”, diffusa nel panorama tanto poetico quanto critico-filologico del Seicento e del primo Settecento indo-persiano.¹⁴ Una modalità poetica che non si discosta troppo da come la realizzazione della verità (*verum*), attraverso lo studio della natura, viene immaginata da Campanella: una sfida nuova e difficile, sia nel linguaggio metaforico delle sue poesie sia in quello simbolico-iconografico delle imprese, per esempio in quella che appare sul frontespizio della *Philosophia, sensibus demonstrata* (1591), dove si vede un monaco (evidentemente lo stesso Campanella) che nuota, in un mare senza sponde, verso un globo galleggiante illuminato dai raggi del sole, con la chiarificatrice didascalia latina *verum, quod sponte recepto, submergi haud potuit* (Campanella 1591, frontespizio). La manifestazione del *verum* e la conoscenza dello stesso sono, quindi, fenomeni “naturali”, rispecchiantisi l’uno nell’altro: ecco illuminarsi di universalità, sul versante islamico, il senso radicale del processo di “realizzazione” del *taḥqīq*, ben espresso in questa breve voce di un’enciclopedia indiana del sapere del XVIII secolo, il *Kashshāf-i ṣṭilāḥāt al-funūn* di ‘Alī al-Tahānawī (1745):

al-Taḥqīq: Nel linguaggio tecnico degli scienziati è l’accertamento della questione attraverso la prova, come lo scrutinio (*tadqīq*) è la verifica della prova con un’ulteriore prova [...] e presso i sufi è la manifestazione della Verità nelle forme dei nomi divini [...] (al-Tahānawī 1996, I, 392).

Colpisce, alla luce della temperie filosofica sin qui descritta, che il *Ṭūr-i maʿrifat* si apra, per così dire, proprio nel nome del *taḥqīq*. La prima menzione del termine appare all’inizio del testo, nell’intestazione della sezione introduttiva, come ad annunciare un manifesto metodologico:

āghāz-i bayān-i sayr-i bayrāt
taḥqīq-i sawād-i qudratāyāt

Inizia il racconto che illumina un’esplorazione a Bairat, uno studio su questa contrada ove appaiono i segni dell’Onnipotenza (Bīdil 1962-1965, III, 1).

14 Prashant Keshavmurthy ha brillantemente discusso la “canonizzazione” della tecnica bideliana dell’immaginario in relazione alla novità dello “stile moderno” (*tāzaḡūyi*) della poesia persiana (Keshavmurthy 2016, 90-150).

Il poema è dichiaratamente, allo stesso tempo, una “realizzazione” contemplativa del paesaggio di Bairat, tramite la sua esplorazione (*sayr*, appunto, termine che viene comunemente usato anche per indicare lo studio approfondito di un testo scritto) e la sua conseguente elucidazione poetica (*bayān*, che echeggia la “chiara espressione” (*‘allamahu ’l-bayān*) che Dio insegna all’uomo nel versetto 4 della sura *al-Raḥmān*, ma anche la pratica retorico-linguistica della *‘ilm-i bayān* – “la scienza dell’espressione figurata” – arabo-persiana). La terra, o contrada (*sawād*), menzionata nel secondo emistichio è anche, del resto, una scrittura, secondo un diffuso *ihām* o anfibologia, che viene qui peraltro rinforzata dalla presenza dei “segni” (*āyāt*, una chiara allusione ai versetti del *Corano*). Come nei versi di Campanella, la Natura è un libro da leggere e studiare, anche se, in *Bīdil*, il tema centrale non è tanto l’immagine ubiqua del “libro della natura”, ma la natura isomorfica di testo, linguaggio, immaginazione e fenomeni, in linea con la sua teoria semiotica (fondata su Ibn ‘Arabī e che mostra, peraltro, interessanti paralleli con quella di Bruno):¹⁵ se il mondo fenomenico è il dispiegarsi dei nomi di Dio, *taḥqīq* significa qui testualizzare quel mondo secondo verità. Tali premesse verranno approfondite pochi versi più avanti:

zi Ṭūr-i ma‘rifat ma‘nīsarāy-am
ba chandīn kūh mīnāzad sadā-y-am
zi gulgasht-i ḥaqīqat tarzabān-am
ba šad mīnqār mībālad bayān-am

Io sono il cantore dei significati nascosti in un Sinai di scienza:
 la mia voce riecheggia orgogliosa fra molte montagne.
 La mia lingua è freschissima, in questo roseto dell’Essere vero,
 e si vanta, il mio dire, d’avere miriadi di becchi
 (*Bīdil* 1962-1965, III, 1).

Le montagne di Bairat sono un indice visibile del *Ṭūr* coranico – solitamente identificato con il Sinai biblico – il luogo della manifestazione di Dio: la conoscenza, o scienza, (*ma‘rifat*), coincide con il loro paesaggio naturale (e, dunque, il loro paesaggio naturale è scienza in sé). Obiettivo del poeta è cantare il loro “significato” (*ma‘nī*), accompagnato e riecheggiato da infiniti altri “cantori”: la voce degli uccellini è il soundstage del paesaggio stesso e le loro canzoni intercambiabili con quella di *Bīdil* – la cui voce, infatti, è riecheggiata dalle montagne e, come si vedrà, fusa in esse. È evidente come, qui, si possano tracciare numerose reminiscenze dell’ipertesto persiano classico, dalla *Ḥadīqat al-ḥaqīqa* di Sanā’ī al *Mantiq al-tayr* di ‘Aṭṭār al *Gulshan-i rāz* di Maḥmūd Shabistarī eccetera, ma la

15 Una lettura della teoria del linguaggio di *Bīdil* si trova in Pellò 2017a. Quanto alla teoria bruniana di *phantasia* e immaginazione, si veda Klein 1956, 18-36 e Tirinnanzi 2000a, 243-292.

novità dell'investigazione di Bīdil a Bairat appare chiara: la sua lingua è "fresca" (*tar*) perché egli è deciso a verificare e elucidare (*taḥqīq* e *bayān*, appunto) quello che potremmo chiamare, prendendo a prestito l'espressione di un grande paesaggista e botanico francese, Gilles Clement, un *jardin planétaire*, dove la realtà dell'essere (*ḥaqīqat*) si dispiega come un fiore nell'atto di sbocciare.

Bīdil è molto chiaro nel sottolineare come il suo *taḥqīq* sui fenomeni naturali sia innanzitutto una pratica di osservazione acuta, caratterizzata da un dichiarato abbandono del sapere ereditato, del *taqlīd*. Un accento particolare è infatti posto sulla nozione chiave di "sguardo" (*nigāh*), strettamente collegato alla nozione iconica forse più decisiva della poetica bideliana, ovvero lo specchio (*āyīna*). In un passaggio di tono intimistico, dove descrive se stesso come un talismano fatto dei quattro elementi, per esempio, l'autore lamenta la prevalenza (in se stesso) dell'elemento statico e freddo della terra (*khāk*) ai danni del fuoco (*nār*), l'elemento connesso all'attività, all'apprendimento e alla trasformazione:

*ki ay 'unṣurmatā'-i mulk-i ijād
ṭilism-i āb u khāk u ātash u bād [...]
fisurd az āb u khāk-at juzw-i nār-ī
chu sang az wahm pāmāl-i waqār-ī [...]
ṣafā-y-at gasht maḥw-i parda-yi zang
sharār-at khāk shud dar khalwat-i sang*

O tu che sei nato dai quattro elementi
talismano di acqua, di terra, di fuoco e di aria [...].
la tua parte di fuoco s'è spenta con l'acqua e la terra
sei una pietra schiacciata dal peso dei sogni [...].
La tua purezza si è persa in un velo di ruggine
la scintilla si è fatta di pietra nel cuore del sasso
(Bīdil 1962-65, III, 2).

Alla fine di tali considerazioni, il *taḥqīq* appare direttamente connesso proprio al fuoco e allo sguardo:

*kasān-ī rā ki bar taḥqīq rāh-ast
nafas chūn sham' mawqūf-i nigāh-ast*

Il respiro di quanti hanno preso la via della vera ricerca
perdura finché c'è lo sguardo, così come quello del cero
(Bīdil 1962-1965, III, 2).

Il microcosmo materiale è un tema decisivo nell'antropologia *Bīdiliāna*, dal *mathnawī Ṭilism-i ḥayrat* all'autobiografico *Chahār 'unṣur*, e un simile trattamento dei quattro elementi richiama senz'altro anche la poetica dei *radīf*

“materiali” di un altro maestro della Persia barocca come Šā'ib di Tabriz, per esempio in questi straordinari versi tratti da un *ghazal* dedicato al rispecchiamento del poeta nel “sasso” (più precisamente alla sua venatura, *rag-i sang*) poco sopra evocato:

shud zi tardastī-yi man baski tawāngar rag-i sang
gasht sīrābtar az la'ḷ sharar dar rag-i sang
pāy dar dāman-i taslīm u rizā kash ki kashīd
la'ḷ dar rishta-yi taskhīr zi langar rag-i sang
 [...]
sang-rā mūm numāyad nafas-i khūngarmān
chi 'ajab lāla agar risha kunad dar rag-i sang
'ishq dar sang kunad risha ki chun tīr-i shahāb
shud zi sūz-i dil-i farhād munawwar rag-i sang
tā zi āwāza-yi farhād tuhī shud kuhsār
mīgazad bishtar az mār ma-rā har rag-i sang
 [...]
pīsh-i chashm-ī ki zi kān la'ḷ birūn āwarda-ast
mīkunad jilwa-yi mawj-i may-i aḥmar rag-i sang
 [...]
garchi parwarda ba ṣad khūn-i jigār khwushīd-am
hast chūn la'ḷ ma-rā bālīsh u bistar rag-i san»

La mia mano capace risveglia la forza potente che corre nel sasso:
 più lucente d'un rosso rubino ora è questa scintilla che corre nel sasso.
 L'abbandono sereno è una veste che devi portare con ferma eleganza:
 è una ferma cintura che abbraccia rubini, la vena che corre nel sasso.
 [...]

Chi brucia d'amore ha un respiro che plasma la pietra facendone cera:
 l'anemone affonda, lo sai, le radici laggiù nella vena che corre nel sasso.
 L'amore ha radici possenti, fin dentro le rocce: è una stella cadente
 che splende all'ardore di chi la scolpisce, la vena che corre nel sasso.
 Ma se il nome dei grandi scultori d'amore scompare dai monti scoscesi
 diventa una serpe, e mi morde crudele, ogni vena che corre nel sasso.
 [...]

Minatori, quegli occhi che portano su dal profondo rubini preziosi:
 è un rosso torrente di vino, per loro, la vena che corre nel sasso.
 [...]

M'ha cresciuto, severo, tra ripide valli di pianti e di lacrime il sole:
 è un guancialetto per me, come per il rubino, la vena che corre nel sasso
 (Šā'ib-i Tabrīzī 1985-1995, *gh.* 5231).

In Šā'ib, la “vena che corre nel sasso” diventa occasione iconica per rivelare, nei singoli fotogrammi di ogni *bayt*, il perfetto rispecchiamento tra materia osservata e materia osservante. Nel poema filosofico bideliano, le dinamiche

sostanziali dei quattro elementi sono invece funzionali a configurare il *taḥqīq* come un modo fondamentale dell'essere: il senso dell'effimera occasione che chiamiamo vita (qui incarnata per sineddoche dal respiro *nafas*), dipende dalla capacità di osservare la realtà nello stesso momento in cui la si illumina, come fa la candela accesa. Il *taḥqīq*, realizzazione rispecchiante della struttura profonda del reale (*ḥaqīqa*), non può che avere luogo nell'occhio che osserva e che studia:

chi khaffāsh-ī-st ay maḥrūm-i jāwīd
ki az chashm-i tu panhān mānd khurshīd
dil-at ā'ina wa 'ālam nadīdan
nigāh-at bāda wa ghaflat kashīdan [...]
hamīn chashm-i ki shāyān-i tajallī-st
chu gardad basta zindān-i tajallī-st

Sei davvero una nottola, tu, sei l'escluso in eterno:
di fronte ai tuoi occhi rimane celato anche il sole.
Il tuo cuore è uno specchio, ma tu il mondo non vedi;
come vino è tuo sguardo, ma sorseggi incoscienza.
Proprio l'occhio, che è il luogo più degno per l'epifania
se rimane serrato, diventa prigioniero per l'epifania
(Bīdil 1962-1965, III, 2).

Il linguaggio ordinario, o, meglio ancora, la lettura del mondo attraverso il filtro di schemi semiotici preacquisiti è ciò che impedisce all'osservatore di vederlo davvero. Nel parlare del linguaggio nei *Chahār 'unṣur*, Bīdil insiste su questa nozione, dicendo chiaramente in un verso utilizzato a commento delle sue riflessioni che egli non si fida delle parole "rosa" e "primavera" (in quanto essenzializzazioni, etichette preordinate dal linguaggio), ma desidera soltanto l'effimera immediatezza percettiva del colore e del profumo (*rang u bū*) (Bīdil 1962-1965, IV, 157). Il *taḥqīq* si realizza nell'occhio aperto, interiorizzato come lo specchio del cuore, mentre l'orecchio diventa il luogo del *taqlīd*, appunto, sede di cose solo orecchiate e non osservate. Bīdil insiste ripetutamente su limiti dell'orecchio (*gūsh*) e dell'ascolto (*shinīdan*), causa ultima di cecità, come in questi versi:

dar īnjā zarra khurshīdāshiyān-ast
sarāb āghush-i baḥr-i bikarān-ast
hamānā kurī-ast ay hūshdushman
ki dīdanhā-t gum shud dar shinīdan

La particella, quaggiù, fa il suo nido nel sole,
ed abbraccia, il miraggio, l'oceano infinito.
La tua è cecità, o nemico del senno:
nell'ascoltare si sono perduti i tuoi molti vedere

(Bīdil 1962-1965, III, 4).

Seguendo una pratica filosoficamente significativa del “dire moderno” (*tāz-aqūyī*) della poesia persiana, il suffisso del plurale *-hā* viene aggiunto all’infinito *didan*, vedere, che si trasforma in molti “vederi”, ossia singoli, irripetibili, de-idealizzati atti di vedere: si rimarca, così, la distanza da qualunque essenzializzazione (Gianroberto Scarcia parla, in questo senso, di contrasto tra l’infinita varietà degli *energein*, le azioni, contro la “fissità singolare degli *ergon*, o *virtus* statiche”) (Scarcia 1997, 95). La necessità di liberarsi della schermatura della “fiabe” (*afsāna*) che sono apertamente accusate, in un verso successivo, di «graffiare l’orecchio del cuore (*gūsh-i dil*)» e «impedire allo sguardo di vedere la manifestazione sempre presente (*jilwa*)», viene elaborata da Bīdil in molti versi, dove gli oggetti testuali classicamente correlati alla rivelazione della verità, come lo specchio di Alessandro o il fuoco del Sinai, diventano – in quanto oggetto di *taqlīd* – ostacoli paradossali alla rivelazione stessa. Così, invece di affaticarsi a cercare di immaginare l’ormai lontana e irripetibile montagna di Bisotun (la scenografia dell’amore sfortunato di Farhād per Shīrīn), dice Bīdil, conviene meditare sull’evidenza ovunque reperibile di qualunque mattone (fatto della polvere di infiniti amanti, di Laylā e Majnūn innumerevoli): mattone che diventa, dice Bīdil, un luogo di pellegrinaggio (*ziyāratgāh*) in sé. Si consideri anche questo verso:

agar hūsh āshnā-yi dars-i ma’nī-st
jahān yak nuskha-yi majnūn u laylī-st

Se il senno imparasse le cose che il significato gli insegna,
[saprebbe] che il testo del mondo trabocca di Leile e Majnun
(Bīdil 1962-1965, III, 4).

Le dimensioni frattali del mondo fenomenico, le sue forme metamorfiche lussureggianti, sono il luogo privilegiato per osservare, infinitamente rispecchiata, l’iconica storia d’amore di Laylā e Majnūn, come del resto ogni favola (*afsāna*) del passato. Laylā e Majnūn, come Farhād e Shīrīn, lo specchio di Alessandro, il fuoco del Sinai, la roccia di Bisotun eccetera sono incarnati nel paesaggio naturale di Bairat e nei suoi elementi più semplici, a partire dal livello materiale inorganico.

La prossimità della natura, l’osservabilità dei suoi fenomeni come da un osservatore implicito, è ciò che la rende un oggetto privilegiato per un *taḥqīq* volto alla de-idealizzazione del mondo. Bīdil insiste ripetutamente sui poli dialettici della vicinanza e della distanza, e sulla relativa direzionalità (avanti/indietro) del movimento dell’osservazione: non differentemente dall’orecchio, egli scrive in un verso, l’occhio che guarda indietro (*dar qafā*) non conosce altro che favole già narrate, e non riesce a vedere i prati (*chaman*) che gli stanno di

fronte. Di conseguenza, l'intelletto (*hūsh*) preferisce le illusioni (*wahm*) rispetto alla scienza (*ma'rifat*) (Bīdil 1962-1965, III, 5). Il processo di de-idealizzazione della realtà/*ḥaqīqat*, ora riflesso nello specchio lucido dello sguardo osservante, e la sua attualizzazione oltre le reti semiotiche di etichette pre-codificate richiama una dimensione immersiva, di pura adiacenza:

*ba dūrān gar rasīdanhā-st mushkil
zi nazdikān nabāyad būd ghāfil
agar taḥqīq-i ma'ni nuskhāārā-st
ba har jā chashm wā gardad tamāshā-st
kunūn dar kūh-i bayrāt āb u rang-ī-st
ki har sang-ash ba dil burdan farang-ī-st*

Se raggiungere ciò che è lontano è difficile impresa
non bisogna ignorare le cose che sono vicine.
Se la ricerca dei veri concetti abbellisce lo scritto
una visione contempi dovunque si schiudano gli occhi.
Sul monte di Bairat v'è adesso freschezza e colore:
come franca bellezza ogni pietra è una ladra di cuori
(Bīdil 1962-1965, III, 5).

Il presente storico, identificabile, percettivo dello scenario naturale di Bairat è dunque il luogo preposto al *taḥqīq* scientifico-poetico di Bīdil, il terreno ideale per la sua indagine fenomenologica. Bīdil è interessato, per usare un'espressione utilizzata da Sanjay Subrahmanyam e Muzaffar Alam a proposito di un suo sodale, il *munshī* hindu Anand Rām Mukhliṣ, in una scoperta, estetica e filosofica, di ciò che è familiare, nei paesaggi naturali dell'India settentrionale.¹⁶ Nello stesso anno, a Delhi, il poeta e sufi Afzal al-Dīn Sarkhwush esprime un atteggiamento comparabile al presente interconnesso dell'età tardo-mughal nell'introduzione della sua *tazkira Kalimāt al-shu'arā*: diversamente da coloro che lo hanno preceduto, scrive, egli parlerà solo dei poeti del suo tempo, dal regno di Shāh Jahān in poi, dal momento che non c'è niente di buono nel riportare ciò che è già noto e viene dal passato (*naql*, termine strettamente correlato al *taqlīd* visto prima) (Sarkhwush 1951, 2-3); ricerca, per Sarkhwush come per Bīdil, significa innanzitutto osservare ciò che è vicino, rielaborando il presente (socio-testuale o fisico-empirico che sia) in forme nuove e adeguate.

Da questo punto di vista, la trasformazione delle pietre di Bairat in "franche bellezze" – chiara allusione alla diffusione della pittura europea e dei suoi motivi nel mondo Mughal-Safavide – deve essere letto come un'emersione testuale del presente empirico nel quale è dichiaratamente collocato il *taḥqīq* di Bīdil:

16 Si veda Alam-Subrahmanyam 1996.

così come la realtà immediata, meteorologica del monzone di Bairat è l'oggetto della sua ricerca, allo stesso modo i referenti analogici atti a descriverla sono cercati all'interno della stessa temporalità, dello stesso presente. D'altra parte, nella ben nota storia del proprio ritratto raccontata da Bīdil nei *Chahār 'unṣur*, l'autore dichiara in maniera esplicita la transizione dagli immaginari centri dell'arte pittorica del passato classico (la Grecia e la Cina delle convenzioni letterarie) verso quelli contemporanei dell'Europa/*Farang* e dell'India/*Hindustān*. È in questa prospettiva che il pittore Anup Chatr, ritrattista di Aurangzeb, prende il posto dei mitologici Mani e Behzad.¹⁷ La riflessione bideliana sulla preminenza dello spazio-tempo presente come laboratorio del proprio *taḥqīq* continua come si vede in questi versi:

*maraw jāy-i digar jāy-i tu injā-st
tamāshā-yi tapishhā-yi tu injā-st
ba 'ayshābād-i in maḥfil rasīdan
may-i taḥqīq-i jām-ash nāchashīdan
zi ahl-i i'tibār-i hūsh dūr-ast
agar hūsh-ī-st taftīsh-ī zarūr-ast*

Non cercare un altrove, ché è questo il tuo luogo:
è qui che contempi il teatro del tuo palpitare.
Raggiungere il vivo simposio di quest'assemblea
e non bere alla coppa del vino che dà la ricerca
è cosa lontana per chi riconosce il valore del senno:
se c'è un intelletto, dev'esserci anche un'indagine seria
(Bīdil 1962-1965, III, 17).

Si tratta di una descrizione abbastanza precisa di ciò che è stato spesso descritto, per quanto vagamente, come uno dei principali motivi concettuali di Bīdil, l'"occasione"/*furṣat* rappresentata dall'esistenza fenomenica dell'osservatore. La connessione strutturale tra questa *furṣat* – che è tutto tranne un *carpe diem* fatalistico¹⁸ – e la ricerca/realizzazione del *taḥqīq* è qui chiaramente teorizzata: la realizzazione dell'esistenza attraverso l'osservazione delle realtà fisiche corrisponde all'occasione di percepire, allo stesso tempo e senza contrasto, il microcosmo interno (i "palpitari" dell'essere vivente), dove questa "realizzazione" si riflette, appunto come in uno specchio (e qui non possiamo non pensare, nella nostra ottica connessa, al motivo del "cuore di cristallo" nell'atmosfera neoplatonica degli Asolani di Pietro Bembo (1505), studiato da

17 Bīdil (1962-1965, IV, 282). Sulla storia del ritratto nell'autobiografia di Bīdil si possono leggere gli studi di Keshavmurthy 2015 e Pellò 2017b.

18 Bausani ne parla come di un "atto creativo" (Bausani 1965, 218).

Lina Bolzoni¹⁹). Lo svelamento della natura, ossia il dispiegarsi della sostanza (*ḥaqīqat, jawhar*) dell'essere (*wujūd*) dipende dall'implicita presenza dell'intelletto (ma anche "coscienza", significato chiaramente espresso, per esempio, nell'espressione canonica *bī-hūsh*, appunto "incosciente"), dal quale discende il *taftīsh* dell'indagine scientifica.

Il *taḥqīq* appare direttamente altre quattro volte nel testo, invariabilmente connesso a icone concettuali e eventi metaforici legati alla sfera della vista, dell'epifania/rivelazione e dell'osservazione:

1) lo "specchio del *taḥqīq*" (*āyīna-yi taḥqīq*) mostra la natura dell'eco nelle montagne; un grido, scrive Bīdil, può in effetti funzionare come un "esperimento" (*imtiḥān*):

agar bāwar nadārī nāla bardār
nazar kun tā chi mibālad zi kuhsār
zi bas ki āyīna-y taḥqīq sāfi-st
barāy-i imtiḥān yak nāla kāfi-st
(Bīdil 1962-1965, III, 23).

Se poi non ci credi, tu prova a gridare,
e osserva che cosa si leva dai monti.
È un purissimo specchio, il *taḥqīq*,
e un grido ti basta per farne esperimento.

2) "durezza" (*durushṭī*) significa "non aprire le palpebre" e quindi essere "i nemici del *taḥqīq*" (come nel caso precedente, sta esplorando il repertorio di immagini legate alle pietre delle montagne (*kuhistān*);

durushṭī chī-st muzhgān nāgushūdan
zi ghaflat dushman-i taḥqīq būdan
(Bīdil 1962-1965, III, 24).

Che cos'è la durezza? È lasciare le ciglia serrate,
del *taḥqīq* diventare nemici, per sciocca insipienza.

3) la "via del *taḥqīq*" (*jādda-yi taḥqīq*) porta, seguendo le tracce del profumo, alla apparizione di un cespuglio di gelsomini "nell'occhio" (*dar dīda*), sullo sfondo di una serie di immagini legate al fuoco che attualizzano la manifestazione del rovetto ardente del Sinai;

19 Bolzoni 2010, per esempio a p. 122.

taraddud jādda-yi taḥqīq paymūd
ba ātashkhāna-ī pay burd az ān dūd
 (Bīdil 1962-1965, III, 44).

L'insistenza percorse la strada maestra di questo *taḥqīq*,
 e seguendo quel fumo raggiunse quel tempio del fuoco.

4) la “riflessione” (*ta’ammul*, termine che si potrebbe ben tradurre con il latino *studium*) è identificata come “occhiali del *taḥqīq* degli enti” (‘*aynak-i taḥqīq-i ashyā’*); la realizzazione del reale negli occhi del ricercatore necessita un’osservazione costante, rendendo possibile così la ricerca sulle innumerevoli manifestazioni (*ṣad jilwa*) e la loro presentificazione (penso qui all’uso che Husserl fa del termine tedesco *Vergegenwartigung*) (Cf. Drost 1990) all’osservatore:

ta’ammul z-īn adā ṣad jilwa dārad
ḥaq u bāṭil ta’ammul mīnigārad
ta’ammul ‘aynak-i taḥqīq-i ashyā-st
aḡar bāshad ta’ammul jilwa az mā-st
 (Bīdil 1962-1965, III, 18).

La riflessione, graziosa, fa sue epifanie a centinaia,
 La riflessione contempla sicura ed il vero ed il falso.
 La riflessione è l’occhiale del *taḥqīq* di tutti gli enti:
 è tutta nostra, quest’epifania, se c’è riflessione.

Quest’ultimo passaggio ci porta velocemente alle conclusioni di queste note. La nozione metodologica chiave di *ta’ammul* è menzionata, in questo punto del poema, ben cinque volte in sette versi, e la centralità dell’idea di una nuova osservazione è rinforzata anche dall’uso contestuale del termine *taḥaqquq* (la “scoperta del vero” – un sinonimo, qui, di *taḥqīq* – che, dice Bīdil, ha aperto i suoi occhi sui “segreti dell’acqua e della terra” [*ramz-e āb u khāk*], ossia il mondo fenomenico della materia); in un altro passaggio, egli aggiunge che, grazie al suo studio poetico-scientifico, è divenuto certo (*yaqīn*) che «in ogni goccia d’acqua c’è vita», e che «un mondo intero (*jahān*) è nascosto in ogni pugno di terra (*kaf-i khāk*)».

yaqīn-am shud ki dar har qaṭra jān-ī
nihān dar har kaf-i khāk-ī-st jahān-ī

Mi fu chiaro che c’è in ogni goccia la vita,
 che un mondo si cela in un pugno di terra»
 (Bīdil 1962-1965, III, 17-18).

Richiamando il mondo concettuale di un altro pensatore italiano della prima modernità, Giordano Bruno, il *taḥqīq* immaginativo di Bīdil appare come uno strumento per investigare la vicissitudine infinita della materia, o, alternativamente, per realizzare l'*explicatio*²⁰ della *natura naturans* che si fa *natura naturata*, come spiega bene Nicoletta Tirinnanzi, al livello tanto macroscopico quanto microscopico.²¹ Nei suoi *ghazal*, Bīdil mette *taḥqīq* in diretto contrasto con *taqlīd*, e lo descrive come un'euforia (*nash'a*) inconoscibile all'imitazione (Bīdil 1997, I, 468); altrove, sempre nel *diwān*, il *taḥqīq* si trasforma nella *Ka'ba*, dunque nella meta ultima (*ka'ba-yi taḥqīq*) e allo stesso tempo nella via per raggiungerla (*jādda*).²² In questo senso, va notato anche che Bīdil pensa al *taḥqīq* come una via per guardare la natura con nuovi "occhiali" (*'aynak*), in ciò riferendosi alla "novità" rappresentata dal cosiddetto *ṭarz-i khiyāl*, lo stile dell'immaginazione dominante nell'India di fine Seicento. Si tratta, dunque, di un fatto tanto stilistico che filosofico: nella prassi poetica di Bīdil la nozione di *taḥqīq* ha insomma un valore epistemico, e potrebbe ben essere il nome di quell'approccio atomico-microscopico (*zarragīrāyī*) descritto da Maḥmūd Futūḥī con riferimento soprattutto alla poesia di Ṣā'ib (Futūḥī 2021).

Nell'analizzare il ruolo dell'immaginazione in Giordano Bruno, come strumento dello svelamento della *vicissitudo* infinita della Vita-materia, Nicoletta Tirinnanzi scrive che

la tensione che spinge la fantasia a forgiare forme sempre in trasformazione è, in sé, un riflesso della vita universale. In questo senso, la *phantasia* può emulare il lavoro della natura, plasmando nuove immagini dell'universo destinate a scontrarsi con le vecchie concezioni e a far germinare nuove prospettive, trasformando così il volto delle civiltà (Tirinnanzi 2000, 292).

Basta leggere questo straordinario brano tratto dall'Adone di Marino, dedicato ai processi fisico-chimici dei cristalli nelle miniere e sorprendentemente paragonabile a un analogo passaggio di Bīdil nel *Ṭūr-i ma'rifat*²³ (ma si pensi anche al *ghazal* saebiano sulla venatura del sasso citato sopra), per verificare come questa nuova fantasia sia direttamente collegata proprio alla nascita di una poesia scientifica, su entrambi i versanti della modernità eurasiatica:

20 Sulla natura rivelatrice dell'*explicatio* in Bruno si veda Carannante 2018, 62-66.

21 Bruno, scrive Tirinnanzi, è relativamente poco interessato nell'astratta infinità del principio divino. Egli tende a evidenziare, al contrario, l'inevitabile azione con la quale il principio divino stabilisce e determina la totalità degli esseri (Tirinnanzi 2000b, LXXV-CXVIII, XCIX).

22 Per esempio Bīdil 1997, II, 488, 750, 790, 862.

23 Il brano si può leggere in italiano nella traduzione di Riccardo Zipoli (Bīdil 2018, 85-99).

Vider pertutto in congelate gocce
 pender masse di vetro e di cristallo
 e fuso fuor de le forate rocce
 in varie vene spargersi il metallo,
 quanto ne purgan poi coppelle e bocce,
 nero, livido, rosso e bianco e giallo,
 e giallo e verde ancor, vermiglio e perso
 in ciascun mineral color diverso.

Tra quelle spesse e condensate stille
 e quelle zolle a più color dipinte
 vedeansi sparse mille pietre e mille
 di varia luce colorate e tinte,
 ch'a guisa pur di tremule scintille
 o di fiaccole fioche e quasi estinte
 intorno e per la volta e per le mura
 faceano balenar la notte oscura.²⁴

Come per Tommaso Campanella e gli altri pensatori italiani della rivoluzione rinascimentale e barocca, e come per il Marino che qui esplora poeticamente le metamorfosi dei minerali, essere in grado di re-immaginare la natura e leggere l'immediatezza della meteorologia rappresenta, per Bīdil, il punto di partenza necessario per re-investigare la realtà del mondo e le strutture retoriche e linguistiche ereditate dal passato, che lo velano: ripartendo dalla solidità percettiva del presente meteorologico dei monti Aravalli settentrionali, il maestro di Patna, interprete del cosmopolitismo filosofico senza precedenti del Seicento Mughal, indossa gli occhiali della sua ricerca immaginativa, usandoli per svelare un intero assortimento di mondi nuovi e microscopiche utopie, dalle bolle ai boccioli. La Persia barocca, intuiteda molti anni fa da Gianroberto Scarcia e dalla sua scuola come realtà estetica e comparativa,²⁵ sembra acquisire così uno statuto più solido, fatto di connessioni filologiche e filosofiche²⁶ che attendono di essere esplorate.

24 *Adone* XII, 151-152 (Marino 2018, 1244). Manlio Pastore Stocchi ritiene, giustamente, che Marino mostri, in questi versi, una precisione "quasi di scienziato", scoprendo con l'immaginazione poetica i processi fisico-chimici all'origine della varietà cromatica dei minerali (Pastore Stocchi 2003, 638).

25 Penso soprattutto ai saggi contenuti in Scarcia 1983 e a Zipoli 1984.

26 In questo senso, un interessante esempio di studio (in ambito artistico) sul "barocco internazionale" nel mondo ottomano è Rustem 2019.

Bibliografia

- ‘Abdul Ghani (1950). “Mīrzā ‘Abd al-Qādir Bīdil kī mathnawī Tūr-i ma‘rifat”, *Makhzan* 4, 2, 3-13.
- Abdul Ghani (1960). *Life and Works of Abdul Qadir Bedil*, Lahore.
- Alam, Muzaffar; Sanjay Subrahmanyam (1996). “Discovering the Familiar: Notes on the Travel-Account of Anand Ram Mukhlis, 1745”, *South Asia Research* 16, 2, 131-154.
- Bausani, Alessandro (1954-1956). “Note su Mirzā Bedil”, *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli*, n.s., 6, 163-199.
- Bausani, Alessandro (1965). “Note sulla natura in Bēdil”, *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli*, n.s., 15, 215-228.
- Bernier, François (1981). *Voyage dans les États du Gran Mogol*, a cura di F. Bhattacharya, Paris.
- Bidel, Mirzā ‘Abdolqāder (2018). *Il Sinai della conoscenza*, a cura di R. Zipoli, Venezia.
- Bīdil, Mirzā ‘Abd al-Qādir (1962-1965). *Kulliyāt*, 4 voll., a cura di Kh. Khalīlī, Kabul.
- Bīdil, Mirzā ‘Abd al-Qādir (1997). *Kulliyāt-i Bīdil*, 3 voll., a cura di A. Bihdārwand, P. Dākānī, Tihṛān.
- Binbaş, İlker Evrim (2016). *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Dīn ‘Alī Yazdī and the Islamic Republic of Letters*, Cambridge.
- Bruno, Giordano (1958). *Dialoghi italiani*, vol. I, 3° ed., a cura di G. Aquilecchia, G. Gentile, Firenze.
- Calzolaio, F.; Pellò, S. (2021). “A Persian Matteo Ricci: Muhammad Zamān’s Seventeenth-Century Translation of *De Christiana Expeditione apud Sinas*,” in *Global Perspectives in Modern Italian Culture. Knowledge and Representation of the World in Italy from the Sixteenth to the Early Nineteenth Century*, a cura di G. Abbatista, London.
- Campanella, Tommaso (2013). *Le poesie*, a cura di Francesco Giancotti, Milano.
- Campanella, Tommaso (1915). *Poesie*, a cura di Giovanni Gentile, Bari.
- Campanella, Tommaso (1591). *Philosophia, sensibus demonstrata*, Napoli.
- Campanella, Tommaso (1622). *Apologia pro Galileo*, Frankfurt.
- Carannante, Salvatore (2018). *Unigenita natura. Dio e universo in Giordano Bruno*, Roma.
- Casale, Giancarlo (2023). “Cultures of taḥqīq between the Mongols, the Mughals and the Mediterranean”, *Journal of Early Modern History*, 27, 4, 273-287.
- Chittick, William C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, Albany, N.Y.
- Drost, Mark P. (1990). “The Primacy of Perception in Husserl’s Theory of Imagining”, *Philosophy and Phenomenological Research* 50, 3, 569-582.
- Ernst, Germana (1992). Bruno e l’opuscolo “De’ segni de’ tempi”, in *Giordano*

- Bruno: *Gli anni napoletani e la "peregrinatio" europea: Immagini, testi, documenti*, a cura di E. Canone, Cassino.
- Futūḥī Rūdmaʿjanī, Maḥmūd (1399). "Jūshish-i jawhar-i hastī dar sabk-i hindi (khwānīsh-i Ṣadrāyī-yi shiʿr-i Ṣāʾib-i Tabrīzī)", *Nashriya-yi zabān wa adab-i fārsī-yi dānishgāh-i Tabrīz*, 73, 242, 217-238.
- Ganeri, Jonardon (2011). *The Lost Age of Reason: Philosophy in Early Modern India 1450-1700*, Oxford.
- Halft, Dennis (2017). "Paolo Piromalli", in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. 10, "Ottoman and Safavid Empires (1600-1700)", a cura di D. Thomas, J. Chesworth, Leiden, 582-587.
- Keshavmurthy, Prashant (2015). "Bīdil's Portrait: Asceticism and Autobiography", *Philological Encounters*, 1, 1-34.
- Keshavmurthy, Prashant (2016). *Persian Authorship and Canonicity in Late Mughal Delhi: Building an Ark*, New York.
- Klein, Robert (1956). "L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno", *Revue de métaphysique et de morale*, 61, 1, 18-36.
- Lucca, Paolo (2022). "From Doctrinal Persuasion to Economic Threats: Paolo Piromalli's Work among the Armenians and His Conversion Strategies", in *Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community-Building in the Ottoman Empire, 15th-18th Centuries*, a cura di Tijana Krstić e Derin Terzioğlu, Piscataway N.J.
- Marino, Giovan Battista (2018). *Adone*, a cura di Emilio Russo, Milano.
- Melvin-Kouchki, Matthew (2018). "Taqlīd vs. taḥqīq in the Renaissances of Western Early Modernity", *Philological Encounters*, 3, 1-2, 193-249.
- Orengo, Alessandro (2020). "L'origine et le valeur des grammaires de Oskan Erewanc'i", *Revue des Études Armeniennes* 39, 123-142.
- Pastore Stocchi, Manlio (2003). "Elementi di cristallografia poetica", in *Cristalli e gemme: realtà fisica e immaginario. Simbologia, tecniche e arte*, a cura di Bruno Zanettin, Venezia, 623-639.
- Pellò, Stefano (2017a), "L'elemento parola: appunti intorno agli assoluti del linguaggio nei *Chahār 'unṣur* di Mīrzā 'Abd al-Qādir Bīdil", in *I linguaggi dell'assoluto*, a cura di M. Raveri e L.V. Tarca, Milano-Udine, 205-226.
- Pellò, Stefano (2017b). "The Portrait and Its Doubles: Nāṣir 'Alī Sirhindī, Mīrzā Bīdil and the Comparative Semiotics of Portraiture in Late 17th c. Indo-Persian Literature", *Eurasian Studies*, 15, 1, 1-35.
- Pellò, Stefano (2020). "Two Passing Clouds: The Rainy Season of Mīrzā Bīdil and Amānat Rāy's Persian Version of *Bhāgavata Purāṇa* 10.20", *Iran and the Caucasus* 24, 408-418.
- Pellò, Stefano (2021). "Atmosfere indo-persiane: cumulonembi, bolle e *avatāra* monsonici in Mīrzā 'Abd al-Qādir Bīdil e nella sua scuola," in *Come la freccia di Ārash. Il lungo viaggio della narrazione in Iran: forme e motivi dalle origini all'età contemporanea*, a cura di N. Norozi, Milano-Udine, 291-311.

- Pellò, Stefano (2023). "Looking Through *Taḥqīq* Glasses: Early Modern Imagination and the Unveiling of Nature in Mīrzā Bīdil's *The Sinai of Knowledge*", *Journal of Early Modern History*, 27, 368-383.
- Pellò, Stefano (2024), *Microcosmografie: Mīrzā 'Abd al-Qādir Bīdil e le poetiche della natura*, Roma.
- Piromalli, Paolo. *Risāla dar bayān-i i'tiqādāt wa mazḥab-i kalimatullāh-i 'isawī*, MS, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Pers. 49.
- Rahman, Fazlur (1980) "Mīr Dāmād's Concept of *Ḥudūth Dahrī*: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran", *Journal of Near Eastern Studies*, 39, 2, 139-151.
- Rizvi, Sajjad (2011). "Mīr Dāmād in India: Islamic Philosophical Traditions and the Problem of Creation", *Journal of the American Oriental Society* 131,1, 9-23.
- Rizvi, Sajjad (2015). "Mullā Shamsā Gīlānī and His Treatise on the Incipience of the Cosmos", *Ishrāq. Islamic philosophy yearbook* 6, 40-70.
- Rustem, Unver (2019). *Ottoman Baroque: The Architectural Refashioning of Ottoman Istanbul*, Princeton.
- Sā'ib-i Tabrīzī (1985-95). *Dīwān-i Ṣā'ib-i Tabrīzī*, a cura di M. Qahramān, 7 voll., Tīhrān.
- Sarkhwush, Muḥammad Afzal (1951). *Kalimāt al-shu'arā*, a cura di M.H. Maḥwī Lakhnawī, Madras.
- Scarcia, Gianroberto (1997). "Il contagio della fantasia", in *Il canzoniere dell'alba*, a cura di R. Zipoli e G. Scarcia, Milano.
- Scarcia, Gianroberto (a cura di) (1983). *Persia Barocca*, Reggio Emilia.
- al-Tahānawī, Muḥammad 'Alī (1996). *Kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn wa 'l-'ulūm*, 2 voll., a cura di R. al-'Ajam et al., Bayrūt.
- Tirinnanzi, Nicoletta (2000a). *Umbra naturae: l'immaginazione da Ficino a Bruno*, Roma.
- Tirinnanzi, Nicoletta (2000b). *Nota ai testi [Lampas triginta statuarum]*, Giordano Bruno, *Opere Magiche*, a cura di M. Ciliberto et al., Milano, LXXV-CXVIII.
- Tomai, Tomaso (1586). *Idea del giardino del mondo*, Bologna.
- Zamān, Muḥammad (MS). *Ḥadīqa-yi 'ālam*, Bibliotheque Nationale de France, Persan 158.
- Zipoli, Riccardo (1984). *Chirā sabk-i hindī dar dunyā-yi gharb sabk-i bāruk khwānda mīshawad*, Tīhrān.

L'APPORTO PERSIANO ALLA CULTURA ARABA NELLA VISIONE DI AḤMAD AMĪN

Ines Peta

Abstract

Aḥmad Amīn was an important figure in Egypt during the first half of the 20th century. Prominent among his works are the trilogy *Faḡr al-Islām* (The Dawn of Islam, 1929), *Ḍuḥā al-Islām* (The Morning of Islam, 1933-1936), *Zuḥr al-Islām* (The Noon of Islam, 1945). This is a valuable contribution to the history of Islamic civilization, critically reinterpreted. Although this work is considered the first attempt to introduce modern scientific methodology into Islamic historiography and is still influential today, it has not been the subject of in-depth analysis by scholars. In the following contribution, I analyze the parts of the first volume of the trilogy that Amīn devotes to the influence that other cultures and civilizations had on the Arab-Islamic one, with particular reference to the Persians. What emerges is a very interesting portrait of recognition of the valuable contribution of the “Other”, particularly the Persian “Other”.

Keywords

Aḥmad Amīn, *Faḡr al-Islām*, *Ḍuḥā al-Islām*, *Zuḥr al-Islām*, “Other”, Islamic civilization, Persian contribution, Arab culture.

1. Introduzione

Grande figura dell’Egitto della prima metà del XX secolo, Aḥmad Amīn (1886-1954) appartiene alla generazione di intellettuali e scrittori che dominò il periodo tra le due guerre¹. Autore prolifico, tra le sue opere spicca la trilogia *Faḡr al-Islām* (“L’alba dell’Islam”, 1929), *Ḍuḥā al-Islām* (“Il mattino

1 Per una presentazione globale della vita e delle opere dell’autore si veda in particolare Perrin 2002. Le informazioni principali sulla sua vita sono contenute nella sua famosa autobiografia, *Ḥayātī* (Amīn 2011c), disponibile anche in traduzione italiana (Amīn 1996).

dell'Islam", in tre volumi, 1933-1936), *Zuhr al-Islām* ("Il mezzodì dell'Islam", in quattro volumi, 1945-1955). Si tratta di un prezioso contributo alla storia della civiltà islamica, riletta in chiave critica. Basandosi sia su fonti autotone, ossia sui testi del patrimonio tradizionale islamico, che sugli studi dei grandi orientalisti europei dell'epoca, Amīn vi ricostruisce la storia della civiltà islamica a partire dall'epoca preislamica fino alla fine del IV secolo dell'egira (X secolo dell'era cristiana). All'opera dedicò la maggior parte della sua vita, come testimoniano le date di pubblicazione dei diversi volumi, di cui l'ultimo uscì postumo. Diversi studiosi ne hanno sottolineato l'originalità, consistente nell'«offrir à l'ensemble du monde arabe un tableau de son histoire intellectuelle conforme aux exigences de la méthode moderne», per dirla con le parole di Caspar (Caspar 1957, 181) o, più precisamente, nell'essere «the first detailed and critical historical investigation made by a Muslim Arab into the formative processes of Islamic culture», per dirla con quelle di Mazyad (Mazyad 1963, 36).

In effetti, due sono i meriti principali della trilogia: il primo è quello di offrire un'analisi esaustiva e il più possibile obiettiva del pensiero islamico nelle sue diverse forme ed espressioni, basata su numerose fonti primarie e secondarie; il secondo – che è poi una diretta conseguenza del primo – è quello di mettere in rilievo i debiti dell'Islam nei confronti di altre religioni e culture. Come scrive Mizutani:

By showing that important contributions were made by Persian and Indian culture and Greek philosophy, he successfully transformed the traditionally held vision of Islam's ontogeny: the notion that Islam, from its origin to the present, had never been affected by other influences and that it enjoyed an unbroken flow in its legacy for all times. One can say that he brought about an almost Copernican transformation to the self-image of Muslims and their attitude toward their religion

(Mizutani 2014, 13).

La citazione è tratta dalla monografia che Mizutani ha dedicato ad Aḥmad Amīn e a suo figlio Ḥuseyn, nella quale offre una presentazione globale dei due intellettuali, inquadrandoli nel contesto storico del loro tempo. Tentando di abbracciare in un unico sguardo la vasta produzione di Amīn, la monografia ovviamente non tratta nello specifico i contenuti della trilogia, che resta in generale un testo poco indagato, né fa riferimento a quali esattamente siano i debiti della cultura islamica nei confronti delle altre culture. Lo scopo del presente contributo è proprio quello di rispondere a questa domanda, con specifico riferimento ai persiani. Per farlo, mi soffermerò in particolare sul primo libro della trilogia, *Faḡr al-Islām*, perché è in esso che l'autore tratta della nascita dell'Islam e delle influenze delle civiltà con cui entrò in contatto nel delicato processo di costruzione dell'identità islamica.

2. Fağr al-Islām

L'opera è divisa in 7 parti e contiene in tutto 21 capitoli. Ne riporto l'indice completo tradotto, perché è molto utile per comprenderne la struttura:

Parte I: Gli arabi nella *ğāhiliyya*. 1. La penisola araba; 2. I contatti degli arabi con i popoli vicini; 3. La natura della mentalità araba; 4. La vita intellettuale degli arabi nella *ğāhiliyya*; 5. Aspetti della vita intellettuale.

Parte II: L'Islam. 6. Tra *ğāhiliyya* e Islam; 7. Le conquiste islamiche e il processo di mescolanza tra i popoli.

Parte III: I persiani e la loro influenza. 8. La religione dei persiani; 9. La letteratura persiana.

Parte IV: L'influenza greco-romana. 10. I cristiani; 11. La filosofia greca; 12. La letteratura greco-romana.

Parte V: Descrizione del movimento scientifico e suoi centri. 13. Descrizione del movimento scientifico in generale. 14. Centri di vita intellettuale.

Parte VI: Il movimento religioso in dettaglio. 15. Corano ed esegesi; 16. I detti profetici; 17. La legge.

Parte VII: I gruppi religiosi. 18. I kharigiti. 19. Gli sciiti. 20. I murgiti. 21. I qadariti e i mu'taziliti.

Come si può vedere, la parte III è completamente dedicata ai persiani e alla loro influenza. Ma si trovano interessanti riferimenti alla questione anche in altri luoghi del testo, in particolare nelle parti I, II e V.

3. Il ruolo degli arabi di Hīra

L'importanza del contatto tra gli arabi e le altre popolazioni viene sottolineata da Aḥmad Amīn sin dalla parte I. In particolare, all'inizio del capitolo 2, egli scrive:

Un'idea diffusa vuole che gli arabi nella *ğāhiliyya* fossero una comunità isolata dal mondo, che non avessero alcun contatto con gli altri, che il deserto da una parte e il mare dall'altra li tenessero chiusi e separati dai loro vicini, non permettendo loro di avere con essi alcuna relazione concreta né di trarre da essi nulla in ambito educativo o morale (*adab^{am}*)². La verità è che questa idea è scorretta: gli arabi erano in relazione coi i loro vicini, materialmente e moralmente, anche se questa relazione

2 La traduzione non rende la ricchezza semantica del termine *adab* che, com'è noto, prima di passare ad indicare la "letteratura" intesa in senso moderno, definiva una visione del mondo in tutti i suoi aspetti teorici e pratici. Cfr. in proposito Lane 1863, s.v. *a-d-b*, e l'approfondita spiegazione su nascita ed evoluzione di tale concetto contenuta in Toelle-Zakharia 2010, 111-126.

era più debole rispetto a quella tra i popoli civilizzati del tempo, in virtù dell'ambiente geografico e delle condizioni sociali.

Queste relazioni tra gli arabi e gli altri erano avvenute per vie diverse, le più importanti delle quali furono:

- 1) Il commercio;
- 2) La creazione di città arabe nelle vicinanze dei persiani e dei bizantini;
- 3) Le attività missionarie ebraiche e cristiane che stavano penetrando nella penisola araba per invitare alla loro fede e far conoscere i loro precetti³.

(Amīn 2011a, 21)

Detto questo, Amīn descrive in dettaglio ciascuna delle tre vie. Della seconda, afferma:

Se guardiamo ai confini dell'Asia, vediamo che la penisola araba era situata tra le due più grandi civiltà del mondo: la Persia ad est e Bisanzio a ovest. Entrambe avevano cercato di assoggettare gli arabi al loro dominio per evitare le loro razzie e attacchi, ma vi avevano rinunciato a causa delle perdite di uomini e beni necessari per conquistare una penisola desertica, e perché il modo di vivere degli arabi aveva fatto sì che non obbedissero ad un'unica autorità la cui sconfitta avrebbe potuto comportare la sottomissione della comunità [intera], bensì vi erano clan e autorità molteplici che sarebbe stato necessario soggiogare per sottomettere il paese, e non era facile. Per questa ragione, i persiani e i bizantini pensarono che il miglior mezzo per impedire agli arabi di nuocere fosse quello di aiutare alcune tribù vicine a stabilirsi alle frontiere diventando agricoltori e sedentari, in modo da essere in seguito, per essi, un appoggio per respingere le incursioni dei beduini che razziano e depredavano; così si costituì il principato di Ḥīra ai confini dell'impero persiano e quello dei Ghassanidi ai confini dell'impero bizantino.

(Amīn 2011a, 24-25)

Dopo aver specificato che gli arabi, in realtà, si trovavano sulla frontiera dell'impero persiano ben prima della fondazione del principato di Ḥīra, Aḥmad Amīn ne ricostruisce la storia, dalla fondazione che ebbe luogo all'epoca del re Šāpūr I (r. 239-270 d.C.) fino al 633 d.C., data in cui il paese venne conquistato da Ḥālīd b. al-Walīd (m. 642) (Crone 2012). Poi afferma:

Gli arabi di Ḥīra erano più intelligenti e civilizzati degli arabi della penisola in virtù del fatto che erano sedentari, vicini della grandiosa civiltà dei persiani e stabilmente in contatto con loro. Alcuni conoscevano perfettamente la lingua persiana. Ibn Ḥaldūn (m. 1382) (Talbi 2012) riporta che «Adī b. Zayd (m. 600 d.C. circa)⁴ di Ḥīra

3 Tutti i brani riportati nel presente contributo sono di mia traduzione.

4 Si tratta di un poeta arabo cristiano di al-Ḥīra, che trascorse la sua vita in parte alla corte sasanide di Ctesifonte, dove fu segretario per gli affari arabi, e in parte alla corte lahmide

era uno dei traduttori di Parvēz, re dei persiani⁵, e suo padre Zayd era un poeta e un oratore che declamava testi in arabo e persiano»⁶. È indubbio che la conoscenza che alcuni abitanti di Ḥīra avevano della lingua persiana funse da mezzo di trasmissione agli arabi di parte della civiltà e della letteratura persiane. Di più: gli arabi di Ḥīra erano quelli cui era pervenuta parte delle scienze e della letteratura greche; questo perché il governo persiano, all'epoca di Hormozd I (r. 272-273 d.C.), aveva fondato colonie costituite da prigionieri di guerra romani, alcuni dei quali erano di cultura greca.

(Amīn 2011a, 26)

Quindi conclude:

Gli arabi di Ḥīra, i loro principi e la loro storia ebbero un grande impatto sulla letteratura araba e sulla vita intellettuale degli arabi in generale. I racconti di Ġadīmat al-Abraš⁷ e le leggende di al-Zabbā⁸ (Zenobia) (Shahīd 2012a), entrambi di Ḥīra prima della fondazione del principato che abbiamo ricordato, Ḥawarnaq e Sadīr e i canti che ne celebrano la grandezza, i racconti su Sinnimār, costruttore del Ḥawarnaq, e le storie esemplari in proposito⁸, i due giorni di al-Nu'mān⁹, il suo giorno di gloria e il suo giorno di miseria, tutte queste storie hanno occupato una gran parte della letteratura araba e tutte riguardano gli arabi di Ḥīra e la loro vita. A questo si aggiunga quanto menziona Ibn Rusta nel libro *al-A'lāq al-naḥḥīya* (Silverstein 2020), che le genti di Ḥīra hanno insegnato ai Qurayš il mazdeismo nella *ġāhiliyya* e la scrittura in epoca islamica.

(Amīn 2011a, 26)

ad al-Ḥīra, dove fu cortigiano e consigliere di al-Nu'mān III (r. 580-602 d.C.), prima di venire da questi imprigionato e giustiziato (Cfr. Seidensticker 2009).

5 Il riferimento è a Ḳosrow II, anche noto come Ḳosrow Parvēz (“Ḳosrow il vittorioso”), ultimo grande re della dinastia sasanide, il cui regno durò dal 590 al 628 d.C. (Cfr. Howard-Johnston 2020).

6 *Tārīḥ* di Ibn Ḥaldūn, parte 2 (N.d.A.)

7 Figura importante nella storia degli arabi prima dell'Islam, fu un re che svolse un ruolo significativo nelle relazioni degli arabi con la Persia e Roma. Gli aneddoti su Ġadīma sono molti, e alcuni di essi sono penetrati nella poesia araba e nella saggezza proverbiale, tra cui il matrimonio con al-Zabbā⁸ (Zenobia) e la sua morte raccapricciante per mano di lei. Cfr. Kawar 2012.

8 Ḥawarnaq e Sadīr sono due castelli di al-Ḥīra, spesso menzionati assieme nella poesia araba. Al Ḥawarnaq in particolare e all'architetto incaricato della sua costruzione, Sinnimār o Sinimmār (in persiano Senemmār), sono associate diverse leggende, per le quali si rimanda a Wursh 2020.

9 Si tratta di al-Nu'mān III b. al-Munḍir (r. 580-602 d.C.), ultimo re laḥmide di al-Ḥīra, sul quale si rimanda a Shahīd 2012b.

4. Le conquiste islamiche e l'istituto della schiavitù

Nel secondo capitolo della seconda parte, Amīn scrive a proposito dell'espansione islamica:

La conquista di questi regni da parte degli arabi provocò un forte processo di mescolanza (*‘amaliyyat mazǧ*) tra il popolo conquistatore e i popoli conquistati: mescolanza di sangue, mescolanza dei sistemi sociali, mescolanza delle visioni intellettuali e mescolanza dei precetti religiosi. Contribuirono a questa mescolanza diversi fattori: 1. I precetti islamici in materia di conquista; 2. La conversione all'Islam di molte genti dei popoli conquistati; 3. La coabitazione di arabi e non arabi.

(Amīn 2011a, 96)

Egli tratta i tre punti nel dettaglio. Per quanto concerne il primo, spiega che, in base ai precetti islamici, quando i musulmani volevano conquistare un determinato territorio dovevano prima invitarne gli abitanti ad abbracciare l'Islam. Se questi accettavano, acquisivano i diritti dei musulmani; se rifiutavano, venivano invitati a consegnare il loro territorio ai musulmani e potevano mantenere la loro religione in cambio del versamento di una imposta (*ǧizya*); se rifiutavano anche questo invito, diventava lecito per i musulmani dichiarare loro guerra e combatterli, rispettando però una serie di regole, quali il divieto di uccidere anziani, donne e bambini, accettare una tregua se veniva richiesta, e così via. Nel trattare dei prigionieri, Amīn ricorda l'istituto della schiavitù, affermando:

Si può vedere come le conquiste islamiche furono accompagnate dalla messa in schiavitù e fu proprio questa ad avere la maggiore influenza sul processo di mescolanza, perciò bisogna trattarla nello specifico. La schiavitù era un sistema diffuso nel mondo e la sola differenza tra i popoli era nel trattamento, più o meno duro, riservato agli schiavi.

(Amīn 2011a, 98)

Dopo aver ripercorso la storia della schiavitù presso gli ebrei, i greci e i romani, Amīn si sofferma sugli arabi, spiegando che la schiavitù era una istituzione preislamica che rimase in vigore in epoca islamica e si accrebbe considerevolmente con l'espansione del califfato. Infine, si sofferma su come venne regolamentata dalla religione islamica:

L'Islam obbliga a trattare bene gli schiavi, ne incentiva l'affrancamento e ne fa un mezzo di riscatto per molti crimini. Il padrone può affrancare il suo schiavo o la sua schiava, può cioè rendergli la sua libertà, ma resta un legame tra chi affranca e chi viene affrancato. Questo legame si chiama *walāʾ*: l'affrancato continua a essere affiliato a chi lo ha affrancato. Per cui si dice: *Zayd b. Ḥārīṭa mawlā* dell'Inviato di Dio, ovvero il suo affrancato. Se è una donna, si dice *mawlātu-hu*, al plurale *mawālīn*. Se è

affrancato da una tribù, allora è il *mawlà* di quella tribù. Si dice ad esempio *mawlà* dei Banū Hāšim o *mawlà* dei Ṭaqīf [...]. Questo è il sistema del *walāʾ* dal punto di vista giuridico; dal punto di vista storico, il *walāʾ* non aveva questo significato presso gli arabi della *ǧāhiliyya*: si diceva “*mawālī* di qualcuno” per designare i suoi alleati e i suoi eredi quali i cugini, i fratelli e gli altri appartenenti al suo clan. Si legge infatti nel *Tafsīr* di al-Ṭabarī (m. 1058) (Chaumont 2012): «Disse Ibn Zayd, a proposito del versetto “Per ognuno abbiamo stabilito dei prossimi (*mawālī*)”¹⁰ (Cor. 4, 33) che i *mawālī* sono i membri del clan. Questi erano i *mawālī* nella *ǧāhiliyya*; ma quando i non arabi (*al-ʿaǧam*) si mescolarono agli arabi, non si trovò un nome per definirli; dal versetto “E se non conoscete i loro padri, siano essi vostri fratelli nella religione e vostri protetti (*mawālī*)” (Cor. 33, 5) furono chiamati *mawālī* [...]». Da queste parole appare evidente che l’attribuzione a questi non arabi del nome *mawālī* è una novità dell’Islam e che il termine era applicato in questo senso già all’epoca del Profeta, dato che si diceva di Zayd b. Ḥārīṭa che fosse il *mawlà* dell’Inviato di Dio [...]. Quando crebbe il numero di schiavi e di affrancati, divenne maggiore l’utilizzo del termine *mawālī* col significato di affrancati. Questi vennero influenzati dallo spirito di appartenenza (*ʿaṣabiyya*) degli arabi e i *mawālī* di ogni tribù rivendicarono la propria appartenenza ad essa, combatterono per essa e vennero impiegati nella gestione dei suoi affari. Nonostante l’Islam proclami che tutti i musulmani sono uguali, gli arabi – soprattutto in epoca omayyade – li guardavano con un certo disprezzo, cosa che comportò l’odio dei *mawālī* nei confronti degli Omayyadi e la formazione a loro volta di una *ʿaṣabiyya*.

(Amīn 2011a, 99-101)

Più avanti, Amīn scrive:

Questo sistema da noi ricordato della schiavitù e del *walāʾ* ha lasciato la più grande traccia nella vita intellettuale: molti uomini e donne dei paesi conquistati venivano distribuiti – come fossero bottino – all’esercito, per cui quasi ogni soldato aveva schiavi uomini e donne che utilizzava per le sue necessità e, se voleva, poteva avere figli dalle donne. La conseguenza fu che nella discendenza araba entrarono elementi persiani, romani, siriani, egiziani, berberi. La famiglia araba non fu più araba, ma mista, con a capo l’arabo; a questo si aggiunga il fatto che le donne mettevano al mondo bambini che avevano sangue arabo da parte di padre e sangue straniero da parte di madre e che il loro numero divenne considerevole con l’aumento delle conquiste che i musulmani intrapresero all’epoca di ‘Umar e [che proseguirono] dopo di lui; molti di questi paesi erano stati conquistati con la forza, per cui i loro abitanti furono catturati e imprigionati, anche le più grandi e nobili famiglie. Al-Zamaḥṣarī (m. 1144) (Madelung 2012) ricorda nel suo libro *Rabīʿ al-abrār* che i Compagni, quando portarono a Medina i prigionieri persiani all’epoca del califfato di ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (r. 634-644), avevano con loro le tre figlie di Yazdegerd, re dei persiani (r. 632-651). Essi vendettero i prigionieri

10 Il versetto concerne l’eredità, in quanto nel prosieguo recita «cui spetta parte dell’eredità di genitori e parenti». Le traduzioni del Corano sono tratte da Bausani 1999.

e ‘Umar ordinò di vendere anche le figlie di Yazdegerd; allora ‘Alī b. Abī Ṭālib (m. 661) disse che le figlie dei re non si trattano come le figlie degli altri. ‘Umar chiese quale trattamento fosse da riservare loro. ‘Alī rispose: «Bisogna stimarne il valore. E, qualunque sia il loro prezzo, chi le avrà scelte dovrà pagarle». Così ne venne stimato il valore e ‘Alī b. Abī Ṭālib le acquistò. Ne offrì una ad ‘Abd Allāh b. ‘Umar (m. 693), una a suo figlio Ḥusayn (m. 680) e una a Muḥammad b. Abī Bakr al-Ṣiddīq (m. 658). Ad ‘Abd Allāh nacque il figlio Sālim (m. 680), a Ḥusayn nacque Zayn al-‘Ābidīn (m. 712 o 713), a Muḥammad nacque al-Qāsim (m. 728 o 730). I tre erano quindi cugini e le loro madri erano figlie di Yazdegerd. Alcuni ricercatori dubitano che queste fossero le figlie di Yazdegerd, ma senza dubbio venivano da un’importante famiglia persiana. Nel *Kitāb al-Kāmil* di al-Mubarrad (Sellheim 2012) è scritto che le genti di Medina odiavano farsi carico di madri di bambini finché non videro ‘Alī b. Ḥusayn, al-Qāsim b. Muḥammad e Sālim b. ‘Abd Allāh, che superavano le genti di Medina per conoscenza della Legge e temperanza, così desiderarono anche loro delle concubine. Questi schiavi e questi *mawālī* diedero alla luce molti bambini nella seconda generazione dell’epoca delle conquiste. Alcuni di loro erano tra i più importanti *tābi‘ūn* (Seguenti) e tra i migliori musulmani e tenevano alta la bandiera del sapere nell’Islam, come vedremo quando parleremo del movimento scientifico.

(Amīn 2011a, 101-102)

5. Il contributo dei *mawālī*

In effetti, nella parte quinta, concernente il movimento scientifico, Amīn dedica un intero paragrafo a “I *mawālī* e la scienza” sul quale vale la pena soffermarsi. Qui ricorda, citando Ibn Ḥaldūn, che:

[...] il primo maestro nell’arte della grammatica fu Sibawayhi (m 796 circa), poi al-Fārisī (m. 987), poi al-Zaḡḡāḡ (m. 923), tutti d’origine non araba (*‘aḡam*); stessa cosa dicasi dei conoscitori delle tradizioni profetiche e degli esperti dei principi fondamentali del diritto, della teologia e dell’esegesi.

(Amīn 2011a, 173).

Sottolinea inoltre che quanto affermato da Ibn Ḥaldūn a proposito dell’epoca abbaside è in realtà applicabile già a quella omayyade nonché a quella dei Seguenti, ma rileva al contempo che il grande storico tunisino aveva spinto la sua teoria troppo oltre, giungendo a negare agli arabi qualsiasi ruolo in ambito scientifico. Menziona allora diversi sapienti arabi d’epoca omayyade per sottolineare il contributo autoctono al sapere ma ammette che la maggior parte dei dotti erano *mawālī*, citando a supporto della sua affermazione, tra le altre cose, un aneddoto piuttosto eloquente tratto dal libro *al-‘Iqd al-farīd* di Abū ‘Umar Aḥmad b. Muḥammad Ibn ‘Abd Rabbih (860-940), considerato un pioniere della letteratura araba di al-Andalus (Hamori 2017):

Disse Ibn Abī Laylā (m. 765): Mi domandò ‘Īsā b. Mūsā (m. 783-784), noto per il suo forte spirito di appartenenza (‘aṣabiyya) [agli arabi]: “Chi è il giurista di Bassora?”. Risposi: “al-Ḥasan b. Abī ‘l-Ḥasan”. Mi chiese: “E poi chi?”. Risposi: “Muḥammad b. Sīrīn”. Mi chiese: “E chi sono?”. Risposi: “Dei *mawālī*”. Allora mi chiese: “Chi sono i giuristi della Mecca?”. Risposi: “‘Aṭā’ b. Abī Rabāh, Muḡāhid, Sa‘īd b. ḡubayr e Sulaymān b. Yasār”. Mi chiese: “E questi chi sono?”. Risposi: “Dei *mawālī*”. Mi chiese: “Chi sono i giuristi di Medina?”. Risposi: “Zayd b. Aslam, Muḥammad b. al-Munkadir e Nāfi‘ b. Abī Naḡīḥ”. Mi chiese: “E questi chi sono?”. Risposi: “Dei *mawālī*”. Il suo colorito cambiò, poi disse: “Chi sono i giuristi tra le genti di Qubā’?”. Risposi: “Rabī‘at al-Rāy e Ibn Abī ‘l-Zannād”. Chiese: “E chi sono?”. Risposi: “Dei *mawālī*”. Il suo viso divenne livido, poi disse: “Chi sono i giuristi dello Yemen?”. Risposi: “Ṭāwūs e suo figlio e Ibn Munabbih”. Mi chiese: “E chi sono questi?”. Risposi: “Dei *mawālī*”. Le vene del collo gli si gonfiarono, si alzò e chiese: “E chi sono i giuristi del Ḥurāsān?”. Risposi: “‘Aṭā’ b. ‘Abd Allāh al-Ḥurāsānī”. Mi chiese: “E chi è questo ‘Aṭā’?”. Risposi: “Un *mawlā*”. Il suo viso si alterò ancor di più e si oscurò al punto da farmi paura, poi mi chiese: “E chi è il giurista della Siria?”. Risposi: “Makhūl”. Mi chiese: “E chi è questo Makhūl?”. Io risposi: “Un *mawlā*”. Egli emise un grande sospiro, poi mi chiese: “E chi sono i giuristi di Kufa?”. Giuro che, se non avessi avuto paura, avrei detto al-Ḥakam b. ‘Utba e ‘Ammār b. Abī Sulaymān ma, vedendo la sua ostilità, dissi: “Ibrāhīm al-Naḡā‘ī e al-Ša‘bī”. Mi chiese: “Chi sono?”. Risposi: “Arabi”. Disse: *Allāh akbar*, e ritrovò la calma.

(Amīn 2011a, 174-175)

Per spiegare come mai la maggior parte dei sapienti erano persiani anziché arabi, Aḥmad Amīn fa riferimento alla risposta data da Ibn Ḥaldūn al fenomeno, quella per cui la civiltà beduina ignorava le scienze e le arti, che erano invece appannaggio di quella sedentaria, e dunque degli ‘aḡam e dei *mawālī*. Tuttavia, si premura di aggiungere anche un'altra spiegazione, affermando:

I Compagni – com'è noto – impiegavano molti *mawālī* in casa e nel lavoro. Se un Compagno era un commerciante, i suoi *mawālī* erano i suoi aiutanti nell'ambito del commercio; se era un sapiente, i suoi *mawālī* erano i suoi allievi e i suoi aiutanti nell'ambito della scienza. Quando avevano buone predisposizioni, vi eccellevano per effetto dello stare in contatto con loro in pubblico e in privato ed essere loro accanto nei viaggi e in casa. Ne sono prova: Nāfi‘, *mawlā* di ‘Abd Allāh b. ‘Umar, che ha tratto da lui la maggior parte del suo sapere, tant'è che i tradizionalisti considerano come “catena d'oro” le narrazioni di al-Šāfi‘ī (m. 820) per il tramite di Mālik, Nāfi‘ e Ibn ‘Umar; e ‘Ikrima, *mawlā* di Ibn ‘Abbās. Quando morì ‘Abd Allāh b. ‘Abbās egli era ancora schiavo, suo figlio ‘Alī b. ‘Abd Allāh lo vendette a Ḥālid b. Yazīd b. Mu‘āwiya per 4000 dinar; allora ‘Ikrima andò da ‘Alī e gli disse: “Che vantaggio ne hai tratto? Tu hai venduto la scienza di tuo padre per 4000 dinar”. Allora ‘Alī chiese a lui [= a Ḥālid] di rescindere il contratto di vendita, questi lo fece, e lui affrancò ‘Ikrima.

(Amīn 2011a, 175-176)

Se ne ricava che Amīn, pur nell'evidente riconoscimento del significativo ruolo dell'Altro, nello specifico dell'Altro persiano, si preoccupa al contempo di non sminuire l'"arabità" della sua cultura e il ruolo sapienziale dei Compagni, testimoni privilegiati e primi depositari della rivelazione profetica.

6. *L'influenza della religione e della letteratura persiana*

Nella parte III Amīn passa in disamina la religione e la letteratura persiana antiche al fine di affrontare l'impatto che queste ebbero sulla cultura araba. Egli inizia col dire che i persiani caduti sotto il dominio islamico:

[...] si convertirono all'Islam ma gli diedero una coloritura persiana, non si disfecero di tutte le credenze e le tradizioni dell'antica religione ed ebbero dell'Islam la comprensione che poteva consentire una antica religione che il loro popolo aveva seguito per generazioni, nella quale erano nati e cresciuti; allo stesso modo, molti di loro impararono l'arabo, ma non abbandonarono l'immaginario persiano e non dimenticarono la poesia, le massime e la saggezza del loro popolo. Di conseguenza, era naturale che entrassero nell'Islam precetti nuovi e correnti religiose nuove il cui effetto si sarebbe manifestato in seguito attraverso lo sciismo e il sufismo, così come era naturale che la letteratura araba venisse sommersa dalla saggezza persiana, dai racconti persiani e dall'immaginario persiano.

(Amīn 2011a, 111)

Dopo questa premessa, Amīn spiega che non tratterà la religione e la letteratura persiana dalle origini, ma si concentrerà sul periodo della dinastia sasanide che aveva regnato sulla Persia prima della conquista islamica, dal 226 al 651 d.C., perché fu questa dinastia che ebbe sui musulmani un'influenza diretta dal punto di vista religioso e letterario.

Le fonti principali da lui utilizzate meritano di essere citate, perché testimoniano dello scrupoloso metodo di ricerca di Amīn. Egli infatti fa riferimento sia a famosi testi di autori arabi classici sia a diversi saggi di celebri persianisti della sua epoca. Tra i primi cita il *Kitāb al-Milal wa-l-nihal* di al-Šahrastānī, celebre storico delle dottrine religiose vissuto in Persia nella prima metà del XII secolo (Monnot 2012b), il *Kitāb al-Fiṣal fī 'l-milal wa-l-aḥwā' wa-l-niḥal* del grande poeta, storico, giurista, filosofo e teologo andaluso Ibn Ḥazm (994-1064) (Arnaldez 2012), il noto *Kitāb al-Fihrist* di Ibn al-Nadīm, vissuto nella seconda metà del X secolo (Fück 2012), il *Kitāb al-Aġānī* del grande storico, letterato e poeta Abū 'l-Faraġ al-Iṣfahānī (m. 967) (Nallino 2012) e moltissimi altri testi della tradizione islamica. Tra i secondi, menziona diversi testi oggi considerati dei classici, come *A Literary History of Persia* di Edward Granville Browne, di cui il primo volume sulla fase più antica della letteratura persiana venne pubblicato per la prima volta nel 1902, *A History of Persia* di

Percy Sykes, del 1915, *An Introduction to Persian Literature* di Reuben Levy, del 1900, *The Development of Metaphysics in Persia* di Muhammad Iqbal, del 1908, *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran* di A. V. Williams Jackson, del 1899, oltre che diversi articoli dell'*Encyclopaedia Britannica* e della *Everyman Encyclopaedia*¹¹. Ne viene fuori un quadro accurato ed interessante della Persia nella fase precedente l'invasione islamica.

7. Zoroastrismo, manicheismo e mazdakismo

Nel primo capitolo di questa parte, dopo una piccola premessa in cui Amīn spiega che i persiani e gli ariani in generale erano noti per l'adorazione dei fenomeni naturali e per l'idea che le divinità del bene fossero in conflitto perenne con quelle del male, si sofferma su zoroastrismo, manicheismo e mazdakismo. Visto lo scopo del presente contributo, non mi dilungo qui sulla descrizione che ne offre, ma solo sugli aspetti di questi ultimi che, a suo avviso, influenzarono la religione islamica.

Dello zoroastrismo, dopo aver trattato di Ahura Mazdā e del suo antagonista Ahriman, Amīn afferma che in questa religione gli uomini sono considerati come dotati di libero arbitrio e, di conseguenza, possono schierarsi a favore dell'uno o dell'altro. Spiega inoltre che:

[...] l'uomo vive due vite, una prima vita in questo mondo, e un'altra vita dopo la morte. La sua sorte nell'altra vita è la conseguenza delle sue azioni nella sua prima vita. Le sue azioni sono state registrate in un libro e i suoi peccati contati come debiti. Nei tre giorni che seguono la morte, l'anima di una persona aleggia sul suo corpo, e soffre o gode a seconda delle sue azioni. Per questo le cerimonie religiose sono celebrate in questi giorni per accompagnare l'anima che, al momento del giudizio, passa attraverso un sentiero (*širāt*) sull'orlo dell'Inferno che per il credente sarà largo e facile da percorrere e per il miscredente sarà più sottile di un capello. Colui che avrà avuto fede e compiuto buone azioni attraverserà il sentiero in sicurezza, incontrerà Ahura che lo accoglierà e gli darà una nobile dimora. In caso contrario, cadrà nell'Inferno e diverrà un servo di Ahriman. Se le sue buone azioni saranno state uguali alle cattive azioni, allora andrà in un luogo chiamato *al-a'rāf* fino al Giorno del Giudizio.

(Amīn 2011a, 115)

Sull'anima umana, Amīn spiega anche che la religione zoroastriana riteneva che fosse stata creata dal nulla e che possedesse diverse forze, quali la coscienza-

11 Per la lista completa di tutte le fonti citate, sia arabe che non, si vedano in Amīn 2011a le note dell'Autore ai due capitoli della Parte III: 109-135 e la bibliografia posta alla fine dei due capitoli: 137.

za (*ḍamīr*) o consapevolezza (*wiğdān*), la forza vitale (*quwwa ḥayawiyya*), la forza intellettuale (*quwwa ‘aqliyya*), la forza spirituale (*quwwa rūḥiyya*), la forza protettiva (*quwwa wāqiyya*) ecc. (Amīn 2011a, 115-116).

Sono questi aspetti ad avere a suo avviso maggiormente influenzato l’Islam. In particolare, egli ritiene che

[...] le credenze dell’uomo comune musulmano (*al-‘āmma min al-muslimīn*) in *al-ṣirāṭ*¹², sul modello descritto da Zoroastro, in *al-a‘rāf*¹³, nell’anima che aleggia sul corpo e i riti che devono essere celebrati per tre giorni, tutte queste credenze sono perfettamente identiche a quanto si trova nella religione zoroastriana, e la dottrina mu‘tazilita su predestinazione e scelta e quella sufi sulle parti dell’anima, tutto ciò è preso da questa religione.

(Amīn 2011a, 117)

Amīn passa quindi alla descrizione del manicheismo, sottolineando che occupò una buona parte della teologia araba, nel senso che i teologi ne confutarono le idee ma anche che i manichei sollevarono diverse questioni che furono riprese dall’Islam. Si interrogarono ad esempio sulla resurrezione, chiedendosi se avvenisse con i corpi o solo con le anime, questione che fu a lungo al centro del dibattito teologico-filosofico islamico (Amīn 2011a, 119)¹⁴.

Il mazdakismo, infine, viene definito da Amīn, sulla scia del famoso orienta-

12 Nel comune senso di “via”, “percorso”, il termine si ritrova nel Corano 45 volte. Nel senso invece del ponte che attraversa l’Inferno, non c’è nulla nel Corano, mentre se ne trova traccia negli *ḥadīṭ*. Come scrive Monnot: «This bridge of Muslim eschatology closely resembles that of Iranian religion, to such an extent that the two are definitely related. The bridge of Činwad, “traditionally thought to mean ‘the bridge of the separator’ but recently shown to be ‘the bridge of the accumulator/collector’ ... is mentioned already in the Gathas”, then in a number of Middle Persian texts (Tafazzoli). For the virtuous, it is enlarged considerably. For the wicked, it becomes like the blade of a razor or the cutting-edge of a sword, and they fall into Hell. In its name, written as Činwat in Pahlavi, the Arabs recognised their word *ṣirāṭ* (but the utilisation to This effect of *Ḥur‘ān*, XXXVI, 66, and XXXVII, 23, has no justification and is disregarded by the major Muslim commentators)» (Monnot 2012a).

13 Il termine significa letteralmente “alture” o “creste” e indica in Cor. 7:46 la parte più alta del muro divisorio che separa gli abitanti dell’Inferno da quelli del Paradiso. Il versetto è stato variamente interpretato ma, come spiega Bausani nel commentarlo: «Fra le numerose altre interpretazioni quella più generalizzata poi in ambienti islamici è che si tratti di uomini né buoni né cattivi che si trovano colà in attesa che Dio decida su di loro e li faccia entrare in Paradiso» (Bausani 1999, 548-549). Di qui il collegamento con la credenza zoroastriana precedentemente esposta da Amīn. Su *al-a‘rāf*, si veda anche Paret 2017.

14 Basti pensare alla famosa condanna da parte di al-Ġazālī dei filosofi che sostenevano la resurrezione delle sole anime. Per un inquadramento generale della complessa questione e le principali teorie in proposito si veda Baffioni 1997, 169-180.

lista Nöldeke, come un “socialismo *ante litteram*”¹⁵ che si distingueva da quello moderno per il contenuto religioso dei suoi insegnamenti (Amīn 2011a, 122). A suo avviso esso ebbe una certa influenza su alcune personalità del mondo islamico come Abū Ḍarr al-Ġifārī (m. 652) (Asfaruddin 2016), ma solo dal punto di vista della dottrina economica, in quanto Abū Ḍarr era solito predicare a Damasco contro lo stile di vita materialista, attaccando gli uomini che accumulavano beni ed ingiungendo loro di donarli ai poveri (Amīn 2011a, 122).

Amīn conclude poi questa parte sulla religione persiana antica affermando che un'altra concezione diffusa presso i persiani che ebbe una certa influenza sui musulmani era il fatto che:

[...] essi vedevano i loro re come esseri divini che Dio aveva scelto per giudicare tra gli uomini, ai quali aveva conferito l'autorità e che sosteneva attraverso uno spirito emanato da Lui, per cui essi erano l'ombra di Dio sulla terra, investiti della funzione di vegliare sugli interessi delle Sue creature [...]. Così, la visione che gli sciiti hanno di 'Alī e dei suoi figli corrisponde a quella che i loro antenati avevano dei re sasanidi. (Amīn 2011a, 123-124)

8. Poesie, parole, massime, melodie ed epistole persiane

Nel secondo capitolo della parte III sulla letteratura persiana, Amīn afferma che sono pochi i testi della produzione letteraria d'epoca sasanide giunti fino alla sua epoca, ma che ai musulmani dei primi tempi dell'Islam sembra invece fossero arrivati molti libri persiani. Scrive infatti che, nel suo *'Uyūn al-aḥbār*, Ibn Qutayba, importante autore del IX secolo (Lecomte 2012), usa spesso frasi come «Nei libri dei persiani si dice che» oppure «Ho letto la lettera di Parvēz a suo figlio Šērōe mentre era in prigione»; e aggiunge che anche nel famoso *Kitāb al-Tāǧ* di al-Ġāḥiẓ (m. 868-869) (Pellat 2012a) sono citati molto i persiani, la loro cultura e i loro libri (Amīn 2011a, 126). Poi afferma:

La letteratura persiana ebbe un'influenza sulla letteratura araba in diversi modi:
1) Molti di coloro che abbracciarono l'Islam dovettero – come abbiamo visto – apprendere l'arabo e presto apparvero tra loro e i loro discendenti dei poeti; sotto gli Omayyadi apparvero in numero non trascurabile. Tra i più famosi vi era Ziyād al-Aḡam (m. 718 circa) (Bettini 2012), originario di Iṣfahān, dove era nato e cresciuto, poi trasferitosi nel Ḥurāsān, dove rimase fino alla morte. [...] Tra i più famosi di questi poeti persiani vi era anche la famiglia di Ibn Yasār al-Nisāʾī [...] nella quale si sono distinti Ismāʿīl b. Yasār (m. prima del 750) (Pellat 2012b), Muḥammad e Ibrahīm, tutti e tre compositori di poesie che venivano cantate e tutti dotati di una *ʿaṣabiyya* persiana che li spingeva ad esaltare gli *ʿaḡam* in opposizione agli arabi. [...]

Questi e molti altri ebbero origini persiane e un'educazione letteraria persiana, poi trasposero la loro letteratura in arabo, eccellendo nell'imitazione; il vocabolario, le costruzioni e la metrica erano arabi, ma questo non impedì che nelle loro anime e poi nelle loro poesie si infiltrassero alcuni concetti persiani, l'immaginario persiano e lo spirito persiano. Se a noi fossero giunti dei campioni di letteratura e di poesia sasanide, avremmo potuto mettere a paragone le due letterature e spiegare come fossero stati effettuati i prestiti; ma in assenza della letteratura persiana, possiamo notare nella poesia di coloro che abbiamo menzionato concetti e tendenze nuovi, di cui daremo alcuni esempi.

(Amīn 2011a, 126-127)

Il primo esempio che fornisce Amīn è una poesia che Ziyād al-Aḡam dedicò a una colomba posatasi accanto a lui, dove si legge:

[...] se qualcuno ti uccidesse, richiederei a gran voce
d'applicare la legge del taglione, perché tu sei una dei miei vicini.

(Amīn 2011a, 127)

Amīn la commenta affermando che, per quanto l'idea di proteggere gli animali vicini non fosse estranea agli arabi della *ǧāhiliyya*, il fatto che qui prenda corpo al punto da menzionare la legge del taglione sembra essere una reminiscenza dell'attitudine del manicheismo nei confronti degli animali (Amīn 2011a, 127).

Il secondo esempio è tratto da una poesia di Ismāʿīl b. Yasār che secondo Amīn testimonia molto bene lo spirito di settarismo etnico che lo animava:

[...] Smetti di dichiararti superiore a noi, o Umām,
Abbandona gli eccessi e dilla giusta
Informati – se lo ignori – su di noi e voi
E su cosa fummo in passato
Quando noi davamo un'educazione alle nostre figlie
Voi le seppellivate stupidamente nel terreno.¹⁶

(Amīn 2011a, 128)

Dello stesso autore, riporta anche diverse parti di un'altra poesia, definendola come «un poema lungo e delicato, in cui si ritrova lo spirito narrativo persiano e la qualità della concatenazione logica», il cui inizio recita:

Kalṭam, tu sei la pena, o Kalṭam,
E voi siete il mio malessere che nascondo

¹⁶ Il riferimento è alla pratica preislamica di uccidere le figlie appena nate, seppellendole vive (*waʿd al-banāt*), pratica proibita in Cor. 81:8.

Io nascondo alla gente un amore che mi addolora
Ma nascondere l'amore è ancor più doloroso
Tu mi hai biasimato ingiustamente e infondatamente
Ma per quel che c'è tra noi tu meriti maggior biasimo.

(Amīn 2011a, 128)

Amīn ricorda infine che, oltre ai poeti propriamente persiani, vi furono tanti poeti arabi che vissero in Persia o in Iraq, frequentarono gli abitanti di quelle zone e questo influenzò il loro senso poetico (Amīn 2011a, 129).

Il secondo modo in cui la letteratura persiana influenzò quella araba fu – scrive Amīn – attraverso la lingua. Spiega infatti che l'arabo era una lingua ricca per descrivere la vita beduina ma meno per descrivere quella sedentaria di grandi civiltà come la bizantina e la persiana, per cui gli arabi presero dal persiano molti termini indicanti oggetti ornamentali, arti e mestieri particolari. Amīn ne cita moltissimi, tra cui *kawz* (boccale), *ğarra* (giara), *ibriq* (bricco), *ṭast* (lavabo), *ḥiwān* (tavolo), *ṭabq* (piatto), *qaṣ'a* (grande piatto di legno coperto), *ḥazz* (seta grezza), *dībāğ* (broccato), *sundus* (stoffa di seta), *yāqūt* (rubino), *fayrūz* (turchese), *billawr* (cristallo), *ka'k* (torta), *falūdağ* (faloodeh) e diversi altri nomi di cibi e spezie, *kāfūr* (canfora), *bustān* (giardino), *mizān* (bilancia), *ğawhar* (perla) e tanti altri (Amīn 2011a, 129). Va rilevato che alcuni di questi vocaboli menzionati da Amīn si trovano anche nel Corano, ad esempio *sundus* (Cor. 18, 31), *yāqūt* (Cor. 55, 58), *kāfūr* (Cor. 76, 5), *mizān* (Cor. 6, 152; 7, 85; 11, 84-85; 42, 17; 55, 7-9; 57, 25).

Il terzo modo sottolineato da Amīn concerne l'etica islamica, che fu a suo avviso influenzata, tra gli altri fattori, anche dalla saggezza persiana contenuta in famose

[...] massime e frasi corte, presentate sotto forma di proverbi o storie in cui si raccontano la vita dei re, dei loro ministri, dei loro consiglieri e dei saggi del loro tempo e ciò che essi dicevano. Questo genere ha inondato i libri di letteratura e ha influenzato l'etica islamica più della filosofia greca, perché era più vicina alla mentalità araba. [...] I persiani in questo avevano molto da offrire, sia che fosse di loro invenzione sia che provenisse dall'India per mezzo loro. Il più chiaro esempio è offerto da *al-Adab al-ṣağīr* e *al-Adab al-kabīr* del persiano Ibn al-Muqaffa' (m. 756) (Gabrieli 2012), per quanto concerne l'epoca abbaside, mentre prima, in epoca omayyade, queste massime circolavano presso i dotti e permeavano la cultura della gente, come si può vedere nei detti del persiano Ḥasan al-Baṣrī (m. 728) (Ritter 2012); e se ne trovano molte nel *Kitāb al-Uyūn* di Ibn Qutayba, in *Sirāğ al-mulūk* di al-Ṭurtūšī (m. 1126) (Abdesselem 2012), *al-Tāğ* [di al-Ğāḥiẓ] e *al-ʿIqd al-farīd* [di Ibn ʿAbd al-Rabbih].

(Amīn 2011a, 130)

Il quarto modo indicato è il canto. Gli arabi, spiega Amīn, presero dai persiani molte melodie alle quali adattarono la poesia araba. A supporto della sua

affermazione, cita diversi passaggi tratti dal monumentale *Kitāb al-Aḡānī* di Abū 'l-Faraḡ al-Iṣfahānī (Amīn 2011a, 131-132), poi conclude affermando che l'aspetto più interessante è che gli arabi presero dai persiani anche le sedute in cui ci si riuniva per ascoltare i canti, le quali

[...] più che sedute di canto erano sedute letterarie in cui la poesia veniva perfezionata e affinata per accordarsi al gusto musicale; aggiungici ciò che comportavano queste sedute in termini di disquisizioni letterarie, bei racconti, umorismo di buon gusto e aneddoti divertenti, competizione tra poeti e letterati per mettersi in risalto e ottenere favori, per non parlare dell'influenza di questi incontri letterari sulla letteratura, sul suo perfezionamento e rinnovamento.

(Amīn 2011a, 133)

Infine, il quinto e ultimo modo indicato da Amīn concerne la nascita, alla fine dell'epoca omayyade, di un nuovo genere letterario, quello in cui si cimentarono 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib (m. 750) e la sua scuola (Amīn 2011a, 133)¹⁷.

9. Conclusioni

Da quanto detto, viene fuori un ritratto molto particolare di apertura e riconoscimento del prezioso apporto dell'“Altro” persiano alla cultura araba nelle sue diverse forme. In particolare, nel trattare della genesi dell'Islam e poi della nascita e degli sviluppi, soprattutto tra l'epoca omayyade e quella abbaside, del movimento scientifico nelle sue diverse articolazioni e nella sua ricca varietà di saperi e discipline, Amīn evidenzia chiaramente il contributo predominante dei *mawālī*. Oltre al riconoscimento delle influenze artistiche e letterarie dei persiani, che era di certo meno “problematico”, va sottolineato in particolare quello delle influenze dell'antica religiosità persiana sull'Islam. Le tante dottrine e correnti di quest'ultimo che a suo avviso nacquero sotto la spinta di quella religiosità, oltre che di altre influenze esterne come quella greca, e che saranno poi oggetto di approfondita analisi soprattutto nella seconda parte della trilogia, *Ḍuḥā al-Islām*, vengono trattate con grande spirito critico, e appaiono dunque come il frutto di una seria e meticolosa ricerca. Certo, come ho rilevato già nel corso dell'articolo, Amīn ci tiene al contempo a salvaguardare l'“arabità” della sua cultura, e anche a criticare e prendere le distanze da quelli che definisce gli “eccessi” di talune teorie che gli appaiono “importate”, per esempio di un certo sciismo che arrivava a “divinizzare” 'Alī (Amīn 2011a, 291). E tuttavia le criticità rinvenute in alcune di queste dottrine non gli im-

17 Il riferimento è al genere delle epistole, per il quale spicca appunto il nome di 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib, su cui si veda Toelle-Zakharia 2010, 114-115.

pediscono di descriverle il più obiettivamente possibile o di rilevarne al contempo gli aspetti positivi. Ne è un chiaro esempio l'atteggiamento di Amīn nei confronti del muʿtazilismo. Egli gli attribuisce un ruolo fondamentale di difesa dell'Islam dalle altre religioni, tra cui il dualismo persiano (cfr. Mazyad 1963, 44); questo però non gli impedisce di porre la nascita dello stesso muʿtazilismo nel quadro di influenze greche e persiane. In particolare a queste influenze riconduce rispettivamente il razionalismo e la dottrina del libero arbitrio che contraddistinguevano il pensiero teologico del movimento, presentandole in modo nettamente favorevole, al punto tale da fargliene auspicare la rinascita per la riforma dell'Islam¹⁸.

Bibliografia

- Abdeselem, A. Ben. 2012. "al-Ṭurtūshī". In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Amīn, Aḥmad. 2011a. *Fağr al-Islām*. Cairo: Mu'assasat Hindāwī li-l-taʿlīm wa-l-ṭaqāfa.
- Amīn, Aḥmad. 2011b. *Ḍuḥā al-Islām*. Cairo: Mu'assasat Hindāwī li-l-taʿlīm wa-l-ṭaqāfa.
- Amīn, Aḥmad. 2011c. *Ḥayātī*. Cairo: Mu'assasat Hindāwī li-l-taʿlīm wa-l-ṭaqāfa.
- Amīn, Aḥmad. 2013. *Ḍuḥr al-Islām*. Cairo: Mu'assasat Hindāwī li-l-taʿlīm wa-l-ṭaqāfa.
- Amīn, Aḥmad. 1996. *La mia vita*. Introduzione, versione dall'arabo e note a cura di Andrea Borruso e Maria Teresa Mascari. Mazara del Vallo: Liceo Ginnasio "Gian Giacomo Adria".
- Afsaruddin, Asma. 2016. "Abū Dharr al-Ghifārī". In *Encyclopaedia of Islam, Third Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Arnaldez, Roger. 2012. "Ibn Ḥazm". In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Baffioni, Carmela. 1997. *Filosofia e religione in Islām*. Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- Bausani, Alessandro (a cura di). 1999. *Il Corano*. Milano: Rizzoli.
- Bettini, Lidia. 2012. "Ziyād al-Aʿdjam". In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Caspar, Robert. 1957. "Un aspect de la pensée musulmane moderne : le renouveau du muʿtazilisme". *MIDEO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire* 4: 141-202. Disponibile online al link: https://alkindi.ideo-cairo.org/append_pdf/iu439.pdf/66523 [ultimo accesso 19/04/2023].
- Chaumont, Éric. 2012. "al-Ṭabarī". In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].

- Crone, Patricia. 2012. “Khālīd b. al-Walīd”. In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Fück, Johann W. “Ibn al-Nadīm”. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Gabrieli, Francesco. 2012. “Ibn al-Muḳaffa’”. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition Online*, Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Hámori, András P. 2017. “Ibn ‘Abd Rabbih”. In *Encyclopaedia of Islam, Third Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Howard-Johnston, James. 2020. “Ḳosrow II”. In *Encyclopaedia Iranica Online*. New York: Columbia University [ultimo accesso 19/04/2023].
- Kawar, Irfan. 2012. “Djadhīma al-Abrash or al-Waḍḍāḥ”. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Lane, Edward William. 1863. *An Arabic-English Lexicon*. London: Williams & Norgate, disponibile online al link: <http://arabiclexicon.hawramani.com/william-edward-lane-arabic-english-lexicon/> [ultimo accesso 19/04/2023].
- Lecomte, G. 2012. “Ibn Ḳutayba”. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Madelung, Wilfred. 2012. “al-Zamakhsharī”. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Mazyad, A. M. H. 1963. *Aḥmad Amīn (Cairo 1886-1954): Advocate of Social and Literary Reform in Egypt*. Leiden: Brill.
- Mizutani, Makoto. 2014. *Liberalism in 20th Century Egyptian Thought. The Ideologies of Ahmad Amin and Husayn Amin*. London: I.B.Tauris.
- Monnot, Guy. 2012a. “Ṣīrāṭ”. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Monnot, Guy. 2012b. “al-Ṣhahrastānī”. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Nallino, Maria. 2012. “Abu ‘l-Faradj al-Iṣbahānī”. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Nöldeke, Theodor. 1879. *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*. Leiden: Brill.
- Paret, Rudi (updated by) and Cook, David B. 2017. “al-A‘rāf”. In *Encyclopaedia of Islam, Third Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Pellat, Charles. 2012a. “al-Djāḥīz”. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Pellat, Charles. 2012b. “Ismā‘īl b. Yasār”. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Perrin, Emmanuelle. 2002. “Le creuset et l’orfèvre : le parcours d’Ahmad Amīn (1886-1954)”. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne] 95-98. <http://journals.openedition.org/remmm/238> [ultimo accesso 19/04/2023].

- Peta, Ines. 2022. "Aḥmad Amīn's Rationalist Approach to the Qur'ān and Sunnah". *Religions* 13/3: 1-15. <https://www.mdpi.com/2077-1444/13/3/234> [ultimo accesso 19/04/2023].
- Ritter, Hellmut. 2012. "Ḥasan al-Baṣrī". In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Seidensticker, Tilman. 2009. "Adī b. Zayd". In *Encyclopaedia of Islam, Third Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Sellheim, Rudolf. 2012. "al-Mubarrad". In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Shahīd, Irfān. 2012a. "al-Zabbā". In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Shahīd, Irfān. 2012b. "al-Nu'man (iii) b. al-Mundhir". In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Silverstein, Adam. 2020. "Ibn Rusta". In *Encyclopaedia of Islam, Third Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Talbi, Mohamed. 2012. "Ibn Kḥaldūn". In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition Online*. Leiden: Brill [ultimo accesso 19/04/2023].
- Toelle, Heidi – Zakharia, Katia. 2010. *Alla scoperta della letteratura araba dal VI secolo ai nostri giorni*. Lecce: Argo.
- Würsch, Renate. 2020. "Kawarnaq". In *Encyclopaedia Iranica Online*, New York: Columbia University [ultimo accesso 19/04/2023].

GEMME, SPECCHI E COPPE

Mineralogia, ottica e strumenti predittivi tra Iran antico e Iran islamico

Andrea Piras

Un tema congressuale dedicato alla storia della scienza nelle discipline iranologiche può prestarsi a molteplici declinazioni di ricerca, nel tentativo di discernere i primordi di epistemologie o il sorgere di pratiche di reimpiego del dato scientifico, nell'elaborazione di tecnologie utili a migliorare una condizione dell'esistenza o a produrre strumenti e utensilerie, oltre a suscitare elaborazioni dell'immaginario e ideologie che all'occorrenza si sposino a una qualche forma di potere, sia politico-regale che religioso-sacerdotale. Le connessioni tra mineralogia e usi ottici (dei materiali minerari traslucidi) che ho cercato di indagare non hanno sempre comportato simmetrie euristiche ed ermeneutiche, tra l'uno e l'altro ambito (ovvero tra dato naturale minerario e tecnologie derivate); ma anche se la scommessa iniziale non ha avuto piena risposta e soddisfazione possiamo comunque tracciare un bilancio di realtà e congetture che forse potrà essere migliorato in futuro. I tre paragrafi del presente contributo saranno dedicati, conformemente al titolo, ai seguenti temi: 1) mineralogia; 2) impieghi ottici di minerali; 3) strumenti per la vista (veggenza / divinazione).

1. Partendo dalla documentazione iranologica delle epoche più antiche constatiamo, nel periodo achemenide, un approccio merceologico di reperimento e circolazione di materiali utili alle opere di edilizia dei sovrani, come il gesso che previa cottura e polverizzazione veniva usato come impasto, (insieme ad acqua, argilla e potassio) per delle tecnologie costruttive note, nell'antico oriente, fin dai tempi del Neolitico. L'elenco della iscrizione di Dario a Susa (*DSf*), in cui vengono enumerati i materiali decorativi (*āranjana-*) del palazzo (*hadiš-*) del Gran Re, è un esempio di 'vertigine della lista' che ostenta la potenza del sovrano che regna su tutti quei paesi da cui provengono sia alberi che pietre che varie maestranze: la specificazione "da lontano" (*hacāciy dūradaša*) è poi una marca di enfasi retorica sulla ampiezza del territorio dominato dal Gran Re. Alberi di cedro dal Libano o palissandro dal Gandhara e Carmania, oro (*daraniya-*) da Sardi (Lidia) e Bactra, lapislazuli (*kāsaka hya kapautāka*) e corniola (*sinkabru-*) dalla Sogdiana, turchese (*kāsaka hya axšaina*) dalla Chorasmia, argento (*ardata-*) dall'Egitto, e in più: artigiani come intagliatori di pietra (*karnuvaka-*) dalla Ionia e da Sardi, insieme ad orafi (*daraniyakara-*) dalla Media e dall'Egitto. Tutto que-

sto insieme di materiali e di competenze, elencati con studiata magnificazione delle risorse del regno di Dario, convergono nella edificazione architettonica di ciò che appare, nel suo compimento finale, come un'opera definita mirabile agli occhi di tutti, cioè "eccellente" (*fraša-*). Tuttavia si comprende bene come la valutazione sia – più che scientifica – empirica ed estetico-decorativa: il termine *kāsaka-* denota una pietra dura 'visibile' (vedico *kās* "essere visibile") che può essere di colore grigio-blu (*kapautāka*) oppure non-splendente (*axšaina-*)¹. Nel lessico antico-persiano la "pietra" (*aθanga-* / *asan-*) viene menzionata come termine generico, riferita a manufatti di pietra (*aθangaina*); e in avestico *asman-* si riferisce al cielo come alla pietra, per denotare una 'durezza' della volta celeste fatta di pietra, quel cielo / pietra "più duro" (*xraōzdista-*) che in *Yasna* 30.5 è considerato il rivestimento di Spənta Mainyu. Come percezione empirica, constatiamo che una terminologia di luminosità – così caratteristica del mazdeismo e delle sue elaborazioni simbolico-metaforiche, costruite su sostantivi e aggettivi di lucentezza – può al massimo esprimere valutazioni e denominazioni di qualità riconducibili a tali assunti: come nel caso della "trasparenza" (avestico *fradərəsa-*) abbinata ad altre connotazioni di fulgore e irradiazione riferite a divinità come Tištrya e Sraoša. Le cognizioni sia avestiche che antico-persiane non sono quindi tali da configurare una tassonomia scientifica e non vi sarà specificazione analitica nemmeno nei testi zoroastriani (a parte un lapidario nei testi pahlavi [vedi sotto]), ma una assegnazione di patronato mitico che coinvolge uno dei Benefici Immortali avestici, quel "Potere" (*Xšaθra-*) che diviene custode dei metalli nella declinazione ipostatica di Šahrewar (< *Xšaθra Vairyra*) e della derivazione uranica dei metalli (*ayōxšust*) che provengono dal cielo (*āsmān*).

Secondo la testimonianza del *Bundahišn* I, 11 (Agostini – Thrope 2020, 13), la funzione svolta dai minerali (ferro, rame, zolfo, borace, calce) nel processo della creazione è quella di essere elementi di sostegno per la Terra, in base a quell'ottica mazdea di collaborazione tra mondo divino e cosmico-ambientale che vedrà anche il mondo minerale, e i metalli specialmente, protagonisti di eventi che avverranno nel momento finale della apocatastasi, nella ordalia purificatoria del metallo fuso che prelude allo scenario rigenerativo del Frašegird. È in questo scenario finale che le ricchezze della Terra (nella sua ipostasi divina di Spendarmad), i suoi minerali e metalli, vengono da ella mostrati, in una sorta di disvelamento delle sostanze ctonie messa in atto da tale divinità². Tali considerazioni suggeriscono una fondazione mitica delle arti del metallo e

1 Si rinvia, per la turchese, allo studio di Pagliaro 1954, 151-153. Cf. Rossi 2006, 479-480, per considerazioni sul colore blu, e suoi usi estetico-decorativi e cosmetici, relativi a *DSf* e ad altri monumenti e iconografie achemenidi.

2 Questo accade nel testo escatologico-apocalittico *Ayādgar ī Jāmāspīg* 16.40 (Agostini 2013, 112).

di certe conoscenze tecnologiche che riguardarono, oltre l'iranismo, il mondo eurasiatico nella sua estensione, in quei procedimenti affabulatori e testuali che a partire dall'esperienza artigianale e tecnica hanno esemplato tipologie archetipiche, narrazioni centrate su eroi culturali e maestri di pratiche basilari per le società (che oltre alla metallurgia contemplavano l'allevamento e l'agricoltura, l'ingegneria idraulica, la tessitura, la ceramica). Una ricognizione storica sulle scienze minerarie e sull'archeogemmologia³ si muove quindi in un ambito teso fra empiria e manipolazione artigianale di pietre lavorate per intenti decorativi, pur con addentellati culturali che restringono comunque il perimetro a una scienza simbolica di segnature, corrispondenze micro-macrocosmiche, immaginari cromatici che coniugano astri, metalli, magia⁴, anatomia e fisiologia, medicina e meteorologia, in base a quella *sympatheia* tra mondo umano e naturale (animale, vegetale, minerale) che possiamo scorgere nell'opera di Plinio (specialmente in *N.H.* XXXVII): p.es. l'uso dell'agata contro gli scorpioni o le tempeste; la pirite contro gli incantesimi, oppure la chelidonia sotto la lingua che produce la facoltà di vaticinare. Sia in Plinio che in altri autori non poteva mancare una citazione del sapiente Zoroastro, conformemente a quella tendenza sincretistica dell'Ellenismo e della percezione greca di una *Alien Wisdom* che includeva anche Zarathustra / Zoroastro nelle compilazioni di dottrine, misteri e conoscenze relative anche a gemme e minerali, come ci viene testimoniato dalla celebre raccolta di fonti sui 'Magi ellenizzati' curata da Bidez e Cumont in cui sono trattati anche i lapidari nella tradizione classica e tardo-antica delle fonti greche e latine (Bidez – Cumont 1938, I: 128-130, 193-198; II: 197-206).

In ambito iranico, quanto ci è noto dai due lapidari, uno in pahlavi e l'altro in sogdiano⁵, ci conferma l'abbozzo di una scienza mineralogica che – al pari della chimica simbolica dell'alchimia – presenta delle conoscenze e delle applicazioni tecniche di stratagemmi e dispositivi culturali di protezione e prevenzione magico-apotropaica, contro varie emergenze della vita quotidiana. Il lapidario pahlavi contenuto nella *Rivāyat* del *Dādestān ī Dēnīg* è un esempio di tali commistioni, per cui ci si interroga sul significato (*nišān*, lett. "segno") delle gemme (*muhrag*) degli dèi che hanno il potere dei sette colori (*rang*)⁶ e sono considerate

3 Il contributo di Thoresen 2017 è una utile introduzione ai metodi e alle finalità dell'indagine archeogemmologica, estrapolata dalla lettura dei testi antichi e attenta all'ambito delle tecniche e del commercio di materiali preziosi.

4 Per le implicazioni magico-simboliche dell'uso di pietre e gemme, cf. di recente Vitellozzi 2018.

5 Un recente e dettagliato studio comparativo di questi due lapidari, con una metodologia di storia della scienza molto attenta alla geologia, alla mineralogia e alla cristallografia, è quello di Marra 2019.

6 Sul simbolismo e la definizione dei colori nei lapidari, cf. Rossi 2006, 478-479.

le essenze degli esseri viventi di acqua, di terra, di aria e delle piante. Le valutazioni cromosimboliche (sui colori: verde, nero, giallo, blu scuro, celeste) si accompagnano a manipolazioni magiche (attivazione delle proprietà intrinseche delle gemme per 'sfregamento') e a intenzionalità beneaugurali propiziate da tali pietre, per un impiego che favorisca il benessere salutare (*nēk-bēšaz*), che renda il cielo e l'umanità più felici e pacifici grazie a influssi provocati dalle gemme (protezione, invulnerabilità in battaglia, incremento dell'intelligenza e della conoscenza, esorcismi, fascinazioni e incantesimi affettivi). Temi e impieghi analoghi sono quelli del lapidario sogdiano P3, una sintesi culturale tra elementi iranici, indiani e turchi in cui ogni pietra (*sang*) viene nominata in base a delle sue caratteristiche, colori e proprietà di suscitare benefici effetti mediante – di nuovo – quegli sfregamenti che provocano riflessi ('acque') mediatori di influssi: si menziona quindi una "pietra fortunata" (*farnxundē sang*), una "pietra contro il male" (*sang pataušrīk*), una "supremamente vittoriosa" (*aškātāmčīk wanōnē*), una "vivente per se stessa" (*xuti ašwan*), secondo una terminologia che evidenzia qualità e poteri in grado di agire secondo criteri simpatetici e omeopatici di *signature*, propiziazioni di guarigioni (febbre, emorroidi, morsi di scorpioni e tarantole), di gestazioni sicure, di antidoti contro avversità, litigi e stati d'animo (tristezza). Una tale mineralogia fisico-simbolica e magico-operativa, che appartiene al genere proto-scientifico dei lapidari antichi e tardo-antichi, rappresenta un soggetto di studio certamente interessante per ogni implicazione antropologica ed etnoscientifica, nonché per valutazioni di oggetti di pregio e di decoro che l'archeogemmologia, la storia del commercio, l'arte e l'iconografia permettono di considerare in una prospettiva euroasiatica globale: dall'antico vicino-oriente assiro-mesopotamico, al mondo ebraico (il famoso pettorale del gran sacerdote)⁷, dall'importanza della scienza mineraria della trattatistica indiana (*Ratnaśāstra*)⁸, fino alla ricapitolazione e sistematizzazione delle scienze islamiche e del medioevo europeo.

L'insieme delle conoscenze minerarie che ho elencato costituisce quindi un inventario eterogeneo di materiali con usi empirici e pratici, da quello di materiali pregiati di costruzione edilizia o di manifattura (vasellame, vestiario, gioielli, emblemi reali) a quello di reimpieghi simbolico-apotropaici (medicamentosi) o magico-religiosi di gemme / pietre dure (prevalentemente della classe dei silicati – ad eccezione del diamante), in base a sinestesie ed empatie di una dottrina delle corrispondenze (con risvolti astrologici mitologici) che non potremmo definire 'scientifici'. Diversamente avverrà, invece, nella fase islamica della storia culturale dell'Iran e in opere come quella di al-Bīrūnī o di altri

7 Come rimando collaterale all'importanza delle gemme nella cultura biblica, cf. lo studio lessicale, geologico e archeologico di Harrel, Hoffmeier, Williams 2017.

8 Per l'uso delle gemme nella tradizione medica indiana, cf. Muhrtly 1991.

eruditi e poligrafi che ereditarono e portarono a compimento le conoscenze di storia naturale e la riflessione epistemologica che fu alla base della fondazione scientifica della conoscenza dei minerali e delle loro proprietà ed impieghi⁹.

L'opera di al-Bīrūnī “il libro sulla somma delle conoscenze sulle pietre preziose” (*Kitāb al-jamāher fi ma' refat al-jawāher*) dedica ben 200 pagine a pietre preziose (*jawāher*) quali: giacinto (*yāqūt*), rubino (*yāqūt ahmar*), carbonchio (*yāqūt jamri*), diamante (*almās*), perla (*lo'lo'*), smeraldo (*zomorrod*), turchese (*fayrūzaj*), cristallo (*ballūr*), ametista (*jamast*), lapislazzuli (*lazaward*), malachite (*dahanj*), giada (*yašm*), diaspro (*yašb*), agata (*'aqīq*); oppure metalli (*felezzāt*) come mercurio (*ze'baq*), oro (*dahab*), argento (*fezza*), rame (*nohas*), ferro (*hadid*), piombo (*asrob*) e zinco (*xār šīnī*). Il fatto che in epoca islamica fiorisca, come genere testuale, il *Jawāher-nāma* dedicato alle gemme (arabo *jawhar*, persiano *gowhar*) testimonia un perfezionato livello di distinzione scientifica e di cognizioni tecnico-artigianali di pulitura, lucidatura, giaciture ed estrazioni minerarie, lavorazioni e applicazioni alle ceramiche, vetreria, oreficeria e metallurgia, in modo da saldare così l'aspetto tecnico-scientifico a quello merceologico, di pregio e di lusso¹⁰. La competenza dell'intaglio di gemme (*hakkāki*) (Mohebbi 2012) e di tutta una serie di arnesi e macchinari conferma una elaborazione di arti e mestieri che confluivano nella fabbricazione di oggetti preziosi e lavorazioni di pietre come lo smeraldo, la giada e il berillo, minerali a cui sono stati dedicati interessanti contributi – come quelli di Vesel e Grenet (1991), Melikian-Chirvani (1997) e Cardona (1980) – che sottolineano il nesso tra scienze naturali e codifiche simboliche. È facile, ad esempio, cogliere il nesso fra trasparenza / lucentezza / solidità e intelligenza / sapienza: il famoso intaglio di quarzo ialino del cosiddetto “Sigillo di Mani” è un pregevole manufatto artistico ideologicamente consona alle istanze gnostico-conoscitive e ‘illuminative’ di un profeta che costruì intorno alla luce il suo sistema religioso e soteriologico, in miti, dottrine e pratiche¹¹.

2. Un ambito che potremmo definire di frontiera tra mineralogia e fisica ottica – o meglio di impiego di un materiale per una esigenza tecnica oftalmica – è quello che presuppone degli strumenti di protezione o di

9 Bisogna comunque precisare che tale ‘scientificità’ di al-Bīrūnī (come di altri) non era esente da concezioni simbolico-alchemiche, come quella della ‘crescita’ e graduale trasformazione naturale dei metalli in oro. Su questa ‘embriologia’ e ‘gestazione’ del mondo minerale e il suo compimento trasformativo nell'oro, cf. Eliade 1980, 43-47.

10 Specialmente nella glittica sassanide possiamo individuare un oggetto di studio artistico, iconografico ed epigrafico dove l'impiego di gemme e pietre dure si coniuga ad aspetti simbolici e a valori di prestigio sociale. Cf. il lavoro di Ritter 2017.

11 Cf. Gulácsi 2014 per uno studio su questo sigillo di quarzo e le sue valenze simboliche così rilevanti per Mani.

aiuto per la vista. Alcune conoscenze mediche e anatomiche, come quelle relative agli organi di senso e alla loro funzionalità, potrebbero estendere la nostra disamina a particolari impieghi di certi materiali come ‘protesi’ o strumenti di schermatura e protezione dell’occhio. Testimonianze antiche nel mondo greco e romano presentano alcune soluzioni per proteggere o potenziare il campo visivo mediante lenti di ingrandimento, vetro o minerali trasparenti, come lo smeraldo, ed è in questa casistica di oggetti, di collezioni museali e di testi che beneficiamo dell’eredità scientifica del mondo antico greco-ellenistico, accolto e poi rielaborato nel mondo islamico (Plantzos 1997). I lapidari sopra esaminati non riportano degli usi ottici delle pietre: in un caso, il lapidario sogdiano parla soltanto del potere nefasto della quinta pietra, di colore rosso, che ha poteri abortivi (contro le nascite) e espulsivi, quando venga posta sopra gli occhi di un cieco, provocandone la fuoriuscita dalle orbite (Azarnouche-Grenet 2010, 35, l. 70). Nel lapidario pahlavi l’unico esempio di una applicazione oculare – anche se non con intenzionalità ottiche – è quella del paragrafo 21 del capitolo 64 della *Rivāyat del Dādestān ī Dēnīg*, in cui si dice: se una donna tiene sopra gli occhi (*andar ō čāšm*) la pietra blu scura (*muhrag ī xašēn*) con il riflesso bianco (*spēd*), si realizzerà una fascinazione amorosa che terrà legato a lei l’uomo desiderato (Williams 1990, II: 112, I: 231).

Per quel che concerne l’Iran zoroastriano, l’insieme delle cognizioni anatomiche sull’organo della vista rilevano la sua costituzione di tipo liquido, gelatinoso e traslucido / riflettente, così come viene descritto nel testo pahlavi dello *Škand Gumānīg Wizār* (V, 66-76) e nella probabile fonte a cui attinse l’autore Mardan Farrox, secondo quanto riferisce il commento di Jean de Menasce a questa opera apologetica zoroastriana, densa di contenuti scientifici, filosofici e teologici (de Menasce 1945, 69-70, commentario, 74-75). Altri testi zoroastriani come il *Dēnkard* (VIII, 38.12), menzionano la categoria professionale del medico oculista (*dīdbān*), mentre è alla scuola di Gundēšāpur, e in epoca islamica, che la scienza della cura degli occhi (*čāšm-pezeškī*) e la figura dell’oculista (*kaḥḥāl*) raggiungeranno un pieno sviluppo di pratiche mediche, cliniche, diagnostiche e farmacologiche. Una percezione empirica di come la consistenza vetrosa / traslucida potesse equiparare l’occhio a materiali esterni come il vetro o il cristallo favorì, in certi casi, una sovrapposizione tra sostanze minerali e loro usi di tipo ottico, basati sulla condizione di traslucidità e trasparenza: quindi una loro applicazione in un senso che potremmo definire ‘ottico’ e che inquadra la percezione visiva in un ambito di prescrizioni attinenti a una preoccupazione culturale e un tabù di purezza vs impurità. È il cristallo di rocca, ovvero il quarzo ialino nella sua varietà più limpida, che viene considerato per la sua trasparenza analoga a quella dell’acqua. In alcuni passi della letteratura religiosa pahlavi, e segnatamente nel *Widēwdād* pahlavi e nel *Zand ī Fragard ī Jud-dēw-dād* viene menzionato il cristallo, insie-

me all'acqua e allo specchio, utilizzati come strumenti protettivi, per evitare che le impurità del cadavere e della mestruazione contaminino lo sguardo di chi si trovi nel campo visivo di tali agenti inquinanti (cadavere e donna mestruata). La situazione che chiama in causa l'acqua (*āb*), lo specchio (*ēwēnag*) e il vetro / cristallo (*ābgēnāg*) comporta in ogni caso delle considerazioni empiriche sul potere schermante o deviante di enti / oggetti che abbiano una funzione empirica di 'diaframmi', barriere che impediscono la contaminazione e che si ritrovano in concezioni funerarie relative al potere dello "sguardo del cane" (*sag-dīd*) (Kiel 2010, 29-31).

L'insieme delle cognizioni relative ai fenomeni ottici nella letteratura pahlavi utilizza dei criteri generici e – come pare – non analitici, tassonomici o descrittivi per definire verbalmente una serie di fenomeni 'immateriali' come quelli percepiti visivamente: la dicotomia tra 'visibile' / 'tangibile' vs 'invisibile' / intangibile si fonda sui due principi cosmologici e ontologici del *mēnōg* (= immateriale, mentale, spirituale) e del *gētīg* (= materiale, corporeo), provenienti da una tradizione religiosa dei testi pahlavi zoroastriani, risalenti a una più antica linea di speculazioni avestiche. Fenomeni ottici come quello della riflessione o della rifrazione vengono così spiegati¹² nei termini di una 'immaterialità' in cui rientrano concetti fondati su una dialettica tra corporeo / tangibile / concreto / visibile e immateriale / invisibile / mentale / spirituale.

Le conoscenze ottiche di epoca pre-islamica – quali possano essere inferite dai testi pahlavi – non configurano tuttavia un insieme di conoscenze sistematizzate epistemologicamente, come saranno, al contrario, quelle di una scienza islamica medievale (araba o persiana) (Keirandish 2010) della fisica ottica nella sua duplice articolazione di una "scienza delle apparenze" (*elm al-manāzer*), di ciò che è visibile direttamente come visione ordinaria (*manazer*) o come visione mediata (*marāyā*), di tutto ciò che riguarda l'ambito del visibile (*masāḥa*) e che in questa duplicità corrisponde a ciò che nella scienza greca rientrava nella categoria di *optika* e *catoptrika*, come scienza dei fenomeni luminosi diretti e indiretti / riflessi che poteva culminare in esigenze pratiche, come la costruzione degli specchi ustori, studiati da Ibn Sahl (Rashed 1990). In tale prospettiva che coniuga osservazione empirica, fisica, matematica, geometria e conoscenza dei materiali impiegabili (specchi, vetri, lenti, superfici metalliche o minerarie), la lunga e illustre pletora – che va dal XI al XIV secolo – di eruditi come Avicenna, Šahāb al-Din Sohravardi, Našir al-Din Tusi, Qotb al-Din Širāzi, Kamal al-Din Fārsi, rimarca con maggior autorevolezza lo iato che abbiamo cercato di indagare per quanto concerne i primordi pre-islamici delle conoscenze scientifiche.

12 Nel capitolo 35 della *Rivāyat* del *Dādestān ī Dēnīg*: Williams 1990, II: 62 (traduzione), II: 189 (commentario).

3. Gli argomenti trattati più sopra convergono in una considerazione finale, su possibili manipolazioni di sostanze minerarie in un oggetto, uno strumento tecnico con finalità ottico-visive. In un lavoro recente (Piras 2021), presentato in una trascorsa seduta congressuale (V CoBIran dell'ottobre 2020), e dedicato alle continuità e trasformazioni culturali e religiose verificatesi tra concezioni manichee e Islam eterodosso della *khorramiya* – come nella vicenda di al-Muqannaʿ, il “Profeta Velato” che condusse una insurrezione nella Sogdiana abbaside dell'ottavo secolo – avevo sottolineato un certo uso scenografico di tecnologie ottiche per ottenere effetti speciali di miraggi e riflessioni, con giochi di specchi illusionistici, che servirono per costruire la fama sensazionalistica di al-Muqannaʿ. La cosa interessante – oltre quindi al retroterra di conoscenze scientifiche e tecnologiche utili a costruire questi eventi spettacolari e fantasmagorici – era appunto questo uso ideologico e strumentale della tecnica che potremmo comparare ad altre situazioni. Nello specifico, ciò che vorrei indagare, come possibile applicazione di materiali (vetro, specchio, gemme) nella costruzione di strumenti con una qualche finalità visivo-ottica, mi ha portato ad analizzare temi e contesti riconducibili a oggetti noti da testimonianze letterarie. In particolare, mi incuriosiva il tentativo di risalire a qualche concezione inerente alla “Coppa di Jamšid” (*Jām-e Jam*), celebrata come motivo di ispirazione nella poesia persiana e ben analizzata da Alessandro Bausani, nelle pagine di volumi come *Persia religiosa* (Bausani 1999, 319-320) o *Storia della letteratura persiana*.

Se consideriamo un oggetto di forma concava come un ‘vaso’, una ‘coppa’, un ‘piatto’ o un ‘bacile’ – contenitori con diverse gradazioni di ampiezza e profondità – la cosa più avvicinabile e identificabile a tali strumenti potrà essere la ‘Coppa di Khusraw’, una nota opera di artigianato sassanide che è stata di recente al centro di un accurato lavoro di Samra Azarnouche (Azarnouche 2020-2021, 183-186), dedicato agli aspetti artistici, gemmologici e simbolico-cromatici di un pezzo di alta e raffinata manifattura, di materiali abilmente lavorati con effetti visivi di una certa suggestione per la combinazione ad intarsio di quarzo, granato¹³ e vetro smeraldino, in una sequenza cromatica (bianco, rosso e verde) avvicinabile simpateticamente ai corpi celesti come le stelle. Dalla osservazione della fattura della coppa / bacile ne risulta una congettura plausibile: la sua forma suggerisce una trasposizione fra due enti ugualmente concavi, non solo la coppa ma anche il cielo. Infatti il cielo è una sorta di spazio in cui ad esempio – come è testimoniato da Teofane il Confessore – l'immagine del re dei re Khusraw poteva essere dipinta sul soffitto,

13 Diversi studi di archeogemmologia sui granati (specialmente quello almandino) hanno analizzato oggetti della tarda antichità e dell'alto medioevo europeo (merovingio e carolingio), ricostruendo provenienze e traffici commerciali (India): cf. Adams 2015, Calligaro – Perin – Vallet – Poirot 2006-2007, Gilg – Schmetzer – Schüssler 2018.

decorato a motivi astrali (stelle, luna, sole) e con dei meccanismi che potevano attivarlo, renderlo mobile al pari di altre scenografie che utilizzavano gli strumenti della fisica meccanica e idraulica¹⁴.

Allo stesso modo, la Coppa di Khusraw ripropone un medesimo schema in cui la figura del re è centrale e tutto intorno si dispongono pietre e colori che rinviano a proprietà e configurazioni astrali. Ancora: Ferdowsi riporta concezioni sulla relazione tra astrologia e pietre preziose, a proposito di Taxt-i Taqdis (il Trono di Khusraw), il complesso architettonico a tre piattaforme che esemplifica la triade di sole, luna e stelle con le tre gemme di turchese, lapislazzuli e ‘teste di ariete’ (= sacerdoti, cavalieri, cortigiani). Un uso poetico-letterario del motivo della ‘coppa’, come è stato studiato da Bausani, consente – mediante delle sovrapposizioni come quella di Nezami (*Cosroe e Shirin*) sul Trono di Cosroe, nell’analogia fra il ‘trono’, il ‘cielo’ e la ‘coppa’ – di suscitare immagini poetiche: guardare il Trono di Cosroe equivale a conoscere l’universo “come se lo si vedesse in mille coppe”. La simbolica del trono sassanide e dei suoi marchingegni è stata al centro di varie e approfondite analisi che qui non ripeterò, segnalando unicamente un lavoro importante che compendia storia della scienza, ideologia regale e immaginari mitico-religiosi dell’Iran tardoantico e altomedievale (pre-islamico e islamico) (Zubani 2020). Al riguardo, mi interessa solo considerare la possibilità che quanto ci viene confermato dai testi iranici (Ferdowsi, Nezami) o greco-latini (Teofane, Cedreno, Sant’Adone) possa essere utilizzato in una prospettiva che oltre all’ideologia regale e alle sue narrazioni cosmico-astrali di simboli e immagini – adatti a esprimere la solennità celeste del sovrano e i suoi carismi – possa in aggiunta suggerire un’altra lettura che interpreti la coppa come una sorta di strumento ottico di osservazione.

Per proporre ciò, serviamoci di un testo ismaelita come l’*Ummu’l Kitāb* XIV che riporta, nella sua intricata tessitura esoterica di personaggi divini, dottrine e simboli, una considerazione sul motivo della COPPA / CIELO e di come tali due enti di concavità opposte, simmetriche (BASSO / ALTO) e anatomiche (CUORE / CRANIO), vengano utilizzati per definire una conoscenza interiore e sapienziale, manifestata nella “coppa che mostra il mondo” (*jām-i gītī nomāy*) (Filippini-Ronconi 1966, 121-122). Il fatto che questa coppa possa essere solo un’immagine di onniscienza – oppure riconducibile a uno strumento come un astrolabio, come suggeriva Bausani – non consente di comprendere se si possa inferire uno strumento reale oppure una semplice immagine simbolica di conoscenza onnipervasiva, paragonabile a uno specchio o a una superficie liquida o vetrosa, tale da suggerire una sorta di congegno oracolare di divinazione. Le prerogative di sorveglianza sono quanto mai adatte a rappresentare la potenza di controllo dell’istituzione regia nel suo ufficio di vigilanza, come nel caso di

divinità mazdee quali Mithra, il cui compito di sentinella cosmico-uranica è raffigurata nei testi avestici; come pure in rimodulazioni mitologiche del manicheismo, le cui divinità sovrane e sorveglianti effettuano tramite lenti o specchi le loro funzioni di controllo¹⁵.

Le motivazioni ideologiche e carismatiche suscitate da un tale oggetto di potere, quanto mai adatto alla mistica delle regalità, non sono tali purtroppo da far risalire a un effettivo strumento ottico o predittivo, analogo all'astrolabio ipotizzato da Bausani¹⁶. Non vi sono quindi appigli tecnico-scientifici per ipotizzare un qualche fondamento della Coppa di Khusraw come strumento ottico di divinazione o onniscienza. Siamo quindi costretti a fermarci dentro il limite delle supposizioni, congetture e suggestioni indotte sia dalla forma concava che dai materiali usati, specialmente le gemme (quarzo, granati, vetro verde): un contenitore impreziosito da materiali, cromatismi e trasparenze che a mo' di caleidoscopio suggeriscono, oltre alla simbolica 'polare' della centralità del sovrano (nel centro della coppa), una visione onnicomprensiva, magari uno 'specchio' liquido che al pari dei bacili della lecanomanzia potrebbe indicare determinate tecniche e dispositivi di incremento visivo e conoscitivo. Usi magico-divinatori di bacili per la lecanomanzia sono stati considerati in uno studio di Martin Schwartz (Schwartz 2007, 368) sugli effetti di 'rispecchiamento' che si realizzano in pratiche religiose visionarie e divinatorie. Determinati enti di trasparenza come acqua, vetro e cristallo rientrano quindi nel novero di *media* usati per produrre effetti ottico-visivi e visionari. Di nuovo si constata l'importanza del quarzo come cristallo di rocca – *bolūr*, parola che prevede una trafila lessicale dalla terminologia indiana (pahlavi *bēlūr* < sanscrito *vaidūrya*) – e di altri minerali come lo smeraldo e il berillo, determinanti per comprendere impieghi sia decorativi che ottici come quelli che in epoca islamica si troveranno repertoriati nei libri che menzionano una divinazione per tramite di specchi e lenti (*ā'īna-bīnī*) (Omidisalar 2011).

Vi è anche la possibilità di considerare la facoltà di assumere (per ingestione) una 'acqua di conoscenza', analogamente a quanto viene descritto nello *Zand ī Wahman Yasn* III, 6-7 in cui la saggezza di onniscienza (*xrad ī harwisp-āg-āhīh*) viene posta in forma d'acqua (*pad āb kirb*) e consegnata nelle mani di Zarathustra (ma non in una coppa) perché la beva e ne assimili il potere divinatorio (Cereti 1995, 150-151). Questi usi potrebbero spiegare l'importanza di materiali pregiati e limpidi come il cristallo di rocca, adoperato per vasellami, recipienti e coppe. La qualcosa estenderebbe la nostra indagine all'immaginario regale e cortese del banchetto sassanide (*bazm*) e delle sue ritualità alimentari e sociali,

15 Ho trattato estesamente queste tematiche di controllo visivo mediante lenti o specchi in Piras 2019.

16 Il carattere oracolare di questa coppa ha suggerito dei paragoni con il Graal e con determinati aspetti iranico-islamici di concezioni esoteriche. Cf. Harmatta 1994 e il libro di Ponsoy 1976.

di più antica ascendenza sia achemenide che partica, quindi di vasi per libagioni (*rhyton*) e ispirazioni di una *sobria ebrietas* o di particolari usi che al massimo grado – oltre alla sovranità – rientrano nelle prerogative sapienziali dei Magi: il caso delle tre coppe di Wīrāz, coppe di vino mischiato col *bang*, ne è verosimilmente un esempio; come pure la coppa (*jām*) o il piatto (*tašt*) con il “nutrimento luminoso” (*rōšngar xwārišn*), menzionati nella leggenda di Zarathustra, che il messaggero divino Neryosangh è incaricato di far recapitare a Wištāsp, in modo che assumendo tali sostanze egli possa sperimentare la visione dei misteri divini¹⁷.

Ma qui, nuovamente, il percorso della scienza si arresta, per riverberarsi nella affabulazione mitico-simbolica dell’immaginario iranico-persiano e nell’ideologia sassanide della regalità carismatica, che si servì di tecniche e saperi per costruire la propria narrazione e scenografia di onnipotenza, sovranità cosmica e onniscienza.

Bibliografia

- Adams, N. (2015). “Carbunculus ardens: The Garnet on the Narses Cross in Context”, *Dumbarton Oaks Papers* 69, 147-158.
- Agostini, D. (2013). *Ayādgār ī Jāmāspīg. Un texte eschatologique zoroastrien*, Roma.
- Agostini, D. – Thrope, S. (2020). *The Bundahišn. The Zoroastrian Book of Creation*, New York.
- Anawati, G.C. (2000). “Bīrūnī, Abū Rayḥān, v. Pharmacology and Mineralogy”, in *Encyclopædia Iranica* (<https://iranicaonline.org/articles/biruni-abu-rayhan-v>).
- Azarnouche, S. – Grenet F. (2010). “Thaumaturgie sogdienne : nouvelle édition et commentaire du texte P.3”, *Studia Iranica* 39, 27-77.
- Azarnouche, S. (2020-2021). “Religions de l’Iran ancien : études zoroastriennes”, *Annuaire EPHE Sciences religieuses* 129, 175-188.
- Bausani, A. (1999). *Persia religiosa*, Cosenza.
- Bidez, J. – Cumont, F. (1938). *Les Mages hellénisés*, I-II, Paris.
- Calligaro, T. – Perin, P. – Vallet, F. – Poirot, J.-P. (2006-2007). “Contribution à l’étude des grenats mérovingiens (Basilique de Saint-Denis et autres collections du musée d’Archéologie nationale, diverses collections publiques et objets de fouilles récentes). Nouvelles analyses gemmologiques et géochimiques effectuées au Centre de Recherche et de Restauration des Musées de France”, *Antiquités nationales* 38, 111-144.
- Cereti, C.G. (1995). *The Zand ī Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse*, Roma.
- Cardona G.R. (1980-81). “I nomi del berillo”, *Incontri linguistici* 6, 63-95.

17 Dēnkard VII, 4. 85-86: Molé 1993, 59.

- Eliade, M. (1980). *Arti del metallo e alchimia*, Torino.
- Filippani-Ronconi, P. (1966). *Ummu'l Kitāb*, Napoli.
- Gilg, H.A – Schmetzer, K. – Schüssler, U. (2018). “An Early Byzantine Engraved Almandine from the Garibpet Deposit, Telangana State, India: Evidence for Garnet Trade along the Ancient Maritime Silk Road”, *Gems & Gemology* 54/2, 149-165.
- Gulácsi, Zs. (2014). “The Prophet’s Seal: A Contextualized Look at the Crystal Sealstone of Mani (216-276 C.E.) in the Bibliothèque nationale de France”, *Bulletin of the Asia Institute* 24 [2010], 161-185.
- Harmatta, J. (1994). “Les sources iraniennes de la légende du Graal”, *Neohelicon* 21/1, 209-216.
- Harrell, J.E. – Hoffmeier, J. – K.F. Williams, K.F. (2017). “Hebrew Gemstones in the Old Testament: A Lexical, Geological and Archaeological Study”, *Bulletin for Biblical Research* 27/1, 1-52.
- Keirandish, E. (2010). “Optics”, in *Encyclopædia Iranica* (<https://iranicaonline.org/articles/optics>).
- Kiel, Y. (2010). “Gazing through Transparent Objects in Pahlavi and Rabbinic Literature: A Comparative Analysis”, *Bulletin of the Asia Institute* 24, 25-36.
- Marra, F. (2019). *Lapidari dell’Asia Centrale a confronto: tra astrologia, geologia e teorie cromatiche* (Tesi di laurea magistrale, Università di Bologna).
- Melikian-Chirvani, A.S. (1997). “Precious and Semi-Precious Stones in Iranian Culture, chapter I. Early Iranian Jade”, *Bulletin of the Asia Institute* 11, 123-173.
- Mohebbi, P. (2012). “Gemcutting”, *Encyclopædia Iranica* (<https://iranicaonline.org/articles/gem-cutting>).
- de Menasce, J. (1945). *Škand Gumānīk Wičār. La solution décisive des doutes*, Fribourg.
- Molé, J. (1993). *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevies*, Paris.
- Murthy, S.R.N. (1991). “Role of Gems in Indian Medicine”, *Ancient Sciences of Life* 10/3, 156-154.
- Musche, B. – Kröger J. (2011). “Crystal, Rock”, *Encyclopædia Iranica* (<https://iranicaonline.org/articles/crystal-rock-bolur-bolur-e-kuhi>).
- Omidisalar, M. (2011). “Divination”, *Encyclopædia Iranica* (<http://www.iranicaonline.org/articles/divination>).
- Pagliaro, A. (1954). “Il nome della turchese”, *Archivio glottologico italiano* 39, 142-165.
- Piras, A. (2019). “Lens, Mirror and Mirage in Iranian Manichaeism”, in T. Daryaee e M. Compareti (a c. di) *Studi sulla Persia sasanide e suoi rapporti con le civiltà attigue*, Bologna, 167-186.
- Piras, A. (2021). “La luna di Mani e la luna di al- Muqanna^c. Miracoli carismatici e loro usi politici”, in N. Norozi (a c. di) *Come la freccia di Arash. Il lungo viaggio della narrazione in Iran: forme e motivi dalle origini all’età contemporanea*, Milano – Udine, 79-96.
- Ponsoye, P. (1976). *L’Islam e il Graal*, Parma.

- Porter, Y. (2008). "Jawāher-nāma", *Encyclopædia Iranica* (<https://iranicaonline.org/articles/jawaher-nama>).
- Plantzos, D. (1997). "Crystals and Lenses in the Graeco-Roman World", *American Journal of Archaeology* 101/3, 451-464.
- Rashed, R. (1990). "A Pioneer in Anaclastic: Ibn Sahl on Burning Mirrors and Lenses" *Isis* 81, 464-491.
- Ritter, N.C. (2017). "Gemstones in pre-Islamic Persia: Social and Symbolic Meanings of Sasanian Seals", in Hilgner A. *et alii* (eds.) *Gemstones in the First Millennium AD. Mines, Trades, Workshop and Symbolism*, Mainz, 277-292.
- Rossi A.V. (2006). "Colours and Lexical Taxonomies: Linguistic and Cultural Categories in Iranian", in A. Panaino & R. Zipoli (eds.), *Societas Iranologica Europæa - Proceedings 2003*, II, Milano, 463-484.
- Schwartz, M. (2007). "Kirdēr's Clairvoyant: Extra-Iranian and Gathic Perspectives", in M. Macuch *et alii* (eds.), *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan. Ronald E. Emmerick Memorial Volume*, Wiesbaden, 367-376.
- Thoresen, L. (2017). "Archaeogemmology and Ancient Literary Sources on Gems and their Origins" in Hilgner A. *et alii* (eds.) *Gemstones in the First Millennium AD. Mines, Trades, Workshop and Symbolism*, Mainz, 155-217.
- Vesel, Ž. – Grenet, F. (1991). "Émeraude royale", in B. Scarcia Amoretti – L. Rostagno (a. c. di), *Yād-nāma. In memoria di Alessandro Bausani*, II, Roma, 99-115.
- Vitellozzi, P. (2018). "Relations Between Magical Texts and Magical Gems: Recent Perspectives", in S. Kiyarad *et alii* (eds.), *Bild und Schrift auf 'magischen' Artefakten*, Berlin, 181-253.
- Williams, A.V. (1990). *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg*, I-II, Copenhagen.
- Zubani, A. (2020). *Les machines du pouvoir. Technique et politique entre l'Iran sassanide et le califat abbasside* (Tesi di Dottorato, Università di Bologna – EPHE, Paris).

CIECHI E NON VEDENTI
Inseriti persiani nella letteratura filosofica araba
su affermazione e negazione

Marco Signori

Abstract

In the logical section of Abū Ḥāmid al-Ġazālī's (d. 1111) *The Intentions of the Philosophers* [*Maqāṣid al-falāsifa*, MF], an Arabic text which depends on Avicenna's (Ibn Sīnā, d. 1037) Persian *summa* titled *Book of Science for 'Alā' al-Dawla* [*Dānešnāme-ye 'Alā'i*, DN], an interesting insert in Persian is preserved. The insertion serves to exemplify some conceptual problems concerning the affirmative or negative value of a predicate (and a proposition), through recourse to a language different from Arabic. Persian, in particular, can add the negation to both the predicate and the copula, thus allowing one to distinguish with precision between affirmative clauses with a negative predicate, and simply negative clauses. The discussion, which uses as key examples the attributes of 'blind' and 'non-seeing', also considers more complex case studies, such as the negation applied to an existentially void subject. Altogether, al-Ġazālī's discussion offers highly interesting historical and methodological insights, by providing a further, linguistic confirmation of the derivation of the MF from the Persian DN, on the one hand, and by allowing to assess *in vivo*, on the other hand, the complex theoretical reflection on how natural languages can be an obstacle, or conversely a support, for the development of a supralinguistic logic.

Keywords

affermazione – negazione – logica medievale – lingue naturali – arabo e persiano
affirmation – negation – medieval logic – natural languages – Arabic and Persian.

1. *Arabo e persiano*

Un'importante caratteristica del pensiero filosofico maturo di Avicenna (Ibn Sīnā, m. 1037), il più importante autore della fase classica o formativa della filosofia islamica [*falsafa*], è che esso si esprime sia nel più consueto arabo classico,

lingua in cui è scritta la gran parte delle sue opere maggiori, sia in persiano *dari*¹. È il caso, in particolare, della *summa* intitolata *Libro di scienza per 'Alā' al-Dawla* [*Dānešnāme-ye 'Alā'ī, DN*], scritta in persiano, per il sovrano kākūyide che ne è dedicatario, durante il soggiorno di Avicenna a Iṣfahān². Un episodio centrale della ricezione post-avicenniana del *DN* è costituito dalla sua traduzione e rielaborazione in arabo effettuata, una sessantina d'anni dopo la morte del maestro, dal teologo sunnita Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 1111), con il titolo *Le intenzioni dei filosofi* [*Maqāṣid al-falāsifa, MF*]³. All'interno della sezione di logica dell'enciclopedia di al-Ġazālī, e in particolare nel corso di una discussione sul predicato delle proposizioni, si conserva nell'arabo dei *MF* un inserto alloglotto persiano, che ha la funzione di esemplificare alcuni problemi concettuali relativi al valore affermativo o negativo di un predicato (e di una proposizione) grazie al ricorso ad una lingua diversa dall'arabo. Il persiano, in particolare, è in grado di annettere la negazione sia al predicato, sia alla copula, permettendo così di distinguere con precisione

1 Per l'importanza dell'apporto linguistico della produzione filosofica di Avicenna in persiano (per cui vd. *infra* n. 2) cf. Nazir AHMAD, *Ibn Sina's Contribution to Persian Language and Literature (A Study based on the Danish-Nama-i-Alai)*, in «Indo-Iranica. The Quarterly Organ of the Iran Society» 34 (1981), pp. 1-17.

2 Edizioni del testo persiano in *Manṭiq. Dānešnāme-ye 'Alā'ī*, ed. Moḥammad MO'IN, Sayyid Moḥammad MEŠKĀT, Anjoman-e Āṭār-e Mellī, Tehran, 1331Š/[1952]; *Ṭabī'iyāt. Dānešnāme-ye 'Alā'ī*, ed. Sayyid Moḥammad MEŠKĀT, Anjoman-e Āṭār-e Mellī, Tehran, 1331Š/[1952]; *Riyāḍiyyāt. Dānešnāme-ye 'Alā'ī*, ed. Mojtabā MĪNOVĪ, Anjoman-e Āṭār-e Mellī, Tehran, 1331Š/[1952] (*non vidi*); *Ilāhiyyāt. Dānešnāme-ye 'Alā'ī*, ed. Moḥammad MO'IN, Anjoman-e Āṭār-e Mellī, Tehran, 1331Š/[1952]. Traduzione francese integrale in Avicenne, *Le livre de science*, 2 voll., I. *Logique, Métaphysique*. II. *Physique, Mathématiques*, trad. fr. Moḥammad ACHENA et Henri MASSÉ, Paris, Les Belles Lettres, 1955 (I), 1958 (II). Traduzioni inglesi parziali in: *Avicenna's Treatise on Logic*, Part One of *Danesh-Name Alai*. A Concise Philosophical Encyclopaedia and Autobiography, edited and translated from the original Persian by Farhang ZABEEH, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971; *The Metaphysica of Avicenna (ibn Sīnā)*, transl. Parviz MOREWEDGE, «Persian Heritage Series» 13, Routledge, London, 1973; *The Physics of Avicenna*. A translation and commentary upon the physics proper of the *Ṭabī'iyāt* of Avicenna's *Danish Nama-i Alai*, by Jamila JAUHARI, PhD diss., Fordham University, New York, 1988. Per la figura storica del dedicatario del *DN* 'Alā' al-Dawla nel suo contesto cfr. almeno Clifford Edmund BOSWORTH, *Ala-Al-Dawla Mohammad*, in «Encyclopædia Iranica» I/7, pp. 773-774; versione aggiornata consultabile online all'indirizzo <http://www.iranicaonline.org/articles/ala-al-dawla-abu-jafar-mohammad-b>.

3 Edizione del testo arabo in al-Ġazālī, *Maqāṣid al-falāsifa = Muqaddimat Tahāfut al-falāsifa al-musammāt Maqāṣid al-falāsifa*, ed. Sulaymān DUNYĀ, Dār al-Ma'ārif, Cairo, 1961; traduzione spagnola in Algazel, *Maqāṣid al-falāsifa o Intenciones de los filosofos*, traducción, prólogo y notas por M. A. ALONSO, Juan Flors, Barcelona, 1963; traduzione turca in *Felsefenin Temel İlkeleri (Makāsīdu'l-felāsife)*, Turkish translation by Cemalettin ERDEMCI, Introduction and notes by Sulaymān Dunyā, Vadi Yayınları, Ankara, 2002. Edizione critica della Logica della traduzione latina medievale in Charles LOHR, Logica Algazelis. *Introduction and Critical Text*, in «Traditio» 1965) 21, pp. 290-223.

tra frasi affermative con predicato negativo, e frasi negative *tout court*. La discussione, che si serve come esempio-guida degli attributi di ‘cieco’ e ‘non vedente’, si estende anche a casi di studio più complessi, come la negazione relativa a un soggetto esistenzialmente vuoto. Nel complesso, essa offre spunti di grande interesse sia sul piano storico – fornendo un’ulteriore conferma, per via linguistica, della derivazione dei *MF* dal persiano *DN* –, sia sul piano del metodo – permettendo di verificare *in vivo*, su di un caso concreto, la complessa riflessione teorica su come le lingue naturali possano essere di ostacolo, o viceversa di appoggio, allo sviluppo e alla comprensione di una logica sovralinguistica.

2. Ciechi e non vedenti

Il testo di al-Ġazālī che presenta l’inserzione in persiano si colloca all’interno della seconda sezione del terzo capitolo della parte di logica della sua enciclopedia filosofica. La sezione discute dei concetti cardinali di affermazione e negazione, e nel passo per noi più interessante mostra come si possa errare nell’attribuire una natura affermativa o negativa ad una proposizione categorica (o predicativa)⁴.

Testo 1 | al-Ġazālī, *Maqāṣid al-falāsifa*, *Logica* III.2, §27, ed. Dunyā 1961: 57-58⁵

Allo stesso modo, talvolta si erra nella proposizione categorica, credendo che il tuo dire, in persiano [*bi-l-‘aġamiyya*], «Zayd è non vedente» [*Zayd nā binā ast*] [D58] sia una [proposizione] negativa, [quando in realtà] è affermativa, dato che il suo concetto è che egli è cieco [*a‘mā*]. In arabo [*bi-l-‘arabiyya*], uno potrebbe dire: «Zayd è non vedente» [*Zayd ġayr^a baṣīr^{an}*], [essendo questa] una [proposizione] affermativa. «Non vedente» [infatti] è un’espressione che si riferisce al cieco, e il suo complesso è un predicato che è possibile affermare e negare, dicendo: «Zayd non è non vedente» [*Zayd laysa ġayr^a baṣīr^{an}*]. [Qui,] infatti, «non vedente» è negato di Zayd. Questo [tipo di] proposizione è chiamata «trasformata» [*ma‘dūla*], nel senso che ciò che in verità è un’affermazione è stato trasformato nella formulazione della negazione. Il segno di ciò è che la negazione è vera a proposito del non esistente, cosicché è possibile dire: «il compagno di Dio non è vedente» [*ṣarīk^u llāhⁱ laysa baṣīr^{an}*], perché l’impossibile non

4 Una proposizione, cioè, il cui valore di verità sia definito.

5 Il numero di paragrafo (§) fa riferimento alla numerazione continua in 455 paragrafi della *divisio textus* che ho operato sul testo dei *Maqāṣid al-falāsifa* ai fini della traduzione integrale, dall’arabo in inglese, contenuta nella mia tesi di perfezionamento (PhD), discussa presso la Scuola Normale Superiore sotto la supervisione di Amos Bertolacci: cf. Marco SIGNORI, *al-Ġazālī, The Intentions of the Philosophers* [Maqāṣid al-falāsifa]. *Introduction, translation and commentary*. Tutte le traduzioni in italiano contenute in questo contributo sono mie, e tengono conto del preliminare lavoro arabo-inglese contenuto nella tesi di perfezionamento.

è uno specifico individuo, [mentre] non è possibile dire: «Il compagno di Dio è non vedente» [šarik^u llāhⁱ ġayr^u bašīrⁱⁿ], allo stesso modo in cui non è [possibile] dire [che sia] «cieco». Questo è più evidente nella lingua dei Persiani [luġat al-‘aġam].

La lingua persiana è presentata nel testo mediante la radice ‘-ġ-m, che può designare anche, più latamente, il concetto di ‘barbaro’, ‘non arabo’. Il suo significato ristretto di ‘persiano’ (in questo caso persiano *darī*) si impone però immediatamente per via dell’effettiva presenza nel testo di un inserto in questa lingua, la proposizione semplice *Zayd nā bīnā ast* [زيد نا بينا است] (‘Zayd non è vedente’). A partire da questo passo della *Logica* dei MF, dunque, è possibile intendere univocamente come relativo al persiano anche un altro riferimento interlinguistico – privo però di un corrispondente inserto alloglotto – posto al principio della sezione di *Metafisica* della *summa* ġazālīana.

Testo 2 | al-Ġazālī, *Maqāṣid al-falāsifa*, *Metafisica* I.1, §102, ed. Dunyā 1961: 141

Certamente, se si è pronunciata [la parola] «esistenza» in arabo [*bi-l-‘arabiyya*], ed essa non è stata compresa, talvolta si passa al persiano [*bi-l-‘aġamiyya*], in modo tale che sia compreso ciò che si intende con [quella] espressione. Quanto alla definizione [*ḥadd*] e alla descrizione [*rasm*] [dell’esistenza], esse sono impossibili, perché il tuo fine nel descrivere e rendere noto è che tu dica [per esempio]: «L’esistenza è quella cosa che si suddivide in originata temporalmente ed eterna», ma questo è sbagliato, perché consiste nel rendere nota una cosa attraverso ciò che è noto [solamente] per il tramite [di quella stessa cosa] – dato che l’originato temporalmente è noto [solo] dopo aver conosciuto l’esistenza, e analogamente [anche] l’eterno.

In questo brano, che esprime l’importante nozione dell’indefinibilità di un concetto primario come quello di ‘esistenza’ [ar. *wuġūd*], il riferimento interlinguistico è evocato solo per suggerire la potenziale utilità di una parafrasi in altra lingua nel caso di una mutua incomprensione tra parlanti – un fatto che certo poteva concretamente avvenire proprio tra l’arabo e il persiano in un contesto sostanzialmente bilingue come quello in cui dovettero vivere al-Ġazālī (arabofono e arabografo, certo, ma di madrelingua persiana) e, prima di lui, lo stesso Avicenna⁶. Il concetto logico-filosofico che sta alla base del brano, tuttavia, non è minimamente toccato dalla possibilità di una riformulazione concettuale in altra lingua: tradurre la parola ‘esistenza’ dall’arabo in persiano (o in qualsiasi altro linguaggio) non significa affatto definirne il concetto, perché una tale definizione [ar. *ḥadd*] è costitutivamente impossibile. Si tratterà, semmai, di una diversa designazione, in se stessa vaga, che consente al più un riferimento intersogget-

6 In effetti, l’esempio interlinguistico speculare – all’arabo dal persiano – si trova proprio nel passo corrispondente a questo del *DN* di Avicenna: «Par exemple, si l’on dit en arabe ‘être’, on le commente en persan [...]» (ACHENA-MASSÉ 1955 (I): 94.17-19).

tivo, assicurando la possibilità del dialogo filosofico ma mantenendo inalterati i limiti gnoseologici posti da un concetto tanto basilare da essere indefinibile.

Viceversa, nel Testo 1 è presente un effettivo inserto in persiano, e questo svolge una precisa funzione filosofica all'interno del brano: chiarire al lettore con più precisione la differenza irriducibile tra l'operazione logica di affermazione e quella di negazione, superando così una possibile e intrinseca ambiguità grammaticale della lingua araba⁷. Per via dell'omissione della copula nella formulazione dei predicati che in italiano diremmo nominali, infatti, l'arabo è in linea di principio incapace di distinguere tra una proposizione del tipo 'A non è B' (1) e una del tipo 'A è non-B' (2), dato che le esprimerebbe entrambe, di regola, nella forma 'A *ğayr* B' (1)=(2). In persiano, al contrario, le due proposizioni sono ben distinguibili, grazie alla possibilità di annettere la negazione sia alla copula – nella forma 'A B *nīst*' (1) – sia al predicato – nella forma 'A *na*-B *ast*' (2). In questo senso, la frase in persiano effettivamente riportata da al-Ġazālī all'interno del proprio testo arabo – della forma 'A *nā* B *ast*', con *nā* non univertato al predicato B – è intermedia tra (1) e (2), perché conserva in un certo senso anche in persiano l'ambiguità dell'arabo. La sua specifica funzione, quindi, sembra essere quella di introdurre la discussione successiva, rammentando al lettore – che è supposto bilingue come l'autore⁸ – le diverse possibilità di resa, questa volta non ambigue, consentite invece al persiano, anche se queste possibilità non sono poi riportate *expressis verbis* all'interno del testo dei MF⁹. La funzione conoscitiva del passaggio

7 Il riferimento al campo semantico della vista, con gli esempi di predicati 'non vedente' e 'cieco', richiama all'interno di questa discussione anche la nozione già aristotelica di privazione [στέρησις], intesa come la mancanza, da parte di un ente, di un attributo al cui possesso esso è predisposto. Tuttavia, la dottrina aristotelica della privazione non ha poi particolare rilevanza nel comprendere la nozione logica che è qui in esame. È utile notare che nella traduzione latina medievale, i predicati scelti sono in effetti quelli di *sapiens* e *insipiens* (cfr. *infra*, n. 8) in ossequio ad uno dei possibili significati traslati dell'arabo *baṣīr*, ma soprattutto alla necessità di individuare un aggettivo di cui fosse possibile produrre il negativo per annessione di un prefisso (*in-*) – in modo appunto simile al tipo di negazione ammessa in persiano, ma non in arabo.

8 È importante notare, in questo senso, che – in un contesto linguistico radicalmente diverso – i traduttori latini medievali dei MF (Domenico Gundissalino e Iohannes Hispanus) eliminano totalmente i riferimenti interlinguistici al persiano presenti nell'originale arabo, pur cogliendo per altri versi con finezza il nucleo concettuale del brano. Cfr. ALGAZEL, *Logica*, ed. LOHR 1965: 254.84-92: «Similiter etiam errant in categorica, et putant quod haec: 'Petrus est insipiens' sit negativa. Est autem affirmativa; eius enim intentio est significare eum esse stultum, et hoc totum est praedicatus qui potest negari et affirmari, scilicet dici: 'Petrus est insipiens, et Petrus non est insipiens.' Et haec dicitur propositio privativa, cum revera sit affirmativa, sed est translata ad formam negationis. Quod sic probatur: Quod enim non est, vere negari potest, ut haec: 'Socius Dei non est sapiens.' Non potest dici: 'Socius Dei est insipiens,' sicut non potest dici 'stultus.'»

9 Mentre sono naturalmente presenti all'interno del passo corrispondente nell'antigrafo persiano dei MF, il DN di Avicenna: cf. *infra*, Testo 3.

al persiano è confermata dalla conclusione dell'intero brano, che afferma recisamente la maggiore chiarezza del fenomeno filosofico descritto quando espresso nella «lingua dei Persiani» [*luġat al-‘aġam*] anziché in arabo.

Di fronte a questa affascinante situazione di intreccio linguistico, almeno due diversi ordini di considerazione si impongono. Da un lato, a livello storico, l'esplicito riferimento di al-Ġazālī alla lingua persiana conferma, con argomenti tutti interni alla forma del testo, la derivazione dei *MF* dallo scritto persiano di Avicenna, il *DN*. Certo, come si è accennato, un bilinguismo sostanziale e attivo è attribuibile senza difficoltà allo stesso al-Ġazālī, senza bisogno di riferirsi necessariamente ad Avicenna come fonte. Di per sé, dunque, non sarebbe affatto indispensabile supporre un nesso diretto con il *DN* in presenza di un riferimento interlinguistico al persiano nel testo ġazālīano. Tuttavia, in un contesto storiografico in cui la derivazione dei *MF* dal *DN* è già nota e ampiamente dimostrata con argomenti indipendenti¹⁰, l'individuazione di un inserto alloglotto all'interno della prosa araba dei *MF* pare confermare senza possibilità di dubbio l'effettivo influsso del modello avicenniano sui *MF*, e apre anzi un interessante spaccato sul metodo di lavoro di al-Ġazālī come traduttore ed elaboratore finemente interpretativo del proprio antografo persiano. Per facilitare un confronto, riporto la traduzione italiana del passo parallelo del *DN* nel seguente Testo 3.

Testo 3 | Avicenna, *Dānešnāme-ye ‘Alā’ī*, *Logica*, ed. Mo‘īn-Meškāt 1952: ¹¹

Se qualcuno chiede: «Il nostro dire ‘Zayd è non vedente’, oppure ‘non a casa’, oppure ‘non scrivente’, è affermativo o negativo?», noi risponderemo che è affermativo,

10 Varie tavole di passi paralleli che dimostrano la derivazione dei *MF* dal *DN*, ora integrate da quelle contenute nelle Appendici della mia tesi di dottorato (cfr. *supra*, n. 5), si possono trovare in Jules JANSSENS, *Le Dānešh-Nāmeḥ d’Ibn Sīna: Un texte à revoir?*, in «Bulletin de philosophie médiévale» 1986) 28), pp. 177-163. Janssens è stato tra i primi a riconoscere i *MF* come un'effettiva «traduction interprétative» del *DN* avicenniano, ma cfr. anche l'introduzione della traduzione spagnola dei *MF* in Algazel, *Intenciones de los filosofos*, trad. ALONSO, cit., pp. XLV-LI.

11 Avicenna, *DN*, trad. fr. ACHENA-MASSÉ 1955 (I): 37-38: «Si quelqu'un demande: "Notre discours Zaïd est non voyant, ou non à la maison, ou non écrivain, est-il affirmatif ou négatif?", nous répondrons qu'il est affirmatif, car non voyant dans son ensemble est un attribut. Si tu affirmes cet attribut, c'est une proposition affirmative; si tu le nies, la proposition sera négative. Donc, quand nous avons dit: "Il est non voyant", nous l'avons affirmé par le mot est [ast]; ainsi la proposition est devenue affirmative et on l'appelle affirmative indéfinie [*ma'dūla*]. Mais si nous voulons qu'elle soit négative, nous dirons: "Zaïd n'est pas voyant". La différence entre ces deux propositions est la suivante. Si Zaïd n'existait pas en ce monde, tu pourrais dire: "Zaïd n'est pas voyant", parce que ce Zaïd qui n'existe pas n'est pas voyant; et il ne convient pas que tu dises: "Zaïd est non-voyant", à moins que Zaïd n'existe. Si l'on nous demande: "Notre discours Zaïd n'est pas non-voyant est-il affirmatif ou négatif?" nous dirons qu'il est négatif, parce que non-voyant est attribut et que le terme n'est pas [*nīst*] l'a rendu négatif: ce qu'on appelle [proposition] négative indéfinie».

perché ‘non vedente’ nel suo insieme è un predicato. Se tu affermi questo predicato, è una proposizione affermativa; se tu lo neghi, la proposizione sarà negativa. Quindi, quando abbiamo detto: «Egli è non vedente», l’abbiamo affermato attraverso la parola ‘è’ [ast]. In questo modo la proposizione è divenuta affermativa, e la si definisce [allora] affermativa trasformata [ma’dūla]. Se tuttavia noi vogliamo che sia negativa, diremo: «Zayd non è vedente». La differenza tra le due proposizioni è la seguente. Se Zayd non esistesse nel mondo [reale], tu potresti dire: «Zayd non è vedente», perché questo Zayd che non esiste non è vedente. [Al contrario], non è possibile che tu dica: «Zayd è non vedente» salvo che Zayd esista. Se ci viene chiesto: «Il nostro dire ‘Zayd non è non vedente’ è affermativo o negativo?», noi diremo che è negativo, perché ‘non vedente’ è predicato e il termine ‘non è’ [nist] l’ha reso negativo; il che si chiama [proposizione] negativa trasformata.

Trovandosi di fronte a un concetto logico espresso con molta chiarezza nella sua fonte persiana, e impegnato in un’opera di traduzione in arabo di quel testo, al-Ġazālī fronteggiava insomma una difficoltà non scontata di resa non solo linguistica, ma anche concettuale. La sua soluzione, cui assistiamo per così dire nel suo ‘precipitato’ testuale, fu dunque quella di integrare la propria versione araba con un rimando embrionale, ma proprio per questo generativo, al testo persiano che gli faceva da base, chiarendo meglio per questa via la dottrina – genuinamente avicenniana – di cui il testo stesso costituisce il veicolo. Questo aspetto ci conduce direttamente al secondo ordine di considerazioni, che attengono al piano filosofico e concettuale del testo e che analizzerò nel prossimo paragrafo.

3. Affermazione e negazione

La dottrina di Avicenna riportata da al-Ġazālī nel nostro Testo 1 può essere sintetizzata, per punti, in questi termini¹². (i) Esiste una differenza reale e irri-

12 Questa sintesi è basata sui testi paralleli contenuti in AVICENNA [IBN SĪNĀ], *Kitāb al-Nağāt*, ed. Moḥammad Taqī DĀNIŠPAŽŪH, *Intiṣārāt-i Dānišgāh-i Tihirān*, Tehran, 1364Š/1986: p. 28 (con la traduzione inglese di Asad Q. AHMED, *Avicenna’s Deliverance: Logic*, Oxford University Press, Karachi, 2011: pp. 21-22, §43) e in AVICENNA [IBN SĪNĀ], *Kitāb al-Šifāʾ, al-Manṭiq, al-ʿIbāra*, ed. M. AL-ḤUDAYRĪ, I.B. MADKŪR, *Dār al-kātib al-ʿarabī*, Cairo, 1970: p. 82, integrati dai seguenti saggi: Allan BÄCK, *Avicenna on Existence*, «Journal of the History of Philosophy» 25/3 (1987), pp. 351-367; Wilfrid HODGES, *Affirmative and Negative in Ibn Sīnā*, in C. DUTILH NOVAES and O. THOMASSEN HJORTLAND (eds.), *Insolubles and Consequences: Essays in Honour of Stephen Read*, London, College Publications, 2012, pp. 119-134; Thérèse-Anne DRUART, *Avicennan Troubles: The Mysteries of the Heptagonal House and of the Phoenix*, in «Tópicos» 2012) 42), pp. 73-51: in part. p. 56; Seyed N. MOUSAVIAN, *Avicenna on Talking about Nothing*, in Christina THOMSEN THÖRNQVIST and Juhana TOIVANEN (eds.), *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition. Volume Three: Concept Forma-*

ducibile tra asserti affermativi (del tipo ‘A è B’) e asserti negativi (del tipo ‘A non è B’)¹³. (ii) Se il predicato B è di forma positiva, la negazione è detta semplice. (iii) Se però il predicato B è di forma a sua volta negativa (del tipo ‘non-x’), una proposizione affermativa semplice ‘A è B’ può acquisire una forma ingannevolmente negativa (del tipo ‘A è non-x (= B)’). È detta allora proposizione affermativa ‘trasformata’ [*ma’dūla*], ovvero proposizione metatetica (o contenente un predicato metatetico)¹⁴. (iv) La distinzione principale tra proposizione negativa semplice e proposizione affermativa trasformata (o metatetica) risiede nelle rispettive condizioni di verità: mentre la negativa semplice è vera di un soggetto inesistente, l’affermativa trasformata non lo è. La proposizione affermativa *ma’dūla* (o, in altri testi avicenniani, *ma’dūliyya*, con l’aggettivo relativo) costituisce dunque un sottoinsieme rispetto alla proposizione affermativa semplice¹⁵.

È importante notare che è proprio in relazione a quest’ultimo, e più sottile punto concettuale che al-Ġazālī segnala *apertis verbis* ai suoi lettori la maggiore chiarezza della lingua persiana, che consente di distinguere con più evidenza tra le proposizioni affermative trasformate e le proposizioni negative semplici, evitando così ogni errore concettuale. In questo senso, dunque, il riferimento a un’altra lingua naturale aiuta in un’operazione di chiarificazione logica e concettuale di tipo sovralinguistico: l’impossibilità di affermare qualcosa di un soggetto vuoto è infatti per Avicenna (e per al-Ġazālī che qui lo segue nel dettaglio) una nozione logica fondamentale, che prescinde radicalmente dagli esiti grammaticali delle diverse lingue naturali. Tuttavia, esistono lingue – come il persiano – che esprimono con maggiore nitore e chiarezza alcune verità logiche, le quali risultano al contrario oscurate da altre lingue – in questo caso, dall’arabo. Si tratta, mi pare, di considerazioni dal grande interesse storico, sia per il prestigio pressoché unanimemente riconosciuto all’arabo classico come lingua di cultura all’interno dei dominî islamici occidentali e orientali (qui invece parzialmente disatteso dalla preminenza filosofica concessa al persiano), sia per la consonanza del problema che esse pongono con alcune riflessioni del-

tion, Brill, Leiden-Boston, 2022, pp. 141-177.

13 Come messo in luce con grande chiarezza da MOUSAVIAN, *Avicenna on Talking about Nothing*, cit., in part. p. 159, la negazione *non* contiene l’affermazione: si tratta di due operazioni logiche distinte, irriducibili l’una all’altra.

14 Per la terminologia cfr. MOUSAVIAN, *Avicenna on Talking about Nothing*, cit., p. 160 n. 34; e vd. anche Yusuf DAŞDEMİR, *The Problem of Existential Import in Metathetic Propositions: Quṭb al-Dīn al-Taḥṭānī contra Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, in «Nazariyat» 5/2 (2019), pp. 81-118.

15 Viceversa, la proposizione negativa trasformata [*ma’dūla*] (ad es. ‘Zayd non è non-vedente’) presenta due negazioni, equivale apparentemente ad una frase affermativa, ma è per Avicenna un sottoinsieme delle proposizioni negative semplici, di cui condivide le condizioni di predicabilità, e da cui differisce solo per la forma a sua volta negativa del proprio predicato.

la filosofia analitica e della filosofia del linguaggio contemporanee sui rapporti tra logica e lingue naturali (a partire almeno dal *Tractatus* di Wittgenstein).

Per restare però ai nostri testi medievali, è interessante notare in conclusione che gli esempi di soggetto inesistente o vuoto ('empty subject-term') forniti da Avicenna e da al-Ġazālī variano notevolmente. Nel *DN*, l'esempio è quello – assai laico – di uno Zayd non istanziato nel mondo, e dunque non esistente nella realtà¹⁶. Nel *Kitāb al-Naġāt* [*Libro della salvezza*] di Avicenna, invece, l'esempio – ben più colorito – è tratto da un bestiario di zoologia fantastica: Avicenna afferma che dello 'anqā' – una creatura mitica dai tratti di uccello, il cui nome arabo è variamente reso come 'grifone', 'fenice', o (con riferimento per noi intrigante ad un mitologema persiano) anche come 'simurg'¹⁷ – non si può predicare la cecità, mentre è veridico negare la vista¹⁸. Il medesimo esempio si trova anche nel *K. al-'Ibāra* [*Libro dell'espressione*], la sezione della *Logica* del *K. al-Šifā'* [*Libro della guarigione o della cura*] di Avicenna che corrisponde al *De interpretatione* [*Peri hermeneias*] di Aristotele¹⁹. Nei *MF* di al-Ġazālī, infine, l'esempio scelto è invece quello del compagno o 'collega' [šarīk] di Dio, ovvero un secondo dio, la cui esistenza è del tutto impossibile (oltre che ereticamente connotata) a norma del *tawhīd* islamico. L'impossibilità dell'esistenza degli enti così descritti – un certo essere umano (Zayd), un simurg o grifone, una seconda persona divina – appare comune, ma il tono complessivo degli esempi è certo assai differente. Nel caso di al-Ġazālī, in particolare, l'esempio ha una modulazione teologica e religiosa assente come tale negli altri testi qui considerati, che si muovono al contrario o sul piano dell'umano (lo Zayd inesistente citato nel *DN*), o su quello della mitologia popolare (lo 'anqā' citato nelle logiche del *Naġāt* e dello *Šifā'*).

Quel che conta, ai fini concettuali dell'esempio, è in ogni caso l'eliminazione

16 Cf. *supra*, Testo 3.

17 Cf. almeno DRUART, *Avicennan Troubles*, cit., p. 56 e n. 12, che cita BÄCK, *Avicenna on Existence*, p. 360 e n. 34 sulla traduzione di 'anqā' con l'inglese 'griffon' (ma nel titolo di Druart il riferimento è semmai a una fenice, 'phoenix'); per la resa con il persianeggiante 'simurg' (usato però come sostantivo acclimatato in inglese) cf. invece le ragionevoli considerazioni di MOUSAVIAN, *Avicenna on Talking about Nothing*, p. 146 n. 13. Sulla figura mitica dello 'anqā' e la sua storia vd. Guy RON-GILBOA, 'Anqā' Mughrib. *The Poetics of a Mythical Creature*, in «Journal of Abbasid Studies», 8/1 (2021), pp. 75-103.

18 Vd. AVICENNA, *Kitāb al-Naġāt*, trad. AHMED 2011, p. 22: «[The difference between the two types of propositions also has to do with the issue of] concomitance (talāzum) and reference (dalāla). For the simple negative [proposition] is more general than [the ambiguous proposition], since the negation is correct[ly applied to] a non-existent subject, but the affirmation, in the case of the ambiguous or positive [types of propositions], is correct[ly applied] only to an existent. For it is correct for you to say, 'The griffon ['anqā'] is not seeing', but not correct to say, 'The griffon is non-seeing'».

19 Vd. *supra*, n. 12. Mi riservo di tornare su questi testi, e di fornirne una traduzione inglese, in una futura e più ampia rielaborazione sui temi qui accennati.

della possibilità di predicare veridicamente un'affermazione di un tale soggetto esistenzialmente vuoto, conservando però al contempo il valore di verità di una negazione semplice riferita allo stesso soggetto. Con un'interpretazione rozzamente insiemistica, si potrebbe suggerire che la negazione è vista qui come un'operazione di separazione tra due insiemi: un insieme-soggetto vuoto, dunque, è veridicamente negato di un qualunque insieme-predicato, perché l'atto logico della negazione non richiede di operare tra i due alcuna intersezione. Viceversa, il dominio di verità di un'affermazione può essere inteso come l'intersezione tra l'insieme-soggetto e l'insieme-predicato. Nel caso di un soggetto vuoto, tuttavia, l'intersezione che l'operazione dell'affermazione richiede è priva di senso. Di conseguenza, l'affermazione con soggetto vuoto – anche se metatetica, e cioè contenente un predicato negativo – è sempre e comunque falsa. Sembrano, insomma, le stesse condizioni di verità dell'operazione logica dell'affermazione a richiedere che essa non sia verificata nel caso di un soggetto inesistente, mentre non è il predicato – qualunque predicato – ad implicare l'esistenza del suo soggetto²⁰. Grazie alla possibilità, di per sé meramente linguistica e grammaticale, di anettere la negazione non solo alla copula, ma anche al predicato, la lingua persiana consente dunque per al-Ġazālī una chiarificazione concettuale di ordine logico che può poi essere trasferita all'arabo, e dall'arabo ad ogni altra lingua naturale.

HENRY CORBIN E ‘ALLĀMAH ṬABĀTABĀ’Ī:
Dialogo filosofico tra Oriente e Occidente in terra di Persia

Fabio Tiddia

Abstract

For the French thinker Henry Corbin, the ever-present question of the dialogue between East and West, was from the outset the prime reason for a philosophical as well as existential research. A project that was born from the educational encounters with the masters E. Gilson and L. Massignon, passing through the close confrontation with the German philosopher Martin Heidegger and the translation of his analytic, which will be overcome definitively with the suhrawardian ‘oriental meditation’. With the arrival in Iran, the mission of traditional Islamic thought reactualization could be carried out, starting from 1945. In this context, from 1958, Corbin was introduced into a philosophical circle that brought together intellectuals, scholars and thinkers of different backgrounds on a weekly basis; a hermeneutical circle where he met the scholar, philosopher and Koranic commentator ‘Allāmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī. In the period between 1958 and 1977 Corbin gave life to a very rich intellectual exchange with a sapiential authority capable of clarifying the fundamental concepts of Islamic thought, theology and mysticism, all of which were topics of interest in their meetings. Ṭabāṭabā’ī was, on the other hand, deeply interested in learning more about Western philosophy through the mediation of a thinker with whom he shared a metaphysical and spiritual vision of reality. Indeed, both thinkers considered it necessary to bring Islamic philosophy back to the dimension of the contemporary world, along with its philosophical and existential issues. Consequences and goals of these encounters, of which a first historical-philosophical reconstruction is presented, are also analyzed by virtue of the criticisms, such as the partialities that guided the phenomenological research of Henry Corbin in Iran.

Keywords

Henry Corbin; ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī; Shi‘ism; Islamic philosophy; *ta’wīl*; sufism.

Ce soir-là, je me souviens, Corbin aborda le thème du péché originel, de la chute de l'homme et, les situant dans le cadre du christianisme, demanda au Shaykh: «La gnose de l'Islam admet-elle aussi le péché originel?», puis citant un auteur français dont j'ai oublié le nom ajouta: «Deux mille ans de péché originel ont fini par faire de vous des coupables complaisants.» Je ne sais même pas si ma citation est fidèle; toujours est-il que cette phrase me frappa beaucoup. Le Shaykh avait une voix si basse qu'on l'entendait à peine, et murmurant comme en lui-même il répondit: «La chute n'est pas un manque, ni un défaut, encore moins un péché: n'eût été le fruit défendu de l'arbre, les possibilités inépuisables de l'Être ne se fussent jamais manifestées.» Je n'oublierai jamais le sourire approbateur de Corbin; ce sourire innocent qui vous communiquait directement la spontanéité d'une pensée généreuse. innocent qui vous communiquait directement le spontanéité d'une pensée généreus.

D. Shayegan, *Le sens du Tawîl*

«Tenga, mi disse, credo che in questo libro ci sia qualcosa per lei». ¹ Era il mese di Ottobre del 1928 e l'islamista e teologo Louis Massignon (m. 1962), ² al ritorno da un viaggio in Iran, aveva portato con sé un'edizione litografata dell'opera più importante di Shihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī (m. 587/1191), il *Kitāb Ḥikmat al-Ishrāq* (Libro della Sapienza orientale). ³ Ponendo tra le mani del suo giovane allievo Henry Corbin questo volume, ⁴ che con il commento di Mullā Ṣadrā Shīrāzī (m. 1045/1635-36) sappiamo superare le cinquecento pagine, Massignon orientava definitivamente il suo destino di ricercatore e la sua vocazione spirituale. ⁵

1 H. Corbin, "Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique", in *Henry Corbin. L'Herne*, éd. C. Jambet, L'Herne, Paris 1981, pp. 38-56.

2 Come ambivalente era stato descritto dal Corbin l'atteggiamento di Massignon verso lo sciismo. Corbin non nascondeva infatti la misteriosa «parzialità» delle ricerche di Massignon, cosa che lo portava ad escludere dai suoi programmi talune individualità e certe scuole spirituali dell'Islām, di cui per altro gli erano sconosciuti i testi. Per un quadro più ampio del rapporto tra Massignon e il mondo persiano, cfr. È. Pierunek, Y. Richard, *Louis Massignon et l'Iran*, Diffusion Peeters, Paris 2000.

3 Shihāboddīn Yahya Sohravardī, *Le livre de la sagesse orientale. Kitāb Hikmat al-Ishrāq*, Commentaires de Qoṭboddīn Shīrāzī et Mollā Ṣadrā Shīrāzī, trad. et notes par H. Corbin établies par C. Jambet, Gallimard, Paris 2003.

4 Di Suhrawardī e del suo pensiero fino ad allora Henry Corbin non conosceva che uno scarso riassunto in tedesco. Sull'opera citata, vd. H. Ziai, *Knowledge and illumination: A Study of Suhrawardī's "Ḥikmat al-Ishrāq"*, Scholars Press, Atlanta 1990. Cfr. Ghulām-Ḥusayn Ibrahīmī Dīnānī, *Shu'ā-i andisha wa shuhūd dar falsafa-yi Suhrawardī*, Mu'assasa-yi pazhūhishī-yi hikmat va falsafa-yi Irān, Tehran 1393/2014.

5 A ricordarci la valenza di questo gesto è lo stesso Corbin, evidenziando quale carattere simbolico Massignon attribuisse alla trasmissione personale di un testo, un significato legato all'età del manoscritto, quando il testo era certamente raro, e come questa rappresentasse quindi una vera e propria filiazione di pensiero. Cfr. H. Corbin, *L'Iran e la filosofia*, trad. di P. Venuta, Guida, Napoli 1992, p. 80.

Oriente e Occidente, la necessità del loro rapporto sempre nuovo e antico, furono fin dal principio per il pensatore Henry Corbin il motivo primo della sua ricerca filosofica ed esistenziale.

Spinto dal maestro Étienne Gilson (m. 1978) e dall'indologo e sinologo Paul Masson-Oursel (m. 1956),⁶ affermava infatti di aver intrapreso lo studio della lingua araba «per rimettere in comunicazione Oriente e Occidente come lo furono per un troppo breve periodo, nel XII secolo».⁷ Il primo contatto con la filosofia islamica, per lo studente Henry Corbin, risale all'anno accademico 1923/1924, anno in cui il filosofo cristiano Gilson iniziava il suo insegnamento alla Sezione di Scienze religiose dell'*École pratique des Hautes-Études*, durante il quale il nostro filosofo partecipò per la prima volta alle sue lezioni. Il rinnovamento portato nello studio della filosofia medievale dalle ricerche e dalle pubblicazioni di Gilson, ai cui corsi Corbin assistette con ammirazione dal 1924 in poi, apriva orizzonti inesplorati al suo giovane uditorio. Tra i molteplici doni che l'insegnamento "cattedratico" di Gilson lasciò in eredità a Corbin fu senza dubbio il metodo a segnare il suo avvenire filosofico.⁸ Tale fu l'impressione di ciò che sperimentalmente Gilson faceva con i testi, lavoro definito una "festa dello spirito", che Corbin decise di prenderlo a modello quando tentò di trasporre, anni dopo, lo spirito di quei corsi nell'universo spirituale dell'Islam iranico. Ma di quali testi si trattava? Gilson esplorò all'epoca, lontano dalla consolidata *consuetudine* dei programmi universitari, le traduzioni latine delle opere arabe di Avicenna. Corbin stesso ci ricorda che tra i testi affrontati ci furono i testi tradotti dall'arabo in latino dalla scuola di Toledo, nel XII secolo, e su tutti il *Liber Sextus Naturalium* di Avicenna, sul quale Gilson si fermò a lungo. Come poi scrisse nell'opera *La philosophie au moyen âge*:

ciò che l'Occidente raggiungeva attraverso questi scritti era principalmente l'Aristotele degli Arabi, cioè un Aristotele fortemente neoplatonizzato, ed era anche, nel caso del *Liber de causis*, il neoplatonismo quasi puro di Proclo e Plotino.⁹

In questo contesto filosofico, in cui una lettura altra della filosofia medievale e cristiana si faceva strada, cosa che avrebbe portato il Gilson a parlare di "avicennismo latino", Corbin scoprì inoltre, proprio mediante "le célèbre

6 H. Corbin, *L'Iran e la filosofia...*, cit., p. 62.

7 S. Corbin, Prefazione a H. Corbin, *L'Iran e la filosofia...*, cit., p. 5.

8 Non è superfluo ricordare come fosse stato lo stesso Gilson ad incoraggiare il suo allievo nello studio della lingua araba, chiave indispensabile per avere un accesso in prima persona verso i testi.

9 É. Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, pres. di M. Dal Pra, trad. di M. A. del Torre, Sansoni, Firenze 2004, p. 432. Sulla ricezione nel XIII secolo del *Liber de Causis*, cfr. C. D'Ancona, *Recherches sur le Liber de Causis*, Vrin, Paris 1995.

livre d'Avicenne", la connivenza tra cosmologia e angelologia. Un filo continuo legherà la scoperta dell'angelologia, a contatto con i corsi del Gilson, e le mature, definitive valutazioni sul tema che Corbin espresse nell'intervento tenuto nel Maggio 1977 presso l'Université de Tours, con il titolo di *Necessité de l'angélogie*.¹⁰

L'ingresso all'inizio dell'anno accademico 1926/1927 alla Scuola nazionale di Lingue Orientali fu il presupposto che consentì a Corbin l'accesso alla Biblioteca nazionale, in cui a partire dal 1928 fu chiamato in qualità di orientalista. In questo passaggio da una formazione medievistica all'orientalistica ancora Corbin ricordava con forza l'insegnamento del filologo e filosofo Émile Bréhier (m. 1952), che nel 1922/1923 sappiamo aver tenuto un corso magistrale su Plotino e le *Upaniṣad*, di cui i corsi negli anni successivi contenevano ancora le conseguenze.¹¹ Fu, come vedemmo, il dono 'orientale' di Massignon a rappresentare il segnale che spinse Corbin verso una direzione definitiva e senza ritorno sulla strada dello studio dei testi arabi e persiani e ad abbandonare il sanscrito. Massignon, che a partire dal 1928 teneva contemporaneamente i suoi corsi di insegnamento al *Collège de France* con la direzione degli studi di Islamismo e alla *Section des Sciences Religieuses* della *École des Hautes-Études*, rappresentò per il giovane filosofo, divenuto tra i linguisti studente di arabo, un rifugio capace di elargire la sostanza più fine della spiritualità islamica, accendendo «la flamme de la mystique dans l'âme de Corbin».¹² I suoi studi su *Salmān-i Pāk*, la *Mubāhala* e su *Fāṭima*, rappresentarono per Corbin spunti ricchissimi per le indagini sulla spiritualità sciita e il debito verso questa ricerca di Massignon rimane elevato.¹³

Nello stesso momento in cui il dialogo filosofico di Corbin andava sempre più collocandosi su un piano gnostico, di un Oriente metastorico, iniziarono quelli che egli stesso chiama i "lunghi anni di pellegrinaggio", che lo allontanarono dall'Europa anche *in corpore*. Nella primavera del 1939 il filosofo ricevette un incarico da parte della Biblioteca Nazionale, ossia quello di fotografare tutti i manoscritti di Suhrawardī presenti nelle biblioteche di Istanbul in vista di un'edizione critica delle sue opere in arabo e persiano. Partito insieme alla

10 H. Corbin, *Necessità dell'angelologia*, in H. Corbin, *Il paradosso del monoteismo*, Milano, Mimesis 2011, pp. 91-179. Cfr. M. Cacciari, *L'angelo necessario*, Adelphi, Milano 1986.

11 E. Brehier, *La filosofia di Plotino*, trad. M. Migliori, Celuc Libri, Milano 1976.

12 D. Shayegan, *Henry Corbin: La topographie spirituelle de l'Islam iranien*, Paris, Editions de la Difference 1990, p. 16. Sulle divergenze tra i due circa la concezione del sufismo, cfr. C. Jambet, "Le soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin", in È. Pierunek, Y. Richard, *Louis Massignon et l'Iran...*, cit., pp. 31-42.

13 L. Massignon, *Parola data*, a cura di C. M. Tresso, Adelphi, Milano 1995, pp. 103-137, 157-177. Cfr. H. Corbin, *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran Madeo all'Iran Sciita*, trad. di G. Bemporad, Adelphi, Milano 1986, p. 284, H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, vol. III, Gallimard, Paris 1991, pp. 210-213.

moglie il 30 ottobre del 1939, quella che avrebbe dovuto essere una missione di tre mesi durò in realtà, a causa del secondo conflitto mondiale, ben sei anni, definiti “assolutamente solitari”, fino al Settembre del 1945, anno nel quale vide la luce il primo volume dell’opera dedicata al filosofo persiano. La testimonianza della moglie Stella mostra come anche ad Istanbul egli continuò il confronto con l’analitica heideggeriana e a tradurre *Sein und Zeit*,¹⁴ essendo inoltre Istanbul ‘Bisanzio, Costantinopoli’ Corbin usò i sei anni della missione turca per approfondire la propria conoscenza del pensiero religioso russo. L’amicizia che legò profondamente Corbin e il filosofo russo Nicolas Berdjaev (m. 1948), verso “l’intrépide originalité” del cui pensiero è palese il debito del pensatore francese, sia in termini tematici che squisitamente lessicali, aveva già condotto all’incontro con le opere dei due grandi sofologi V. S. Solov’ëv (m. 1900) e S. N. Bulgakov (m. 1944),¹⁵ del quale nel 1941 aveva intrapreso la traduzione dal russo di alcune opere.¹⁶

Un nuovo ordine giunse frattanto nell’Agosto del 1944 ad Henry Corbin, per una missione che avrebbe dovuto accompagnarlo nella terra di Persia, patria d’origine del suo “*shaykh* invisibile”. Fu così che, in seguito all’incarico ricevuto di organizzare il Dipartimento di Iranologia dell’*Institut Franco-Iranien* a Tehran, il 14 Settembre 1945 Henry Corbin giunse nella capitale iraniana. Nella missiva del 21 settembre 1945 inviata a Massignon, spiegò di aver già incontrato «Saïd Naficy, Mehdi Bayāni, le Musée, entrevu Badi az’Zamân, Pouré Davoud et un de ses élèves, le Dr. Mo‘in, un excellent sohravardien, demain S.E.M. Sepahbodī, etc. aid Nafisi».¹⁷ Questo elenco evidenzia una subitanea attività, che lo condu-

14 S. Camilleri, D. Proulx, “Martin Heidegger et Henry Corbin: lettres et documents (1930-1941)”, in *Bulletin heideggérien*, vol. 4, 2014, pp. 4-63.

15 Circa il rapporto tra Corbin e il pensiero religioso russo, cfr. H. Fakhoury, *Henry Corbin and the Russian Religious Thought*, McGill University, Montréal 2013. Sul ruolo svolto dalla sofologia bulgakoviana nel pensiero di Corbin, accanto a quelle di Carl Gustav Jung e Nicolas Berdiaev, vd. D. Proulx, “La figure de la *sophia* chez Henry Corbin”, in *Femme, Erôs et philosophie : actes du colloque international et transdisciplinaire de l’Institut supérieur de philosophie, de l’Université catholique de Louvain, ayant eu lieu à Louvain-la-Neuve les 6 et 7 décembre 2011*, éd. par E. D. Diotte Besnou, D. Proulx, EME éditions, Louvain-la-Neuve 2016, pp. 289-317. Cfr. H. Corbin, *La sophia eterna*, a cura di R. Revello, Mimesis, Milano 2014.

16 Corbin, il quale aveva ricevuto dall’amico E. Cioran il testo, tradusse inoltre dal rumeno un corposo estratto dall’opera del teologo ortodosso Dumitru Stăniloae (m. 1993) intitolata *Viața și învățătura sfântului Grigorie Palama* (Vita e insegnamento di san Gregorio Palamas). Cfr. *Henry Corbin. L’Herne...*, cit., p. 325.

17 Muḥammad Mu‘in (m. 1971), in qualità di suo primo collaboratore in Iran e devoto accompagnatore durante i viaggi nel novembre-dicembre 1945 a Isfahan, Shiraz e Persepoli, merita certamente una menzione particolare. Come nota efficacemente il ricercatore D. Proulx «la prova più diretta dell’amicizia di Corbin per Mo‘in si vede nella lunga introduzione analitica a *L’influenza del mazdeismo nella letteratura persiana*, un testo che sembra essere l’equivalente della tesi

ce a stabilire, già alla prima settimana, diversi contatti tra coloro che sarebbero stati suoi futuri collaboratori. La fondazione e l'organizzazione del Dipartimento di Iranologia dell'Istituto franco-iraniano costituì l'occupazione principale di Corbin, secondo un'idea emersa subito dopo la conferenza tenuta il primo novembre al Museo archeologico di Tehran, stampata in seguito, accompagnata da una traduzione persiana, con il titolo *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî*.¹⁸ Questa prima conferenza, che segna secondo il filosofo iraniano Dāryūsh Shāyigān (m. 2018) «l'entrée triomphale de Corbin dans le monde intellectuel de l'Iran»,¹⁹ ci mostra molte cose sul suo approccio alla nascente Iranologia. Secondo quanto scrisse nella "Nota Preliminare", parlando in prima persona, Corbin aveva assunto, verso la filosofia dell'*Ishrāq*, e in generale verso la filosofia iraniana, un approccio richiedente una comprensione "au présent", antitetico, dunque, rispetto ad un ingenuo *historisme*. Aperto nel 1947, operante in collegamento con l'*Institut d'Études iraniennes* dell'Università di Parigi, il Dipartimento di Iranologia si proponeva come scopo fondamentale quello di raccogliere sul posto i materiali inediti – spesso opere manoscritte, o litografie abitualmente dubbie e sprovviste sempre di codici – di prepararne l'edizione critica e all'occorrenza, una traduzione. Iniziò per il filosofo allora "un'oscura e ascetica avventura", che lo portò, con la pubblicazione della *Bibliothèque Iranienne*, ad assumersi il gravoso compito preliminare di filologo e farsi editore critico dei testi che intendeva studiare. Ma l'ex allievo di Gilson, nel mettere mano finalmente al suo progetto ventennale e far sì che la filosofia iranica, e quella islamica in generale, appartenessero al comune patrimonio filosofico, si trovava di fronte a dei problemi nuovi, avendo la meditazione filosofica nell'*Islām* dei percorsi, dei tempi, non equivalenti a ciò che in Occidente veniva chiamato filosofia. La netta distinzione che dalla scolastica medievale in poi, veniva effettuata tra filosofia e teologia presupponeva delle condizioni, quali la secolarizzazione e il fenomeno Chiesa, che l'*Islām* non poteva aver conosciuto e che pertanto già in ambito terminologico segnavano una netta distinzione rispetto a quei termini che nel contesto cristiano avevano tutt'altro peso e significato. Rigettando certi schemi stabiliti che limitavano alle teologie scolastiche del *kalām* e ai filosofi ellenizzanti i protagonisti del dialogo spirituale dell'*Islām*, abbandonando i pregiudizi verso le minoranze religiose, Corbin elesse come proprio peculiare terreno di ricerca l'*Islām* iranico sciita.

di dottorato di Mo'in». Cfr. D. Proulx, *De la hiérophistoire, portrait de Henry Corbin*, sous la direction de Jean-M. Counet, PhD, Institut supérieur de philosophie, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve (Belgique), 2017, pp. 246-247. Da evidenziare inoltre come il nome di Mu'in si trovi accanto a quello di Corbin nei volumi 33, 64 e 85 della «*Bibliothèque Iranienne*».

18 H. Corbin, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî*, *Shaykh-ol-Ishrâq* (ob. 587/1191), préf. de Pouré-Davoud, Editions du Courrier, Téhéran 1325/1946.

19 D. Shayegan, *Henry Corbin...*, cit., p. 24.

Questo può farci comprendere lo stupore, quando non anche l’aperto scetticismo, che le pubblicazioni di Corbin provocavano. Sarà invece proprio all’interno dell’ambiente iranico sciita, dove era presente un ‘*irfān* sciita,²⁰ che appariranno al filosofo, in tutto il loro fulgore, il lato ermeneutico e immaginale di una *philosophie prophétique* speculare ad una religione profetica.

Quando nel 1945 Corbin giunse a Tehran, all’epoca città profondamente diversa dalla megalopoli (*kalānshahr*) che sarebbe col tempo diventata,²¹ la sua fama era già giunta con lui. Dalla città santa di Qum ci fu chi si mise in viaggio solamente per incontrarlo e poterci dialogare. Questa persona, che si muoveva su un ordinario autobus, era il sapiente Sayyid ‘Allāmah Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī (m. 1402/1981). Nato nella città di Tabrīz nel 1904 da una famiglia che aveva per ben quattordici generazioni offerto influenti pensatori sciiti, Ṭabāṭabā’ī è stato uno tra i maggiori pensatori tradizionali contemporanei.²² Finiti i suoi studi elementari, per completare l’apprendistato religioso si spostò nel 1925 a Najaf, dove studiò per dieci anni in compagnia di grandi giuristi quali Mirzā Muḥammad Ḥusayn Nā’inī (m. 1936) e Abū’l Ḥasan Iṣfahānī (m. 1946). Fu iniziato alla filosofia sempre nella città santa di Najaf, non solo da una figura influente quale quella di Muḥammad Ḥusayn Gharawī Iṣfahānī (m. 1942),²³ suo maestro in *uṣūl al-fiqh* e *fiqh* oltre che discreto poeta sia in arabo che in persiano. Ma un ruolo preminente fu quello esercitato da Āqā Sayyid Ḥusayn Bādkūba’ī (m. 1358/1939), a sua volta allievo (*shāgird*) di due dei maggiori maestri della scuola di Tehrān, Mīrzā Abū’l

20 A. Anzali, “Mysticism” in Iran: *The Safavid Roots of a Modern Concept*, University of South Carolina Press, Columbia 2017.

21 A. Madanipour, *Tehran: The Making of a Metropolis*, John Wiley, Chichester 1998.

22 Sulla vita e le opere di Ṭabāṭabā’ī, cfr. H. Algar, “‘Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī: Philosopher, Exgete, and Gnostic”, in *Journal of Islamic Studies* 17/3, 2006, pp. 326-351. Cfr. Ḥasanzādah Āmulī, *Yādnāma-yi mufasssir-i kabīr ustād ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī*, Intishārāt-i Shaqaf, Qum 1361/1982; Ghulām-Riḍā Gulī Zawwāra, *Jur‘ahā-yi jānbakhsh: farāzihā-yi az zindagī-yi ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī wa asātīd wa shāgirdān-i ān mufasssir-i ‘ālī-qadr*, Intishārāt-i Ḥuḍūr, Qum 1375/1996; ‘Abd Allāh Jawādī Āmulī, *Shams al-wahī-yi Tabrīzī: Sira-yi ‘ilmī-ye ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī*, Markaz-i nashr-i Isrā’, Qum 1386/2007.

23 Ṭabāṭabā’ī avrebbe in seguito pubblicato la corrispondenza tra di lui e il mistico Aḥmad Ṭīhrānī Karbalā’ī (m. 1914). Si tratta di un totale di quattordici lettere, con annesse delle sue glosse alle prime sei lettere. Sappiamo che Ṭabāṭabā’ī, il quale fu influenzato in modo assai rilevante da entrambi, teneva inoltre delle lezioni orali sul tema di queste lettere ad un ristretto e selezionato numero di studenti, delucidandone il soggetto – la gradazione (*tashkik*) e l’unità (*waḥdah*) dell’Essere (*wujūd*) – e cercando di elaborarlo secondo il suo punto di vista. Cfr. *Tawḥīd-i ‘ilmī wa ‘aynī dar makātib-i ḥikmī wa ‘irfānī-yi ḥājj sayyid Aḥmad Karbalā’ī wa ḥājj shaykh Muḥammad Ḥusayn Iṣfahānī Kumpānī bā ḍamīma-yi tazyīlāt wa muḥākamāt-i ḥājj sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī*, ed. Muḥammad Ḥusayn Ḥusaynī-yi Ṭīhrānī, Intishārāt-i ḥikmat, Tehran 1410/1989.

Ḥasan Jilwa (m. 1315/1896)²⁴ e Aqā ‘Alī Mudarris Zunūzī (m. 1307/1899)²⁵. Con lui studiò per sei anni, approfondendo la filosofia islamica sui testi di Mullā Hādī Sabzawārī (m. 1289/1873)²⁶ e Ibn Sīnā, Ibn Turka Isfahānī (m. 835/1432)²⁷ e Mullā Ṣadrā, a cui lo legherà una predilezione costante e di cui preparerà in seguito una nuova edizione dell’opera intitolata *al-Asfār al-arba‘a* (I quattro viaggi dello spirito). Ritornato a Tabrīz nel 1935 ed iniziato l’insegnamento, dovette riparare a Qum nel 1945, dopo l’intervento sovietico che con l’occupazione di Tabrīz aveva privato il pensatore di una base economica. Qui egli prese ad insegnare la filosofia islamica tradizionale «which had not been taught in Qum for many years»²⁸, rendendola gradualmente ancora una volta una pietra angolare del curriculum tradizionale. Ṭabāṭabā‘ī fu capace di spaziare con la sua versatilità in diversi campi del pensiero; non solo quello tradizionale islamico, a cui dedicò numerose opere,²⁹ alcune delle quali, *Qur’ān dar Islām* e *Shī‘ah dar Islām*, tradotte in inglese furono preziose per far conoscere il pensiero sciita in Occidente, secondo «a purely traditional and classical exposition of Shi‘ism which remains unique».³⁰ Egli fu capace anche di affrontare le sfide del pensiero moderno, come ad esempio nel testo intitolato *Uṣūl-i falsafa wa rawish-i ri‘āliism* (*I principi della filosofia e il metodo del realismo*), dove si confrontò con il materialismo storico marxista e nello specifico con le pozioni dei marxisti iraniani «from the point of view of Islamic philosophy

24 Su questa grande figura di pensatore, cfr. E. Barkhah, “Mirzā Abū’l Ḥasan Jilwa”, in *Philosophy in Qajar Iran*, ed. by R. Pourjavady, Brill, Leiden 2019, pp. 283-312.

25 Sulla scuola di Tehrān, fondata da Mullā ‘Abd Allāh Zunūzī (m. 1257/1841) sotto il regno di Fath ‘Alī Shah (r. 1797-1834), cfr. H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, trad. di R. Donatoni, V. Calasso, Adelphi, Milano 1991, pp. 355-356.

26 F. Fana, “Mullā Hādī Sabzawārī”, in *Philosophy in Qajar Iran...*, cit., pp. 179-230.

27 L. Lewisohn, “Sufism and Theology in the Confessions of Ṣā‘in al-Dīn Turka Isfahānī (d. 830/1437)”, in *Sufism and Theology*, ed by A. Shihadeh, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007, pp. 63-82.

28 ‘Allāmāh Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā‘ī, *Shi‘ite Islam*, trans. by S. H. Nasr, State University of New York Press, Albany 1975, p. 22.

29 Rispettivamente nel 1970 e nel 1975 Ṭabāṭabā‘ī compose in arabo le due opere intitolate *Bidāyat al-ḥikma* (L’inizio della Filosofia) e *Nihāyat al-ḥikma* (La Fine della Filosofia), sommari filosofici divenuti testi chiave del curriculum di studi filosofici nella ḥawza, dove anche oggi sono ampiamente studiati. Sulla genesi storica di questi testi, che espongono la filosofia di Mullā Ṣadrā, esiste testimonianza di Naṣr, il quale ne fu fautore. Cfr. *In Search of the Sacred ...*, cit., p. 84. La *Bidāyat al-ḥikma* è stata tradotta in inglese, cfr. ‘Allāmāh Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā‘ī, *The Elements of Islamic Metaphysics*, trans. by Sayyid ‘Alī Qulī Qarā‘ī, ICAS Press, London 2003.

30 *In Search of the Sacred...*, cit., pp. 84-885. Cfr. Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā‘ī, *Shi‘ite Islam...*, cit.; ‘Allāmāh Ṭabāṭabā‘ī, William C. Chittick, *A Shi‘ite Anthology*, London, Muhammadi Trust of Great Britain and Northern Ireland, and Albany, State University of New York Press, 1981; Sayyid Muḥammad ‘Allāmāh Ṭabāṭabā‘ī, *Qur’ān in Islam: Its Impact and Influence on the Life of Muslims*, London, Kegan Paul International, 1998).

and especially the school of Mullā Ṣadrā with which he identified himself». ³¹ L’opera vedrà un ampio commento, sebbene incompiuto, ad opera del suo più rinomato allievo, Murtaḍā Muṭahharī (m. 1979). ³²

Indicativamente la figura di Ṭabāṭabā’ī, definito un rinnovatore del pensiero tradizionale (*mujadid*), non certo però alla stregua di un “modernizzatore” alla Muḥammad ‘Abduh (m. 1905), ³³ è stata paragonata a quella del pensatore neo-tomista Gilson. ³⁴ Come scrive il filosofo Naṣrullāh Pūrjawādī, Ṭabāṭabā’ī merita inoltre di essere ricordato quale pioniere della filosofia comparativa in Iran e come un vero sostenitore e artefice del dialogo tra diverse civiltà. ³⁵ Seppe infatti confrontarsi con il pensiero contemporaneo europeo e le sue sfide proprio negli scambi ventennali con il filosofo francese Henry Corbin, ³⁶ e con altri pensieri religiosi negli incontri con il filosofo perennialista Sayyid Ḥusayn Naṣr dedicati alla filosofia comparativa, ³⁷ essendo al contempo uno dei più grandi esegeti contemporanei del Corano. Sotto la guida di illustri maestri, su tutti il cugino Sayyid Mīrzā ‘Alī Qāḍī Ṭabāṭabā’ī (m. 1366/1947) – l’unico chiamato da Ṭabāṭabā’ī con il nome di *ustād* e definito dal sapiente Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭīhrānī (m. 1416/1985) come “il Salmān del suo tempo” ³⁸ – divenne anche un ‘*arif*, versato nella gnosi pratica (*‘irfān-i ‘amali*) come nell’ascesi più silenziosa. ³⁹

Fondamentale rilevare come grazie a questa figura socratica Ṭabāṭabā’ī avesse non solo affrontato l’opera del grande maestro andaluso Muḥyī’l Dīn Ibn ‘Arabī (m. 638/1240), ⁴⁰ ma pure appreso il metodo esegetico, quello di

31 *In Search of the Sacred ...*, cit., p. 43.

32 Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī, *Uṣūl-i Falsafa wa Rawish-i Ri’āḍiyyat*, intr. and footnotes by M. Muṭahharī, 5 voll., Intishārāt-i Ṣadrā, Qum 1332-1364/1953-1985.

33 *In Search of the Sacred ...*, cit., p. 87. Su questa affascinante figura di “innovatore”, cfr. N. Ahmed Ismail, *Muḥammad ‘Abduh e il rinnovamento del pensiero islamico*, Aracne Editrice, Roma 2009.

34 Sullo storico e filosofo francese, vd. L. K. Shook, *Étienne Gilson*, intr. di I. Biffi, Jaca Book, Milano 1991.

35 N. Pourjavady, G. A. Ḥaddad-e Adel, “Reflections on ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī”, in *International Journal of Shi‘i Studies*, vol. 1, n. 2, 2003, Global Scholarly Publications, p. 137.

36 Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī, *Shī‘a: Majmū‘a-yi mudhākīrāt bā Professor Henry Corbin*, ed. S. H. Khusrawshāhī, Būstān-i Kitāb, Qum 1397/1977. Cfr. *In Search of the Sacred...*, cit., pp. 83-84, 86-88.

37 *In Search of the Sacred...*, cit., p. 83.

38 Su Salmān il Puro, figlio di cavaliere mazdeo adottato dal profeta Muḥammad come «uno di noi, gente della Casa», primo persiano introdotto nell’Islām arabo, cfr. R. Kūhkan, “The Relationship between Salman al-Farisi and Suhrawardi according to Henry Corbin”, in *The Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy (Sophia Perennis)*, vol. 7, no. 2, Spring 2010, pp. 45-62.

39 S.H. Nasr, *Preface* a Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī, *Shi‘ite Islam...*, cit., p. 23.

40 H. Algar, cit., p. 6. «Qāḍī’s influence on him was profound. He used to say that before studying with him he thought that he had understood the *Fuṣūṣ al-Ḥikam* of Ibn ‘Arabī, but on

interpretare il Corano attraverso il Corano (*tafsīr al-Qurʿān bi'l-Qurʿān*). Da non dimenticare anche il suo ruolo di poeta, Ṭabāṭabāʾī «had remarkable literary as well as philosophical gifts»,⁴¹ che evidenziò sia in lingua persiana che in arabo.⁴² Ṭabāṭabāʾī scrisse in arabo la sua opera principale, tra il 1954 e il 1972, il monumentale commento coranico in venti volumi intitolato *al-Mizān fī tafsīr al-Qurʿān*.⁴³ Sempre nell'opera biografica intitolata *Mihr-i Tābān* il sapiente e discepolo ʿAllamah Ṭihrānī afferma che Ṭabāṭabāʾī, avrebbe ostinatamente sostenuto questi incontri, difendendoli anche dai detrattori,⁴⁴ per il seguente ordine di motivi: introdurre la realtà più autentica dello sciismo, rivelare il volto genuino della *wilāya* degli Imām ed infine presentare le caratteristiche proprie alla vera *shīʿa*.⁴⁵ D'altronde lo stesso Corbin, oltre all'intenzione di rendere conosciuta la filosofia islamica in Occidente, aveva tra i suoi scopi fondamentali quello di restaurare il pensiero filosofico in Iran e per questo era maggiormente interessato nell'incontrare dei sapienti. In quanto maestro delle tre scuole filosofiche, quella peripatetica, quella illuminazionista e quella ṣadriana – come rileva il teologo Jaʿfār Subḥānī (m. 2002) capace di insegnarle tutte, sapendo operare una virtuosa distinzione tra le questioni

re-reading it with him he realized he had understood nothing of it at all. Qāḍī also instructed him in another key work of Ibn ʿArabī, the *Futūḥāt al-Makkiya*. The path of 'practical gnosis' involves, however, far more than immersion in mystical texts». Cfr. L. Chamankhah, *The Conceptualization of Guardianship in Iranian Intellectual History (1800-1989)*. *Ibn ʿArabī's Theory of Wilāya in the Shīʿa World*, Palgrave Macmillan, Cham 2019, pp. 148-153.

41 S.H. Nasr, *In Search of the Sacred...*, cit., p. 86.

42 F. Tiddia, "Religione d'Amore e Amore dei Belli: la poesia mistica nell'opera di ʿAllamah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāʾī", in *Quaderni di Meykhane*, no. VII (2017), pp. 1-35.

43 Attualmente son stati tradotti dall'arabo in inglese 12 volumi dell'opera, vera e propria ispirata enciclopedia delle scienze islamiche. Vd. *Al-Mizān: An Exegesis of the Qurʿān*, translated by Ustadh al-ʿAllamah al-Sayyid Saʿid Akhtar al-Radawi, World Organization for Islamic Services, Tehran 1983-2002. Cfr. L. Medoff, "Ijtihad and Renewal in Qurʿanic Hermeneutics: An Analysis of Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāʾī's *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurʿān*," Ph.D. diss., University of California, Berkeley 2007.

44 Sayyid Muhammad Husayn Husayni Tehrani, *Shining Sun. In Memory of ʿAllamah Tabatabaʾi. A Translation of Mihr-i Taban*, trans. by R. Raja, Icas Press, London 2011, p. 52. A tal senso riporto una convinzione personale del Professor Dīnānī, fattami durante un nostro incontro, secondo la quale la possibile ragione che aveva suscitato ostilità in alcuni settori dei seminari di Qum avrebbe potuto essere la risaputa appartenenza del Corbin alla massoneria. In assenza di prove concrete che la supportino, resta solo un'ipotesi.

45 Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ḥusaynī-yi Tīhrānī, *Mihr-i tābān: yādnāma wa muṣāḥibāt-i tilmīdh wa ʿallāma*, Intishārāt-i ʿAllāma-yi Ṭabāṭabāʾī, Mashhad 1417/1996. Cfr. Sulla definizione di *wilāya*, cfr. Sayyid Muhammad Husayn Tabatabaʾi, *The Return to Being: A Translation of Risalat al-Walayah*, trans. by F. Asadi Amjad and M. Dasht Bozorgi, introd. and annotated by S.K. Toussi, ICAS Press London 2009.

della filosofia greca e quelle proprie della filosofia islamica – Ṭabāṭabā’ī era la persona più adatta a svolgere una simile missione.

Nel primo volume della sua opera capitale intitolata *En Islam iranien*, trattando di critica storica e metodo fenomenologico, Corbin illumina attraverso una viva testimonianza, molto più che un aneddoto, il suo pensiero al riguardo:

Ho parlato qui di fenomenologia, ma ho nella memoria le parole di un eminente shaykh iraniano, che non aveva mai sentito parlare di fenomenologia, ma che aveva colto nel segno. Questo in relazione alle critiche che mettevano in dubbio l'autenticità di una parte del *corpus* di prediche, discorsi e lettere del Primo Imām, noto come *Nahj al-balāgha*. Lo shaykh disse: “Sì, conosco le critiche che vengono mosse a questo libro; ma so anche che, chiunque abbia impugnato la penna per scrivere il testo che stiamo leggendo oggi, in quel momento era l’Imām a parlare”.⁴⁶

Non siamo solo di fronte a una fondamentale convergenza circa la necessità di un approccio fenomenologico alla cosa religiosa. Convergenza tra due figure di pensatori profondamente diverse, provenienti da due mondi lontani, filosoficamente e storicamente parlando, circa il metodo più idoneo per comprendere l’oggetto religioso: lasciare che questo stesso manifesti la propria storia secondo i tempi propri alla sua coscienza, essenzialmente qualitativi, propri di un *tempus discretum*. Ciò che qui emerge è una traccia, minima ma esemplare, di un dialogo fecondo, che rappresentò per Corbin una via d’accesso privilegiata per poter comprendere più a fondo la spiritualità sciita nella propria autentica coscienza. Colui che parlava in questi termini dell’Imām ‘Alī, dibattendo sulla presunta autenticità di alcune parti del *Nahj al-balāgha* (*Il cammino dell’eloquenza*), era infatti il sapiente ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī. L’iranista Hamid Algar pertinentemente definisce Corbin «in some ways an ideal interlocutor for Ṭabāṭabā’ī». ⁴⁷ Certamente diverse sono le ragioni che si possono portare a sostegno di questa affermazione. Sottolineando la simpatia presente da entrambe le parti Naṣr sottolinea efficacemente le ragioni che spingevano il sapiente iraniano a cercare questo incontro.

‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī vedeva in Corbin due caratteristiche che lo attraevano tanto da essere disposto a passare tanto tempo in dialogo con lui. Una era che vedeva in Corbin uno studioso occidentale solidale con la causa dello sciismo, una persona che poteva diffondere gli insegnamenti dello sciismo in Occidente, essendo una sorta di portavoce per l’espressione di autentici insegnamenti sciiti in Europa. In secondo luogo, e viceversa, vedeva in Corbin una persona che poteva informarlo su idee importanti che erano discusse nei circoli filosofici, religiosi e teologici dell’Occidente in quel momento. Non bisogna scordare che ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī era sempre stato

46 H. Corbin, *En Islam iranien...*, cit., vol. I, p. 173.

47 H. Algar, “‘Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī...”, cit., p. 16.

molto interessato a ciò che accadeva intellettualmente nel mondo in generale, perché voleva fornire risposte islamiche alle domande del giorno. [...] Sentiva profondamente che la filosofia e il pensiero islamici avevano delle risposte per tutte quelle domande. Questa era una delle principali caratteristiche di ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī che lo avvicinò a Corbin.⁴⁸

In senso inverso proprio quanto afferma Naṣr è indicativo di come Henry Corbin fosse allo stesso tempo alla ricerca di un simile tipo di interlocutore.

In primo luogo, ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī era come un oceano di conoscenza da cui uno studioso poteva attingere così facilmente. Certo Corbin era un grande studioso, ma quando aveva domande su alcuni aspetti del pensiero islamico, si rivolgeva con la certezza di ricevere una risposta autorevole da ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī, il quale avrebbe fornito chiarimenti molto preziosi, fornito riferimenti, donato il significato di alcuni versetti del Corano e questioni del genere. Quindi, è servito come una delle principali fonti del pensiero islamico tradizionale per Corbin. In secondo luogo, a causa del suo interesse personale e accademico per lo sciismo, Corbin desiderava fortemente stabilire un dialogo con seri pensatori sciiti.⁴⁹

Il filosofo Naṣr evidenzia nella sua biografia in che modo questi incontri – in cui erano discussi con Ṭabāṭabā’ī testi di filosofia islamica così come venivano commentati comparativamente, ma sempre da un punto di vista islamico, testi quali il *Tao Te-Ching*, le *Upaniṣad* e i Vangeli – funzionassero prima dell’entrata in essi di Corbin. Proprio l’ingresso di Corbin in questi incontri, ritenuti cruciali «in the intellectual history of 20th-century Iran and more generally in the meeting between Islam and the West on the highest intellectual level»,⁵⁰ che avvenivano nel trimestre autunnale, mutava in parte il programma e la loro struttura originaria. I temi venivano in questi casi scelti proprio da lui, che comunque non si azzardava, cosa interessante, a parlare in persiano, lingua che conosceva molto bene, ma, forse anche a causa della propria sordità, si affidava a un traduttore; ruolo che nel corso di questi vent’anni fu ricoperto a turno da diversi protagonisti che effettuavano una ‘doppia traduzione’. Sappiamo tramite la figura centrale di questi incontri, il filosofo tradizionalista Sayyid Ḥusayn Naṣr,⁵¹ che gli incontri

48 *In Search of the Sacred...*, cit., p. 106.

49 *Ibid.*, p. 107.

50 *Ibid.*, p. 83.

51 Sul rapporto problematico di Corbin verso il tradizionalismo, punto sul quale divergeva da Naṣr, vd. X. Accart, “Identité et théophanies René Guénon (1886-1951) et Henry Corbin (1903-1978)”, in *Politica Hermetica – René Guénon, lectures et enjeux*, vol. 16, 2002, pp. 176-200. Cfr. *In Search of the Sacred...*, cit., p. 92. Sull’opera di Guénon e la sua influenza, vd. X. Accart, *Guénon ou le renversement des clartés – Influence d’un métaphysicien sur la vie littéraire et intellectuelle française (1920-1970)*, préf. d’A. Compagnon, Edidit, Paris 2005 ; D. Bisson, *René Guénon. Une politique de l’es-*

iniziavano di norma con una domanda posta da Henry Corbin, in lingua francese. Avrebbe presentato questi problemi come domande rivolte a Ṭabāṭabā’ī e poi il sapiente persiano avrebbe fornito risposte dalle quali sarebbero seguite discussioni. Elemento fondamentale, Corbin portava in questi incontri idee, progetti, problemi filosofici e teologici discussi in Francia, in Europa, e naturalmente, parlando di Corbin, anche nel circolo di Eranos, ad Ascona, dove a partire dal 1949 aveva iniziato a partecipare. Presso il circolo di Eranos non solo furono nutriti grandi scambi di vedute su temi fondamentali e nacquero amicizie durature e importanti, con Carl Gustav Jung (m. 1961),⁵² Mircea Eliade (m. 1986)⁵³ e specialmente Gershom Scholem (m. 1982),⁵⁴ ma come testimonia l’importante studio di Hans Thomas Hakl esso ebbe per il filosofo francese un ruolo decisivo nel condurlo ad un’ampia libertà interdisciplinare:

In his previously mentioned “Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique” Corbin himself describes this invitation as “a call” that was to have clearly disceble consequences “for the programme and rhythm of my researches.” He also emphasizes the “decisive role” that Eranos played, in that it led to a “holistic spiritual freedom” from every form of “ecclesiastical or academic orthodoxy,” which subsequently one would never lose. He also emphasized the inexplicable harmony that existed between the individual talks, although nothing had been agreed in advance apart from the common theme. Elsewhere he calls this phenomenon a “homophonie” and describes how it completely surprised the speakers each time that it happened. In the same piece of writing he even expresses the conviction that Eranos contributed to the *traditio lampadis* (transmission of the spiritual light).⁵⁵

Questi scambi interdisciplinari approdavano a loro volta tramite Corbin anche in Iran, negli incontri con Ṭabāṭabā’ī. In un “*cercle herméneutique*”, secondo la definizione datane dal pensatore Shāyigān,⁵⁶ non può certo stupire che il ruolo centrale e primario delle discussioni, cronologicamente e ontologicamente parlando, fosse stato assegnato proprio al concetto prettamente esegetico del *ta’wīl*, cioè “la *pensée méditante par excellence*”. Come ancora egli realizzerà

prit, Pierre-Guillaume de Roux, Paris 2013.

52 A proposito del rapporto tra Corbin e Jung, vd. R. Bernardini, “La corrispondenza Carl Gustav Jung-Henry Corbin”, in *Historia religionum*, 5, 2013, pp. 93-108.

53 M. Eliade, “Some Notes on *Theosophia perennis*: Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin”, in *History of Religions*, vol. 19, no. 2, 1979, pp.167-176.

54 Sulla grande affinità sentita da Scholem nei confronti di Corbin, cfr. P. B. Fenton, “Henry Corbin et la mystique juive”, in *Henry Corbin: Philosophies et sagesses des religions du livre*, eds. M. A. Amir-Moezzi, C. Jambet and P. Lory, Brepols Turnhout 2005, p. 162.

55 H.T. Hakl, *Eranos. An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. Acumen Publishing, Durham 2013, p. 165.

56 D. Shayegan, *Sous le ciels...*, p. 145.

“toute la vie de Corbin était en quelque sorte un effort tendu vers l'écllosion de l'arte du *ta'wil*”. Il pensatore francese, formatosi sull'idea di ermeneutica heideggeriana – che sempre, fino alla fine riconoscerà come grande merito e novità del filosofo tedesco – con il suo lavoro devoto su Surahwardī e i platonici di Persia, aveva scoperto una ulteriore *clavis hermeneutica*, operante su un livello più alto rispetto a quello del *dasein*, presso altre porte, altre serrature, quella della scuola *ishrāqī*. Il sapiente persiano Ṭabāṭabā'ī a sua volta conosceva perfettamente questo strumento esegetico, fondamentale per la filosofia persiana, padroneggiandolo egregiamente. Su questo terreno, i due pensatori si trovarono perfettamente d'accordo. Quando, usando il termine di demitologizzazione del sacro proprio dello storico delle religioni rumeno Mircea Eliade,⁵⁷ Corbin porrà il suo primo e costitutivo quesito, affermando che «è perché l'Occidente ha perso il senso del *ta'wil* che non siamo più in grado di penetrare i misteri delle Sacre Scritture e che demitologizziamo la dimensione sacra del mondo», si sentirà infatti rispondere con un'altra domanda dallo *Shaykh*: «Possiamo... parlare di queste cose senza tener conto del *ta'wil*?». Ṭabāṭabā'ī è perentorio dunque: «Non può esserci vera spiritualità senza *ta'wil*».⁵⁸

Sarebbe impensabile che gli scambi ventennali non abbiano a loro volta avuto un effetto importante sul pensatore di stanza a Qum. Non solo sull'ampliamento dei suoi interessi filosofici e sulle conoscenze relative a pensieri e religioni altre, ma nella stessa redazione di sue diverse opere, compreso il suo capolavoro, il commentario coranico, in questo senso discretamente aperto ad altre confessioni e visioni religiose. Sarebbe comunque opera ai limiti della forzatura cercarne i risultati oltre questa misura, oltre un taglio generale e in maniera esplicita, per la cautela estrema adoperata dal sapiente persiano nell'esprimere i suoi pensieri al riguardo.

Frutto più maturo di questo scambio per quanto riguarda Corbin sarà proprio l'opera in quattro volumi dedicata all'Islām iranico, opera nella quale sono comunque minime le testimonianze dirette relative alla persona del sapiente persiano. A scanso di equivoci bisogna ammettere fin dal principio che saranno davvero esigue le tracce dirette di questi scambi nelle opere di Corbin. Un disquilibrio palese, fin troppo evidente, emerge tra una figura così importante di sapiente e il davvero minimo riscontro della sua presenza nei testi. Eppure, era stato lo stesso Corbin, nel primo incontro con Ṭabāṭabā'ī, nell'autunno del 1958 presso l'abitazione dell'amico Jazāyirī, a testimoniargli tutta l'importanza riposta nel confronto diretto con autentici rappresentanti del pensiero sciita per comprendere meglio il loro punto di vista autentico sulle cose religiose e culturali della scuola islamica

57 M. Eliade, *Il Sacro e il Profano*, trad. di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

58 D. Shayegan, “Le Sens du Ta'wil”, in *L'Herne: Henry Corbin*, Éditions de L'Herne, Paris 1990, p. 85.

sciita, a suo dire colpevolmente trascurata dagli orientalisti fermi al punto di vista sunnita e capace invece di condurre alla verità e alla spiritualità.

Si può affermare che in queste riunioni filosofiche, dalle quali Corbin trasse moltissimo, erano maggiormente *conferme* circa temi di ricerca, intuizioni personali, l'approfondimento di concetti fondamentali del pensiero islamico sciita, che il pensatore francese ricercava, piuttosto che vere e proprie novità da trovare. Conferme che in maniera precisa gli venivano porse, ma che in altri casi, e vedremo quali, per diversi motivi, spesso coerentemente, non gli potevano essere date. Risposte a qualcosa che dunque in parte già egli conosceva e che desiderava comprendere meglio, nella sua via autentica e originale. Profondamente diversa si rileverà la posizione di Ṭabāṭabā'ī all'interno di questo scambio, addirittura inversa, sebbene entrambi i pensatori condividessero l'interesse comune «in the revival of traditional philosophy in Persia and its continuation». ⁵⁹ Corbin in questi incontri, anche da autentico protagonista era un *passante*, un viandante che sul versante orientale cercava alla sua fonte una conoscenza che solo la sua opera poi, di filosofo francese ed europeo, avrebbe potuto riattualizzare. Questi incontri avvennero per circa vent'anni, dal 1958 al 1977, nel centro della città di Tehran, nel dettaglio presso la grande casa di un celebre avvocato, Dhū'l-Majd Ṭabāṭabā'ī, annoverando tra il numero flessibile dei suoi ospiti molteplici personalità, alcune delle quali avrebbero avuto destini differenti dopo la svolta rivoluzionaria del paese. Colpisce certamente l'eterogeneità delle figure che attorno a Corbin e Ṭabāṭabā'ī avevano trovato ospitalità. Dal filosofo Sayyid Ḥusayn Naṣr, che traduceva dal francese al persiano e viceversa, al docente di estetica e letteratura francese 'Īsā Sīpāhbodī, che si assunse prima del 1958 questo ruolo di traduttore, ma che, pur possedendo un eccellente francese non aveva un altrettanto ricca preparazione filosofica. Dal "famous" Muṭahharī, uno dei migliori allievi di Ṭabāṭabā'ī e spesso presente agli incontri, che avrebbe avuto un ruolo fondamentale nelle vicende rivoluzionarie, a Muḥammad Ḥusayn Bihishtī (m. 1981), che partecipò solo a qualche singola seduta, fino a Sayyid Jalāl al-Dīn Ashtiyānī (m. 2005), "Mollā Sadrā *redivivus*" e futuro prezioso collaboratore di Corbin, ⁶⁰ presente fino al suo trasferimento a Mashhad nel 1960. Dal docente di letteratura Badī' al-Zamān Furūzānfar (m. 1970) ⁶¹ e il già citato linguista Muḥammad Mu'īn (m. 1971), il

59 *In Search of the Sacred...*, cit., p. 108.

60 H. Corbin, *Storia della filosofia...*p. 367. Con questo grande pensatore Corbin avrebbe collaborato in seguito nel progetto antologico intitolato *Muntakhabāt-i ḥukamā-yi ilāhī dar Irān*, che prevedeva sette volumi ma ne vide pubblicati solo cinque. A far da tramite tra i due ancora una volta era stato Sayyid Ḥusayn Naṣr. Cfr. Sayyid Jalāl al-Dīn Ashtiyānī, *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours*, 4 voll., Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien, Téhéran/Paris 1350-1359 Sh./1971-1980.

61 A.H. Zarrinkub, "Forūzānfar, Badī' al-Zamān" *ad vocem* EIr, Vol. X, Fasc. 2, pp. 117-118.

filosofo Maḥmūd Shahābī (m. 1986) e i giovani ‘*ulama*’ Sayyidd Hādī Khusruw-shāhī (m. 2020) e Makārim Shīrazī, a Ghulām-Ḥusayn Dīnānī, colui che accompagnava nei suoi viaggi da Qum a Tehran Ṭabāṭabā’ī, allora, occorre ricordarlo, difficoltosi e non affatto semplici. Fino ad un giovane Dāryūsh Shāyigān, il quale più tardi avrebbe sostenuto in compartecipazione l’incarico di tradurre in questo *jardin contemplatif* i quesiti. Attraverso un eloquente passo Shāyigān descrive lo scambio dialettico tra i due pensatori, la distinzione dei loro ruoli e la loro possibile funzione:

Ritengo di dover riprendere qui la distinzione che Hegel ha fatto tra storia originaria (*Ursprünglich*) e storia riflessa (*Reflektierte*). La storia originaria nel pensiero di Hegel riguarda, ad esempio, gli storici greci come Erodoto o Tucidide, che hanno partecipato agli eventi e hanno trasposto le loro esperienze vissute a livello di pensiero; la storia riflessa riguarda invece l’intera civiltà e può essere colta solo dall’esterno, a posteriori. Questa è la differenza tra lo Shaykh e Corbin. Lo Shaykh Tabatabai stava in un certo senso facendo la storia originale; stava raccontando la sua storia, stava incarnando lui stesso i punti salienti di questa filosofia di cui era il depositario. Corbin non era suo contemporaneo, né storicamente né ontologicamente. In mezzo c’erano le crepe, le cesure della modernità, i grandi drammi dello spirito, la secolarizzazione, il nichilismo, la fuga degli dèi. Corbin attualizzava così retrospettivamente un pensiero che storicamente era rimasto indietro rispetto agli eventi del mondo; ma, collocandolo nella propria prospettiva, cioè nella preistoria dell’anima, Corbin lo resuscitava attraverso l’ermeneutica. Questa riattualizzazione è avvenuta attraverso l’allontanamento che è stato anche uno dei fatti acquisiti della coscienza occidentale. Così il pensiero iraniano, rinato attraverso il filtro dell’occhio, ha ricevuto una nuova e brillante veste. Sono stati quasi modernizzati e, modernizzandosi, sono diventati assimilabili alla coscienza francese, ringiovanita. Le vecchie idee sono apparse vestite con gli abiti di oggi. Corbin ha così reso il pensiero iraniano accessibile al patrimonio della cultura mondiale, cosa che uno shaykh, per quanto colto, non avrebbe mai potuto fare. Egli divenne così il ponte tra l’Iran di Sohrawardī e l’Occidente di Heidegger.⁶²

Simile sarà il discorso che Shāyigān farà a riguardo del filosofo Ashtiyānī, rimarcando che «l’objectivité, la distanciation, la critique et l’analyse étaient des caractères inhérents à l’attitude du regard occidental».⁶³ In generale vale assolutamente quanto scrive Mihrzād Burūjirdī, ossia che questi simposi «which were held independently from both the government and the seminaries, helped to bridge the gap between the more intellectually minded members of the clerical class and a particular group of university professors and religious

62 D. Shayegan, *Sous les ciels du monde*, Paris, Felin 1992, pp. 147-148.

63 D. Shayegan, *Henry Corbin...*, cit., p. 26.

intellectuals».⁶⁴ Nello specifico, Ṭabāṭabā’ī era interessato nel sostenere un simile dialogo in quanto vedeva in esso un’apertura al mondo filosofico europeo mediante un pensatore che possedeva un carattere spirituale e una visione metafisica della filosofia. In sintesi, Corbin condivideva una medesima visione spirituale della realtà con Ṭabāṭabā’ī, e allo stesso tempo era non solamente un orientalista, ma un filosofo di prima grandezza, che conosceva in profondità le maggiori scuole filosofiche europee. Aveva tradotto un’antologia di testi di Heidegger,⁶⁵ dal tedesco al francese,⁶⁶ pubblicandola nel 1938, e avrebbe anche introdotto il suo pensiero in Iran;⁶⁷ quindi, ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī intravide in lui, come scrive Ḥamīd Dabāshī, un’ottima occasione per colmare parzialmente una lacuna di conoscenza.⁶⁸ Dall’altra parte Corbin, il quale scopriva nell’Iran, come una *révélation*, una terra di filosofia e illuminazione islamica, aveva scorto in Ṭabāṭabā’ī un tesoro (*ganjīna*) della conoscenza islamica tradizionale, sia nel sufismo che nella filosofia e teologia. Possiamo così affermare che ognuno vedesse nell’altro qualcosa che voleva apprendere e padroneggiare, per tale motivo tra loro ci fu un dialogo fecondo e felice.

Una parziale storia e analisi degli scambi filosofici intercorsi tra i due pensatori viene presentata da Ṭabāṭabā’ī in due testi.⁶⁹ Dedicati per intero a questo

64 M. Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West. The tormented triumph of nativism*, Syracuse University Press, New York 1996, p. 126.

65 M. Heidegger, *Qu’est ce que la Métaphysique ?* Suivi d’extraits sur l’être et le temps et d’une conférence sur Hölderlin, trad. de l’allemand par H. Corbin avec un avant-propos et des notes, Gallimard, Paris, 1938. Corbin scelse rispettivamente di tradurre da *Essere e Tempo* il capitolo I della sezione seconda con i paragrafi dal 46 al 53, e il capitolo V della stessa sezione in quelli dal 72 al 76; il capitolo IV dell’opera *Kant e il problema della metafisica*, di cui tradusse la sezione C col titolo: *La métaphysique de la réalité-humaine comme ontologie-fondamentale*; l’opera *Was ist Metaphysik?* ed infine lo scritto *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*.

66 La traduzione antologica di Corbin non è in realtà la primissima traduzione di uno scritto heideggeriano in francese. Nel 1931 infatti, per opera di André Bessey, esce in Francia la traduzione di *Von Wesen des Grundes* (M. Heidegger, *De la nature de la cause*, «Recherches philosophiques» 32, 1931, pp. 124-83). L’opera passò inosservata, mentre primario fu il ruolo assunto negli anni dall’antologia corbiniana. Cfr. L. Ramella, *Il soggetto e la differenza. La ricezione del pensiero di Heidegger nella filosofia francese*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 15, 23.

67 Sulla presenza e la recezione del pensiero di Heidegger in Iran, si veda B. ‘Abdulkarīmī, *Heidegger dar Irān*, Mu’assasa-yi pazhūhishī-yi ḥikmat va falsafa-yi Irān, Tehran 2012. Cfr. E. Shari’ati, “Fardid Misunderstood Heidegger”, in A. Mirsepassi, *Iran’s Troubled Modernity: Debating Ahmad Fardid’s Legacy*, Cambridge University, Cambridge 2018, pp. 196-215.

68 H. Dabashi, *Theology of Discontent. The ideological foundation of the Islamic Revolution in Iran*, Transaction Publishers, New York 2006, pp. 278-79.

69 Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī, *Risālat-i tashayyū’ dar dunyā-yi imrūz: guftugūhā-yi digar bā Henry Corbin*, Daftar-i nashr-i farhang-i islāmī, Tehran 1370/1991; Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī, *Shī’a: mudhākīrāt wa mukātībāt-e prufisur Henry Corbin bā ‘Allāma Sayyid Muḥam-*

incontro, la seconda opera conserva in parte anche l'epistolario tra i due. Si struttura dialetticamente, con una parte dedicata alle domande che il pensatore francese pose e le conseguenti repliche date dal sapiente persiano. I temi spaziavano notevolmente, dal problema del metodo nella filosofia e nella religione al Corano, il consenso (*ijmā'*) e l'intelletto (*'aql*), fino alle questioni fondamentali sul pensiero islamico e sciita riassunte da Corbin in cinque punti particolarmente pregnanti.⁷⁰

La prima e centrale questione riguardava la nuova lettura della storia del pensiero islamico che Corbin intendeva dare, in contrasto con una visione eurocentrica che riteneva i contenuti e l'interesse della filosofia islamica ridotti fondamentalmente all'influenza da essa avuta sulla nostra scolastica latina medievale, ignorando l'esistenza di "monumenti del pensiero" quali le ricerche di gnosi islamica andavano invece svelando:

Gli storici europei della filosofia, o quanto meno una parte rilevante di essi, ritengono che la filosofia islamica sia giunta al culmine e poi si sia spenta con Averroè. Gli europei inoltre riconoscono valore anche alle opere di Ibn Khaldūn, almeno in ambito sociologico, ma negano qualsiasi tipo di attenzione alla filosofia iranica, principalmente quella di epoca safavide. Per questi storici della filosofia occidentali sembra che personaggi del calibro di Mullā Ṣadrā, Mīr Dāmād e altri ancora non siano esistiti neppure. Per quale ragione la filosofia islamica si è sviluppata solo in Iran, mentre in altri luoghi è tramontata? Perché la filosofia è parte integrante della cultura spirituale dei popoli iranici? Si dovrebbe indagare sulle modalità in cui i principi fondamentali dello sciismo abbiano corroborato la filosofia di pensatori come Mīr Dāmād e Mullā Ṣadrā. Allo stesso tempo, questa filosofia quali benefici possedeva per lo sciismo? È palese come non si tratti di una questione di mera catalogazione di libri, ma si tratti di mostrare la composizione e la sistematizzazione del pensiero.⁷¹

In tal senso il sapiente sembrò non solo accogliere la prospettiva corbiana, reputando una grave mancanza scientifica il fatto che gli intellettuali e i filosofi europei non conoscessero l'evoluzione del pensiero islamico, ma offre un proprio suggerimento in due punti su come procedere per un maggiore approfondimento del discorso, ossia «analizzare una serie di questioni della scuola filosofica precedente all'avvento dell'Islām, successivamente esaminare lo sviluppo che nell'Islām raggiunse fino all'epoca di Ibn Rushd, e da ultimo lo sviluppo che conobbe dal VII secolo fino a oggi».⁷² Ṭabāṭabā'ī

mad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, eds. 'A. Mīyānjī, Ḥ. Khusrawshāhī, Mu'assasa-yi pazhūhishī-yi ḥikmat va falsafa-yi Irān, Tehran 1382/2003.

70 Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, *Shī'a: mudhākīrāt wa mukātībāt...*, cit., pp. 57-92.

71 *Ibid.*, p. 60.

72 *Ibid.*, pp. 60-61.

afferma in tal senso l'esistenza di numerose questioni dell'attuale filosofia islamica che non erano mai state affrontate in maniera diretta dalle scuole filosofiche precedenti l'Islām e anche successivamente, fino al tempo di Ibn Rushd (1126-1198),⁷³ eccezion fatta per quelle contenute nelle parole dell'*ahl al-bayt*. Solo la filosofia islamica dopo Ibn Rushd avrebbe a suo dire avuto l'onore di risolverle, e questo sarebbe avvenuto in Iran, paese che sarebbe riuscito a distinguersi dalla maggioranza dei musulmani per l'aver stabilito un ambiente creativo distante da pregiudizi e chiusure dogmatiche, pertanto adatto al sorgere di un pensiero filosofico sviluppato. Come rileva giustamente Algar, in questo pregevole, coltissimo risultato di riassetto della filosofia islamica, Corbin non mancò di enfatizzare oltre il dovuto gli elementi gnostici e visionari presenti nel pensiero di Ibn Sīnā come nella sintesi di Mullā Ṣadrā,⁷⁴ correndo in questo modo il rischio di sottovalutare in quest'ultima l'apporto della dimostrazione razionale, la cui armonia con la rivelazione e la gnosi Ṭabāṭabā'ī aveva peraltro sottolineato esaurientemente al suo interlocutore.⁷⁵

Henry Corbin fu uno storico del pensiero islamico particolarmente dedito al tema del pensiero ismailita, fino ad allora rimasto *terra incognita*, quando non ancora avvolto dalle nebbie fantasiose di una leggenda nera protrattasi sino agli anni Trenta del Novecento.⁷⁶ Fondamentale fu il confronto come il supporto avuti dal grande orientalista russo Vladimir Ivanow (m. 1970),⁷⁷ vero

73 Su Ibn Rushd e la dottrina dell'averroismo si veda l'affascinante riflessione del filosofo Jean-Baptiste Brenet, vd. J. B. Brenet, *Averroè l'inquietante. L'Europa e il pensiero arabo*, trad. di A. Bruschi, Carocci, Roma 2019. Cfr. O. Leaman, *Averroes and his philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1988. Tra le sue opere, oltre ai commentari delle opere aristoteliche, ricordiamo il *Tahāfut al-tahāfut* (L'incoerenza dell'incoerenza), replica alle critiche con cui il pensatore Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m. 1111) nel *Tahāfut al-falāsifa* (L'incoerenza dei filosofi) aveva inteso distruggere le dottrine dei filosofi, e il *Kitāb faṣl al-maqāl wa taqrīr mā bayn al-sharī'a wa al-ḥikma min ittiṣāl* (Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia). Cfr. Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, a cura di M. Campanini, Utet, Torino 2006; Averroè, *Il trattato decisivo sull'accordo della religione e della filosofia*, intr., trad. e note di M. Campanini, Rizzoli, Milano 1994.

74 H. Algar, "The Study of Islam. The Work of Henry Corbin," in *Religious Studies Review* 6/2, April 1980, pp. 85-91.

75 S.H. Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, ed. by M. A. Razavi, Routledge, New York 1996, pp. 276-277.

76 D. De Smet, "Henry Corbin et les études ismaéliennes", in M. A. Amir-Moezzi, C. Jambet et P. Lory (dir.), *Actes du Colloque "Henry Corbin". Henry Corbin et sagesses des religions du Livre. Actes du colloque « Henry Corbin », Sorbonne, les 8-6 novembre 2003*, Brepols, Turhout 2005, pp. 105-118. Cfr. D. Shayegan, *Henry Corbin...*, cit., pp. 112-120.

77 *Fifty Years in the East: The Memoirs of Vladimir Ivanow*, ed. with annotations by F. Daftary, I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, London 2015. Cfr. F. Daftary, "W.

pioniere degli studi scientifici ismailiti, con il quale attraverso uno scambio epistolare durato vent'anni riuscì ad entrare in possesso di testi e informazioni sul tema, pur avendo i due ricercatori metodologie e formazione differenti.⁷⁸ Nella sua opera di ricerca, Corbin pubblicò e tradusse anche diverse opere di autori ismailiti, fatimidi come nizariti,⁷⁹ oltre ad una serie di studi e articoli sull'argomento.⁸⁰ Il suo interesse ismailita va sicuramente inquadrato nella sua gnostica propensione per il *bāṭin*, l'interiore, e tutti i fenomeni filosofici e religiosi ad esso correlati. Non stupisce dunque che Corbin fosse arrivato a portare la questione circa i termini dell'apporto ismailita allo sciismo anche al suo interlocutore per eccellenza in Iran. Così suggeriva in uno dei suoi quesiti, esattamente il secondo, Henry Corbin:

Sarebbe necessario indagare ulteriormente sulla creazione delle dottrine primarie dello sciismo, e si dovrebbe fare un'accurata ricerca segnatamente alle questioni che venivano dibattute tra gli intimi seguaci del quinto e sesto Imām, prima della separazione dei due rami ismailita e duodecimano. I testi che nel corso degli ultimi trent'anni sono stati realizzati dimostrano come non si possano indagare la cosmologia, la profetologia e l'imamologia dello sciismo senza prendere in considerazione i testi della scuola ismailita (come le opere composte da Ḥamīd al-dīn Kirmānī e Abū Ya'qūb Sijistānī). È palese che la creatività e il richiamo peculiare allo sciismo duodecimano, con tale analisi, apparirebbero più chiari.⁸¹

Ivanow: A Biographical Notice," in *Middle Eastern Studies* 1972 ,8, pp. 44-241.

78 *Correspondance Corbin-Ivanow. Lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à 1966*, publ. par S. Schmidtke, pr. C. Jambet, Peeters et Institut d'Études iraniennes, Paris 1999. Cfr. Traduzione in persiano di 'A. Rūḥbakhshān, Mu'assasa-yi pazhūhishī-yi ḥikmat wa falsafa-yi Irān, Tehran 2003.

79 Nāṣir-e Khosraw, *Kitāb-e Jāmi' al-ḥikmatayn. Le "Livre réunissant les deux sagesse" ou harmonie de la philosophie grecque et de la téosophie ismaélienne*, texte persan et introd. en français, ed. H. Corbin and M. Mo'in, Bibliothèque Iranienne, Adrien-Maisonneuve Téhéran/Paris 1953. L'opera è stata tradotta anche in francese e in inglese, cfr. Nāṣir-e Khosraw, *Le livre réunissant les deux sagesse*, trad. I. de Gastines, Fayard, Paris 1990; Nāṣir Khusraw, *Between Reason and Revelation: Twin Wisdoms Reconciled*, trad. E. Ormsby, I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, London 2012. Abū Ya'qūb Sejestānī, *Kashf al-Mahjūb (Le Dévoilement des choses cachées)*, éd. et introd. H. Corbin, Bibliothèque Iranienne 1, Adrien-Maisonneuve, Téhéran / Paris 1949; *Commentare de la Qasīda ismaélienne d'Abū'l-Haytham Jorjānī*, texte persan éd. et introd. par H. Corbin et M. Mo'in, Bibliothèque Iranienne 6, Adrien-Maisonneuve, Téhéran/Paris 1955; H. Corbin, *Trilogie ismaélienne*: 1. Abū Ya'qūb Sejestānī, *Le Livre des sources* (IV^e/X^e s.); 2. Sayyid-nā al-Hosayn ibn 'Alī, *Cosmogonie et eschatologie* (VII^e/XIII^e s.); 3. *Symboles choisis de la « Roseaire du Mystère »* de Mahmūd Shabestari (VII^e/XIV^e s.), éd., trad. et comment. par H. Corbin, Bibliothèque Iranienne 9, Adrien-Maisonneuve, Téhéran / Paris 1961.

80 H. Corbin, *Tempo ciclico e gnosi ismailita*, a cura di R. Revello, intr. di B. Nante, Mimesis, Milano 2013.

81 Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, *Shī'a: mudhākīrāt wa mukātībāt...*, cit., p. 64.

Prima di vedere sul testo la risposta di Ṭabāṭabā’ī, occorre chiedersi quanto potesse conoscere dello stesso ismailismo. Certamente egli conosceva l’opera del filosofo, poeta e *dā’ī* ismailita Nāṣir-i Khusraw, che aveva letto e apprezzava.⁸² Sulle altre opere ismailite occorre fare una distinzione, tra delle opere, quali il *Rasā’il Ikhwān as-Ṣafā’*,⁸³ o quelle di Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (m. 411/1020-21),⁸⁴ attualmente note ai filosofi sciiti, e altre specificamente ismailite alle quali il filosofo francese era molto interessato mentre non lo era nello specifico Ṭabāṭabā’ī.⁸⁵ Nell’opera *Shi’ite Islam* Ṭabāṭabā’ī mostra pur nella sua estrema sintesi di avere un quadro chiaro, lucido, della storia ismailita, delle diverse scansioni così come delle differenze col pensiero dell’*ithnā ‘ashariyya* – più di quanto a prima vista si potesse pensare.

The difference between the Twelve-Imam Shi’ism and Isma’ilism lies in that for the latter the imamate revolves around the number seven and prophecy does not terminate with the Holy Prophet Muhammad. Also for them, change and transformation in the injunctions of the Shari’ah are admissible, as is even rejection of the duty of following Shari’ah, especially among the Batinis. In contrast, the Twelve-Imam Shi’ites consider the Prophet to be the “seal of prophecy” and believe him to have twelve successors and executors of his will. They hold the external aspect of the Shari’ah to be valid and impossible to abrogate. They affirm that the Quran has both an exoteric and an esoteric aspect.⁸⁶

Da sempre Corbin si era mostrato interessato al *bāṭin*, specificamente alle cose interiori, per questo fu attratto dall’ismailismo come una sorta di fonte per gli insegnamenti esoterici islamici. Gli insegnamenti batiniti e l’audacia del pensiero ismailita, sebbene lontani da una concezione meramente soggettivi-

82 Per un ritratto esauriente del poeta e filosofo ismailita, vd. A. C. Hunsberger, *Nasir Khusraw, the Ruby of Badakhshan. A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*, I. B. Tauris, London 2002. Cfr. H. Corbin, “Nāṣir-i Khusrau and Iranian Ismā’īlism”, in *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. Frye, Cambridge University Press 1975, pp. 520-542. Cfr. F. Tiddia, “Henry Corbin, editore ed interprete del pensatore ismailita Nāṣir-i Khusraw”, in *Archivi di Studi Indo-Mediterranei*, no V. (2015), p. 1-23.

83 Y. Marquet, *La Philosophie des Ikhwān as-Ṣafā’*, Société Nationale d’Edition et de Diffusion, Algeri 1975. Cfr. A. Bausani, *L’Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1978.

84 Su di lui, vd. P. E. Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākīm*, I.B. Tauris, London/New York 1999. Cfr. D. De Smet, *Quiétude de l’Intellect: Néoplatonisme et Gnose Ismaélienne dans l’Oeuvre de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, Peeters, Louvain 1995.

85 F. Tiddia, “Intervista al Professor Seyyed Hossein Nasr”, in *Archivi di Studi Indo-Mediterranei*, no VIII. (2018), p. 1-7.

86 Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī, *Shi’ite Islam...*, cit., p. 75.

sta o psicologista,⁸⁷ venivano a rompere in un certo senso l'equilibrio cruciale tra l'esteriore, lo *zāhir* e l'interiore, a favore di quest'ultimo, mentre lo sciismo duodecimano cercava di preservare attentamente un simile equilibrio verso la legge sacra, la *sharī'a*. Oltre che conscio della differenza teologica tra di essi, 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī era particolarmente scrupoloso sulle possibili conseguenze insite nella rottura di questa bilancia.

Risulta fondamentale questo aspetto, che vedremo tornare anche in altre opere, a proposito del cammino spirituale sciita. Ovvero l'importanza delle ingiunzioni e delle regole della *sharī'a*, valide per ogni fedele in ogni tempo e inabrogabili fino al giorno del Giudizio.⁸⁸ A riprova della necessità di dover rispettare fino alla fine gli obblighi della legge sacra, che devono essere appresi sotto la guida dell'*ahl al-bayt*, viene citato proprio il Profeta:

It has been heard from some people who say that after the wayfarer reaches advanced stations and enjoys Lordly effusions and blessings, he is free from all obligations [to observe the *Sharī'ah*]. This is a prevarication and false assertion. For even the Prophet, who was the most perfect and nobles of all creation observed all sacred precepts [of the *Sharī'ah*] until the last moments of this life. Therefore, exemption from religious obligations in this sense is false and inaccurate assertion. But one can interpret this statement in a different manner, which those who make such an assertion do not understand. That is, performing rites and rituals of worship is a means for the human soul to grow to perfection. Man's faculties and capabilities are transformed from potentiality to actuality through his commitment to prayers and observation of rites of worship. Therefore, for those who have not yet actualized all their potentials in every respect, rites and prayers are necessary in their quest for perfection. But for those who have already achieved complete actualization of all their potentials, performance of rites for the sake of perfection and proximity [to God] is no longer relevant. Rather, for this group of people, observing the *Sharī'ah* and performing the rites are required precisely because of the very station they have attained.⁸⁹

87 H. Corbin, *En Islam iranien...*, cit., vol. I, p. XIV.

88 *Kernel of the Kernel: Concerning the Wayfaring and Spiritual Journey of the People of the Intellect (Risāla-yi Lubb al-Lubāb dar Sayr wa Sulūk-i Ulu'l Albāb). A Shi'ī Approach to Sufism from the Teachings of Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī*, compiled, edited and expanded by Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ḥusaynī Tihirānī, tr. by M. H. Faghfoory, foreword S. H. Nasr, State University of New York Press, Albany 2003, p. 37. «It should be reiterated that from the beginning of wayfaring and spiritual journeying up to its final stage, the traveler must observe all precepts of the glorious *Sharī'ah*, and must not violate an iota of exoteric aspects of Divine Law. Hence, should you come across a person who claims to be a spiritual traveler but who does not observe all rituals and duties set by the *Sharī'ah*, or is not committed to piety and abstention from sin, or deviates even slightly from the straight path of the true *Sharī'ah*; be aware that such a person is a hypocrite (*munāfiq*), unless it is proved that he commits unintended errors or is forgetful».

89 *Ibid.*, pp. 37-38.

Eccoci giunti alla risposta con un quadro più chiaro delle sue stesse ragioni fondanti, che senza dubbio Ṭabāṭabā'ī vedeva esposte nel suo stesso interlocutore, nel suo approccio, nella sua visione del sacro:

Ad ogni modo, nel dibattito da noi suggerito in precedenza, abbiamo cercato una strada indipendente e non abbiamo parteggiato per alcuna scuola sciita, non criticando nessuna di esse in particolare. Solamente in quanto la maggioranza significativa dei credenti sciiti appartiene alla scuola duodecimana, la nostra spiegazione in merito ai vantaggi si è evidentemente concentrata su questa scuola. Ed è per tale ragione che, fra gli esempi che proponiamo, abbiamo fatto riferimento alle tradizioni e ai detti che sono famosi nella scuola duodecimana, come quelle relative al settimo e ottavo Imām. Nutrito è il numero di opere scritte su *ḥadīth*, *fiqh*, *tafsīr* e *kalām* da grandi uomini appartenenti alla scuola ismailita e quella zaydita, ma siffatte opere non possiedono un'importanza superiore e non aggiungono nulla di così significativo, al fine di comprendere l'Islām sciita, rispetto a quelle che, sebbene in forma generale, abbiamo precedentemente illustrato.⁹⁰

Un'altra questione sentita come vicina da Corbin fu inoltre quella relativa alla scuola shaykhita,⁹¹ descritta come «una scuola di pensiero e di spiritualità la cui espressione mostra numerosi tratti in comune con un certo sufismo, ma che non può, né vuole, essere confusa con alcun sufismo».⁹² A Tehran incontrò ripetutamente il capo di questa scuola sciita, Ḥajjī Abul-Qāsim Khān Kirmānī Ibrāhīmī, chiamato con l'appellativo onorifico di Sarkār-i Āqā (m. 1389/1969) e ne fu legato da sincera amicizia, riuscendo ad apprendere, come egli stesso scrive, «cose che non avrei mai apprese nei libri».⁹³ È ancora Naṣr a sottolineare la ragione per la quale Corbin si sentiva particolarmente attratto da questo pensiero, sul quale scrisse copiosamente, ovverosia un imamismo spiccato che si caratterizza per «the extreme form of love for the Imams».⁹⁴ Alla scuola shaykhita comunque non solo dedicò un articolo d'apertura dell'*Annuaire* della sezione (1960-1961),⁹⁵ descrivendone opere e dottrine, ma trattò nel testo intitolato *Corps spirituel et Terre céleste* la conce-

90 Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, *Shī'a: mudhākīrāt wa mukātībāt...*, cit., p. 65.

91 D. Hermann, *Le shaykhisme à la période Qajare. Histoire sociale et doctrinale d'une École chiite*, Miroir de Brepols Publishers, Turnhout 2017.

92 H. Corbin, *L'Iran e la filosofia...*, cit. p. 94.

93 H. Corbin, *Corpo spirituale e Terra celeste...*, cit., p. 129. Cfr. D. Hermann, *Kirmānī Shaykhism and the ijtihād: a study of Abū al-Qāsim Khān Ibrāhīmī's Ijtihād wa taqlīd*, Ergon Verlag, Würzburg 2015.

94 *In Search of the Sacred...*, cit., p. 107.

95 H. Corbin, "L'École Shaykhie en Théologie Shī'ite", in *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses 1960-61*, Paris 1961, pp. 3-59. cfr. Idem, *En Islam iranien...*, cit., vol. IV, pp. 215-31.

zione relativa al corpo di resurrezione.⁹⁶ Corbin si rende conto di essere «di fronte a un pensiero di una difficoltà estrema, certo, ma di incomparabile profondità»,⁹⁷ una dottrina da cui «consegue una visione del mondo profondamente tradizionale e profondamente originale al tempo stesso». ⁹⁸ Anche qui il filosofo sembrava infatti privilegiare una scuola che aveva spostato quell'equilibrio perfetto ma delicato dello sciismo, tra esteriore ed interiore, a favore di quest'ultimo. Un Imām interiore, la cui essenza ed esistenza siano primariamente spirituali,⁹⁹ si confaceva perfettamente al *magnifique docétisme* di Corbin.¹⁰⁰ Ma pure in questo caso Ṭabāṭabā'ī divergette. Secondo quanto ci riporta il filosofo Dīnānī, e quanto confermatomi successivamente da Naṣr, il sapiente mise in guardia il pensatore francese circa l'attribuire un eccessivo valore ad una scuola di pensiero nella quale diversi punti, si pensi alla stessa lettura dell'imamologia,¹⁰¹ erano per lui evidentemente critici. A tal riguardo le critiche alla teologia shaykhita del maestro di Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Qāḍī Ṭabāṭabā'ī, riportate a loro volta nella biografia dedicata al grande mistico Sayyid Hāshim al-Ḥaddād (m. 1984) e intitolata *Rūḥ-i Mujarrad*,¹⁰² sono un'indicazione notevole dell'ostilità teologica verso tali teorie.¹⁰³ Ma in questo caso Corbin non volle ascoltare il suo interlocutore, andando avanti con le sue ricerche e non rivedendo certo, come per il caso degli studi ismailiti, le proprie valutazioni. Anzi, nella sua *Histoire de la philosophie islamique* evidenzia come Shaykh Aḥmad Aḥsā'ī (m. 1241/1826) avesse scritto due grandi

96 H. Corbin, *Corpo spirituale e Terra celeste...*, cit., pp. 188-262.

97 H. Corbin, *L'Iran e la filosofia...*, cit. p. 95.

98 *Ibid.* Cfr. D. M. MacEoin, "Ahsai, Shaikh Ahmad," *ad vocem* Elr, 1/7, Vol. I, Fasc. 7, pp. 674-679.

99 D. De Smet, "Les racines docétistes de l'imamologie shi'ite", in *L'Ésotérisme shi'ite, ses racines et ses prolongements - Shi'i Esotericism: Its Roots and Developments*, ed. by M. A. Amir-Moezzi; M. De Cillis; D. De Smet; O. Mir-Kasimov, Brepols, Turnhout 2016, pp. 87-112.

100 Sul docetismo di Corbin, cfr. R. Revello, *Ciò che appare nello specchio. Docetismo e metafisica dell'immagine in Henry Corbin*, Orthotes, Milano 2019. Sul tema dello specchio e del sapere, cfr. *Miroir et savoir. La transmission d'un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane. Actes du colloque international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve, les 17 et 18 novembre 2005*, ed. D. De Smet, M. Sebti and G. De Callataÿ, Leuven University Press, Leuven 2008.

101 Sull'ermeneutica dell'Occultazione nella scuola shaykhita, cfr. M. A. Amir-Moezzi, "An absence filled with presences. Shaykhiyya hermeneutics of Occultation (Aspects of Twelver Imamology VII)", in *The Twelver Shia in modern times. Religious culture and political history*, eds. R. Brunner and W. Ende, Brill, Leiden 2001, pp. 38-57.

102 Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ḥusaynī Ṭihirānī, *Rūḥ-i Mujarrad*, Intishārāt-i 'Allama-yi Ṭabāṭabā'ī, Mashhad 1421/2000.

103 Circa le critiche alla teologia shaykhita del maestro di Ṭabāṭabā'ī, l'eminente gnostico Qāḍī Ṭabāṭabā'ī. Cfr. Sayyid Muhammad Husayn Husayni Tihirani, *Liberated Soul. In Memory of Sayyid Hashim Haddad*, trans. by Tawus Raja, Paperback, 2017, pp. 543-544.

volumi di studi di commento a due importanti opere di Mullā Ṣadrā,¹⁰⁴ per poi sottolineare come i filosofi della scuola di Isfahan non avessero fatto nessuno sforzo significativo per afferrare la metodologia e la terminologia del pensatore all'origine della scuola shaykhita.¹⁰⁵ Conoscendo la predilezione verso questa scuola da parte di Ṭabāṭabā'ī, si potrebbe pensare che le sue riserve fossero legate proprio all'interpretazione data da Aḥsā'ī nel commento (*sharḥ*) alle opere *al-Ḥikma al-'arshiyya* e *Kitāb al-Mashā'ir*. In questo caso si potrebbe ipotizzare una evidente divergenza sul valore delle opere di Aḥsā'ī, e un grande conoscitore dell'opera ṣadriana quale Ṭabāṭabā'ī, non avrebbe nello specifico mai potuto tacere.

Da notare come Corbin, pur avendo studiato per diversi anni l'opera 'rivoluzionaria' di Mullā Ṣadrā, si definisse fundamentalmente un allievo di Suhrawardī, che appellava come *notre maître*. Ancora una volta fu senza alcun dubbio la straordinaria influenza rappresentata dal confronto con Ṭabāṭabā'ī a convincerlo nel dedicare maggiore attenzione all'opera di Mullā Ṣadrā, come sottolinea Naṣr e come possiamo nello specifico rilevare in tre diverse declinazioni della ricerca corbiniana,¹⁰⁶ quest'ultima certamente più attratta dagli aspetti sciiti e illuminazionisti del pensiero ṣadriano piuttosto che dal retroterra aristotelico e avicenniano.¹⁰⁷ Da rilevare come un eminente pensatore tradizionale quale Ashtiyānī nutrisse una grande ammirazione per il lavoro di Corbin su Mullā Ṣadrā, vedendo risuonare nell'esposizione corbiniana di questo pensiero una nota originale ed attuale.¹⁰⁸

Un punto molto importante, estremamente delicato si porrebbe. Ovvero cercare di comprendere la ragione per la quale *anche* nel dominio orientale Corbin si sentisse particolarmente attratto dal lato interiore del pensiero islamico, da quell' 'interiorismo' che sembrava ai suoi occhi assumere un peso preponderante nell'analisi dei fatti religiosi quanto filosofici. Un elemento da cui si potrebbe partire, se non fosse troppo semplicistico, potremmo trovarlo nella sua conversione dal Cattolicesimo al Protestantismo, avvenuta come ritiene

104 H. Corbin, *Storia della filosofia islamica...*, cit., p. 361. T. Lawson, "Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī and the World of Image", in *Shi'ī Trends and Dynamics in Modern Times (XVIIIth-XXth centuries)*. *Courants et dynamiques chiïtes à l'époque moderne (XVIIIè-XXè siècles)*, eds. D. Hermann and S. Mervin, Ergon Verlag Würzburg, Beirut 2010, pp. 19-31.

105 Si veda l'introduzione di Corbin a quest'opera. Mullā Ṣadrā Shīrāzī, *Kitāb al-Mashā'ir (Le livre des pénétrations métaphysiques)*, ed. H. Corbin, Adrien-Maisonneuve, Paris/Tehran 1964, p. 49. Cfr. I. S. Hamid, "Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī", in *Philosophy in Qajar Iran...*, cit., pp. 116-117.

106 H. Landolt, "Henry Corbin's Understanding of Mullā Ṣadrā", in H. Landolt, *Recherches en spiritualité iranienne*, Institut français de recherche en Iran, Tehran 2005, pp. 357-364.

107 *In Search of the Sacred...*, cit., pp. 94, 97.

108 D. Shayegan, *Henry Corbin...*, cit., p. 16.

Naṣr sostanzialmente «to free himself and study mysticism»,¹⁰⁹ visto che anche in Iran si definiva singolarmente come uno “sciita protestante” o, meglio, un “orientalista cristiano protestante” il quale considerava la scuola sciita la migliore prospettiva al fine di conoscere l’Islām. La sua attenzione si riversava anche in questo ambito non sulla parte razionalista della teologia protestante, che pur aveva studiato nelle opere di Karl Barth, da cui si sarebbe allontanato deluso, bensì su quella mistica, nello specifico i grandi spirituali del protestantesimo: Sebastian Franck, Caspar Schwenkfeld, Valentin Weigel, Johann Arndt, Jacob Böhme.¹¹⁰

Circa il *taṣawwuf*, certamente uno dei campi maggiormente studiati dal Corbin, il quale a Tehran incontrò il maestro (*pīr*) *niʿmatullāhī* Javād Nūrbakhsh (m. 2008),¹¹¹ la cui analisi risulta alquanto controversa, riportiamo la questione posta dal pensatore francese:

Sarebbe interessante qualora Lei potesse chiarire le questioni legate al rapporto tra sciismo e sufismo, non solamente per ciò che concerne lo stile di vita dei sufi, ma più che altro al fine di poter capire il punto di vista del sufismo riguardo alla visione del mondo e alle tematiche dell’aldilà. Pertanto, fino a che punto possiamo sostenere che lo sciismo si collochi all’origine della spiritualità del sufismo nei diversi periodi, a prescindere del fatto che i sufi siano consapevoli o meno di ciò? Fino a che livello si può considerare Simnānī un sunnita, e fino a che punto l’idea degli *Aqtāb* e degli *Abdāl* e tutti i gradi di spiritualità dipendenti da loro sono immaginabili senza lo sciismo?¹¹²

Pur confermando anche all’interno dell’Islām lo stretto legame tra gnosi e religione nel loro sforzo comune di creare un legame tra mondo materiale e mondo metafisico, il sapiente di Tabrīz è netto nella sua replica quando sostiene che comunque «non sarebbe esatto definire il sufismo una scuola di pensiero autonoma nell’Islām» e risulterebbe invece «più corretto affermare che esiste una via sufi in seno alla sciismo così come esiste in seno all’Islām sunnita». Ṭabāṭabāʾī è d’altronde definitivo quando a proposito della presenza di numerosi elementi strutturali dello sciismo all’interno del pensiero sufi sostiene questo:

109 F. Tiddia, “Intervista...”, cit., p. 7.

110 Una delle chiavi d’accesso attraverso cui Corbin entrò nel dibattito teologico protestante venne rappresentata dal collega Alexandre Koyré (m. 1964), autore di studi fondamentali su Böhme e Paracelso oltre che per tutto un insieme di pubblicazioni sulla storia delle scienze e sulla rivoluzione astronomica, definito da Corbin «una della più belle intelligenze che io abbia mai conosciuto». Cfr. A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme. Études sur les origines de la métaphysique allemande*, Vrin, Paris 1929.

111 H. Corbin, *Storia della filosofia...*, cit., pp. 322-323.

112 Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāʾī, *Shīʿa: mudhākīrāt wa mukātībāt...*, cit., pp. 58-59.

Dentro il sufismo sono presenti alcuni principi che possiedono numerose corrispondenze nel pensiero sciita; uno tra i più rilevanti è quello relativo al “Polo mistico” (*quṭb*), secondo cui in ogni tempo, nel corso delle diverse epoche storiche, sia necessaria l’esistenza e la presenza di un tipo di essere umano che detenga e rechi la verità della *wilāya*, al quale l’intero l’universo sia sottoposto. Questa figura di “Polo” corrisponde esattamente a quella di cui lo sciismo reputi sia necessaria l’esistenza, come nel caso dell’Imām del Tempo. Anche se i sufi generalmente identificano il *quṭb* con il Maestro spirituale. Allora basta dire che molti dei tratti del sufismo sunnita sono vicini al pensiero sciita; d’altronde, non possiamo definire i sufi sunniti come seguaci dello sciismo, sebbene siano innumerevoli le caratteristiche in comune. Peraltro, le scuole sufi sunnite, le quali sono numerose, considerano tutte, fatta eccezione per una, come proprio capostipite, l’Imām ‘Alī, il Principe dei Credenti.¹¹³

Corbin possedeva una visione del tutto peculiare che identificava lo sciismo, definito “il santuario dell’esoterismo dell’Islām”, quale solo legittimo esoterismo dell’Islām. Questo lo portò a colorare arbitrariamente una serie di figure del sufismo – quali Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār o ‘Alā’ al-Dawla Simnānī, ma su tutti lo *Shaykh al-Akbar* Ibn ‘Arabī – di cripto sciismo, ogni mistico essendolo considerato anche a propria insaputa. Per questo Corbin vedeva il concetto chiave di *wilāya* come usurpato dal sufismo e dai suoi *shuyūkh* nei confronti degli Imām e delle loro funzioni, lamentando la rottura dell’unità tra essa e la Profezia (*nubuwwa*).¹¹⁴ Ṭabāṭabā’ī – pur considerando lo sciismo intrinsecamente centrato sulla nozione di *wilāya*, al punto da scrivere che la sua abrogazione equivarrebbe all’abrogare lo sciismo stesso – a ragione non lo seguì in questa impostazione, tendenziosa, proponendo a Corbin la lettura di suoi due lavori, il testo *‘Alī wa’l falsafa al-ilāhīyya* e un saggio proprio a riguardo del tema dell’autorità temporale e spirituale.¹¹⁵

Tra le domande poste dal Corbin al suo interlocutore vi fu una questione particolarmente rilevante per il pensiero islamico, riguardante l’imamologia. Aveva posto il suo quesito circa quale influenza la figura dell’Imām Nascosto possedesse nella filosofia, nell’etica e nella vita spirituale dell’uomo. Egli si chiedeva se lo sciismo, mediante una nuova riflessione sul tema, avrebbe potuto offrire un rinnovato nutrimento spirituale, rivitalizzando la filosofia ed elargendo alla vita spirituale nuova linfa. Il tema non solo trovava profondamente coinvolto il pensatore francese, ma venne collegato alla stessa questione

113 *Ibid.*, pp. 70-71.

114 Sul rapporto tra sufismo e sciismo, cfr. S. H. Nasr, “Shi‘ism and Sufism: Their Relationship in Essence and History”, in *Religious Studies*, vol. 6, no. 3, 1970, pp. 229-242. Per un’analisi storica del rapporto tra sufismo e autorità politica nell’Iran, cfr. M. van den Bos, *Mystic regimes: Sufism and the state in Iran, from the late Qajar era to the Islamic Republic*, Leiden/Boston, Brill 2002.

115 Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī, *‘Alī wa’l falsafa al-ilāhīyya*, al-Maktaba al-islāmīya, Tehran 1981.

del destino dell'uomo occidentale contemporaneo, nella convinzione di fondo che lo sciismo potesse donare risposte, e dunque salvezza, alle smarrite società moderne. La cui "crise spirituelle intégrale" sarebbe frutto, secondo Corbin, «de la manière don't l'Occident s'est représenté la réalité spirituelle et son rapport avec elle». ¹¹⁶ Secondo l'analisi di Naṣr vi era inoltre un motivo per il quale Corbin fosse naturalmente legato a questo aspetto dello sciismo: ovvero la possibilità di avere un contatto iniziatico diretto e vivo con il dodicesimo Imām. ¹¹⁷ In fondo come era iniziato il confronto con Ṭabāṭabā'ī, se non con un'ardita e impegnativa attestazione d'amore per lo sciismo, considerato come l'unica scuola, grazie alla *wilāya* degli Imām, a mantenere sempiternamente il legame della guida divina fra il Creatore ed il creato, cosa che era stata naturalmente apprezzata da Ṭabāṭabā'ī? ¹¹⁸ La religione vera (*dīn*) viene rispecchiata dall'Imām, il rapporto con il quale è vivo e vivificante, necessitando la stessa conoscenza del *bāṭin* del Corano del carattere spirituale dell'Imām. La visione di Corbin a riguardo del dodicesimo Imām non risulta però scevra da influenze esteriori a quelle dell'ortodossia sciita, su tutte quella della scuola *shaykhīta*, dando della sua figura una lettura docetista ed esclusivamente spirituale. Ṭabāṭabā'ī ricorda *in primis* al suo interlocutore come l'idea dell'Imām atteso non appartenesse al solo sciismo, essendo stato lo stesso Profeta, con informazioni chiare e specifiche elargite sul tema ad aver creato nelle anime dell'intera *umma* la credenza nell'Imām Mahdī. Soprattutto affermava, cosa che poteva risultare particolarmente attraente per Corbin, che «la percezione dell'Imām Occulto si presenta nell'anima di ciascun musulmano assennato, ponendo a sua disposizione un peculiare stato interiore affinché lo accompagni in maniera proficua sulla via della spiritualità». ¹¹⁹

Il sapiente sciita aveva risposto in merito alla seconda parte della questione, ovvero al ruolo del messaggio sciita nella società contemporanea e al poten-

116 Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, *Risālat-i tashayyū'...*, cit., p. 210.

117 In merito riporto una nota espressa dal Professor Dīnānī durante un nostro colloquio, quando ricordando un suo incontro giovanile con il Corbin, alla domanda posta su quale fosse il proprio maestro o guida, si sentì rispondere dal pensatore francese che esso era il profeta Khidr, il misterioso personaggio immortale che presso gli ambienti mistici è sinonimo di una iniziazione individuale, metastorica ed extra-istituzionale, ossia una «*investiture sans intermédiaire*». Cfr. C. Saccone, "Un profeta e santo-iniziatore: Elia-al Khidr nella tradizione musulmana", in A. Grossato (a cura di), *Elia e al Khidr. L'archetipo del maestro invisibile*, Medusa, Milano 2004, pp. 103-153. Cfr. D. Boccassini, "The Invisible Teacher and His Disciples: C. G. Jung's and Henry Corbin's Approaches to "the Green One", in *Transcultural Dialogues*, vol. 12, no. Winter Solstice, 2023, pp. 22-36.

118 Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, *Shī'a: mudhākīrāt wa mukātībāt...*, cit., p. 10.

119 Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, *Shī'a: mudhākīrāt wa mukātībāt...*, cit., p. 72. Cfr. H. Corbin, *L'Imam nascosto*, a cura di G. Cerchia, trad. di M. Bertini, SE, Milano 2008.

ziale del processo civilizzatore dello sciismo, dichiarando «che questo non è altro che il potenziale del messaggio autentico dell'Islām, visto che lo sciismo rappresenta la via islamica fondata sul realismo». Ṭabāṭabā'ī esprimeva quindi la sua certezza, per cui

l'Islām si presenti come religione universale, non limitata a un luogo o periodo specifico. Prescindendo dal grado di sviluppo sociale di una comunità, l'Islām offrirà sempre la risposta ai problemi dell'esistenza e dell'essere umano, e la via della Verità e della rettitudine riuscirà ad assicurare i suoi benefici vitali e la sua beatitudine in questo mondo e nell'altro.¹²⁰

In sintesi, se Corbin è stato il primo studioso ad esporre in lingua occidentale una profonda dottrina quale quella dell'imamato, riuscendone a mostrare in tutta la sua portata – grazie all'esemplare supporto di Ṭabāṭabā'ī – la straordinaria valenza esoterica e mistica complessiva, la correzione di una precedente lettura, schiacciata sull'ambito sociopolitico, lo ha ancora una volta condotto ad eccedere in senso opposto. Fino a rischiare di distorcere sia l'Islām sunnita, ridotto a mera religione legalista e accusato col suo astratto monoteismo di aver creato un abisso tra uomo e Dio, che quello sciita: negando a quest'ultimo quella dimensione storica, essoterica, in un momento nel quale il politico – si pensi all'opera di uno dei più efficaci teorizzatori dello sciismo rivoluzionario, il sociologo delle religioni 'Alī Shari'atī (m. 1977),¹²¹ e al ruolo di Rūḥ-Allāh Mūsawī Khumaynī (m. 1989) nel processo di politicizzazione della spiritualità¹²² – emergeva nella sua dimensione con grande forza.

Henry Corbin dedicherà a tali incontri cruciali solo alcuni cenni nella pubblicazione del 1968 intitolata *Problème et méthode d'histoire des religions*, dove peraltro Ṭabāṭabā'ī non viene neanche direttamente citato:

Non posso infine non ricordare un circolo di studi privato di Tehran, dovuto all'iniziativa di un eminente *shaykh*, docente di filosofia all'università teologica

120 *Ibid.*, p. 76.

121 A. Shariati, *On the Sociology of Islam*, tr. H. Algar, Mizan Press, Berkeley 1979. Cfr. A. Rahnema, *An Islamic utopian: a political biography of Ali Shari'ati*, I. B. Tauris, New York 1998; R. Cristiano, *Tra lo Scià e Khomeini. 'Ali Shari'ati: un'utopia soppressa*, Jouvence, Roma 2006. Sul rapporto tra Naṣr e Shari'atī, vd. M. Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West...cit.*, pp. 126-127.

122 *Pensées politiques de l'Ayatollah Khomeini. Présentation thématique au travers de ses écrits et discours depuis 1941*, trad. par Y. A. Henry, Editions A.D.P.F., Paris 1980. Cfr. H. Algar, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Mizan Press, Berkeley 1981; H. Algar, "Imam Khomeini, 1902-1962: The Pre-Revolutionary Years," in E. Burke & I. Lapidus (eds), *Islam, Politics, and Social Movements*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1988, pp. 263-288. Sull'aspetto gnostico della sua figura, vd. Y. C. Bonaud, *Uno gnostico sconosciuto del XX secolo. Formazione e opere dell'Imam Khomeyni*, a cura di E. Tabano, Il Cerchio, Rimini 2010.

di Qom. Vi partecipano, ogni trimestre autunnale, oltre a qualche allievo dello *shaykh*, alcuni nostri colleghi dell'Università di Teheran e qualche uditoro. È superfluo dire quanto abbiamo potuto apprendere, da quasi dieci anni, in un simile contesto. Questo rinnovato contatto con gli uomini, con i loro problemi come con le loro pubblicazioni, ha costituito una fonte inestimabile per il nostro insegnamento all'École.¹²³

Il motivo di questa assenza occorre esaminarlo da diverse prospettive. Se rappresenta certamente un punto critico, lo è forse solo all'apparenza? Innanzitutto, si trattava di scambi che avvenivano oralmente e per un docente sarebbe stato arduo, accademicamente parlando, citare qualcosa che non fosse stato un testo scritto. Corbin citava sempre oralmente, nel corso delle sue lezioni alla *École*, Ṭabāṭabā'ī, palesando in tal modo ai suoi studenti il debito verso questo grande pensatore, che aveva aperto al pensatore francese il pensiero sciita nella sua fonte tradizionale originaria.¹²⁴ Sarebbe ingeneroso, fuorviante, valutare un tale scambio facendo la computa delle pagine dedicategli. Seppure compaia citato solo poche volte nelle sue opere, in tutto una ventina, senza l'apporto di questo sapiente tradizionale le stesse opere non sarebbero state così rilevanti. Proprio attraverso questo sforzo il pensiero sciita arrivò per la prima volta ad essere studiato e conosciuto in Europa, pur non mancando nell'opera del Corbin forzature nella chiave d'interpretazione fenomenologica del pensiero islamico, come anche evidenziato dall'arabista e islamista Dimitri Gutas a proposito del mito della «filosofia orientale» di Avicenna.¹²⁵ Lo studioso Amos Bertolacci noterà insito in questa tendenza storiografica, oltre al possibile traviamiento dell'effettiva realtà storica, il pericolo di trasmettere sul piano culturale una contrapposizione schematica, spesso enfaticizzata, tra Occidente e Oriente, addirittura la falsa e perniciosa idea di uno «scontro di civiltà».¹²⁶

Torna in questo senso affascinante la lettura di questa assenza-presenza offertami da un pensatore iraniano, Ghulām-Riḍā A'vānī, una spiegazione se possibile ancor più radicale e profonda. Per la quale la sapienza, quella *ḥikma* che

123 H. Corbin, *L'Iran e la filosofia...*, cit., 97.

124 F. Tiddia, "Intervista...", cit., p. 1-7.

125 Sul ruolo della «filosofia orientale» (*ḥikma mashriqīya*) nell'insieme del pensiero di Avicenna è fondamentale l'opera in due volumi, H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, 2 voll., «Bibliothèque Iranienne» n. 5-4, Téhéran-Paris 1952, 1954. Cfr. A. Bausani, *Persia religiosa. Da Zarathustra a Bahā'u'llah*, Il Saggiatore, Milano 1959, pp. 214-251. Circa la posizione critica di Gutas, vd. D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to reading Avicenna's philosophical works*, Brill, Leiden 1988, pp. 115-130. Cfr. ID., *Avicenna's Eastern («Orientalia») Philosophy. Nature, Contents, Transmission*, in «ASPh», (2000) 10, pp. 180-159.

126 A. Bertolacci, "Il pensiero filosofico di Avicenna", in *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, vol. II, a cura di C. D'Ancona, Einaudi, Torino 2005, pp. 529-537.

Corbin traduceva con il termine *théosophie*, per sua innata natura abbia un ambito proprio all’oralità dialettica, una dimensione che sfugge nella sua essenza alle cose scritte, come dunque il frutto più recondito di queste conversazioni, “le cose di maggior valore” (τιμιώτερα), non potessero avere il proprio fine nei libri. Così paradossalmente, sebbene avessero informato con i loro contributi l’intera produzione del filosofo francese, platonicamente non avevano qui il loro esito,¹²⁷ ma nel “soccorso” di un pensiero filosofico vivente, destinato a far rinascere le sue verità ultimative nell’incontro orientale-occidentale. Questi ultimi considerati entrambi da Corbin in un senso tanto geografico quanto simbolico, *gnostique*, ma che può apparire oggi non immune da una valutazione in parte stereotipata.¹²⁸

Diversi celebri lettori e studiosi dell’opera corbiniana, quali Michel Chokiewicz (m. 2020) ed Alberto Ventura (m. 2022),¹²⁹ hanno evidenziato come nelle sue ricerche egli avesse attribuito al concetto di *‘ālam al-mithāl* un ruolo rilevante ben oltre la sua reale portata.¹³⁰ Un filosofo quale Dīnānī, che di Ṭabāṭabā’ī fu discepolo, ha sostenuto che il percorso spirituale di Corbin si sia fermato ad un livello intermedio dell’essere, al reame e alla relativa stazione dell’*imaginatio* (*khayāl*) del suo viaggio spirituale (*sulūk-i fikr*).¹³¹ Ma Corbin non è stato un *‘ārīf*, bensì un filosofo. La funzione di un mondo mediano e mediatore e la ragione per la quale occupa il più alto livello nelle sue investigazioni – grado d’importanza superiore a quello attribuito dagli stessi gnostici islamici – sfuggono in parte ai pensatori tradizionali in ragione delle diverse metodologie impiegate nei loro approcci. Dopo averne intravisto ancora oscuramente negli anni Trenta la presenza nei lavori del filosofo delle forme simboliche Ernst Cassirer (m. 1945),¹³² Corbin aveva cercato per una base

127 T.A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, intr. e trad. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1988. Cfr. G. Reale, *Per una interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle “dottrine non scritte”*, Vita e Pensiero, Milano 1990.

128 H. Corbin, *En Islam iranien...*, cit., vol. I, pp. 8-9.

129 A. Ventura, *L’esoterismo islamico*, Adelphi, Milano 2017, pp. 168-169.

130 Sul concetto di mondo immaginale, vd. *Le guide du monde imaginal. Présentation, édition et traduction de la Risāla mithālīyya (Épître sur l’imaginal) de Quṭb al-Dīn Ashkevarī*, par M. Terrier, Brepols, Turnhout 2023.

131 Ghulām-Ḥusayn Ibrahīmī Dīnānī, *Shu’ā’-i andisha...*, cit., pp. 375-466.

132 E. Cassirer, *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Teubner, Leipzig-Berlin 1932 (tr. it. *La rinascenza platonica in Inghilterra e la scuola di Cambridge*, trad. di R. Salvini, La Nuova Italia, Firenze 1947, rist. 1968). Cfr. S. W. Wasserstrom, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton University, Princeton 1999, p. 91. «Corbin, however, did meet Cassirer, “qu’il élargit ma voie ver ce que je cherchais et pressentais obscurément, et qui evait plus tard toute ma philosophie du mundus imaginalis dont je dois nom à nos Platoniciens de Perse”».

metafisica capace di collegare il mondo sensibile e il mondo intellegibile, al fine di rendere possibile una stessa resurrezione del pensiero. Se come afferma Christian Jambet, «non può esserci metafisica dell'immaginabile entro un orizzonte altro da quello del platonismo, e Heidegger non è un platonico»,¹³³ era proprio l'assenza di questo *mundus imaginalis*, «fondamento ontologico del mondo delle Immagini-Archetipi», che agli occhi del Corbin schiacciava il cielo della libertà heideggeriana, non permettendo l'accesso ad un essere per l'al di là della morte (*Sein zum Jenseits des Todes*). Questo luogo gli si sarebbe emblematicamente disvelato proprio in Iran. Il viaggio di Corbin non è quello tradizionale degli 'urafā', come testimoniano anche gli scambi ventennali con Ṭabāṭabā'ī, il quale in parte si dispiacque di ciò, ossia «that Corbin was not willing to submit himself personally to spiritual discipline».¹³⁴ Il suo viaggio metafisico è un viaggio filosofico, difeso strenuamente, vissuto fino alla fine, che rappresenta coi suoi limiti e le sue predilezioni, il più grande lascito del pensatore francese. La selettiva appropriazione operata sul pensiero islamico non è solo figlia di una metodologia strenuamente rivendicata di fronte agli storici delle religioni, ma appartiene al suo essere originariamente una mente filosofica, cosa che lo portava ad affermare, in un tutt'uno con l'etica sohravardiana, che «la filosofia è vana e sterile se non prepara e non giunge all'esperienza mistica non preceduta da una seria formazione filosofica corre il serio pericolo di smarrirsi».¹³⁵ Con essa egli ha saputo cogliere perfettamente diversi punti centrali dell'Islam iraniano, ma talvolta il suo disertare dalla dimensione sociale e politica lo ha condotto a creare, pur con erudizione ed ispirazione oggettivamente eccezionali, un "*Islam Corbanien*". Identificare lo sciismo di Corbin, quietista, mistico, antipolitico,¹³⁶ con l'approccio olistico di Ṭabāṭabā'ī,¹³⁷ inserendo quest'ultimo, seppur in misura minore, nell'opera comune di rappresentazione di un «Iranian Shiism as a spiritual project», come

133 C. Jambet, *La logique des Orientaux. Henry Corbin et la science des formes*, Éditions du Seuil, Paris 1983, p. 67.

134 *In Search of the Sacred...*, cit., p. 105. Secondo quanto affermò il figlio 'Abd al-Baqī, Ṭabāṭabā'ī giunse a convincersi del fatto che Corbin – il quale recitava frequentemente il *Ṣaḥīfat al-Sajjādiyya*, celebre raccolta delle invocazioni del quarto Imām, l'Imam Zayn al-'Ābidīn 'Alī ibn al-Ḥusayn (m. 95/714), fino ad arrivare alle lacrime – si fosse convertito all'Islam, ma che per timidezza non avesse avuto il coraggio di rivelarlo pubblicamente. Il testo è stato tradotto in inglese, cfr. Zayn al-'Ābidīn 'Alī ibn al-Ḥusayn, *The Psalms of Islam*, trans. with an introduction and annotation by W. C. Chittick, The Muhammadi Trust, London 1987. Cfr. Sayyid Muhammad Husayn Husayni Tehrani, *Shining Sun...*, cit., pp. 95-96.

135 H. Corbin, *L'Iran e la filosofia...*, cit., 90.

136 H. Corbin, *En Islam iranien...*, cit., vol. I, pp. 221-222.

137 A. Ehteshami and S. Rizvi, "Beyond the Letter: Explanation (*tafsīr*) versus Adaptation (*taṭbīq*) in Ṭabāṭabā'ī's *al-Mīzān*", in *The Spirit and the Letter: Approaches to the Esoteric Interpretation of the Qur'an*, eds. A. Keeler, S. Rizvi, Oxford University Press, Oxford 2016, p. 446.

lascia intendere nei suoi lavori Matthijs van den Bos,¹³⁸ è però non solo opinabile. Ma propriamente errato, nel momento in cui si analizza l’opera filosofica di Ṭabāṭabā’ī, i suoi scritti politici e gli stessi dialoghi con Corbin, ove afferma che «l’Islām, non conferma la separazione tra la via di questo mondo dell’apparenza e quella del mondo spirituale» e «il Corano Generoso, dall’inizio alla fine, è il miglior testimone del fatto che la vita sociale è sempre accompagnata dai principi di fede e dal pensiero filosofico».¹³⁹ Pur a contatto con un sapiente di quella levatura Corbin, «un occidentale, insieme filosofo e iranologo»,¹⁴⁰ giustamente o colpevolmente mancando delle correzioni che potevano essere opportune, mai abiurò al suo cammino filosofico, un destino che sentiva inscritto nel «mystère insondable des choix préexistentiels».¹⁴¹ Per questo la sua analisi, dove alla *distanciation* non sempre faceva da contraltare l’*objectivité*, pagò un prezzo in svariati ambiti, ma poté anche, paradossalmente, realizzarsi. Offrendo uno spunto originario ad un movimento spirituale che voleva stabilire un *ponte* tra l’Iran tradizionale e la modernità, seppur da prospettive inevitabilmente diverse Ṭabāṭabā’ī e Corbin hanno dimostrato non solo che questo dialogo era teoricamente possibile. Ma è oggi, possibilmente depurato da ogni sorta di colonialismo, spirituale quale transnazionale, e di ‘*reverse orientalism*’,¹⁴² quanto mai auspicabile, necessario, dacché del rapporto tra Oriente e Occidente «vive l’umanità ancor oggi».¹⁴³

138 M. van den Bos, “Transnational orientalism: Henry Corbin in Iran.”, in *Anthropos* 100 (1), 2005, pp. 113-125.

139 Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī, *Shī’a: mudhākirāt wa mukātibāt...*, cit., p. 85. Cfr. A. R. Yazdani Moqaddam, “Allameh Tabatabā’i’s Political Philosophy and Islamic Revolution”, in *Journal of Islamic Political Studies*, vol. 4, 8, September 2022, pp. 7-23.

140 H. Corbin, “Che cosa significa «tradizione»? Attualità della filosofia tradizionale in Iran”, in *Conoscenza religiosa*, 3/1969, p. 225.

141 D. Shayegan, *Henry Corbin...*, cit., p. 16.

142 M. Boroujerdi, *Orientalism in Reverse: Iranian Intellectuals and the West, 1960-1990*, American University 2005.

143 S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, Rizzoli, Milano 1989, p. 407.

SCOPERTE TECNOLOGICHE EUROPEE
E MODERNITÀ IRANIANA: ACCENNI AL TELEGRAFO
DI MARCONI NEL *MASÂLEKO'L-MOHSENIN* DI TÂLEBOF

Natalia L. Tornesello

Abstract

In the process of general modernisation of Iran in the 19th century, the reception of European ideas was a significant element, especially for the ruling classes who saw technology as the secret of European power and progress. Many Iranian intellectuals shared the urgency of reform in Iran, also driven by the conviction that modernisation could be the main means through which they could not only overcome their “deficiency” in the technological and military fields, but also protect their country’s independence in a world dominated by great imperialist powers. The article highlights how, in conveying modernity, a decisive role was played by travelogues, and then emphasises the no lesser function in the process of Iran’s transformation and modernisation played by works of literary fiction written in the form of travelogues. In one of these, the *Masâleko'l-mohsenin* by ‘Abdorrahim Tâlebof, among the many topics addressed is that concerning the discoveries of Guglielmo Marconi and, specifically, his invention of the wireless telegraph. The article offers the reader the Italian translation of the entire passage concerning the detailed description of the functioning of the telegraph and the importance of long-distance transmission through electromagnetic waves, the result of Marconi’s invention in 1896, as well as a glance at the introduction and diffusion of the telegraph in Iran.

Keywords

XIX century Iran, *Masâleko'l-mohsenin*, modernisation, Marconi, telegraph

Nel processo di generale modernizzazione dell’Iran nel XIX secolo, la ricezione delle idee europee rappresentò un elemento significativo, soprattutto per i ceti dominanti che vedevano «nella tecnica il segreto della potenza e del progresso, fino ad allora insospettati e inimmaginabili, delle potenze europee» (D’Erme 1996, 267). Con l’intento di agevolare la transizione da una società tradizionalista e conservatrice a una società moderna e progressista, numerosi

intellettuali iraniani condividevano l'urgenza di attuare delle riforme in Iran,¹ spinti anche dalla convinzione che la modernizzazione potesse rappresentare il mezzo principale attraverso il quale non soltanto superare quella percezione di "deficiency" (cfr. Ringer 2001, 53-55; cfr. anche *Id.* 2002, 148) in campo tecnologico e militare, ma anche proteggere l'indipendenza del proprio Paese in un mondo dominato da grandi potenze imperialiste (cfr. Kia 1994, 201).

Quando l'Iran, alla fine del XVIII secolo, fu soggetto «to the impact of the West», come evidenzia Lambton (1957, 15), la società iraniana era caratterizzata prevalentemente da una «medieval Islamic theory of government».² La conoscenza diretta dell'Europa e i contatti più intensi tra Iran ed Europa fecero sì che la nobiltà e le classi dominanti, che avevano acquisito nuovi stimoli anche grazie ai viaggi nel Vecchio Continente e all'apprendimento di alcune lingue straniere, aspirassero all'acquisizione di scienza e tecnologia e di tecniche militari avanzate (cfr. Lambton 1957, 16; Alavi 1983, 246).

La fondazione della *Dâro'l-fonun*, «the first state-sponsored, European-style secondary school» (Ringer 2004, 42; cfr. Balay 1983, 16-19), aperta a Tehrân nel 1851 per volere del principe qâjâr 'Abbâs Mirzâ,³ costituisce un primo, significativo passo nel percorso verso la modernizzazione del Paese. Fondata con l'intenzione di formare una nuova élite amministrativa e militare, la *Dâro'l-fonun* «offered an alternative body of knowledge from that of the traditional school/seminar: the *madrasesh*» (Ringer 2004, 42). Inizialmente vi si insegnavano scienze militari e mediche, avvalendosi di un corpo docente straniero che si esprimeva in francese (lingua diplomatica parlata all'epoca in quasi tutta l'Europa) e che contribuì «to the growing intellectual enlightenment» (Lambton 1957, 16). Nel corso degli anni, la natura inizialmente molto tecnica della *Dâro'l-fonun* fa gradualmente spazio a programmi di discipline letterarie e a un'intensa attività di traduzione di opere letterarie europee, oltre che dei manuali tecnici e scientifici utilizzati per l'insegnamento (cfr. Balay 1983, 29; Piemontese 2008, 34).

Un mezzo di diffusione delle idee di progresso e della conoscenza dell'Europa, forse tra i più rilevanti nell'Iran del XIX secolo, è il resoconto di viaggio. Sia gli studenti iraniani inviati in Europa per apprendere le nuove scienze e per

1 Per una interpretazione "dualistica" della modernità in Iran, cfr., per es., Vahdat 2002.

2 Lambton 1957, 15 precisa che «it was a society in which the ruler was absolute, in which there was no separation between Church and State, but which contained certain inherent tendencies towards extremes, a society in which the individual's sense of social purpose was fulfilled through the corporation or group; a society in which political obligation did not rest, even implicitly, on a contractual basis».

3 Figlio di Fath 'Ali Shâh Qâjâr, 'Abbâs Mirzâ fu tra i primi spiriti illuminati dell'Iran del XIX secolo. A lui si devono molte iniziative volte alla modernizzazione del Paese. Tra queste, l'installazione delle prime stamperie a Tabriz nel 1811, l'invio di studenti in Europa per apprendervi le nuove tecniche, la fondazione della *Dâro'l-fonun* a Tehrân. Su di lui cfr. Busse 1982, Lockhart 1986.

trasferirle nel proprio Paese, sia altre eminenti personalità che a vario titolo viaggiavano in Europa,⁴ contribuirono notevolmente a diffondere la conoscenza dell'Europa e del suo progresso attraverso i loro diari e resoconti di viaggio. La letteratura di viaggio costituisce una fonte inestimabile per la comprensione dell'atteggiamento assunto dai viaggiatori iraniani di fronte al progresso europeo e per le modalità di trasmissione della conoscenza dell'"altro" in Iran. «Due to its very nature as description of travel to Europe», – scrive Ringer (2001, 54) – «the accounts contain (either explicitly or implicitly) comparisons with and evaluations of Europe». I viaggiatori si assumevano perciò il compito di «evaluate the secret of European strength» (*ibidem*) e di informare i loro compatrioti, in particolare i governanti, circa il progresso europeo di fronte al quale rimanevano spesso colpiti. Hâjji Pirzâdeh, per esempio, un influente mistico di epoca qâjâr, durante il suo viaggio in Europa (tra il 1886 e il 1889) «is awed by Western progress» (Ghanoonparvar 1993, 27). Egli nota in particolare le reti stradali e ferroviarie, le stazioni dei treni, le gallerie, le strade lastricate, i sistemi di illuminazione. A Parigi, per esempio, «he is impressed by the postal system, the buildings, and the factories» (*ibidem*). A Torino è particolarmente colpito dall'abbondanza della «luce che si chiama elettrica (*elektrik*). I pali della luce elettrica sono collocati ai lati delle strade, e i lampioni veri e propri, cioè le lampade, sono appesi in mezzo ad esse; così, la luce ne illumina in ogni punto la strada, i muri, i palazzi e le case dei dintorni: la luminosità è tanta che – diresti – l'atmosfera della notte oscura è la stessa del fulgente giorno» (Piemontese 1970, 101).

I viaggi in Europa, oltre a fornire l'occasione di un'esperienza diretta del mondo esterno, rappresentarono anche un'opportunità per meglio riflettere sulle condizioni dell'Iran. Tale circostanza vide coinvolto lo stesso Nâseroddin Shâh Qâjâr⁵ (r. 1848-1896), il primo sovrano d'Iran ad aver effettuato un viaggio in Europa. Le impressioni ricavate dal sovrano durante il suo primo viaggio in Europa, nel 1873, furono da lui stesso puntualmente annotate nel diario di viaggio che fu dato alle stampe immediatamente dopo il suo rientro in Iran, in quello stesso anno (Nâseroddin Shâh Qâjâr 1964), e tradotto in inglese l'anno successivo (Redhouse 1874).

Il diario del primo viaggio di Nâseroddin Shâh in Europa esercitò notevole influenza nel processo di riforme e di modernizzazione del Paese. D'altra parte, la diffusione della notizia del viaggio sulla stampa ufficiale iraniana, avvenuta già molto tempo prima della partenza del sovrano, aveva una funzione propagandistica ed enfatizzava l'importanza dell'acquisizione delle conoscenze rela-

4 Per un elenco di opere di viaggio e delle varie tipologie di viaggiatori iraniani in Europa nel corso del XIX secolo, si veda, per es., Afshar 2002, 145-162.

5 Su di lui, si vedano Amanat 1997, Yarshater 1983.

tive al progresso tecnico, scientifico, politico ed economico dell'Europa al fine di trarne vantaggio e spunto per le riforme da attuare in Iran (cfr. Tornesello 2005). Nel processo di modernizzazione dell'Iran, molti "travelogues", come opportunamente sottolinea Afshar (2002, 149), hanno costituito il mezzo di trasferimento di nuovi concetti scientifici, culturali e persino politici e, «to some extent, the royal travelogues by Nāser-al-dīn Shah also served this purpose».

Nel veicolare la modernità, oltre ai diari e ai resoconti di viaggio, un ruolo non secondario fu svolto anche dalla produzione più strettamente letteraria i cui contenuti, in quel particolare momento di trasformazione del Paese, toccavano i temi della realtà dell'epoca e le opere, benché di finzione letteraria, erano specchio fedele del processo di cambiamento. In alcuni casi gli autori iraniani, attraverso i loro scritti, «borrowed general ideas from the European thinkers» (Masroori 2000, 661) mettendo i giovani iraniani in condizione di familiarizzare con scienza e tecnica moderna e introducendoli alle innovazioni e alle scoperte.

È il caso, per esempio, di una personalità del calibro di 'Abdorrahim Najjārzāde Tālebof (1834-1911), uno dei più rinomati intellettuali dell'epoca costituzionale. Tālebof nacque a Tabriz ma trascorse la maggior parte della sua vita nel Caucaso, a Tiflis, dove si era trasferito fin da ragazzo e dove ebbe modo di apprendere il russo, di dedicarsi a studi di letteratura e di avvicinarsi al pensiero e alle scienze europee.⁶ La sua intensa attività di scrittore e di traduttore, concentrata negli ultimi venti anni della sua vita, testimonia dell'intenso impegno socio-politico e degli interessi scientifici e filosofici. Nelle sue opere è chiaramente espressa la necessità e l'urgenza di introdurre riforme e cambiamenti nel Paese. Come nota Balaÿ (1998, 218), «grâce aux traductions russes des philosophes et penseurs français, anglais et allemands des XVIIIe et XIXe siècles, l'esprit de Tālebof s'ouvre sur un nouveau monde et le regard qu'il porte sur l'Iran se fait critique».

Tālebof è considerato da alcuni come il primo scrittore persiano che ha fatto conoscere ai suoi connazionali le scienze e le tecniche moderne (cfr. per es. Kamshad 1966, 16) attraverso l'utilizzo di una prosa semplice e scorrevole. Tale circostanza ha contribuito a considerarlo come uno dei precursori della prosa moderna⁷ (cfr. Âriyanpur 1993, I, 298; Yahyavi 2018).

Tālebof fa parte di quel gruppo di intellettuali, tra cui si annoverano anche Mirzā Fath 'Alī Âkhundzādeh, Mirzā Âqā Khân Kermâni e altri, «qui, hors de Perse, ont puissamment contribué au mouvement constitutionnaliste» (Balaÿ 1983, 39). Le sue opere, al pari di quelle di altri intellettuali della Rivoluzione

6 Per notizie bio-bibliografiche si vedano Qazvini 1948, 86; Malekzāde 1949, 235-237; Bâmdād 1966, 262-263; Âdamiyat 1984; Kasravi Tabrizi 1990, 44-45; Kia 1994; Rahman 2002, 177; Vahdat 2002, 125-34; Jamâlzāde 2008. Cfr. anche Tornesello 2007.

7 Yahyavi 2018, sostiene che Tālebof, «elargissant le domaine de ses études, il étoffa sa prose simple et claire qui le fit compter parmi les précurseurs de la prose moderne persane».

costituzionale iraniana, sono state pubblicate a Tiflis, Istanbul e Cairo ma hanno avuto diffusione, benché clandestina, anche all'interno dell'Iran.

Tra gli scritti di Tâlebof, un ruolo rilevante nel processo di "risveglio" delle coscienze spetta indubbiamente al *Masâleko'l-mohsenin* (Le vie dei benefattori). Pubblicata la prima volta nel 1905 al Cairo, l'opera è considerata tra le migliori di Tâlebof sia per le qualità artistiche sia per i temi trattati ed è ritenuta uno dei primi esempi di romanzi sociali moderni (cfr. Bausani in Pagliaro, Bausani 1968, 540). Il romanzo, strutturato sotto forma di diario di viaggio, è in realtà uno scritto di critica sociale dove il viaggio costituisce solo un pretesto narrativo attraverso il quale l'autore illustra i principali aspetti della società persiana dell'epoca e induce a riflettere su molteplici argomenti di natura politica, filosofica, sociale. Adottando una lingua semplice e scorrevole, attraverso i personaggi l'autore si interroga sulle condizioni di arretratezza dell'Iran contrapponendole al progresso europeo e alle scoperte scientifiche e tecnologiche di cui non vi è traccia e spesso neppure conoscenza indiretta nel suo Paese.

Pur nella sua natura di finzione letteraria, il *Masâleko'l-mohsenin* è opera della modernità e riflesso della vivacità delle discussioni e delle differenti posizioni di intellettuali e di esponenti del governo iraniani in relazione ai principali temi al centro dei dibattiti politici agli inizi del 1900. Attraverso le cinque sezioni (*qesmat*) in cui è articolato lo scritto, percorrendo il tragitto dei cinque protagonisti del romanzo – una équipe di esperti incaricati di effettuare dei rilievi sul monte Damâvand – il lettore assiste alle conversazioni tra i compagni di viaggio e tra questi e i vari personaggi, appartenenti a diverse categorie sociali, incontrati durante il cammino. Tra le varie riflessioni – tra cui incapacità del governo, necessità di un sistema giuridico e di un codice di leggi, esigenza di un esercito stabile ed equipaggiato, arretratezza culturale del Paese, conservatorismo, ipocrisia e venalità dei religiosi, ecc. – non sfugge a Tâlebof il tema, non secondario, del ritardo tecnologico dell'Iran e dell'importanza delle scoperte scientifiche e tecnologiche per il progresso del Paese, in particolare nel campo della comunicazione.

Tâlebof credeva nell'importanza delle scienze sperimentali e del loro ruolo nella vita degli uomini (cfr. Yahyavi 2018) e questo è particolarmente evidente nel *Masâleko'l-mohsenin*. Tra le varie discussioni intavolate tra i protagonisti dell'opera, infatti, ve n'è una riguardante le scoperte di Guglielmo Marconi (1874-1937), e nello specifico la sua invenzione del telegrafo senza fili. Nell'opera sono dedicate circa tre pagine (Tâlebof 1968, 104-106) alla descrizione dettagliata del funzionamento del telegrafo tradizionale e alla spiegazione dell'enorme importanza della trasmissione a distanza attraverso le onde elettromagnetiche, frutto dell'invenzione fatta da Marconi nel 1896. Nel passo in questione, Tâlebof affida il dialogo a due protagonisti, un ingegnere e un *akhund*, i quali, in chiave simbolica, sembrano rappresentare l'uno

la parte progressista, l'altro quella conservatrice e oscurantista. L'ingegnere, rispondendo alle domande di curiosità e di stupore dell'akhund in merito a scoperte di cui ha sentito dire, cerca di illustrare all'incredulo interlocutore il funzionamento del telegrafo e la grande utilità di tale invenzione per il progresso umano. Avvalendosi di un linguaggio semplice e scorrevole e per il tramite di un protagonista esperto e al corrente del progresso europeo quale è l'ingegnere, Tâlebof intende sottolineare l'importanza della comunicazione rapida, garantita dai moderni strumenti di nuova scoperta, sia all'interno del Paese sia tra paesi diversi e distanti.

Proponiamo, qui di seguito, la versione originale e la traduzione dell'intero passo.

«آقا از من پرسید که جناب مهندس باشی، شنیدم حالا سفاین در ناف بحار از دویست فرسخ مسافت به واسطهٔ اسباب جدید اختراع می‌توانند با سواحل مخابره نمایند، اگر مشرف غرق و خطرند استمداد کنند و گرنه نقاط سکون و عبور خود را اطلاع بدهند. این فقره صحیح است؟ اگر معلومات او را دارید مرا حالی نمایید. گفتم: «مارکون» نام جوان بیست و دو ساله ایتالیایی، چهار سال قبل در کارخانهٔ اسباب تلگراف سازی لندن دستگاه جدیدی اختراع نمود که با آن اسباب (آپارات)، بی واسطهٔ سیم ممتد، میان دو نقطهٔ مأموله می‌توان مخابره نمود. الان دولت ایتالیا و انگلیس در بنادر و کشتیهای خود آن آلت را دارند و با اطلاعات صحیحهٔ آخری از پانصد فرسخ مسافت مخابره می‌کنند. اساس دستگاه جدید «مارکون» تقریباً همان تلگراف عادی است، ولی در سواحلی که این تلگراف را درست کرده‌اند چند ستون در جنب یکدیگر نصب کرده‌اند، که یکی از آنها در وسط و صد ذرع ارتفاع است. مفتول یا سیم سایر ستونهای پست دور او را به هم وصل نموده، از سرستون صد ذرع پایین آورده، در خانهٔ تلگرافی به آن دستگاه وصل نموده‌اند. هر وقت دکمهٔ آن دستگاه را حرکت حروف تهجی بدهند در نقطهٔ مقابل، که باز ستونهای بلند منصوب است، ماشین نویسنده حروف برقی را که از سر ستون بلند به سرعت سیر نور مستقیماً می‌رسد نوشته به صاحبش می‌رساند. چگونه که در تلگرافهای معموله قوهٔ الکتریک (کهربایی) یا برق حامل صور حروف از روی سیم لغزیده و به سرعت سیر نور می‌رود (هر ثانیه بیست هزار فرسخ) می‌برد، در دستگاه بیسیم جدید قوهٔ برق همان صور با علایم حروف را از آن بلندی تا نقطهٔ مأمولهٔ خودش، از روی هوا، با جریان خود حمل می‌نماید. اول «ستاسیون» تلگراف «مارکون» را میان سواحل امریکا و انگلیس در مسافت دویست و پنجاه فرسخ ساختند. تلگرام اول را خود «مارکون» به پادشاه حالیهٔ انگلیس «ادوارد هفتم» کرده، و به کشف چنین حقیقت تالی معجزه، که در عصر و مملکت او به عمل آمد، پادشاه را تبریک نمود. آقا تعجب نمود. فرمود آخر چگونه بی‌سیم یا واسطهٔ دیگر این مخابره را از این مسافت می‌کنند، این را تشریح نمایید که من حالی بشوم. گفتم تشریح طرف علمی این مسئله را مقدمات زیاد لازم است. باید اول قوهٔ برقیه را بدانیم، بعد از آن تولید او را بفهمیم، و بعد از آن ببینیم که کائنات چگونه این قوه را هم تولید می‌کند و هم حمل می‌نماید. به این ترتیب می‌رویم تا می‌رسیم به جایی که «مارکون» جوان رسید و شناخت و ساخت. آن وقت معنی آیهٔ شریفه را، که می‌فرماید «ولا یحیطون بشئی من علمه الا بما شاء» حالی می‌شویم، و گرنه بیشتر از این تفصیل وضع تألیف ما را تغییر می‌دهد و از احاطهٔ اطلاعات بنده خارج است.»

«Il signore mi chiese: "Illustre ingegnere, ho sentito [dire] che adesso le navi nel bel mezzo dei mari possono comunicare con le coste da una distanza di

duecento parasanghe⁸ grazie a strumenti di nuova invenzione. Se stanno affondando o sono in pericolo, possono chiedere aiuto oppure possono comunicare la loro posizione e il loro transito. È vero questo? Se ne sapete qualcosa, mi mettereste al corrente?”

Risposi: “Quattro anni fa, *Mârkun* [Marconi],⁹ un giovane ventiduenne italiano, ha inventato un nuovo dispositivo (*âpârât*)¹⁰ nella società dei telegrafi di Londra grazie al quale, senza che vi sia un filo teso, possono comunicare due punti stabiliti. Adesso l’Italia e l’Inghilterra possiedono questo strumento nei loro porti e sulle loro navi e possono trasmettere correttamente le informazioni in tempo reale da una distanza di cinquecento parasanghe. La base del nuovo dispositivo di Marconi è quasi la stessa del normale telegrafo per il quale, sulle coste dove è stato installato questo telegrafo, hanno piantato molti pali l’uno dopo l’altro con uno al centro alto cento *zar*’.¹¹ Un filo metallico o un cavo, che collega gli altri pali attorno, viene fatto scendere dalla sommità del palo di cento *zar*’ e collegato a quel dispositivo nella cabina del telegrafo. Ogni volta che si preme il tasto di quell’apparecchio le lettere dell’alfabeto si trasferiscono dalla parte opposta, collegata con gli alti pali, dove la macchina scrivente trascrive le lettere che giungono grazie alla corrente elettrica e arrivano dalla sommità del palo più alto alla velocità della luce e queste vengono recapitate al destinatario. Come nei comuni telegrafi, l’energia elettrica (*kahrobâ’i*)¹² o elettricità [*barq*] che trasporta immagini che formano lettere scorre sul filo e le trasporta alla velocità della luce (20.000 parasanghe al secondo). Nel nuovo dispositivo senza fili, la potenza elettrica trasporta le stesse immagini con i segni delle lettere da quell’altezza fino al punto desiderato, attraverso l’aria, con la propria corrente. La prima stazione del telegrafo di Marconi è stata costruita tra le coste dell’America e dell’Inghilterra, a una distanza di 250 parasanghe. Fu lo stesso Marconi a inviare il primo telegramma al re d’Inghilterra Eduardo VII congratulandosi per tale prodigiosa scoperta avvenuta durante la sua epoca e sotto il suo regno.”

Il signore rimase di stucco e disse: “Ma come è possibile che si possa comunicare senza fili o altri mezzi a una tale distanza? Spiegatelo in un modo che io possa comprendere”.

8 Misura di distanza pari a circa 6 chilometri.

9 Nell’edizione di Mo’meni (Tâlebof 1968, 104), in nota a piè pagina, Marconi è così descritto: «*Mârkuni*, inventore italiano, vissuto dal 1874 al 1937. Nel 1895, con l’utilizzo delle onde elettromagnetiche di Hertz, inventò il telegrafo senza fili».

10 Così nel testo originale, a mo’ di chiarimento del termine *asbâb* (“dispositivo”).

11 Misura di lunghezza pari a 104 centimetri.

12 Altro termine (di uso raro) per “elettricità” adoperato dall’autore verosimilmente per chiarire l’espressione *qovve-ye elektrik* (“energia elettrica”).

Gli risposi:

Spiegare l'aspetto scientifico di questa questione richiederebbe una grande preparazione di base. Occorre innanzitutto comprendere la potenza dell'elettricità, poi capire come si genera, e infine vedere in che modo l'universo produce questa energia e come la trasporta. Così facendo potremo arrivare dove il giovane Marconi è arrivato, potremo conoscere e costruire. E soltanto allora potremo comprendere il significato del sacro versetto che recita "essi non abbracciano della Sua scienza se non ciò che Egli vuole".¹³ Altrimenti, a voler esporre di più si rischierebbe di modificare il senso della mia spiegazione e andrebbe oltre l'ambito delle mie conoscenze (Tâlebof 1968, 104-106).

L'illustre ingegnere, non riuscendo evidentemente a spiegare in maniera più chiara il funzionamento del telegrafo senza fili, o forse per avvalorare l'importanza della nuova scoperta conferendole legittimità religiosa, si affida, e affida il suo interlocutore, al conforto di un versetto coranico.

L'autore del *Masâleko'l-mohsenin* sottolinea in più passi dell'opera l'ignoranza e l'arretratezza di coloro che governano l'Iran i quali sono totalmente all'oscuro di quanto accade non soltanto in altri paesi ma persino nelle diverse regioni della propria patria. Tale visione critica è particolarmente evidente nel passaggio del romanzo che fa immediatamente seguito al dialogo tra i due protagonisti a proposito del telegrafo, dove l'autore, facendo uso di una sferzante ironia, descrive un capovillaggio che vede nel gruppo di viaggiatori non degli esperti o degli specialisti bensì probabili acquirenti di pecore da trasportare in Russia (Tâlebof 1968, 106-107). Sotto questo aspetto, il *Masâleko'l-mohsenin* si configura come uno specchio in cui, da un lato, si riflette il ritardo dell'Iran rispetto all'Europa e dall'altro si riportano, con l'intento di diffonderli, conoscenza e progresso tecnologico europei, come, nella fattispecie, l'invenzione del telegrafo senza fili.

Quando nel 1905 viene pubblicato il *Masâleko'l-mohsenin*, il telegrafo elettrico tradizionale era arrivato in Iran già da circa mezzo secolo. La sua introduzione si deve al riformista qâjâr Mirzâ Malkom Khân (1834-1908) il quale, tornato dall'Europa dove aveva svolto gli studi superiori e dove aveva avuto modo di entrare in contatto con i moderni mezzi di comunicazione, descrive il telegrafo al sovrano Nâseroddin Shâh. Quest'ultimo, rimastone affascinato, ordinò che fosse fatto un esperimento pratico. Malkom Khân, utilizzando i materiali che

13 Corano II, 255. Nel testo di Tâlebof è riportata solo la parte finale del passo, un po' più lungo, del versetto coranico. Nell'edizione di Mo'meni (Tâlebof 1968, 106), il curatore riporta nella nota a piè pagina, oltre al riferimento al versetto e alla Sura del Corano, anche la traduzione in persiano della frase completa la quale recita: «Egli conosce ciò che è davanti a loro e ciò che è dietro di loro, mentre essi non abbracciano della Sua scienza se non ciò che Egli vuole».

aveva portato con sé dall'Europa, fece una prima sperimentazione mettendo in connessione due stanze lontane, situate su lati opposti della *Dâro'l-fonun* (cfr. Afshâr 1965, 229-230). Il primo messaggio via telegrafo fu trasmesso nel 1858 (Afshâr 1965, 231; Kimiachi 1978, 43; Sreberny-Mohammadi, Mohammadi 1992, 90-91; Rubin 1999; Shahvar 2009). Successivamente venne stabilita una linea tra il palazzo reale Golestân e il parco Lâlezâr che fu testata dallo Shâh in persona il quale, colpito dalla velocità e dalla precisione di trasmissione dei messaggi, ordinò che la linea divenisse permanente (Shahvar 2009).

Come afferma Kimiachi (1978, 55), l'avvento del telegrafo in Iran «helped to release the country from stagnancy and ignorance much earlier than would otherwise have been possible». Un aspetto importante, conseguente all'introduzione del telegrafo in Iran, fu il collegamento diretto con l'Europa e l'Iran «was at last placed in an international spotlight. This new awareness on the part of the West stimulated an influx of visitors to the country; tourists, scholars, and adventurers flocked to discover for themselves the land of Cyrus the Great» (*ibid.*, 54-55).

Un altro importante esito del telegrafo fu, per la prima volta, la connessione tra le grandi città dell'Iran, le sue province e persino i villaggi, «thus, after many years, the telegraph provided a means of unifying the distant portions of Iran» (*ibid.*, 55). Anche se questo, d'altro canto, si tradusse pure in un maggiore controllo da parte dello Shâh e del governo sui sudditi e sui governatori locali (cfr. Sreberny-Mohammadi, Mohammadi 1992, 90; Amanat 1997, 429).¹⁴

Nâseroddin Shâh fu promotore della graduale diffusione del telegrafo in tutto l'Iran (cfr. Shahvar 2009). Nel 1859 la supervisione tecnica della costruzione delle linee del telegrafo fu affidata all'italiano Focchetti¹⁵, «a Neapolitan¹⁶ who taught physics, chemistry, and pharmacology at Dâr al-Fonun» (*ibidem*). Nel 1880 l'Iran era ben equipaggiato con linee telegrafiche che mettevano in comunicazione le sue varie città e connettevano il Paese con varie parti del mondo (cfr. Sreberny-Mohammadi, Mohammadi 1992, 90; Amanat 1997, 404).

14 Come sottolinea Kimiachi 1978: 55, «The local government in Tehran could now control other parts of the country with ease. News was received by telegraph in Tehran, and orders were sent all over the nation. The telegraph strengthened the power of the government, since it put an end to many of the small powers scattered over the country who were unaware of each other's existence. Rumors of any mutiny or rebellious movements were sent to the Shah by telegraph, and consequently, such movement never had a chance to ripen. The local governors were under closer surveillance by the Shah and received far more instruction from the central government than ever before so that they could not deal harshly with people».

15 Su di lui si veda Piemontese 1984, 101-102; 2008, 36; 2010, 16.

16 «Bolognese (forse)», scrive Piemontese 2008, 36, il quale aggiunge: «come ingegnere Focchetti dirige l'esecuzione della linea telegrafica Tehran-Tabriz-Solţâniy  (1859) e l'installazione di stabilimenti industriali, tra cui cartiere».

Verso la fine del regno di Nâseroddin Shâh il telegrafo costituiva un canale consolidato per la corte e per il governo ed erano anche stati stabiliti prezzi fissi per parola. Nel 1896, infine, la Persia entrò a far parte dell'Unione telegrafica internazionale (Sreberny-Mohammadi, Mohammadi 1992, 91).

Dopo l'assassinio di Nâseroddin Shâh, nel 1896, e fino all'avvento al potere di Rezâ Shâh Pahlavi nel 1921, non vi furono significativi progressi nella rete telegrafica (cfr. Kimiachi 1978, 56). Bisognerà attendere il 1926 affinché il telegrafo senza fili di marconiana invenzione facesse finalmente il suo ingresso in Iran.

Il telegrafo senza fili fu ufficialmente inaugurato nell'aprile del 1926, il terzo giorno successivo alle celebrazioni per l'incoronazione di Rezâ Shâh (*ibid.*, 61), ben un ventennio dopo la descrizione di questo innovativo dispositivo nel *Masâleko'l-mohsenin* di Tâlebof.

Riferimenti bibliografici

- Âdamiyat, F. (1984 [1363²]). *Andishehâ-ye Tâlebof-e tabrizi*. Enteshârât-e Damâvand, Tehrân.
- Afshâr, Iraj (1965 [1344]). "Telegrâf dar Irân", in *Savâd va bayâz. Majmu'e-ye maqâlât*, Ketâbforushi-e Dehkhodâ, Tehrân, 228-239.
- Afshar, Iraj (2002). "Persian Travelogues: A Description and Bibliography", in E.L. Daniel (ed.), *Society and Culture in Qajar Iran. Studies in Honor of Hafez Farmayan*, Mazda Publishers, Costa Mesa, CA, 145-162.
- Alavi, Bozorg (1983). "Critical Writings on the Renewal of Iran", in Edmond Bosworth and Carole Hillenbrand (eds.), *Qajar Iran. Political, Social and Cultural Change 1800-1925*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 243-254.
- Amanat, Abbas (1997). *Pivot of the Universe. Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy, 1831-1896*, University of California Press, Berkeley.
- Âriyanpur, Yahyâ (1993 [1372⁴]). *Az Sabâ tâ Nimâ*, 2 voll., Enteshârât-e Zavvâr, Tehrân.
- Balaÿ, Christophe, Michel Cuypers (1983). *Aux sources de la nouvelle persane*, Institut Français d'Iranologie de Téhéran (Bibliothèque iranienne, 28), Paris.
- Balaÿ, Christophe (1998). *La genèse du roman persan moderne*, Institut Français de Recherche en Iran, Téhéran.
- Bâmddâd, Mehdi (1966 [1347]). *Sharh-e hâl-e rejâl-e Irân dar qarn-e 12 va 13 va 14 hejri*. Tehrân.
- Busse, H., (1982). "Abbâs Mîrzâ Qajar", in *Encyclopaedia Iranica*, I/1, 79-84.
- D'Erme, Giovanni M. (1996). "Strutture politiche e democrazia in Iran", in Enrica Collotti Pischel (a cura di), *La democrazia degli altri*, Franco Angeli, Milano, 264-296.
- Ghanoonparvar, M.R. (1993). *In a Persian Mirror: Images of the West and Westerners in Iranian Fiction*, University of Texas Press, Austin.

- Jamâlzâde, Nâser (2008 [1387]). “Vizheghîhâ-ye târikhi va jâm‘e-shenâkhti-e andishe-ye siyâsi-e Tâlebof Tabrizi”, in *Pazhuheshnâme-ye ‘olum-e siyâsi* 4/1, 109-148.
- Kamshad, Hassan (1966). *Modern Persian Prose Literature*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kasravi Tabrizi, Ahmad (1990¹⁵[1369]). *Târikh-e mashrute-ye Irân*. Tehrân.
- Kia, Mehrdad (1994). “Nationalism, Modernism and Islam in the Writings of Talibov-i Tabrizi”, in *Middle Eastern Studies* 30/2, 201-223.
- Kimiachi, Bigan (1978). *History and Development of Broadcasting in Iran*, PhD Diss., Bowling Green State University, Ohio.
- Lambton, Ann K.S. (1957). “The Impact of the West on Persia”, in *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)*, 33/1, 12-25.
- Lockhart, L. (1986). “Abbas Mirza”, in *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, vol. I, Leiden, 13-14.
- Malekzâde, Mehdi (1949 [1328]). *Târikh-e enqelâb-e mashrutiiyyat-e Irân*, vol. I. Tehrân.
- Masroori, Cyrus (2000). “European Thought in Nineteenth-Century Iran: Davide Hume and Others”, in *Journal of the History of Ideas* 61/4, 657-674.
- Nâseroddin Shâh Qâjâr (1964 [1343]). *Safarnâme-ye Nâseroddin Shâh*, a cuira di ‘Abdollâh Mostowfi, Esfahân. [Rist. dell’edizione a cura di ‘Abdo’l-Vahhâb b. Mohammad Mo‘men Shirâzi, Bombay 1876].
- Pagliaro, Antonino, Alessandro Bausani (1968). *La letteratura persiana*, Sansoni, Firenze.
- Piemontese, Angelo M. (1970). “Descrizioni d’Italia in viaggiatori persiani del XIX secolo”, in *Annali della Facoltà di Lingue e letterature straniere di Ca’ Foscari (serie Orientale 1)*, IX/3, 63-106.
- Piemontese, Angelo M. (1984). “Gli ufficiali italiani al servizio della Persia nel XIX secolo”, in Giorgio Borsa, Paolo Beonio Brocchieri (a c.), *Garibaldi, Mazzini e il Risorgimento nel risveglio dell’Asia e dell’Africa*, Franco Angeli Ed., Milano, pp. 65-130.
- Piemontese, Angelo M. (2008). “Lapidi di militari e civili emigrati d’Italia in Persia”, in Mirella Galletti (a c.), *Medici, missionari, musicisti e militari italiani attivi in Persia, Impero Ottomano ed Egitto (Quaderni di Oriente Moderno, LXXXVIII, 6-2008)*, Istituto per l’Oriente Carlo Alfonso Nallino, Roma, pp. 25-70.
- Piemontese, Angelo M. (2010). “Apporti tecnici d’Italiani in Persia nel XIX secolo”, in Maria Francesca Bonetti, Alberto Prandi (a c.), *La Persia Qajar. Fotografie italiani in Iran 1848-1864*, Istituto Nazionale per la Grafica, Peliti Associati, Roma, pp. 13-21, pp. 244-245 [bibliografia].
- Qazvini, Mohammad (1948 [1327]). “Vefayât-e mo‘âserin”, in *Yâdgâr* 5/4, 86.
- Rahman, Munibur (2002). “Ṭālibūf”, in *Encyclopédie de l’Islam (Nouvelle Edition)* vol. X, 177.

- Redhouse, James W. (1874). *The Diary of H.M. the Shah of Persia during His Tour through Europe in A.D. 1873*, J. Murray, London. [New Introduction by Carole Hillenbrand, Mazda Publishers, Costa Mesa, CA. 1995].
- Ringer, Monica M. (2001). *Education, Religion, and the Discourse of Cultural Reform in Qajar Iran*, Mazda Publishers, Costa Mesa, CA.
- Ringer, Monica M. (2002). “The Quest for the Secret of Strength in Iranian Nineteenth-Century Travel Literature: Rethinking Tradition in the *Safarnameh*”, in Nikki R. Keddie, Rudi Matthee (eds.), *Iran and the Surrounding World*, University of Washington Press, Seattle – London, 146-161.
- Ringer, Monica M. (2004). “Negotiating Modernity: Ulama and the Discourse of Modernity in Nineteenth-century Iran”, in Ramin Jahanbegloo (ed.), *Iran between Tradition and Modernity*, Lexington Books, Lanham, MD, 39-50.
- Rubin, Michael Allan (1999). *The Formation of Modern Iran, 1858-1909: Communications, Telegraph and Society*, Unpublished PhD Diss., Yale University.
- Shahvar Soli (2009). “Telegraph i. First Telegraph Lines in Persia”, in *Encyclopaedia Iranica* [online: Last Updated July 20, 2009; <https://iranicaonline.org/articles/telegraph-i-first-telegraph-lines-in-persia>]
- Sreberny-Mohammadi, Annabelle, ‘Alī Mohammadi (1992). “Communications in Persia”, in *Encyclopaedia Iranica*, Vol. VI, Fasc. 1, 89-95 [online: <https://iranicaonline.org/articles/communications-in-persia>]
- Tâlebof, ‘Abdo’l-Rahim Ebn-e Shaykh Abu Tâleb Najjâr-e Tabrizi (1968 [1347]). *Masâleko’l-mohsenin. (Châp shode az ru-ye noskhe-ye châp-e Mesr, Qâhere 1323 hejri qamari)*, ed. M.B. Mo’meni, Sherkât-e sahâmi-e ketâbhâ-ye jibi, Tehrân.
- Tornesello, Natalia L. (2005). “Paesaggi d’Europa nel *Diario di viaggio* di un sovrano persiano del XIX secolo”, in N. Boccara, G. Platania (a cura di), *Viaggi e paesaggio*, Sette Città, Viterbo, 299-316.
- Tornesello, Natalia L. (2007). “Su alcuni romanzi di epoca qâjâr”, in *Annali dell’Università di Napoli L’Orientale*, 67, 121-135.
- Vahdat, Farzin (2002). “Iran’s Early Intellectual Encounter with Modernity”, in Elton L. Daniel (ed.), *Society and Culture in Qajar Iran. Studies in Honor of Hafez Farmayan*, Mazda Publishers, Costa Mesa, CA, 99-141.
- Yahyavi, Sepehr (2018). “Abdolrahim Talebov, un père spirituel de la Révolution constitutionnaliste”, in *La Revue de Teheran. Mensuel culturel iranien en langue français*, n. 154, septembre 2018. [online: <http://www.teheran.ir/spip.php?article2600#gsc.tab=0>]
- Yarshater, Ehsan (1983). “Observations on Nâsir al-Din Shâh”, in E. Bosworth, C. Hillenbrand (eds.), *Qajar Iran. Political, Social and Cultural Change, 1800-1925*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 3-13.

ASSERTIONS THAT DO NOT DESERVE THE GRACE
OF CONSIDERING THEM
Reality and Existence in Islamic Thought

Francesco Omar Zamboni

Abstract

This contribution presents an overview of the Medieval Islamic debates on the relation between existence and reality, highlighting the two main positions that appeared between the IX and the XII century, as well as the arguments which support them. The first doctrine is that of the Muʿtazilites: existence and reality are distinct. Their main proof derives the reality of the non-existent based on its knowability (what is knowable is distinct, what is distinct is real). The Ashʿarites and the Avicennians support the opposite doctrine that existence and reality are identical: their basic argument comes down to an appeal to intuition. Despite this initial agreement, they meet the Muʿtazilite proof from knowability in radically different ways. The Avicennians appeal to the distinction between mental and concrete existence: the knowable non-existent is non-existent in concrete but existent in the mind. The Ashʿarites instead reject the conclusion of the argument from knowability, holding that the unreal itself must be knowable and so knowability is insufficient for establishing reality. They further corroborate this claim by arguing that the same position can be forced on the Muʿtazilites. In conclusion, the paper tackles Fakhr al-Dīn al-Rāzī's (d.1210) critical evaluation of this whole debate.

Keywords

Ashʿarism, Avicenna (Ibn Sīnā), Existence, Muʿtazilism, Ontology, Reality

Introduction

The relation between reality and existence needs to be approached in its intensional and extensional dimension, meaning that we need to consider both whether the terms “existence” and “reality” have the same meaning or not (intension) and whether they are said of the same number of things or not (extension). As it will become clear, the two dimensions are interconnected.

Authors who defend the intensional distinction between existence and reality also defend the extensional distinction between them, and the same goes for those who reject the two.

This paper consists of four sections. Section 1 provides the reader with some terminological and conceptual clarifications. Section 2 presents the Mu‘tazilites’ position that existence and reality are intensionally and extensionally distinct, discussing their argument based on the knowability of the non-existent. Section 3 illustrates the opposite position, agreed upon by the Ash‘arites and the Avicennians, that existence and reality are intensionally and extensionally identical. In spite of this doctrinal agreement, we see an argumentative divergence between the two groups, for they answer the Mu‘tazilite proof in very different ways. The Ash‘arites bite the bullet and insist that something can be knowable while being non-existent/unreal, forcing a similar conclusion on the Mu‘tazilites. The Avicennians maintain that only the existent/real is knowable, while holding that existence/reality encompasses both what is extra-mental and what is mental, and that the objects of knowledge are primarily and necessarily mental. Section 4 focuses on significant developments of the debate that appear in Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d.1210).

1. Preliminary Clarifications

This section aims to achieve three objectives. The first is [a] to clarify the concepts of reality and existence, to the extent of what is possible. The second is [b] to present the adjacent notion of quiddity and to differentiate between the debate on the reality-existence distinction, which is the topic of this investigation, and the better-known debate on the quiddity-existence distinction. The third aim is [c] to consider a fourth relevant concept, thingness, and determine how it relates to the other three (reality, existence, quiddity).

It is particularly hard to [a] explicate reality and existence in a way that is both informative and impartial, for the authors of the Islamic tradition precisely disagree on whether terms like “reality” (*ithbāt*, *thubūt*) and “existence” (*wujūd*) have different meanings. It might seem that there is no way of explaining these meanings without thereby deciding whether they are distinct (as the Mu‘tazilites claim) or identical (as the Ash‘arites and the Avicennians believe), which is precisely the bone of contention. This is not necessarily the case, however, provided that we dial back our expectations about what can be achieved by a preliminary explanation. True, there is no way for an impartial explanation to provide us with a precise understanding of the concepts conveyed by “reality” and “existence”: we cannot explain what reality

and existence are in themselves without deciding whether they are different or the same. Still, we may acquire an incomplete and vague understanding of them, by referring to some of their external features.

Let us take an example well known to contemporary Analytic philosophers, the morning star and the evening star (Frege 1892, 25). Even though they happen to be the same object (the planet Venus), it is conceivable that people disagree about their identity. If one wished to present a debate on whether “morning star” and “evening star” are the same thing or not, one should not preliminarily explicate the meaning of the two terms as “Venus”, for such an explication would make the debate pointless. One should instead describe the morning star as “that star which arises at a certain hour around dawn” and the evening star as “that star which arises at a certain hour around dusk”. These are incomplete, vague explications of the two terms which present certain accidental features of the object (or objects) in question, without thereby deciding that the morning star is the same as the evening star. The debate would not be pointless in this case.

Something similar can be done with reality and existence. We can say that reality is “that property which makes a thing distinguishable”, while existence is “that property which makes a thing present in the world”.¹ These explications are neutral with respect to the reality-existence distinction. It may be that both refer to the same notion (just as both the explication of the morning star and that of the evening star refer to Venus) and it may not be so.

At this point, we need to [b] tackle how what has been said so far relates to the notion of quiddity and the quiddity-existence distinction. We can apply the above-mentioned explanatory approach to quiddity itself: quiddity is “that property which makes a thing what it is”. Again, such a preliminary explication should be taken to be indifferent to the question of whether quiddity is the same as existence (= “that property which makes a thing present in the world”), as well as to the question of whether quiddity is the same as reality (= “that property which makes a thing distinguishable”). This helps us understand that the well-known debate on the quiddity-existence distinction is not *prima facie* the same as the debate on the reality-existence distinction. The two debates are the same only if one starts with the assumption that quiddity and existence are the same, like the Ash‘arites do. The Mu‘tazilites and the Avicennians believe that quiddity and existence are different, so they cannot

1 This explication is arguably equivalent to another, more complex explication, i.e., “that property which makes a thing possess certain types of relations with the totality of other things”. This is because “present in” means “possessing certain types of relations with”, and “world” means “the totality of other things”. Those relations can be of various types: inherential (this exists in that), causal (this exists and so that exists), conditional (this exists based on that existing), temporal (this exists before that), or spatial (this exists above that).

conflate the two debates.² Additionally, the Mu‘tazilites would have to consider a third hypothetical question, i.e., whether quiddity and reality are different or not, precisely because they hold both that quiddity and existence are distinct, and that existence and reality are distinct. The detailed examination of these topics is beyond the scope of the present inquiry. I only mentioned them to caution the reader against conflating the debate discussed in this paper (on the reality-existence distinction) with another, better-known debate (on the quiddity-existence distinction) or even with a hypothetical topic of discussion (the quiddity-reality distinction).

Finally, we need to [c] consider the notion of thingness and how it relates to quiddity, existence, and reality. “Thing” and “thingness” as terms are relatively common in Islamic philosophy, and they clearly have something to do with what we have been discussing thus far (for example, “thing” appears to be the historical predecessor of “quiddity”).³ The exact conceptual nature of such relation is harder to ascertain, however. My assessment is that Islamic authors do not treat thingness as a concept even hypothetically distinct from the other three. Indeed, I could not come up with any vague explication of thingness which is not explicitly or implicitly equivalent to the vague explications presented for quiddity (= “that property which makes a thing what it is”) and for reality (= “that property which entails distinguishability”). Based on this, I believe that thingness is reducible to either quiddity or reality.

2. The Mu‘tazilites

Mu‘tazilism is one the two main schools of Islamic *kalām* (religiously motivated philosophy), the other being Ash‘arism.⁴ The school flourished between the IX and the XII century. After that period, it went into a phase of decline, becoming virtually extinct by the XIV century, even though its influence on Yemeni Zaydism has remained significant up to modern times.⁵

The Mu‘tazilites hold that reality and existence are intensionally and extensionally distinct. Reality does not mean existence, and the set of real things is not equal to the set of existent things. To be more precise, the set of real things is wider than the set of existent things.⁶

2 On the quiddity-existence distinction see for example Aertsen 2008, Bertolacci 2012, De Haan 2014, Janos 2020, Marmura 1984, Wisnovsky 2012, 2003.

3 See De Haan 2014, Druart 2001, Marmura 1984, Wisnovsky 2003.

4 For introductions to *kalām*, see Mu‘tazilī 1985, Schmidtke 2016, Winter 2008.

5 On the Mu‘tazilites see Campanini 2012, Frank 2007, Hourani 1971, Madelung 1974.

6 For general surveys on the Mu‘tazilite position, see Ash‘arī, *Maqālāt*, II, 180-183; Avicenna, *Shifā‘, Ilāhiyyāt*, 32-34; Juwaynī, *Shāmīl*, 124-125; Rāzī, *Muḥaṣṣal*, 59-64.

We can approximate the meaning of reality (*ithbāt, thubūt*) according to Mu‘tazilites by saying that it is “the property which makes a thing positive in meaning and capable of being present in the world”. On this basis, reality includes positive things present in the world now (this person), as well as things that have been present in the past (this person’s ancestors) or will be in the future (this person’s descendants) or could be in theory (this brotherless person’s brother). The contradictory of reality is unreality (*intifā’, nafy*): everything that is not real is unreal, and the other way around. Semantically negative and privative terms (non-person, blindness) are unreal, and the same goes for inconceivable impossibilities (square circle) and conceivable impossibilities (another God). Reality and unreality are immutable and necessary: something real cannot become unreal, and something unreal cannot become real.

Existence (*wujūd, huṣūl, kawn*) can be described as “the property which makes a thing present in the world”. Existence is more specific than reality because “what makes a thing present in the world” is more specific than “what makes a thing capable of being present in the world”. Existent things constitute a subset of real things: everything existent is real, but not everything real is existent. Existence includes both eternal things (God) and temporally originated things. Among these, it includes both substances (this person) and accidents (this person’s whiteness). Things are not existent which have been present in the world, or will be, or could be in theory: these are non-existents. It is my contention that, in the technical terminology of the Mu‘tazilites, non-existence (*‘adam*) is opposite to existence, but not contradictory to it: their relation is akin to that between possession and privation (e.g., sight and blindness), so that something can be conceived which is neither existent nor non-existent (just as something can be neither seeing nor blind). This is because, strictly speaking, non-existence can only be true of real things, not of unreal things.⁷ Unreal things are neither existent nor non-existent, strictly speaking. Unlike reality and unreality, existence and non-existence are mutable and contingent in most cases: something existent might become non-existent, and something non-existent might become existent (God is an exception).

Certain Mu‘tazilites further refine this account, introducing a class of real things that are neither existent nor non-existent – the so-called *aḥwāl* (“states”). Real existents and real non-existents possess *aḥwāl* as properties, while *aḥwāl* cannot in turn possess properties of their own. Examples of *aḥwāl* are things like existence, substantiality, accidentality, coloration. The question of the ontological status of *aḥwāl* is too complex to be satisfyingly tackled in

7 This remark will prove particularly relevant later on, see the end of Section 3.

this inquiry.⁸ For our purposes here, the reader should just keep in mind that the introduction of *aḥwāl* reinforces my contention that existence and non-existence are opposites but not contradictories, according to the Mu‘tazilites.

The account I just outlined can be quickly visualized in the following table.

Class		Examples
Real		
	Existent	God, substances, accidents
	Non-Existent	past existents, future existents, pure possibilities
	Neither existent nor non-existent (some authors)	<i>aḥwāl</i> (e.g., existence, substantiality, accidentality, coloration)
Unreal		
		negations, privations, conceivable and inconceivable impossibilities

At this point, the reader might feel that the Mu‘tazilite position is contrived and lacks intuitive appeal. This feeling was shared by certain Islamic authors. For example, Avicenna (d.1037) scathingly comments that on these matters the Mu‘tazilites «utter senseless assertions that do not deserve the grace of considering them» (*mā hadhū bihi min aqāwīlihīm allatī lā taṣtaḥiqqu faḍla l-iṣhtihāli bihā*) (Avicenna, *Shifā’, Ilāhiyyāt*, I, 33.16-18).

The main problem of the Mu‘tazilite account concerns the reality of the non-existent. It is not intuitively evident that the non-existent is real. Indeed, intuition suggests the contrary: if something were real but not present in the world, where would it be? The reality of the non-existent might follow based on the Mu‘tazilite explanation of reality as “the property which makes a thing positive and capable of being present in the world” in that one could remark that some non-existent things are indeed positive and capable of being present in the world (e.g., the fruit that will sprout from this flower). However, this is precisely the crux of the matter: the adversaries of the Mu‘tazilites do not concede the soundness of that explanation. They only accept the preliminary explanation of reality as “that property which makes a thing distinguishable”.

In sum, the Mu‘tazilites need to prove that the non-existent is real according to that preliminary explanation. This is precisely what they do. Their main argument is based on the knowability of the non-existent. They basically infer the reality of the non-existent from its distinguishability, based on the preliminary explication of reality, and its distinguishability from its knowability, based on the fact that knowledge has the capacity of singling out its object. Fakhr al-Dīn al-Rāzī summarizes the argument in a remarkably clear way.

Non-existents are distinct from one another. Everything like that is real. The demonstration of the minor premise is in three ways. The first is that the non-existent is knowable, and the knowable is distinct from anything else. Indeed, one who conceives of a non-existent blackness distinguishes it from a non-existent whiteness (Rāzī, *Mabāḥith*, I, 135.2-5).

The other two arguments for the reality of the non-existent follow the same basic structure outlined here, substituting knowability with the capacity of being object of will and the capacity of being object of power. Will and power can be directed at a certain non-existent as opposed to another: if we have power (or will) to create a yet non-existent table, our power (or will) is directed at the non-existent table, not at the non-existent chair. So, the non-existent must be distinguishable in itself.

3. The Ash‘arites and the Avicennians

As I said previously, Ash‘arism is the other main school of Islamic *kalām*. It was established in the early X century by the eponymous Abū l-Ḥasan al-Ash‘arī (d.936) and, contrary to Mu‘tazilism, it progressively gained influence throughout the subsequent centuries, eventually becoming the dominant school of thought in Sunni Islam, a primacy it held up to the modern age.⁹ Avicennism is the main strand of Islamic *falsafa* (Greek-inspired philosophy), based on the work of Avicenna (d.1037) and his circle.¹⁰ Starting from the XII century, Ash‘arism and Avicennism began to converge and influence each other to the point of becoming nearly indistinguishable in certain authors. For the purposes of this account, it is useful to conceive the two schools as distinct groups holding distinct doctrines. However, the reader should keep in mind that this is a simplification which, strictly speaking, only corresponds to an early phase in the historical development of these schools (X–XII century).

Ash‘arism and Avicennism hold that reality and existence are both intensionally and extensionally identical. Reality means existence, and the set of real things is equal to the set of existent things (everything real is existent, and everything existent is real).¹¹

The meaning of existence/reality (*wujūd*, *ḥuṣūl*, *thubūt*, *taḥaqquq*, *anniyya*, *kawn*) for Ash‘arism and Avicennism can be described as “the property

9 On the Ash‘arites see Allard 1965, Frank 2007, Makdisi 1962, Shihadeh and Thiele 2020.

10 On Avicenna and the Avicennians see Adamson 2013, Gutas 2014, Janssens 2002, 1991, Gohlman 1974, Reisman 2003.

11 See Ash‘arī, *Maqālāt*, II, 180; Avicenna, *Shifāʾ*, *Ilāhiyyāt*, I, 29-35; Ibn Fūrak, *Mujarrad*, 252; Juwaynī, *Shāmīl*, 124-137; Rāzī, *Muḥaṣṣal*, 52-58, 60-64.

which makes a thing present in the world”. In this sense, the Ash‘arite and Avicennian understanding of existence/reality is equivalent to the Mu‘tazilite understanding of existence. The difference between the two doctrines is precisely that the Ash‘arite and the Avicennians do not ascribe any meaning to reality as such, conceived as something separate from existence. In other terms, they hold both preliminary explications (“that property which makes a thing distinguishable”, “that property which makes a thing present in the world”) to be true of one and the same concept. For the Ash‘arites and the Avicennians, existence/reality includes both eternal and temporally originated things, as well as both substances and accidents.

The opposite of existence/reality is non-existence/unreality (*‘adam, nafy, intifā‘, salb*), which includes negative and privative terms, future and past existents, possibilities, conceivable impossibilities, and inconceivable impossibilities. Non-existence/unreality is the contradictory of existence/reality (just as unreality is the contradictory of reality in the Mu‘tazilite account). Existence/reality and non-existence/unreality are mutable and contingent when ascribed to possible things, immutable and necessary when ascribed to God or to impossible things.

<i>Class</i>	<i>Examples</i>
Existent/real	God, substances, accidents
Non-existent/unreal	negations, privations, past existents, future existents, pure possibilities, conceivable and inconceivable impossibilities

The Ash‘arite-Avicennian position has an intuitive appeal its Mu‘tazilite counterpart lacks. Such intuitive appeal is behind the following remark by Avicenna.

“Existent” (*mawjūd*), “real” (*muthbat*), and “realized” (*muḥaṣṣal*) are synonyms signifying a single meaning. There is no doubt that their meaning occurs to the mind of those who read this book (Avicenna, *Shifā‘, Ilāhiyyāt*, I, 31.3-4).

Despite intuition seemingly being on their side, Ash‘arites and Avicennians need to tackle the Mu‘tazilite argument for the reality of the non-existent based on its knowability (and capacity of being object of will, power). Here is where the approaches of the two schools diverge.

The Avicennians attack the premise that knowledge (or will, power) can take the non-existent as its object. They contend that all objects of knowledge are indeed existent, even though some appear non-existent at first glance. They reconcile the apparent contradiction by appealing to the idea of mental existence. Objects of knowledge (or will, power) are primarily and necessarily

existent in our minds. This holds true regardless of what is their status outside the mind: if they were existent outside the mind, knowledge (or will, power) would attain to them consequently to their mental existence; if they were non-existent, knowledge would not attain to them in that condition, not even consequently. This is why knowledge (or will, power) can take (extra-mentally) non-existent things as its objects and distinguish between them. For example, let us assume that the proposition 'the resurrection will happen in the future' is true. When we know that proposition, the notions "resurrection", "happening" and "future" exist in our minds. That is why we can distinguish this object of knowledge from others.¹²

The Ash'arite strategy is remarkably different. They bite the bullet, while forcing the Mu'tazilites to do the same. By this I mean that the Ash'arites accept the premise that knowledge (will, power) can take the non-existent as its object, as well as the premise that what is object of knowledge is distinguishable, while insisting that knowable and distinguishable non-existents cannot be real. By itself, this approach would not be a proper objection to the Mu'tazilite argument: it would be merely a rejection of its conclusion. However, the Ash'arites add that the argument from knowability can be used to derive a conclusion the Mu'tazilites themselves would have to reject. This is because unreal things themselves (negations, privations, conceivable impossibilities, inconceivable impossibilities) can be objects of knowledge. If the unreal can be object of knowledge, and the object of knowledge must be distinct, and the distinct must be real, it follows that the unreal must be real, which is both absurd and contrary to what the Mu'tazilites hold. The result of this reasoning is that, if the Mu'tazilites are allowed to bite the bullet and reject the conclusion that the unreal is real, then the Ash'arites are also allowed to bite the bullet and reject the conclusion that the non-existent is real.

In addition to rejecting the conclusion of the Mu'tazilite argument for the reality of the non-existent, the Ash'arites present three separate arguments against the reality of the non-existent. Here I will focus on the most important of them, which is the proof from the relative extension of unreality and non-existence. The argument takes the opposite of reality (unreality, *nafy*) and the opposite of existence (non-existence, *'adam*), asking how the extension of the former relates to the extension of the latter. According to the Ash'arites, there can be only three options: either [i] greater specificity (every unreal is non-existent, not every non-existent is unreal), or [ii] coextension (every unreal is non-existent, every non-existent is unreal), or [iii] greater generality (not

12 «[The Mu'tazilites] are mistaken because they ignore that predication is about things that have existence in the mind, even though they are non-existent in concrete» – Avicenna, *Shifā', Ilāhiyyāt*, I, 34.1-2.

every unreal is non-existent, every non-existent is unreal). Both [ii] and [iii] are incompatible with the Mu‘tazilite position, because they entail the truth of the proposition ‘every non-existent is unreal’. As for [a] greater specificity, the Ash‘arites notice that this includes the proposition ‘every unreal is non-existent’. At this point, they focus on the meaning of the predicate in this proposition. “Non-existent” cannot just mean “something unreal”, for otherwise there would be no difference between the predicate and the subject. However, if “non-existent” meant “something not unreal”, then it would mean “something real”, because reality and unreality are contradictories (the negation of one is the affirmation of the other). So, ‘every unreal is non-existent’ would mean ‘every unreal is something real’, which is absurd.

This argument has the problem of implicitly assuming a premise the Mu‘tazilites would reject, i.e., that non-existence is the contradictory of existence. For the Mu‘tazilites, existence and non-existence are opposites but not contradictories (they are like possession and privation), so negating existence of something is not the same as ascribing non-existence to it. To be more specific, unreal things are neither “existent” nor “non-existent”, strictly speaking. This is because for the Mu‘tazilites “non-existent” means “real and not existent”, and the unreal cannot be “real and not existent”. To go back to the formulation of the argument, we can see that the three options listed by the Ash‘arites – [i] greater specificity, [ii] coextension, [iii] greater generality – are not exhaustive, because the Mu‘tazilites hold [iv] extensional separation (nothing unreal is non-existent, and nothing non-existent is unreal).¹³

4. *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*

Al-Rāzī is a particularly significant figure in the development of the Islamic debates on reality and existence. As I said, he is one of the authors who combine Ash‘arism and Avicennism. He does so with a critical attitude, revising and challenging both schools’ positions and arguments. The case of reality and existence is no exception.

Al-Rāzī accepts the Ash‘arite-Avicennian appeal to intuition in defence the intensional identification of reality and existence.

Intuition judges that everything the intellect indicates either has reality (*taḥaqquq*) in some way or not. The former is the existent (*mawjūd*). The latter is the non-existent (*ma’dūm*) (Rāzī, *Muḥaṣṣal*, 61.1-3).

13 The problem I have just outlined is noted by Najm al-Dīn al-Qazwinī al-Kātibī (d.1276) in *Kātibī*, *Ḥikma*, 7.10-15.

We showed that existence (*wujūd*) is the same as occurrence in reality (*ḥusūl fi l-a'yān*). One is not of sound mind who posits this occurrence to coincide with non-occurrence. If one means something else, the disagreement is on whether the existents have another attribute or not. This does not entail the disagreement on whether those entities are existent (Rāzī, *Mabāḥith*, I, 136.13-16).

Al-Rāzī's approach to the Mu'tazilite argument from knowability is more complex and evolved over time. In his early works, we see him basically combining the Avicennian and the Ash'arite strategy. First, he rejects the premise that we can know a completely non-existent thing: the object of knowledge always exist in the mind. Second, al-Rāzī continues to defend the Ash'arite contention that the Mu'tazilite argument for the reality of the non-existent would entail the reality of the unreal (which is absurd), while also deploying the Ash'arite arguments against the reality of the non-existent (e.g., from the relative extension of non-existence and unreality) (Rāzī, *Mabāḥith*, I, 134.14-137.9).

Al-Rāzī's later works show a significant change of attitude, however, with him becoming critical towards both the Avicennian and the Ash'arite approach (and, consequently, to their combination).

He levels two basic critiques against the Avicennians. First, he rejects the very claim that objects of knowledge are primarily and necessarily existent in the mind. Here I am forced to simplify al-Rāzī's multifaceted argumentation concerning knowledge and mental existence. He basically holds that, if we granted that mental existence is required for being an object of knowledge, then we would not be able to know things outside the mind in as much as they are outside the mind (in technical terms, we would not be able to know the extra-mental concomitants of essences). Additionally, the mental existence of the objects of knowledge means that the very essences of the objects of knowledge must exist in the mind as accidents (otherwise we would not know them). However, the essence of a mental accident cannot be the same as the essence of the extra-mental thing which should correspond to it, because things sharing in essence cannot have absolutely incompatible features, like being a mental accident and being an extra-mental substance.

We know by intuition that an accident inhering in the mind cannot be identical in the totality of its essence to concrete existents like the sky and the earth. Given that such identity is absurd, it is impossible to say that, when we conceive of the sky, a form obtains in our minds which is identical to the sky in the totality of its essence (Rāzī, *Mulakhkhaṣ*, 299.11-14).

In light of these and other difficulties, al-Rāzī abandons the Avicennian distinction between mental and extra-mental existence. Pressed by problematic examples revolving around the localization of the existence of

imaginative objects (where is that the thousand-headed person exist?), he tries to substitute that distinction with a different one between “manifest” (*ḥādīr*) and “hidden” (*ghāʾib*) existence (Rāzī, *Mulākhkhaṣ*, 297.5-299.2). His idea would be that imaginative objects do not exist in the mind: the mind would rather be able to reach an extra-mental realm of existence that is unattainable by standard sense-experience, a realm which includes those imaginative objects.

The second critique al-Rāzī levels against the Avicennians is that, even if we accepted their claim about mental existence, mental existence would still be insufficient for explaining all cases where something non-existent can be known. For example, we can know inconceivable impossibilities (e.g., square circles), or absolute non-existence. These objects of knowledge cannot exist in the mind because, if they did, they would cease to be what they are (*inconceivable* impossibilities and *absolute* non-existence) (Rāzī, *Mulākhkhaṣ*, 295.14-296.4; *Muḥaṣṣal*, 34.5-8).

Al-Rāzī is also dissatisfied with the Ash‘arites’ contention that they can bite the bullet (reject the reality of the non-existent object of knowledge without rejecting any of the premises of the Mu‘tazilite argument) because the Mu‘tazilites have to do the same (reject the reality of the unreal object of knowledge without rejecting any of the premises). Regardless of one’s position on the reality-existence distinction, the argument from knowability is equally problematic, for al-Rāzī: the unreal is knowable, knowability entails distinguishability, and distinguishability entails reality, so the unreal is real.

Al-Rāzī’s solution is to contend that distinguishability *simpliciter* does not entail reality, while maintaining that a certain type of distinguishability does. He does so by discriminating between otherness or negative distinguishability (“not being that other thing”) and determination or positive distinguishability (“being precisely this thing”). The former can be true of the unreal, precisely because it is negative in meaning, but does not entail reality. The latter does entail reality, because it is positive in meaning, but cannot be true of the unreal.

If by “distinct” you mean that the non-existent [=unreal] is such that “not being another” is true of it, the non-existent is so, because “not being existent” is true of it. If you mean that the non-existent has an identity and a specificity in itself, we do not accept that everything one conceives is like that. We must defend this opinion, otherwise it would not be possible for us to judge “this is non-existent”, even though we find this judgement to be intuitive (Rāzī, *Risāla fī l-khalq*, 48b.4-7).

It should be noted that al-Rāzī is particularly committed to the idea that the non-existent (= unreal) must be distinguishable, in some way or another. Besides the argument from knowability, he also mentions another proof based

on the fact that certain non-existents are causes and conditions of certain things, while others are not. The non-existent cause (e.g., fire in this room) is the reason of the absence of the effect (heat in this room), so it is distinct from other non-existent things (a person in this room), which are not causes of that absence. Similarly, the non-existent contrary (the whiteness of this paper) is a condition for the presence of the other contrary (the blackness of this paper), so it is distinct from the other non-existent things (the roughness of this smooth paper) which is not a condition for that (Rāzī, *Mulakhkhaṣ*, I 302.9-303.3).

Bibliography

Primary Literature

- Ash‘arī, *Maqālāt* = Muḥammad M. ‘Abd al-Rahīm (ed.) 1950-1954. *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-khtilāf almuṣallīn*, 2 vols. Cairo: Maktabat al-naḥḍa al-miṣriya.
- Avicenna, *Shifā’*, *Ilāhiyyāt* = al-Ab Qanawatī, S. Zāyid, et al. (eds.) 1960. *al-Shifā’, al-Ilāhiyyāt*, 2 vols. Cairo: al-Hay’a al-‘amma li-shu‘ūn al-maṭābi‘ al-amīriya.
- Juwaynī, *Shāmīl* = ‘Alī S. al-Nashshār, Fayṣal B. ‘Awn, Suhayr M. Mukhtār (eds.) 1969. *al-Shāmīl fī uṣūl al-dīn*. Alexandria: Mansha’t al-ma‘ārif.
- Juwaynī, *Irshād* = Muḥammad Y. Musā, ‘Alī ‘A. ‘Abd al-Ḥamīd (ed.) 1950. *Kitāb al-irshād ilā qawāṭi‘ al-adilla fī uṣūl al-i‘tiqād*. Cairo: Maktabat al-Khānijī.
- Ibn Fūrak, *Mujarrad* = Aḥmad ‘A. Al-Sāyih (ed.) 2005. *Mujarrad maqālāt Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī*. Cairo: Maktabat al-thaqāfiya al-dīniya.
- Ibn al-Tilimsānī, *Sharḥ Ma‘ālim* = Nizār Ḥammādī (ed.) 2010. *Sharḥ Ma‘ālim uṣūl al-dīn*. ‘Ammān: Dār al fath li-l-dirāsā wa-l-nashr.
- Kātibī, *Ḥikma* = Ṣāliḥ Āyḍīn (ed.) 2002. *Ḥikmat al-‘ayn*. Cairo: n.p.
- Rāzī (Fakhr al-Dīn), *Muḥaṣṣal* = Taha ‘A. Sa‘d (ed.) 1978. *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-muta’akhhirīn mina l-‘ulamā’ wa-al-ḥukamā’ wa-l-mutakallimīn*. Cairo: Maktabat al-kullīya al-azhariya.
- Rāzī (Fakhr al-Dīn), *Mabāḥith* = Muḥammad M. al-Baghdādī (eds.) 1990. *al-Mabāḥith al-mashriqiya fī ‘ilm al-ilāhiyyāt wa-l-ṭabī‘iyyāt*, 2 vols. Beirut: Dār al-kitāb al-‘arabī.
- Rāzī (Fakhr al-Dīn), *Mulakhkhaṣ* = Isma‘īl Hanoğlu and Sa‘īd Fūda (eds.) 2021. *al-Mulakhkhaṣ fī l-ḥikma wa-l-mantiq*, 2 vols. ‘Ammān: al-Aṣlayn fī dirāsa wa-l-nashr.
- Rāzī (Fakhr al-Dīn), *Risāla fī l-khalq* = *Risāla fī l-khalq wa-l-ba‘th*, MS Istanbul, Köprülü kütüphanesi, 816.
- Shahrastānī, *Nihāya* = Alfred Guillaume (ed.) 1934. *The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī. Kitāb Nihāyatu ‘l-iqdām [sic] fī ‘ilmi ‘l-kalām*. London: Oxford University Press.

Secondary Literature

- Adamson, Peter, 2015. *Interpreting Avicenna: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aertsen, Jan A., 2008. 'Avicenna's Doctrine of the Primary Notions and its Impact on Medieval Philosophy'. 21-42 in Anna Akasoy, Wim Raven (eds.). *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber*. Leiden – Boston: Brill.
- Allard, Michel 1965. *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arī et de ses premiers grands disciples*. Beirut: Imprimerie Catholique.
- Benevich, Fedor, 2018a. 'The Metaphysics of Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī (d.1153): Aḥwāl and Universals'. 327-356 in Abdelkader al-Ghouz (ed.). *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th century*. Göttingen: V&R unipress.
- Benevich, Fedor, 2018b. 'The Reality of the Non-Existent Object of Thought. The Possible, the Impossible, and Mental Existence in Islamic Philosophy (eleventh-thirteenth centuries)'. 31-62 in Rorbert Pasnau (ed.). *Oxford Studies in Medieval Philosophy. Volume 6*. Oxford: Oxford University Press.
- Benevich, Fedor, 2017. 'The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11-13th centuries)'. *Oriens* 45: 203-258.
- Benevich, Fedor, 2016. 'The classical Ash'ari theory of aḥwāl. Juwaynī and his opponents'. *Journal of Islamic Studies* 27/2: 136-175.
- Bertolacci, Amos, 2012 'The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context'. 257-288 in Felicitas Opwis, David Reisman (eds.). *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*. Leiden – Boston: Brill.
- Black, Deborah, 1999. 'Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna'. *Mediaeval Studies* 61: 45-79.
- Black, Deborah, 1997. 'Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings'. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8: 425-453.
- Campanini, Massimo, 2012. 'The Mu'tazila in Islamic History and Thought'. *Religion Compass* 6/1: 41-50.
- De Haan, Daniel D., 2014. 'A mereological construal of the primary notions Being and Thing in Avicenna and Aquinas'. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 88/2: 335-360.
- Druart, Thérèse-Anne, 2001. 'Shay' or Res as Concomitant of Being in Avicenna'. *Documenti e Studi sulla Tradizione filosofica medievale* 12: 125-142.
- Frank, Richard M., 2007. *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'arī*. Aldershot: Ashgate.
- Frank, Richard M., 1999. 'The Ash'arite Ontology: I. Primary Entities'. *Arabic Sciences and Philosophy* 9: 163-231.

- Frank, Richard M., 1978. *Beings and their attributes. The teaching of the Basrian school of the Mu‘tazila in the classical period*. Albany: State University of New York Press.
- Frege, Gottlob, 1892. ‘Über Sinn und Bedeutung’. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100: 25-50.
- Gohlman, William E., 1974. *The Life of Ibn Sina* (Albany: State University of New York Press).
- Gutas, Dimitri, 2014. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill.
- Hourani, George F., 1971. *Islamic rationalism: the Ethics of ‘Abd al-Jabbār*. Oxford: Clarendon Press.
- Janos, Damien, 2020. *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*. Berlin – Boston: De Gruyter.
- Janssens, Jules, 2002. *Avicenna and his Heritage*. Leuven: Leuven University Press.
- Janssens, Jules, 1991. *An Annotated Bibliography on Ibn Sīnā*. Louvain-la-Neuve: Fédération internationale des Instituts d’études médiévales [supplement published in 1999].
- Lizzini, Olga, 2003. ‘Wujūd-Mawjūd/Existence-Existent in Avicenna. A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy’. *Quaestio* 3: 111-138.
- Madelung, Wilferd, 1974. ‘*The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran*’. *Orientalia Hispanica* vol.1, ed. J.M. Barral, (Leiden: 1974), 504-25.
- Makdisi, Georges, 1962. ‘Ash‘arī and the Ash‘arites in Islamic Religious History’. *Studia Islamica* 17: 37-80.
- Marmura, Michael E., 1984. ‘Avicenna on Primary Concepts in the Metaphysics of his al-Shifa’. 219-239 in Roger M. Savory, Dionisius A. Agius (eds.) *Logos Islamikos: Studia Islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Muṭahharī, Murtaḍā, 1985. ‘An Introduction to ilm al-Kalam’. *Al-Tawhid* 3/2: 1-40.
- Reisman, David C. (ed.) 2003. *Before and After Avicenna*. Leiden: Brill.
- Schmidtko, Sabine (ed.), 2016. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Shihadeh, Ayman, and Thiele, Jan (eds.), 2020. *Philosophical Theology in Islam: Later Ash‘arism East and West*. Leiden – Boston: Brill.
- Tiele, Jan, 2016. ‘Abū Hāshim al-Jubbā’ī’s (d.321/933) Theory of ‘States’ (aḥwāl) and its Adaption by Ash‘arite Theologians’. 364-383 in Sabine Schmidke (ed.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Winter, Tim, 2008. *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wisnovsky, Robert, 2012. ‘Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Mashriq): a Sketch’. 27-50 in Dag N. Hasse, Amos Bertolacci (eds.). *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*. Berlin – Boston: De Gruyter.
- Wisnovsky, Robert, 2003. *Avicenna’s Metaphysics in Context*. Ithaca: Cornell University Press.

NOTIZIE SUGLI AUTORI

ANDREA AMATO è un dottorando presso la Fondazione per le scienze religiose di Bologna/Palermo. La sua ricerca verte sullo studio dell'Islam e del sufismo nell'Orda d'Oro tra il XIII e il XIV secolo, concentrandosi in particolare modo sul *Qalandarnāma*, un compendio sufi redatto nella penisola di Crimea dal *khaṭīb shāfi'īta* Abū Bakr Qalandar Rūmī. Oltre all'area del Mar Nero, si interessa di sufismo e di circolazione di idee nell'Asia Centrale in epoca medievale. Nel 2022 ha trascorso un periodo di studi a Erevan, in Armenia. Per la *Rivista di Studi Indo-Mediterranei* ha pubblicato il seguente articolo: *Shahāda, martelli di Thórr, croci e swastike: i darāhim come talismani nell'Eurasia del X secolo*.

CHIARA BARBATI is Associate Professor of Iranian Studies at the University of Pisa and Invited Professor of Sogdian at the Pontifical Oriental Institute in Rome, with special interests in material philology, historical sociolinguistics and language contact. During her decade in Vienna as a researcher, she worked extensively on Christian Iranian-speaking communities in Central Asia during late antiquity and the early Islamic period. She is the author of the monograph *The Christian Sogdian Gospel Lectionary E5 in Context*, *Veröffentlichungen zur Iranistik*, 81, Austrian Academy of Sciences Press, Vienna, 2016 and co-editor of the thematic volumes *Iranianate and Syriac Christianity in Late Antiquity and the Early Islamic Period*. Ed. by Chiara Barbati and Vittorio Berti. *Veröffentlichungen zur Iranistik*, 87, Austrian Academy of Sciences Press, Vienna, 2021; *Studies in Medieval Iranian Manuscript Traditions other than Islamic*. Ed. by Chiara Barbati and Olga Chunakova. *Written Monuments of the Orient*, St. Petersburg, 2021; *Historical Sociolinguistic Philology: a New Hybrid Discipline, its Interests and its Scope*. Ed. by Chiara Barbati and Christian Gastgeber. Open Linguistics: De Gruyter Open, <https://www.degruyter.com/page/1297>, 2017. She has written more than thirty scientific contributions including “On the Iranian lexicon in the Christian Old Uyghur texts from Central Asia” in 2021, “Mitteliranisch-christliche Manuskriptologie” in 2017, and “La documentation sogdienne chrétienne et le monastère de Bulayīq” in 2015.

AMOS BERTOLACCI (MA in Philosophy, University of Pisa, 1992; Doctorate in Philosophy, University of Florence, 1998; Ph.D. in Near Eastern Languages and Civilizations, Yale University, 2005; Alexander Von Humboldt Fellow, Thomas-Institut der Universität zu Köln, 2005–2006) since 2018 is professor of History of Medieval Philosophy at the IMT School for Advanced Studies of Lucca, after having taught the same discipline as associate professor at the Scuola Normale Superiore di Pisa (2010–2018) and having been adjoint professor of Ancient Philosophy there (2018–2020). He is the author of *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā': A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Brill, Leiden-Boston 2006, and of an Italian annotated translation, with introduction and revision of the Arabic text, of the metaphysics of Avicenna's *Shifa'* (*Libro della Guarigione, Le Cose Divine* di Avicenna [Ibn Sīnā], UTET, Torino 2007), and of numerous studies on the influence of Avicenna's and Averroes' metaphysics in the Latin Middle Ages, with particular regard to Albert the Great. He has directed the ERC Advanced Project "Philosophy on the Border of Civilizations and Intellectual Endeavours: Towards a Critical Edition of the Metaphysics (Ilahiyyat of Kitāb al-Shifa') of Avicenna (Ibn Sina)" (2014–2019), and is winner in the Social Sciences and Humanities category at the "Falling Walls Remote 2020" contest (Berlin 2020) with the proposal "Breaking the Wall of Religious Diversity Through Philosophy".

STEFANO BUSCHERINI graduated at the University of Bologna with a degree in Mathematics and in Lettere e Filosofia (Humanities), in Oriental History address. He received his Ph.D. from the Dipartimento di Storia e Metodi per la Conservazione dei Beni Culturali at the University of Bologna with a thesis on Sasanian astronomy and astrology. He is interested in ancient mathematics, particularly investigating its applications in astronomy. He is a teacher of Information Technology at the Istituto Tecnico Industriale "Nullo Baldini" in Ravenna. Among his publications: *Nel segno di Urania. Introduzione alla trigonometria greca e al calcolo delle corde*. Premessa di Antonio Panaino, Mimesis 2009; *L'astrologia storica. La teoria delle congiunzioni di Giove e Saturno e la trasmissione dei loro parametri astronomici*, Indo-Iranica et Orientalia – Serie Lazur, Mimesis 2013; and with A. Panaino, E. Bacchi, S. Buscherini, P. Ognibene (eds.), *Non Licet Stare Caelestibus, Studies on Astronomy and its History offered to Salvo De Meis*, Indo-Iranica et Orientalia, Series Lazur, Vol. XIII, Mimesis 2014.

MATTEO COMPARETI graduated in Oriental Languages and Literature from the University of Venice "Ca' Foscari" (1999) and defended his PhD in Iranian Studies at the University of Naples "L'Orientale" (2005). His main field of investigation is the study of the iconography of the Zoroastrian deities of Persia and Central Asia in the pre-Islamic era. He has held teaching courses in the United States of America (University of California, Berkeley) and in the People's Re-

public of China (Renmin University of China, Shaanxi Normal University, and Capital Normal University). Among his most relevant publications in English there are: *Samarkand the Center of the World. Proposals for Reading the Pictorial Cycle of Afrāsyāb*, Costa Mesa CA, 2016; *The Elusive Persian Phoenix. Simurgh and Pseudo-Simurgh in Iranian Art*, Bologna, 2021 and *From Sasanian Persia to the Tarim Basin: Pre-islamic Iranian Art and Culture along the Silk Road*, WriteUp (“Ferdows. Collana di studi iranici e islamici”), Roma 2021.

SIMONE CRISTOFORETTI, professore associato di ruolo, insegna Storia dell'Iran e dell'Asia Centrale presso il Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea dell'Università di Venezia “Ca’ Foscari”. Conduce ricerche sul rapporto tra cultura, uomo e ambiente dal Mediterraneo al Centrasia. È autore di vari saggi e articoli scientifici incentrati sui fenomeni di contaminazione e reciproco influsso tra mondo iranico, islam e cristianesimo, tra cui *San Giorgio in Levante. Il culto del santo cavaliere nella regione di Antiochia* (Città del Sole, 2020). Al caso della “festa del fuoco dei persiani” ha dedicato *Il Natale della Luce* (Mimesis, 2002). All'attività scientifica coniuga un'intensa attività divulgativa, concretizzatasi negli ultimi anni nella pubblicazione di vari volumi incentrati sulle figura di grandi condottieri del passato, sull'occupazione sovietica in Afghanistan e sulla guerra Iran-Iraq.

GIUSEPPINA FERRIELLO, laureata in architettura nel 1980, specializzata in Restauro dei monumenti nel 1983; incuriosita da analogie di tipo strutturale e formale con l'architettura/ingegneria islamica, nel 1987 si iscrive all'I.U.O. di Napoli, dove nel 1993 si laurea in Lingua e letteratura persiana con la tesi *Le tecniche costruttive nel Medio evo islamico attraverso le fonti persiane* (relatore prof. G. M. D'Erme e correlatore prof. Arch. V. Zoric'); nel 1998 consegue il Ph. D. in Studi iranici con *Il sapere tecnico-scientifico fra Iran e Occidente, una ricerca nelle fonti*, tutor Prof. G. M. D'Erme. Dal rinvenimento del primo codice persiano de 'Il sollevatore dei corpi pesanti' di Erone Alessandrino, identificato in un manoscritto della Biblioteca Nazionale di Parigi, dalla metà degli anni '90 focalizza l'attenzione principalmente sulla meccanica e le sue fonti in lingua persiana. Nel 2019, per l'Ambasciata di Italia a Tehran ha curato l'organizzazione scientifica delle 'Celebrazioni del Cinquecentenario della morte di Leonardo da Vinci' col convegno 'Il Genio di Leonardo da Vinci, il contributo di nuove fonti alla lettura della sua opera'. Ha pubblicato studi in Atti di Accademie e di convegni e su riviste nazionali e internazionali (Nuncius, Physis, Oriente moderno, Achademia Leonardi Vinci, Bollettino di Storia delle Matematiche, Restauro, ecc.). I suoi studi sono stati recepiti e censiti in Irān sulle riviste di Storia della scienza Miras-e 'elmi-ye Eslam va Iran e Tarikh-e 'Elm. Nel 2006 ha pubblicato il libro *L'estrazione delle acque nascoste. Trattato tecnico scientifico di un matematico-ingegnere persiano vissuto nel Mille*, Kim Williams Books, Torino; nel 2016, insieme a

Maurizio e Romano Gatto, il libro *The Baroukos and the Mechanics of Heron*, vol. n. 75 della Collana 'Biblioteca di Nuncius' del Museo Galileo-Istituto e Museo di Storia della scienza, Leo Olschki Editore, curando le traduzioni, i raffronti delle fonti e la parte relativa al mondo arabo-iranico; nel 2021, ha pubblicato "Contaminazioni e specificità di ponti-diga persiani" in: AA.VV., *Antropologia e potere. Modelli scientifici, filosofici e filologici dell'acculturazione tra Otto e Novecento*, Rubbettino. Ha tenuto diversi seminari in corsi universitari e dottorali. Da alcuni anni in un'ottica comparativa ha concentrato l'attenzione su codici di meccanica e le fonti degli ingegneri rinascimentali, specie di Leonardo da Vinci.

WERNER GABOREAU is a PhD candidate at the Centre of research on the Iranian World, CNRS, Paris, France and he teaches early modern history at Sorbonne University, Paris, France. He is also a graduate student, Department of Eurasian Studies, Bachelor's degree in Iranian Studies, Institut national des langues et civilisations orientales, Paris, France and Fifth Section, Social Sciences, Master's degree in History, École Pratique des Hautes Études, Paris, France. His research focuses on cultural exchanges in the context of the globalisation, the encounter between the Iranian world and Western Europe in the 17th century, as well as the localisation of knowledge in these two geographical areas.

JEFFREY KOTYK is presently the Sheng Yen Education Foundation Postdoctoral Fellow in Chinese Buddhism at the University of British Columbia in Vancouver, Canada. Earlier, he was the Robert H. N. Ho Family Foundation Postdoctoral Fellow in Buddhist Studies (administered by the American Council of Learned Societies) at McMaster University in Hamilton, Canada. He received his doctorate from Leiden University in September of 2017. Earlier he received his MA in Buddhist Studies from Komazawa University in Tokyo in 2011, and his BA from the University of Alberta in Canada in 2009. He is a specialist in East Asian religions and history. His present project, "State and Buddhist Accounts of South and Central Asia in Medieval China," examines Chinese Buddhist accounts of foreign countries and peoples in relation to contemporary secular materials. His earlier work has dealt with the relationship between astrology and Buddhism in medieval East Asia. His publications are seen in journals such as *Asia Major*, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, and *Japanese Journal of Religious Studies*.

FLORIANA MARRA M.A. in History and Oriental Studies at the *Università di Bologna*, with a thesis on "Lapidaries of Central Asia in comparison: between astrology, geology and chromatic theories". from 2009 to 2020 was *Junior Research Fellow at Austrian Academy of Science, Vienna (Austria)* within the FWF (Austrian Science Fund) Project "Scribal Habits. A Case Study from Christian Medieval Central Asia" directed by Chiara Barbati at the Institute for Iranian

Studies, Austrian Academy of Science, Vienna. The project aimed to provide a comprehensive understanding of the scribal habits and approaches as reflected in Eastern – Christian Sogdian and Syriac manuscripts discovered in the early 20th century in Turfan Oasis (present day Xinjiang, China). Within the project she was concerned with the investigation of the use of some diacritics in Central Asian manuscripts, and their comparison with other scribal traditions.

NAHID NOROZI, PhD, is Senior assistant professor of Persian Language and Literature at the Dipartimento di Lingue Letterature e Culture Moderne of the Università di Bologna. She is interested in Arabic and Persian medieval treatises on sufi mysticism and in Persian poetry both medieval and modern. She published the first translation into a European language of *Homāy and Homāyun* by Khwāju Kermāni (Mimesis 2016) and later an essay of comparative literature: *Esordi del romanzo persiano. Dal “Vis e Rāmin” di Gorgāni (XI sec.) al ciclo di “Tristano”* (Edizioni dell’Orso 2021), followed by an Italian translation of Gorgāni’s *Dieci lettere di Vis a Rāmin sulla crudeltà. Il più celebre epistolario amoroso del medioevo persiano* (Carocci 2022). As to mystical literature she published the first Italian translation of the Persian medieval sufi Najm al-Dīn Kubrā, *Fawātiḥ al-Jamāl wa Fawā’ih al-Jalāl* (Mimesis 2011), and the translation of another medieval sufi, al-Bīstāmī’s *Kitāb al-Nūr* according to al-Sahljāī (Ester 2018). As to contemporary poetry she published the essay *Il cavallo selvaggio dell’ira. Introduzione all’opera di Aḥmad Shāmlu, poeta ribelle del ‘900 persiano* (Centro Essad Bey 2017); an anthology of Sohrāb Sepehri’s poetry, *Sino al fiore del nulla, 99 poesie* (Aracne 2014); and the essay “*La mia spada è la poesia*”. *Versi di lotta e d’amore della poetessa persiana Simin Behbahāni* (WriteUp Books 2023). Since 2011 Nahid Norozi has been co-editor of *Quaderni di Meykhane*, an Italian journal of Iranian Studies; and also editor-in-chief of the *Rivista di studi Indo-Mediterranei* and she also is editor of the series *Ferdows. Collana di Studi iranici e islamici* (WriteUp Books, Roma).

PAOLO OGNIBENE è RTD presso il Dipartimento di Beni Culturali dell’Università di Bologna. Laurea in Lingue e in Storia indirizzo orientale; dottorato di ricerca presso il DiSMEC; post-doc con una ricerca sui nomi di persona in scitico; assegnista di ricerca dal 2010 al 2017; professore a contratto presso l’Università di Bologna (L-OR/14 e L-OR/13) dal 2004 al 2015; Abilitato I fascia 10-N/1 (ASN 2023). Segretario dell’IsIAO Emilia-Romagna dal 2002 al 2011; segretario dei Corsi di formazione per operatori di pace della Provincia di Ravenna dal 2004 al 2011; membro del direttivo dell’Associazione italiana per gli studi sull’Asia Centrale ed il Caucaso dal 2016 al 2019. Project coordinator del progetto europeo Integrated Italy-Japan Exchange Project (linea di finanziamento: EU 2005. EU-Japan Year of People to People Exchanges). Ha partecipato a cinque spedizioni nella Valle dello Yaghnob. Si interessa principalmente di nomadismo, Iran esterno, lingue iraniche nord-orientali, lingue caucasiche e

paleosiberiane. Ha pubblicato con l'editore Mimesis alcune monografie: *Feste e calendari degli Osseti* (2004); *Studi sul folclore ossetico* (2012); *Alani. I: la "riscoperta", il nome, l'Alania medioevale*, (2012); *Tra Don e Danubio. Lo spazio scitico fra nomadismo e sedentarietà* (2018). Inoltre ha curato *Scythica. Gli studi sugli Sciti in Russia fra Ottocento e Novecento* (2019).

ANTONIO CLEMENTE DOMENICO PANAINO è professore ordinario di Filologia, Storia e Religioni dell'Iran presso l'Università di Bologna. Suoi campi di ricerca sono la linguistica antico e medio-iranica, con particolare attenzione per la filologia avestica, la storia politico-religiosa dell'Iran preislamico (in particolare Zoroastrismo, Manicheismo e Cristianesimo orientale) nei suoi rapporti con le civiltà vicine, nonché lo studio delle tradizioni scientifiche e pseudo-scientifiche (astronomia, astrolatria, mantica astrale e astrologia) antiche e orientali. Diverse le sue pubblicazioni in questi stessi ambiti di ricerca. È Direttore della sezione Emilia-Romagna dell'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (ISIAO ER) a partire dalla fondazione della sede distaccata nel 1999. Direttore della missione etnolinguistica nella valle dello Yaghnob, Tagikistan. Nel 1998 l'Accademia di Francia ha conferito ad Antonio Panaino il premio "R. et T. Ghirshman" per gli studi iranici e nel settembre 1999 è stato eletto presidente della *Societas Iranologica Europaea* nel corso della IV Conferenza di Studi Iranici (Parigi). Dirige presso l'Editore Mimesis due prestigiose collane scientifiche di orientalistica dai titoli «Simory» e «Indo-Iranica et Orientalia». Tra le sue numerose pubblicazioni: *La novella degli Scacchi e della Tavola Reale*, Mimesis, 1999; *I Magi evangelici. Storia e simbologia tra Oriente e Occidente*, Angelo Longo Editore, 2004; *Politica religiosa e regalità sacra nell'Iran preislamico*, Mimesis, 2007; *Tishtrya. The Avestan hymn to Sirius*, vol. I e II, Serie Orientale Roma; *I Magi e la loro stella. Storia, scienza e teologia di un racconto evangelico*, San Paolo Edizioni, 2012; *Vendidad legge di abiura di tutti i demoni dell'Avesta zoroastriano*, Mimesis, 2014; *Sidera viva. Studi Iranici di Storia della Mitologia Astrale, dell'Astronomia e dell'Astrologia Antica*, Mimesis 2014; *Zoroastrismo. Storia, temi, attualità*, Morcelliana, 2016.

IVANA PANZECA è Ricercatrice (RtdA) presso l'Università di Palermo, dove ha conseguito la laurea e il dottorato in filosofia con specializzazione in pensiero islamico medievale (tutor prof. G. Roccaro). Durante gli anni formativi ha frequentato l'Université Paris IV Sorbonne, l'Université Paris Didérot, la Tarbiat Modares University of Tehran e l'Institut Français de Recherche en Iran. È stata Post-doc researcher dell'Institut del Pròxim Orient Antic, Universidad de Barcelona, dove ha insegnato *Filosofía clásica en lengua árabe*, e ha conseguito il titolo di Experto Universitario en Lenguas y Culturas de India e Iran presso l'Universidad de Salamanca. Successivamente ha svolto un quinquennio come Research assistant presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, nel quadro di un

progetto ERC “Philosophy on the Border of Civilizations and Intellectual Endeavours: Towards a Critical Edition of the Metaphysics (*Ilāhiyyāt* of *Kitāb al-Šifāʿ*) of Avicenna (Ibn Sīnā)” (PI prof. A. Bertolacci). Continua a collaborare con l’unità di ricerca PhiBor, con sede presso l’IMT Alti Studi di Lucca, ed è membro FSciRe (Fondazione per le Scienze Religiose), dove è stata Research fellow fino al 2023. Attualmente insegna *Storia della tradizione manoscritta islamica* presso il Dipartimento Culture e Società dell’Università di Palermo ed è cultore di *Storia della Filosofia Araba* all’interno del Dipartimento di Scienze Umanistiche della stessa Università. Lavora sulla ricezione di Avicenna, in particolare sui commenti e sulle traduzioni in lingua persiana delle sue opere. Sul tema ha pubblicato «On the Persian translations of Avicenna’s *Ilāhiyyāt*», *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 28 (2017) e «Traditions, transmissions, translations: An Overview on the Commentaries of Ibn Sīnā’s *Kitāb al-Šifāʿ* preserved in India», *Palermo Occasional Papers* 1 (2022). È coautrice, insieme a P. Spallino, del volume *Il Calamo dell’esistenza. La corrispondenza epistolare tra Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī e Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī* (Fidem, Brepols 2019).

STEFANO PELLÒ, Professore associato di Lingua e letteratura persiana all’Università Ca’ Foscari di Venezia, specializzato in letteratura persiana di area indiana, è membro di una decina di comitati editoriali, advisory board, direzione di collane ecc. Ha partecipato come relatore a numerosi convegni, conferenze, tavole rotonde, seminari e ha all’attivo diversi progetti di ricerca. Tra le sue numerose pubblicazioni citiamo solo: *La teoria della qāfiya nel Mīzān al-afkār di Muhammad Saʿd Allāh-i Murādābādī*, Venezia, Cafoscarina 2003; *Mirzā Ḥabīb Isfahāni, Dabistan-i Parsi. Una grammatica persiana del XIX secolo*, Venezia, Cafoscarina 2003; (in collaborazione con Italiano, F.) *Stella e giaguaro. Canti di libertà dall’America latina al Medioriente*, Milano, Luni, 1999; *Hāfez, Canzoniere*, (traduzione in collaborazione con Gianroberto Scarcia), Milano, Ariete, 2005; *Tutiyan-i Hind. Specchi identitari e proiezioni cosmopolite indo-persiane (1680-1856)*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2012; *Sadīd al-Dīn Muḥammad ‘Awfī, Le gemme della memoria. Antologia del Jawāmi‘ al-ḥikāyāt wa lawami‘ al-riwāyāt*, Torino, Einaudi, 2019; *Jalāl al-Dīn Rumi, Settecento sipari del cuore*, Milano, Ponte alle Grazie, 2020.

INES PETA graduated in *Foreign Languages and Literature* from the University of Naples “L’Orientale” (2005) and obtained a PhD in *Philosophy, Sciences and Culture in Late Antiquity, Middle Ages and Humanistic Age* from the University of Salerno and in *Lettres-philosophie* from Saint-Joseph University of Beirut (2010). From 2011 to 2019 she was adjunct professor of *Arabic Language* at Catholic University of Milan. From 2019 to 2022 she was Senior assistant professor in *Arabic Language and Literature* at the University of Bologna, Department of Modern Languages, Literatures, and Cultures. Since October 2022 she has been Associate Professor at the same University. She participated in several research

projects in teams promoted by the Oasis International Foundation (2014, 2015, 2017). Her researches on Arabic literature and Arab-Islamic culture range from the classical to the contemporary age. In particular, Ines Peta dealt with the Muslim-Christian polemical literature, the theological and philosophical thought of Abū Hāmid al-Ghazālī (d. 505/1111) and, more recently, Ahmad Amīn (d.1373/1954). Among her publications: *Le meraviglie del cuore* (Leone Verde 2006) e *Il Radd pseudo-ġazālīano: Paternità, Contenuti, Traduzione* (OSM 2013).

ANDREA PIRAS, Professore ordinario di Filologia, Religione e Storia dell'Iran, presso l'Università di Bologna e di Filologia iranica presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, è membro dell'Istituto di Studi Avanzati dell'Università di Princeton nel 2016. Nell'anno accademico 2011-2012 è stato invitato come Directeur d'études presso l'École Pratique des Hautes Etudes (Section des Sciences historiques et philologiques). Si è particolarmente interessato alla storia culturale dell'Iran pre-islamico e all'antropologia religiosa di quest'area, approfondendo tematiche come l'escatologia, la soteriologia, le esperienze estatiche (viaggi ultraterreni e sciamanesimo), rituali e mitologie, leggende apocalittiche. Tra le sue numerose pubblicazioni citiamo solo: *Hādōxt Nask: il racconto zoroastriano della sorte dell'anima*, edizione critica del testo avestico e pahlavi, traduzione e commento, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente Roma, 2000; due libri di argomento manicheo: *Verba Lucis. Scrittura, immagine e libro nel manicheismo*, "Indo-Iranica et Orientalia. Series Lazur", Mimesis, 2012; *Manicheismo* Editrice La scuola, 2015. Con Gherardo Gnoli, è stato coeditore di tre volumi su *Il Manicheismo*, pubblicati dalla Fondazione Lorenzo Valla (2003, 2006, 2008); ha inoltre curato con altri studiosi diversi volumi usciti nella collana Indo-Iranica et Orientalia. Series Lazur.

MARCO SIGNORI (1993) studied Philosophy at the University of Pisa (BA 2015, MA 2017) and the Scuola Normale Superiore, where he completed his PhD in the History of Medieval Philosophy with the thesis *Abū Ḥamid al-Ġazālī, The Intentions of the Philosophers [Maqāṣid al-falāsifa]. Introduction, Translation, and Commentary*, under the supervision of Amos Bertolacci (2022). He was research collaborator at the IMT School of Advanced Studies in Lucca, Italy, with a research project on the Arabic-Latin sources of Dante Alighieri's natural philosophy. He received a research project grant at the same institution for a research on the Arabic manuscripts of al-Ġazālī's *Maqāṣid*. He published articles on the philosophical thought and sources of al-Ġazālī (*Variations on a theme by Avicenna in al-Ġazālī's Maqāṣid al-falāsifa*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, 10/2 (2018), pp. 359-382; *Prophecy and the Authority of the Prophet in al-Ġazālī's Maqāṣid al-falāsifa*, in *Prophecy and Prophets in the Middle Ages* («Micrologus Library 103»), a cura di Alessandro Palazzo e Anna Rodolfi, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2020, pp. 77-100), Albert

the Great (Ut limpidius hoc clarescat. *A Survey of al-Ġazālī's Quotations in Albert the Great's Works*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» xxx (2019), pp. 471-623; *Unus de intelligentibus postremis loquentibus. Noteworthy Aspects of the Reception of al-Ġazālī in Albert the Great*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» xxxi (2020), pp. 151-202) and Dante Alighieri («Come iri da iri». *Meteorologia aristotelica e teologia filosofica nella Commedia*, in «Italianistica» l/1 (2021), pp. 219-238), within a more general academic interest for the history of Arabic and Latin Aristotelianism.

FABIO TIDDIA is a researcher affiliated to the ASTREA (Associazione di Studi e Ricerche Euro-Asiatiche, Padua). He graduated from Cagliari University in philosophy, with a thesis on the French orientalist and philosopher Henry Corbin. He continued his studies and research in Tehran, publishing various articles regarding the currents of Islamic thought and Persian literature on Iranian and Italian journals, specifically on the “Rivista di Studi Indo-Mediterranei” (RSIM) and “Quaderni di Meykhane”, a journal on Iranian studies where he also is a member of the scientific committee. He has collaborated for some entries with the Treccani Encyclopaedia and currently lives in Tehran where he carries out his research and participates in seminars and conferences mainly dedicated to historical-religious studies in the Iranian area. These studies include a research on the Ismaili philosopher Nāser-e Khosrow, on the mystic Ansāri of Herat, on the Koranic thinker and commentator Allāmeḥ Tabātabā'ī, and more recently on the *qalandar* movement, with an forthcoming anthology of translated works. He is the Iran correspondent and a scientific consultant of the International Project IDA (Images and Deformations of Alterity) and has participated as a speaker in the Archetypon project of the University of Padua.

NATALIA TORNESELLO is Associate Professor at the University of Naples “L'Orientale” where she teaches Persian Language and Literature at undergraduate and master's level. She is Coordinator of the Master's Degree Course in Lingue e culture dell'Asia e dell'Africa (LM-36) and Editor-in-chief of the journal *Annali* (sezione orientale) of the Department of Asia, Africa and the Mediterranean of the University of Naples “L'Orientale”. Her fields of research concern modern Persian prose literature and its links with the classical narrative tradition, Persian travel literature of the Qajar era, early 20th century novels of social criticism and their function in the process of literary renewal. Her research interests also include Iranian film production and the relations between cinema and literature. She is the author of books (*Šurâbâd e il “realismo” di Seyyed Mohammad 'Ali Jamâlzâde. Finzione letteraria e veridicità storica*, Quaderni di Oriente Moderno, Roma 2000; *Il cinema persiano*, Jouvence, Roma 2003) and of several articles published in national and international journals. Among recent articles: “Das iranische Kino”, in

Handbuch der Iranistik. Band 2., hrsg. Ludwig Paul, Wiesbaden 2017; “Farrokhi Yazdi shâ'er-e âzâdi: politica e società nello specchio della poesia persiana del Novecento”, in Quaderni di Meykhane IX (2019); “Gli animali in gabbia di Chubak: naturalismo o metafora della condizione umana?”, in Quaderni di Studi Arabi 14 (2019); “Hâjj Sayyâh in 19th Century Iran: A Voyage in Search of an Identity”, in Annali (sezione orientale) 81 (2021); “(Failed) Reform of the Arabic-Persian Alphabet and Literary Considerations in Tâlebof's Ketâb-e Ahmad and Masâleko'l-mohsenin”, in Annali (sezione orientale) 82 (2022).

FRANCESCO OMAR ZAMBONI è attualmente ricercatore post-dottorale presso l'università di Jyväskylä (Finlandia). Ha conseguito il dottorato di ricerca nel 2021 presso la Scuola Normale Superiore di Pisa con una tesi sulla ricezione dell'ontologia ed eziologia avicenniane nel pensiero islamico dell'undicesimo e dodicesimo secolo. Nel corso del 2021 è stato assegnista di ricerca presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. Ha pubblicato contributi dedicati alla filosofia islamica su riviste e volumi collettanei internazionali. Fra questi occorre ricordare *Is Existence One or Manifold?* (2020), *Atomism and Islamic Thought* (2020), *Bringing Things Back from Nothingness* (2022), *What Tips the Scales?* (2023) e *Existence and the Problem of Aḥwâl* (di prossima pubblicazione). Ha inoltre prodotto una traduzione italiana de *Le indicazioni e gli avvertimenti* di Avicenna (Writeup, 2021). A breve è prevista la pubblicazione della sua prima monografia a titolo *At the Roots of Causality: Ontology and Aetiology from Avicenna to Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Brill, di prossima pubblicazione).

Indo-Iranica et Orientalia
Collana diretta da Antonio Panaino e Velizar Sadovski
Series Lazur
ISSN 2282-4553

1. *Studi Iranici Ravennati I*. A cura di ANTONIO PANAINO e ANDREA PIRAS con la collaborazione redazionale di SARA CIRCASSIA. Milano: Mimesis, 2011, pp. 300, ISBN 9788857506760;
2. ANDREA GARIBOLDI, *La monarchia sasanide tra storia e mito*. Milano; Paris: Mimesis, 2011, pp. 184, ISBN 9788857508009;
3. PAOLO OGNIBENE, *Bibliografia critica delle opere in lingua russa sull'Iran achemenide (1850-1991)*. Milano; Paris: Mimesis, 2011, pp. 355, ISBN 9788857508016;
4. ANDREA PIRAS, *Verba lucis. Scrittura, immagine e libro nel Manicheismo*. Milano: Mimesis, 2012, pp. 131, ISBN 9788857514703;
5. PAOLO OGNIBENE, *Alani. I: "la riscoperta", il nome, l'Alania medioevale*. Milano: Mimesis, 2012, pp. 151, ISBN 9788857514758;
6. *Il mistero che rivelato ci divide e sofferto ci unisce*. Studi pettazoniani in onore di Mario Gandini. A cura di GIAN PIETRO BASELLO, PAOLO OGNIBENE e ANTONIO PANAINO. Milano: Mimesis, 2012, pp. 570, ISBN 9788857513539 [Supplemento speciale a *Strada Maestra*, Biblioteca Comunale "Giulio Cesare Croce", San Giovanni in Persiceto];
7. PAOLO OGNIBENE, *Studi sul folclore ossetico*. Milano: Mimesis, 2012, pp. 298, ISBN: 9788857515236;
8. SALVO DE MEIS, *Heliacal Phenomena. An Astronomical Introduction for Humanists*. Milano: Mimesis, 2013, pp. 243, ISBN 9788857516349, [formato A4];
9. PAOLO DELAINI, *Medicina del corpo, medicina dell'anima*. La circolazione delle conoscenze medico-filosofiche nell'Iran sasanide. Milano: Mimesis, 2013, pp. 250, ISBN 9788857518695;
10. AHMAD IBN YŪSUF IBN AL-DĀYA, *Commento al Centiloquio tolemaico*. A cura di FRANCO MARTORELLO e GIUSEPPE BEZZA. Milano: Mimesis, 2013, pp. 393, ISBN 9788857520483;
11. STEFANO BUSCHERINI, *L'astrologia storica*. La teoria delle congiunzioni di Giove e Saturno e la trasmissione dei loro parametri astronomici. Milano: Mimesis, 2013, pp. 222, ISBN 9788857521480;
12. *Yaghnobi Studies I*. Papers from the Italian Missions in Tajikistan. Edited by ANTONIO PANAINO, ANDREA GARIBOLDI, PAOLO OGNIBENE. Milano: Mimesis, 2013, pp. 208, ISBN 9788857521824, [formato A4];
13. *Non licet stare caelestibus*. Studies on Astronomy and Its History Offered to Salvo De Meis. Edited by ANTONIO PANAINO with the Collaboration of ELEONORA BACCHI, STEFANO BUSCHERINI, PAOLO OGNIBENE. Milano: Mimesis, 2013, pp. 255, ISBN 9788857525211, [formato A4];
14. *Studi Iranici Ravennati II*. A cura di ANTONIO PANAINO, ANDREA PIRAS e PAOLO OGNIBENE. Milano: Mimesis, 2018, pp. 338, ISBN: 9788857547817;

15. PAOLO DELAINI, *La medicina nell'Avesta. Widēwdād* 7, 20, 21, 22. Studio filologico, traduzione e commento dei testi avestici e medio-persiani. Con un saggio sugli studi sulla medicina zoroastriana dal Settecento ad oggi. I: pahlavi *Widēwdād* 7.1 - 7.44. Prefazione di MIGUEL Ángel TOLEDO. Milano: Mimesis, 2016, pp. 280, ISBN: 9788857534589, [formato A4];
16. *La Luce della Stella. I Re Magi fra arte e storia*. Prefazione di ANTONIO PANAINO. Presentazione di FRANCO CARDINI. A cura di ALESSANDRO BEDINI, GIOVANNI MACCHIA, PAOLO OGNIBENE, ANTONIO PANAINO, ANDREA PIRAS. Milano: Mimesis, 2017, pp. 274, ISBN: 9788857542768;
17. *Scythica. Gli studi sugli Sciti in Russia fra Ottocento e Novecento*. A cura di PAOLO OGNIBENE. Milano: Mimesis, 2019, pp. 623, ISBN: 9788857534572;
18. *Studi Iranici Ravennati III*. A cura di ANTONIO PANAINO, ANDREA PIRAS e PAOLO OGNIBENE. Milano: Mimesis, 2019, pp. 340, ISBN: 9788857566627;
19. BORIS NIKOLAEVIČ ZACHODER, *Il Khurāsān e la formazione dello stato selgiuchide*. A cura di ALESSIA ZUBANI. Prefazione di ANTONIO PANAINO. Traduzione di PAOLO OGNIBENE. Milano: Mimesis, 2020, pp. 130, ISBN: 9788857568560, [formato 13x20];
20. *Luigi Bolondi Felicitations Volume. Studies in Medicine and Its History - Studi medici e di storia della medicina in onore di Luigi Bolondi*. A cura di CLAUDIO BORGHI, PAOLO OGNIBENE, ANTONIO PANAINO, CLAUDIO RAPEZZI. Milano: Mimesis, 2021, pp. 388, ISBN: 9788857572253;
21. S. HASAN TAQIZADEH, *Mani e la sua religione*. A cura di SIMONE CRISTOREFETTI e ANDREA PIRAS. Postfazione di ANTONIO PANAINO. Milano: Mimesis, 2020, pp. 202, ISBN: 9788857579122;
22. ANTONIO PANAINO, *Abēbīm, "Fearless". Who Was Afraid of the End of the Millennium? New Approaches to the Interpretation of the Traditional Date of Zoroaster*, with contributions by DOMENICO AGOSTINI, JEFFREY KOTYK, PAOLO OGNIBENE, and ALESSIA ZUBANI. Edited by ALESSIA ZUBANI. Milano: Mimesis, 2022, ISBN: 9788857593012 [formato 13x20];
23. PAOLO OGNIBENE, *Studi sull'epos dei Narti. I: Wærxcæg e i suoi figli*. Milano: Mimesis, 2022 (in preparazione) [formato 13x20];
24. *Come la freccia di Ārash. Il lungo viaggio della narrazione in Iran: forme e motivi dalle origini all'epoca contemporanea (Atti del V CoIran, 22-23 ottobre 2020)*. A cura di NAHID NOROZI. Milano: Mimesis, 2021, pp. 368, ISBN: 9788857581934;
25. *Studi Iranici Ravennati IV*. A cura di ANTONIO PANAINO, ANDREA PIRAS e PAOLO OGNIBENE. Milano: Mimesis.
26. Mario Gandini studioso e maestro. [= Strada Maestra 80-81]. San Giovanni in Persiceto, 2023, pp. 232 ISBN: 9788897195993; ISSN: 2280-6377;
27. Scienze, filosofia e letteratura nel mondo iranico. Da Gundishapur ai nostri giorni. Omaggio a Carlo Saccone per i suoi 70 anni. A cura di NAHID NOROZI, PAOLO OGNIBENE. Milano: Mimesis, 2024

FINITO DI STAMPARE
NEL MESE DI ??? 2024
DA DIGITAL TEAM - FANO (PU)