

STUDIUM

Campagna Abbonamenti 2018 (anno 114)

Sei fascicoli bimestrali di cm. 16 x 23. Un fascicolo di pp. 160 € 16,00

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio. Gli ordini di abbonamento devono essere pagati in anticipo; lo sconto spettante ai soli rivenditori deve essere trattenuto al momento della rimessa dell'importo. Gli abbonamenti già pagati e regolarmente in corso non possono essere annullati.

Abbonamento ordinario Italia 2018	€ 72,00
Abbonamento estero 2018	€ 120,00
Abbonamento sostenitore 2018	€ 156,00

Su richiesta si invia un fascicolo in saggio.

Iva ai sensi DL, 69/89 e DPR 633/72, art. 74/C e succ.

Il Committente può annullare l'ordine mediante raccomandata A.R. da inviarsi entro 7 giorni dalla sottoscrizione dell'ordine, indicando gli elementi atti a identificare l'ordine revocato (diritto di recesso – DL. n. 50 del 15/1/92). I reclami devono avvenire entro 8 giorni dalla consegna. Per ogni controversia è competente il Foro di Roma.

Informativa ex art. 10 Legge 675/96.

I Suoi dati personali sono trattati in forma automatizzata al fine di prestare il servizio in oggetto, che comprende l'offerta di prodotti e servizi delle Edizioni Studium, con le modalità strettamente necessarie a tale scopo. Il conferimento dei dati è facoltativo: in mancanza non potremo dare corso al servizio. I dati non saranno divulgati.

Il dono e l'acquisto sono riservati agli abbonati che direttamente inoltrano il loro abbonamento.

Edizioni Studium S.r.l.

Via Crescenzo 25 – 00193 Roma

Ufficio Abbonamenti - Tel. 030.2993305 - fax 030.2993317

e-mail: abbonamenti@edizionistudium.it - c/c postale 834010

Sul nostro sito www.edizionistudium.it si può consultare l'intero catalogo on line.

€ 16,00

ISBN 978-88-382-4595-4



9 788838 245954

STUDIUM

ISSN 0039-4130 - Poste Italiane S.p.A. - Spedizione in Abbonamento Postale D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1 comma 1, LOM/BS/711

Uomini Terre Fede. Per Xenio Toscani

1 - 2018

STUDIUM

Uomini Terre Fede Per Xenio Toscani

Negruzzo, Piseri, Sangalli (a cura di) - Becchi - Bompnier
Julia - Durand

IL PUNTO / Dalla Torre

STORIA / Zucchelli - Pellò

COLLEZIONE PAOLO VI / Curatola

LECTURAE DANTIS / Villa

OSSERVATORIO POLITICO / Gervasoni

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA - LETTERATURA / Pierangeli

1

GENNAIO-FEBBRAIO 2018 - ANNO 114

SOMMARIO

Anno 114 - gen./feb. 2018 - n. 1

STUDIUM - Rivista bimestrale

FRANCESCO BONINI	<i>"Aria! Aria!"</i>	3
	IL PUNTO	
GIUSEPPE DALLA TORRE	<i>Femminicidio</i>	5
	<i>Uomini Terre Fede</i> <i>Per Xenio Toscani</i>	
A cura di Simona Negruzzo, Maurizio Piseri, Maurizio Sangalli		
SIMONA NEGRUZZO, MAURIZIO PISERI, MAURIZIO SANGALLI	<i>Xenio Toscani: una storia di vita nata da uomini e libri. Itinerario biografico e bibliografia</i>	12
EGLÉ BECCHI	<i>Ricordi pavesi</i>	31
BERNARD DOMPNIER	<i>Il clero secolare tra storia sociale e storia culturale: il progredire del modello tridentino</i>	35
DOMINIQUE JULIA	<i>Un'opera figlia del suo tempo: Xenio Toscani e la storia seriale</i>	51
JEAN-DOMINIQUE DURAND	<i>Gli studi montiniani di Xenio Toscani</i>	68
	STORIA	
GIOVANNI ZUCHELLI	<i>Il carisma politico tra la crisi della democrazia liberale e l'impronta costituzionale dell'islam sciita</i>	76
STEFANO PELLÒ	<i>Muhammad 'Awfī di Bukhara e il tempo: la storia come fotogramma in un'enciclopedia narrativa indo-persiana del XIII secolo</i>	95
	COLLEZIONE PAOLO VI - ARTE CONTEMPORANEA	
GIOVANNI CURATOLA	<i>Arte religiosa islamica</i>	108
	LECTURAE DANTIS	
	VERSO IL 7° CENTENARIO DELLA MORTE	
CLAUDIA VILLA	<i>Un lettore di Dante: Benvenuto da Imola (4)</i>	122

OSSERVATORIO POLITICO A cura di Paolo Carusi

MARCO GERVASONI *Il modello Macron non è esportabile* 129

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA-LETTERATURA

FABIO PIERANGELI *Intorno a «quest'oggetto volatile»* 138

INTERVENTI CRITICI

SIMONE STANCAMPIANO *Le dinamiche del desiderio come forme di "astrazione". Sulla questione della maternità surrogata* 147

LA NOSTRA BIBLIOTECA

A. Bitetti, p. 151; V. Palidori, p. 154; A. Muzi, p. 155; A. Kobylński, p. 157

STUDIUM RICERCA, LETTERATURA (SEZIONE ON LINE)

Sommario

Emilia Di Rocco, Giuseppe Leonelli, Fabio Pierangeli, *Introduzione*

- I. Nunzio Bombaci, *La tenerezza diatropica nel pensiero di Juan Rof Carballo*
- II. Massimo Naro, *Dello scandalo e di altre questioni. La dignità del morire in un romanzo di E. Rebullà*
- III. Gabriel Valle, *Riflessi nel linguaggio ordinario dell'unità tra il pensiero e il sentimento*
- IV. Gabriella M. Di Paola Dollorenzo, *Vox populi vox dei: il ruolo della semantica cristiana nel passaggio dal Latino ai volgari italiani (dal latino volgare di Egeria ai volgari italiani di Francesca Romana – secc. V-XV)*
- V. Giorgio Faro, *Tommaso Moro e il piffero, nell'Amleto di Shakespeare*
- VI. Silvia Capotosto, *Le cornici dialogiche nel teatro dei Sonetti di Belli*
- VII. Fiammetta D'Angelo, *Ethos e metamorfosi nel Viaggio di Parnaso di Giulio Cesare Cortese*
- VIII. Roberto Mosena, *Pirandello esistenzialista*
- IX. Luigi Cepparrone, *La comédie humaine della periferia milanese: I segreti di Milano di Giovanni Testori*

Muḥammad ‘Awfī di Bukhara e il tempo: la storia come fotogramma in un’enciclopedia narrativa indo-persiana del XIII secolo

di Stefano Pellò

«La verità non sta in un solo sogno, ma in molti sogni». La frase in sovraimpressione con cui Pier Paolo Pasolini apre il suo *Fiore delle mille e una notte* (1974), pronunciata poi nel corso del film, con una variazione minima, nell’episodio del principe Tagi e della principessa Dunya, è tutt’altro che un esotismo orientalista. Se letta con la dovuta attenzione filologica, essa infatti non solo evidenzia una sottile comprensione della tematica culturale del sogno nel contesto arabo-islamico (la sequenza narrativa del sogno, o meglio dei sogni, come parte integrante della rivelazione¹), ma racchiude, ed è ciò che ci concerne qui nello specifico, anche un’auto-descrizione di un particolare modo del raccontare, dominante nel terzo e conclusivo episodio della *Trilogia della vita* dell’autore friulano. Si tratta innanzitutto, è evidente a chiunque sia familiare con il film, dell’assenza di raccordo nel montaggio, che risponde cinematograficamente alla struttura a cornice dell’originale raccolta araba; ma si tratta anche e soprattutto, allargando un poco il campo di ripresa, dell’inevitabile polivocità

¹ Il più famoso testo di ambito islamico sull’interpretazione dei sogni è probabilmente il *Muntakhab al-kalām fī tafsīr al-aḥlām* attribuito all’autore del primo secolo dell’egira (m. 728) Muḥammad Ibn Sīrīn (ne esiste una traduzione italiana: Muhammad ibn Sīrīn, *Il libro del sogno veritiero*, a cura di I. Zilio-Grandi, Einaudi, Torino 1992). Nel mondo sciita, in modo particolare, il sogno acquisisce in taluni contesti i caratteri di una “profezia interiore” (*nubuwwat-i bāṭin*), come segnala T. Fahd in *The Dream in Medieval Islamic Society*, in G. E. von Grunbaum and R. Caillois, eds., *The Dream and Human Societies*, Berkeley and Los Angeles 1966, pp. 351-63, a p. 351.

della narrazione in quanto tale. A questo proposito, il critico Patrick Rumble ha parlato, per l'irriducibile molteplicità iconica delle *Mille e una notte* di Pasolini – in questo senso specchio fedele del parossismo per il raccontare che configura il magma narrativo dell'instabile edificio testuale arabo –, di un luogo cinematografico dove la *storia* viene sovvertita dalle *storie* («history is subverted by histories»)². Proprio la disintegrazione del dato storico in frammenti o sequenze narrative giustapposte fra loro, e la sua moltiplicazione ordinata da principi tematici inesorabilmente arbitrari che peraltro tendenzialmente escludono la cronologia è la caratteristica strutturale più appariscente del *Jawāmi' al-ḥikāyāt wa lawāmi' al-riwāyāt*, *Le raccolte delle storie e i bagliori dei racconti*, la grande enciclopedia narrativa persiana del Duecento di Muḥammad Sadīd al-Dīn 'Awfī di Bukhara, il cui rapporto con il dire storiografico si intende discutere preliminarmente in questo scritto.

Il JH è l'opera principale di un autore che, appartenente all'élite sociale e intellettuale della natia Bukhara, dove nacque presumibilmente intorno al 1175, viaggiò per tutta l'Asia centrale nel corso dei primi vent'anni del XIII secolo, diventando infine – sullo sfondo della prima ondata di invasioni mongole – il principale autore di corte del nascente sultanato turco di Delhi, lavorando prima per il generale Nāṣir al-Dīn Qabācha tra Multan e Uch nella valle dell'Indo e poi per il vittorioso rivale di questi Iltutmish, appunto, a Delhi, dove morì dopo il 1230³.

² P.A. Rumble, *Stylistic Contamination in the Trilogia della vita: The Case of Il fiore delle mille e una notte*, in P.A. Rumble, B. Testa (eds.), *Pier Paolo Pasolini: Contemporary Perspectives*, University of Toronto Press, Toronto Buffalo London 1994, pp. 210-231, a p. 211.

³ La bibliografia specialistica sulla vita e le opere di 'Awfī è sorprendentemente scarsa. La migliore introduzione al JH, cui rimandiamo per le informazioni storiche generali e la descrizione dettagliata del testo, resta Muhammad Nizamuddin, *Introduction to the Jawāmi' u'l-ḥikāyat wa lawāmi' u'r-riwāyat of Sadidu'd-Din Muḥammad al-'Awfī*, Luzac & co., London 1929. Molte informazioni si desumono anche dalle introduzioni (in persiano) alle edizioni parziali del testo pubblicate in Iran a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso: in particolare, Sadīd al-Dīn Muḥammad 'Awfī, *Jawāmi' al-ḥikāyāt wa lawāmi' al-riwāyāt*, 2a ed., a cura di M. Mu'īn, Tihārān, Ibn Sīnā, 1340/1961 pp. 1-80, Sadīd al-Dīn Muḥammad 'Awfī, *Jawāmi' al-ḥikāyāt wa lawāmi' al-riwāyāt*, juzw-i awwal az qism-i siwwum, a cura di A. B. Muṣaffā, Tihārān, Bunyād-i farhang-i Irān, 1973/1352, pp. nuh-sadusiunuh, e *Guzīda-yi Jawāmi' al-ḥikāyāt wa lawāmi' al-riwāyāt*, a cura di Ja'far Shu'ār, Tihārān: 'Ilmī wa farhangī, 1363/1984 pp. 1-15. Qualche utile indicazione aggiuntiva è fornita in Jalāl Matīnī, "Awfī, Sadīd al-Dīn", *Encyclopaedia Iranica*, III/2, Routledge & Kegan Paul, London 1987, pp. 117-118 (una versione aggiornata al 2011 è consultabile online all'indirizzo <http://www.iranicaonline.org/articles/awfi-sadid-al-din>) e D. Kargar, *Jawāme' al-ḥekāyāt*, in *Encyclopaedia Iranica*, XIV/6, 2008, pp. 611-614 (una versione aggiornata al 2012 è consultabile online all'indirizzo <http://www.iranicaonline.org/articles/jawame-al-hekayat>). Ancora molto utile per inquadrare l'opera di 'Awfī nel suo complesso è l'edizione, ormai più che centenaria,

Se non fosse per il rischio di suscitare malriposti entusiasmi postmodernisti, non sarebbe fuori luogo evocare qui, a proposito del cosmopolitismo selgiuchide incarnato da 'Awfi e testualizzato nella varietà tematica del JH, la celebre figura dell'enciclopedia cinese del Borges di *El idioma analítico de John Wilkins*: con attenzione alle forme di produzione socio-testuali prevalenti nel vasto mondo della letteratura di corte persiana pre-mongola – i cui tratti di analogia, continuità e connessione con lo spazio bizantino e romanzo, dal viaggio dei testi ai fenomeni di “monumentarizzazione” della lingua, sono ben noti⁴ – la suggestione novecentesca dello scrittore argentino ci sospinge a non sottovalutare, ancora una volta in parallelo con Patrick Rumble (che parla, per *Il fiore* di Pasolini, di «historical nature of visual regimes»), la natura storica di qualunque regime narrativo⁵. Quello di Sadīd al-Dīn Muḥammad 'Awfi, che restituisce ai suoi patroni di Multan e di Delhi una visione universale e al contempo caleidoscopica di un passato percepito come istituzione proprio nel momento della sua crisi, è segnato dalla pluralità a partire dal titolo della sua raccolta. Quattro parole arabe plurali a formare due stati costrutti, per così dire, moltiplicatori: *jawāmi'*, plurale di *jāmi'*, participio attivo dalla radice JM' “mettere insieme, raggruppare”, che, partendo dal suo significato grammaticale di “raggrupante” si traduce normalmente con “insieme, raccolta”;

dell'altra grande opera dell'autore di Bukhara, la raccolta biografica *Lubāb al-albāb*: Muḥammad 'Awfi, *The Lubābu 'l-albāb*, part I, ed. by Edward G. Browne and Mīrzā Muḥammad, Luzac & Co., London 1906. Di notevole interesse per lo studio della ricezione del JH in India è S. Hasan Askari, *On Awfi's Jawami-ul Hikayat*, Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Patna 1995 (originariamente pubblicato nel 1966 nel n. 21 del *Patna University Journal*). Un recente studio dedicato all'immagine della Cina nel JH, con bibliografia aggiornata, è F. Calzolaio, *A Boundless Text for a Boundless Author: The Representation of the Chinese World in Sadīd al-Dīn Muḥammad 'Awfi's Jawāmi' al-hikāyāt wa Lawāmi' al-Riwāyāt*, in *In Limine. Esplorazioni attorno all'idea di confine*, a cura di F. Calzolaio et al., Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2017, pp. 109-130. Un'antologia del *Jawāmi' al-hikāyāt* in traduzione italiana, a cura dello scrivente, è in corso di stampa presso Einaudi (pubblicazione prevista nel 2018).

⁴ Adopero il termine “monumentarizzazione” mutuandolo dal francese *monumentarisation* di Paul Zumthor – che ne fa ampio uso in *Langue et techniques poétiques à l'époque romane*, Paris, Klincksieck, 1963, 28-69 – per indicare, come fa lo studioso svizzero, il complesso insieme dei fenomeni che portano una lingua a elevarsi al di sopra del livello documentario di comunicazione. La migliore introduzione alla letteratura persiana d'ambiente cortigiano per il periodo di cui ci occupiamo qui è ancora J. Scott Meisami, *Medieval Persian Court Poetry*, Princeton University Press, Princeton N.J. 1987. Per quanto riguarda vari intrecci – ben oltre l'orizzonte persiano – con il Medioevo occidentale si può vedere, per esempio, Mario Casari, *Percorsi tematici nel viaggio euro-asiatico dei testi*, in B. Scarcia Amoretti, Franco Cardini (eds.), *Lo spazio letterario del medioevo 3. Le culture circostanti*, vol. II, *La cultura arabo-islamica*, Salerno Editrice, Roma 2003, pp. 459-458.

⁵ P.A. Rumble, *op. cit.*, p. 211.

ḥikāyāt, plurale del nome verbale (da *ḥakā*) *ḥikāya*, dalla radice ḤKY originariamente relativa all'idea di "imitare" e poi, per evoluzione semantica, "raccontare" (*ḥikāya* è il termine usato nel X secolo da Mattā ibn Yūnus per rendere l'aristotelica μίμησις nella sua versione araba della *Poetica*⁶), che di solito viene reso con "racconto" o "storia" in prospettiva narrativa; *lawāmi'*, il cui singolare *lāmi'* convoglia la nozione di "abbagliante" e dunque di "bagliore" o "lampo", comunicando un'idea di nitido splendore; e infine *riwāyāt*, plurale di un altro nome verbale (da *rawā*), *riwāya*, dove la radice RWY (apparentemente legata, in origine, all'idea di "trasportare acqua", poi solo "trasmettere") dà luogo al significato di "trasmissione" e "cosa trasmessa", spesso approssimativamente tradotto – con l'evidente rischio di implicare una semiosi estranea alla sua ecologia linguistica in arabo quanto in persiano, dove acquisisce ben presto piena cittadinanza in qualità di prestito – come "tradizione".

Collezioni, insomma, o repertori enciclopedici e inclusivi di sequenze narrative tramandate, si potrebbe suggerire: dove l'accento non cade, com'è evidente, sulla distinzione tra "realtà" e "fantasia" o tra "storia" e "fiction", ma sulla molteplicità delle storie trasmesse e sulla loro frammentarietà singolare, e insieme sul loro carattere onnicomprensivo e veridico. Vale la pena sottolineare, a questo proposito, che sia *ḥikāya* sia *riwāya* mantengono stretti legami con la sfera dell'oralità, intesa nello specifico nella particolare accezione di trasmissione orale di un testo scritto⁷, e che la "veridicità" di un racconto/storia viene misurata, in questo contesto, soprattutto sull'affidabilità e coerenza del sistema di trasmissione adottato⁸. In altre parole, il "vero" del corpus di 'Awfī risiede innanzitutto nel rispetto del metodo di

⁶ 'Abd al-Raḥmān Badawī (ed.), *Fann al-shi'r: ma'a al-tarjama al-'arabiyya al-qadīma wa-shurūḥ al-Fārābī wa-Ibn Sīnā wa-Ibn Rushd*, Maktaba al-Nahḍa al-Miṣriyya, al-Qāhira 1953, p. 86 e *passim*.

⁷ Cfr. S. Leder, *Riwāya*, in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman et al. (Consulted online on 10 January 2018 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0927> First published online: 2012) Per un'illustrazione critica del problema della trasmissione si rimanda a L. Capezzone, *La trasmissione del sapere nell'Islam medievale*, Jouvence, Roma 1998.

⁸ Il carattere primariamente performativo – dal narrativo al morale attraverso la *praxis* potente del linguaggio/autorità – della "veridicità" del racconto-*ḥadīth* si misura sul genere letterario in analisi e non implica certo, nel più vasto contesto dell'Islam medievale, l'assenza di un dibattito sul metodo scientifico (come verifica e osservazione diretta): a esempio, per qualche osservazione sul mutamento dei parametri metodologiche nell'ambito del sapere geografico arabo già nel X secolo si veda A. Silverstein, *The Medieval Islamic Worldview: Arabic Geography in Its Historical Context*, in K.A. Raaflaub, R.J.A. Talbert (eds.), *Geography and Ethnography: Perceptions of the World in Pre-Modern Societies*, Wiley-Blackwell, Chichester UK, pp. 273-290.

raccolta e trasmissione e nell'autorità del raccoglitore stesso, che, non va dimenticato, aveva appunto ripetutamente ottenuto l'*ijāza*, ossia la licenza ufficiale, di tramandare *ḥadīth*, cioè il corpus delle storie relative ai detti e ai fatti del profeta Muḥammad. Osservando la contiguità e addirittura intercambiabilità terminologica tra *ḥikāya*, *riwāya* e, appunto, *ḥadīth* (che in persiano diventano in molti casi sinonimi, anche tecnicamente: *riwāyāt* sono sia gli *ḥadīth* del Profeta e, in ambito sciita, dei dodici imam, sia le tradizioni religiose zoroastriane, sia i racconti letterari sul passato, ecc.) si potrebbe addirittura parlare, per il *JH*, di una raccolta di storie *sulla storia*: un corrispettivo narrativo persiano del *Ṣaḥīḥ* dell'imam al-Bukhārī (IX sec., la più autorevole raccolta di tradizioni profetiche, che raccoglie circa 2600 *ḥadīth*, il cui titolo completo è appunto *Jāmi' al-ṣaḥīḥ*), anche in considerazione della sua monumentalità; oltre che, naturalmente, del grande antologismo arabo, dall'*Uyūn al-Akhbar* di Ibn Quṭayba (m. 889) in poi⁹.

Iniziato nel Sindh e completato alla corte del primo sultano di Delhi alla fine del secondo decennio del XIII secolo, il *JH* – che è anche la prima opera del suo genere in persiano – contiene più di duemila aneddoti (duemilacentotredici è il numero normalmente proposto sulla base di raffronti filologici compiuti sui manoscritti più antichi¹⁰) divisi in quattro sezioni (*qism*) a loro volta contententi venticinque capitoli (*bāb*) ciascuna, per un totale quindi di cento capitoli. La suddivisione, il cui indice è proposto da 'Awfī stesso alla fine della sua introduzione (*dībācha*) al primo *qism*, è di carattere tematico. Secondo il conteggio analitico comparativo di Nizamuddin, la prima sezione, intitolata “Sulla conoscenza dell'eccezionale Creatore, la santità e i miracoli dei profeti, i prodigi degli amici di Dio (*awliyā*), le cronache (*tawārikh*) e le opere dei re e dei califfi”, di gran lunga la più estesa, contiene da sola 1182 storie, più della metà dell'intera raccolta; la seconda sezione, “Sulla descrizione delle nature degne di elogio (*akhlāq-i ḥamīda*) e delle condotte soddisfacenti (*sayr-i marziya*)”, è costituita in totale da 358 aneddoti; la terza, che 'Awfī intitola “Sulla descrizione delle nature degne

⁹ Sui problemi relativi alla questione dell'autorialità nel contesto della redazione antologico-enciclopedica araba medievale si può vedere A. Ghersetti, *A Pre-Modern Anthologist at Work: The Case of Muḥammad b. Ibrāhīm al-Waṭwāt* (d. 718/1318), in L. Behzadi, J. Hämeen-Anttila (eds.), *Concepts of Authorship in Pre-Modern Arabic Texts*, University of Bamberg Press, Bamberg 2015, pp. 23-47.

¹⁰ Come segnala Aḥmad Munzawī, non si può escludere che il testo originale fosse più breve di quello che possediamo oggi, e che successivamente vi siano state aggiunte nuove storie (Aḥmad Munzawī, *Fibriṣ-i nuskhahā-yi khaṭṭī-yi fārsī*, 5 voll., Tihārān, Mu'assasa-yi farhangī, 1348-53/1969-74, vol. V, p. 3669).

di disprezzo”, la più breve, ne contiene 249; il quarto e ultimo *qism*, infine, dedicato alla “descrizione della condizione degli uomini, delle meraviglie dei mari e delle terre, delle nature degli animali” riporta 324 storie¹¹. I capitoli sono anch’essi tematici, ciascuno con un titolo assegnato programmaticamente da ‘Awfī: i titoli descrivono brevemente gli argomenti dominanti negli aneddoti raccolti nei singoli *bāb*, da “sulla politica dei re” (I, 10) a “sul chiedere scusa (II, 3), da “sulle insidie e astuzie femminili” (III, 25) a “sulle mostruosità umane e sulle nascite strane” (IV, 14), e così via, passando per “sulle storie degli astrologi e sulle loro predizioni” (I, 12) come per “sui bizantini, gli arabi, gli indiani, gli abissini e gli abitanti delle isole [del Caspio]” (IV, 27). Ogni capitolo è introdotto da una prefazione, talora anche corposa, dedicata al tema prescelto, volta soprattutto a mostrarne gli aspetti morali e didattici e – ciò che conferma il raccordo strutturale intravisto sopra con il modello delle raccolte di *ḥadīth* – spesso nobilitata dalla presenza di un certo numero di stralci di *ḥadīth* del profeta Muḥammad, oltre che di citazioni coraniche e di versi poetici sia arabi sia persiani. I singoli racconti, di lunghezza variabile (da poche righe a più di venti pagine nell’edizione critica di Moṣaffā, dove in media non superano comunque le tre-quattro facciate), sono invece privi di titolo e sono introdotti semplicemente dalla dicitura *ḥikāyat*. I versi poetici arabi e persiani, sia originali sia di altri autori, che ‘Awfī utilizza soprattutto come commento finale nei singoli *bāb*, ammontano a circa 1600.

Nella sua monografia introduttiva del 1929, Muhammad Nizamuddin propone una riorganizzazione logica in dieci parti (più varie sotto-categorie) del materiale narrativo – lo schema originale dell’autore è giudicato un po’ positivisticamente «very unsatisfactory» – intesa come una «horizontal division», al fine di fornire un «tentative historical, though not chronologically arranged, subject-index to the whole work»¹². Possiamo senz’altro riassumerla qui per sommi capi, limitandoci alle macro-categorie proposte: 1) storie leggendarie; 2) storie tratte dalle tradizioni islamiche delle origini; 3) narrazioni storiche; 4) storie dinastiche e familiari; 5) storie di personalità religiose; 6) storie di personalità secolari; 7) storie d’argomento etico; 8) incontri e fatti particolari; 9) geografia e *mirabilia*; 10) storia naturale. La fallacia di una simile tassonomia, così come di qualunque altra che pretenda di applicare principi po-

¹¹ Le cifre sono desunte da M. Nizamuddin, *op. cit.*, p. 131. Le considerazioni che seguono sono basate sul testo di Nizamuddin integrato con l’edizione critica.

¹² M. Nizamuddin, *op. cit.*, pp. 265-270.

sitivi (e riduttivi) validi in assoluto per riordinare tutto il materiale del JH nel suo complesso, è evidente da sé: i racconti d'argomento etico possono riferirsi alla storia delle dinastie quanto alla storia naturale, le narrazioni storiche (peraltro difficilmente distinguibili da quelle delle personalità secolari, per esempio) possono riferirsi a incontri e fatti particolari, le storie leggendarie si possono sovrapporre a quelle relative alle personalità religiose, e così via all'infinito (senza scendere nel caos delle sotto-suddivisioni proposte, che non fanno che aumentare esponenzialmente le sovrapposizioni possibili). L'ordinamento, si potrebbe dire, sta nell'occhio di chi guarda, e quello proposto da 'Awfī, se rapportato al suo progetto testuale, segue una logica probabilmente più ferrea del tentativo storicistico di Nizamuddin: il divino come scaturigine del senso universale, le gerarchie religiose (profeti e santi, ossia le due "strade" normative complementari della *sharī'a* e della *ṭarīqa*) e il governo degli umani (dai re alla corte) nel primo libro; l'ethos dell'uomo nel secondo e nel terzo, equamente diviso tra polo positivo e polo negativo; la meccanica del mondo materiale – dalle combinazioni destinali degli eventi a quelle chimiche degli elementi – nel quarto. Si tratta, com'è evidente, di uno schema quadripartito discendente che rispecchia la teoria tradizionale dei quattro elementi naturali (e delle loro corrispondenze macrocosmiche e microcosmiche) collocandola in una prospettiva cosmologica di carattere neoplatonico. In questo senso, si potrebbe rispondere al tentativo organizzativo di Nizamuddin con la semplice osservazione tautologica che se 'Awfī avesse voluto raccogliere dati storici in senso cronologico per proporre una storia universale del mondo avrebbe utilizzato il genere appropriato, ovvero il *tārīkh*, propriamente la cronografia, o annalistica. Come appare chiaro dalle sue introduzioni alle singole sezioni e ai singoli capitoli, che contengono soprattutto riflessioni volte a ricondurre l'evento a un significato prescritto (in modo particolare, come visto poco fa, la tradizione profetica), a 'Awfī interessa invece proporre un'interpretazione della complessità di un reale immaginato come processo-contenitore di moltitudini di *storie*. Non è dunque fuori luogo parlare, come già altri hanno fatto in precedenza, del JH come enciclopedia storico-narrativa¹³: una sorta di opera-mondo che sceglie la forma del *ḥikāyat/riwāyat* per proporre una *summa* insieme

¹³ Così suggerisce, per esempio, Ja'far Shu'ār nella sua introduzione all'antologia del JH pubblicata in Iran nel 1984 (*Guzīda-yi Jawāmi' al-ḥikāyat*, cit., p. 1).

descrittiva e prescrittiva sull'uomo e sul cosmo. In quest'ottica, è agevole riconoscere il particolare regime di storicità, per usare una nota formula di François Hartog, che domina il lavoro di 'Awfī: coesistenza e continuità, in un comune spazio testuale, di frazioni diverse di tempo storico e narrativo (le storie del capitolo secondo del terzo libro, per fare un esempio a caso, includono aneddoti relativi ai Samanidi, ai cesari di Bisanzio, agli ebrei medinesi del tempo di Muḥammad, a un affare di vicinato criminale, a un favolistico Khan del Turkestan, alla famiglia dei Barmecidi ministri degli Abbasidi), a cui il contenitore semantico della raccolta conferisce il medesimo grado di verità. In questo senso, le trame del tempo tessute da 'Awfī, così come la loro pretessitura¹⁴ nel segno dell'*exemplum* morale, sono fatte di fili di cronologie disparate che riaffiorano qua e là, a formare una superficie tanto multicolore e discontinua quanto organica e intersecata. I principali nuclei da cui si dipanano questi fili si possono individuare senza troppe difficoltà, seguendo una progressione simile a quella proposta da Nizamuddin, ma limitata appunto al solo principio storico-dinastico. Per quanto concerne il mondo preislamico, si riconosce un *continuum* di storie collocate nel tempo dei sovrani dell'Iran antico ma anche una significativa tendenza a ritornare sui racconti inerenti al mondo imperiale romano d'Oriente e, naturalmente, una corrente narrativa incentrata sulle storie dei profeti vicino-orientali prima di Muḥammad; altri due filoni paralleli e presenti lungo tutta la raccolta concernono la storia di India e Cina, collocata in genere – soprattutto nel secondo caso – dal testo di 'Awfī in una sostanziale atemporalità, e dunque più che preislamica definibile come extraislamica¹⁵. Per quanto concerne

¹⁴ Il riferimento è all'immagine che dà il titolo a una recente discussione sul genere storiografico e le sue marcature testuali nel mondo precoloniale dell'India del sud – ma di respiro non solo regionale – proposta da Velcheru Narayana Rao, David Shulman e Sanjay Subrahmanyam in *Textures of Time: Writing History in South India, 1600-1800*, Permanent Black, Delhi 2001. Le pretessiture pretestuali (*pretextures*) sono, invece, quelle discusse nell'intervento critico di Sheldon Pollock sul tema, "Pretextures of Time", in *History and Theory*, 46, 3, 2007, pp. 366-383. Le parole di Pollock, che introducono un interessante discorso sulla «factuality of the fictional», si possono citare, a mio avviso, proprio per commentare l'uso della storia da parte di 'Awfī: «Rather than textures of time – accounts of what really happened in history – what these medieval south Indian works are offering us may be only pretextures of time, textualized forms of various human experiences that make claim about their various degrees and types of thruth through representations of various states of temporality (*ibid.*, pp. 378-379).

¹⁵ A vari livelli, il materiale narrativo del JH corrisponde all'inventario tradizionale del repertorio di immagini della poesia persiana premoderna, descritta per esempio in A. Schimmel, *A Two-Colored Brocade: The Imagery of Persian Poetry*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1992, e, più recentemente, in Riccardo Zipoli, in J.T.P. de Bruijn, *A History of*

l'epoca successiva alla rivelazione dell'Islam, a essere rappresentati come filoni narrativi spezzettati nel JH sono soprattutto le dinastie califfali e i vari stati imperiali che si sono succeduti nel mondo iranico, in Asia centrale e nel nord-ovest del subcontinente indiano. In ordine cronologico, rintracciamo così almeno quindici “romanzi storici” distinti, rappresentati in modo quantitativamente molto diseguale nel testo: 1) l'epoca del governo del profeta e dei califfi benguidati; 2) i califfi omayyadi; 3) i califfi abbasidi; 4) la dinastia ministeriale dei Barmecidi; 5) la dinastia iranica orientale dei Tahiridi, che dominò sul Khorasan nel IX secolo; 6) i sovrani Saffaridi, anch'essi provenienti dall'Iran orientale (in questo caso dal Sistan), predominanti tra il IX e il X secolo; 7) l'epopea dei centrasiatichi Samanidi, principali artefici della definitiva fioritura di una letteratura in neopersiano; 8) i Buidi (o Buwaihidi), dinastia sciita che fu egemone sull'Iran occidentale e sull'Iraq tra il X e l'XI secolo, esercitando di fatto un dominio diretto sulla Baghdad abbaside; 9) gli Ziyaridi, dinastia caspica prevalente nell'Iran nord-orientale tra il X e l'XI secolo; 11) i Ghaznavidi, successori turchi dei Samanidi (X-XII sec.); 12) i sopra menzionati Qarakhanidi; 13) i Selgiuchidi, il cui predominio nel XII secolo coinvolge gran parte del mondo iranico; 14) i Khwārazmshāh, la cui egemonia sulla Transoxiana e oltre si interrompe bruscamente con l'arrivo dei mongoli negli anni Venti del XIII secolo; 15) i Ghuridi, che, come accennato sopra, dall'Afghanistan centrale danno inizio alla definitiva conquista della pianura gangetica alla fine del XII secolo. In questo insieme di storie sul passato, il presente storico-geografico direttamente vissuto dall'Awfī autore della raccolta – almeno quello politico, dato che un certo numero di episodi “privati” esperiti in prima persona sono effettivamente registrati nel JH – è poco rappresentato: ai nuovi sultani di Delhi, Iltutmish e il suo predecessore Quṭb al-Dīn Aybak, non sono riservati che quattro-cinque *ḥikāyat*, anche se di rilevante valore documentario.

Anche in questo caso, è evidente che si tratta di una suddivisione estranea alla logica performativa del testo di 'Awfī, esattamente come quella tentata da Nizamuddin quasi un secolo fa, e che come quella dello studioso indiano la nostra ricostruzione può risultare utile solo nella misura in cui serva ad analizzare il materiale costruttivo della raccolta e a dar conto del rapporto tra i contenuti del JH e alcuni modi di recepi-

re il testo nelle epoche successive, che lo hanno trattato appunto come miniera dalla quale riportare alla luce filoni specifici: è il caso, per esempio, dell'inedita traduzione antologica turca intitolata *Kitāb al-'ajā'ib wa 'l-gharā'ib* del 1721, che privilegia il filone dei *mirabilia*, ma anche di più recenti scavi orientalistici come quello di Edward Browne che in *Arabian Medicine* propone una selezione di storie a tema medico¹⁶. Anziché a costruire filoni, però, il JH sembra più interessato a decostruirli, smontando per così dire ciò che noi percepiamo come una schiera di edifici narrativi storici (la storia dei Barmecidi, la storia delle religioni, la storia della medicina, ecc.) in singoli mattoni evenemenziali, e costruendo con essi inedite microstorie tipologiche fondate su dettagli individuati.

In questo senso, se prendiamo in considerazione il rapporto di 'Awfī con le sue fonti, si può in effetti sostenere che il JH proceda sistematicamente a frammentare queste ultime, riorganizzando i vari frammenti – senza però fonderli – e rinarrandoli come singoli fotogrammi secondo uno stile che tende all'unità. Se è vero che il già menzionato *Faraj ba'd al-shidda* di Tanūkhī svolge un ruolo importante sia come antecedente compositivo sia come nucleo narrativo incorporato nel testo (il JH include la traduzione persiana di circa tre quarti dell'opera di Tanūkhī, per un totale di quasi novanta aneddoti, concentrati soprattutto nei *bāb* III-XIII del quarto libro¹⁷), non si può però concordare del tutto con Dariush Kargar – che si appoggia in buona sostanza al parere di Qazvini – quando scrive che «[‘Awfī’s] major source has been, however, Tanuki’s collection, which evidently led him to compile his own *Jawāme' al-ḥekāyāt*»¹⁸. Al di là dell'incongruenza di leggere implicitamente il JH come una forma persiana di *Faraj ba'd al-shidda* («his own *Jawāme' al-ḥekāyāt*») – ricordiamo qui che il testo di Tanūkhī, dedicato alla specifica tipologia di aneddoti dove si narra di persone che si sono salvate miracolosamente da situazioni critiche, inaugura un vero e proprio genere letterario arabo omonimo – non si può non notare che i racconti tratti dal *Faraj* costituiscono meno del 5% della massa narrativa del JH. Lo stesso 'Awfī menziona direttamente – anche se non sempre riportando i titoli in

¹⁶ Cfr. E.G. Browne, *Arabian Medicine, being the Fitzpatrick lectures delivered at the college of physicians in November 1919 and November 1920*, The University Press, Cambridge 1921, pp. 78-79. Il manoscritto del *Kitāb al-'ajā'ib wa 'l-gharā'ib* si trova presso la British Library (MS Or. 1874).

¹⁷ I *bāb* VI-IX del libro quarto sono costituiti solo da storie provenienti dal *Faraj ba'd al-shidda* (cfr. M. Nizamuddin, *op. cit.*, p. 93).

¹⁸ D. Kargar, *Jawāme' al-ḥekāyāt*, cit., p. 612.

modo accurato – quasi cento diverse fonti (93 secondo Muṣaffā, che si basa su Nizamuddin¹⁹) nel suo testo, non sempre riconoscibili e non sempre giunte fino a noi; molte altre fonti, inoltre, si possono riconoscere chiaramente, o almeno ipotizzare, analizzando i singoli episodi²⁰. La loro varietà testimonia la stratificazione e l'inclusività di quella “biblioteca itinerante” accumulata da 'Awfī – da non leggersi ovviamente come eccezione ma al contrario come emblema conclusivo del lavoro dell'intellettuale musulmano di corte nell'età premongola – nel corso della sua educazione bukhariota e della sua peregrinazione ventennale tra Iran, Asia centrale e subcontinente indiano: opere storiche “classiche” come il *Tārīkh al-rusūl wa al-mulūk*, “Storia dei profeti e dei re” di al-Ṭabarī (838-923), o contemporanee come il perduto *Tārīkh-i Turkistān*, “Storia del Turkistan” (riportato nel testo anche come *Tārīkh-i mā warā al-nabr*, “Storia della Transoxiana”) del sopra menzionato zio Majd al-Dīn Surkhakatī; opere d'argomento teologico e sufi come il *Ihyā' ulūm al-dīn*, “La rivivificazione delle scienze religiose” e la sua epitome persiana *Kīmyā-yi sa'adat*, “La pietra filosofale della felicità” di al-Ghazālī² (m. 1111) o la *Risālat al-Qushayriyya*, “Il trattato di Qushayr” di al-Qushayrī (986-1073); commentari coranici come il *Kitāb al-taysīr fī 'l-tafsīr*, “Il libro ausiliare nell'esegesi” dell'imam al-Nasafī (1068-1142) o il perduto *Tafsīr*, “Esegesi” di Ibn al-Kalbī; trattati sull'arte del governo come il *Kitāb a'rāz al-riyāsa fī aghrāz al-siyāsa*, “Il libro delle spiegazioni sul governo negli obbiettivi della politica” di Zahīr al-Dīn Samarqandī (XII sec.) o il più noto *Siyar al-mulūk*, “Le condotte dei re” (generalmente conosciuto come *Siyāsatnāma*, “Libro del governo”) del ministro selgiuchide Niẓām al-Mulk (mai menzionato direttamente nel testo, ma utilizzato a piene mani da 'Awfī), ma anche il *Fürstenspiegel*, del principe ziyaride Kay Kā'ūs ibn Iskandar noto come *Qābūsnāma*, “Il libro di Qābus”; classici d'argomento naturalistico come il *Kitāb al-ḥayawān*, “Il libro degli animali” del grande poligrafo abbaside al-Jāḥiẓ (VIII-IX sec.) e trattati di chimica farmacologica come il *Khawāṣṣ-i ashyā*, “Le specificità delle sostanze” del più volte ricordato Majd al-Dīn Surkhakatī; opere di ricostruzione della storia della regalità iranica come il monumentale poema in distici rimati *Shāhnāma*, “Il libro dei re” di Firdawsī (XI sec.), ma anche la prima parte del *Kitāb al-ghurar wa al-siyar*, “Libro degli ornamenti

¹⁹ A.B. Muṣaffā, *Jawāmi'*, cit. III, 1, p. *panjāb*.

²⁰ Una discussione molto dettagliata a proposito delle fonti di 'Awfī si trova in M. Nizamuddin, *op. cit.*, pp. 33-105.

e delle condotte” di Abū Maṣṣūr al-Tha‘ālibī (m. 1038). Si potrebbe proseguire a lungo con le esemplificazioni, menzionando le opere più disparate, dal trattato indologico *Taḥqīq fī mā li-l-hind*, “Verifica su ciò che riguarda l’India” dello scienziato di origine coesmia al-Bīrūnī (m. dopo il 1050) alle prose rimate delle *Maqāmāt*, “Sedute” dell’iracheno al-Ḥarīrī (1054-1122) agli intrecci narrativi di origine sudasiatica del favolistico *Bakhtyār-nāma*, “Libro di Bakhtyār”, oppure ricordando che ‘Awfī fa diretto riferimento anche a scritti di ambiente indiano, come il non identificato *Kitāb jāna*, “Libro della sapienza[?]” (cfr. sanscr. *jñāna* “conoscenza, sapienza”) attribuito dallo stesso ‘Awfī “ai sapienti dell’India” (*ḥukamā-yi hind*)²¹. Ciò che conta osservare qui, però, è soprattutto come la varietà di questa biblioteca trovi uniformità nelle scelte stilistiche (una prosa relativamente piana, soprattutto nelle parti narrative, per quanto non sempre in grado di cancellare le caratteristiche formali delle diverse fonti) e nelle strutture organizzative del testo nel suo insieme. In tale prospettiva, è proprio quel parossismo per il raccontare sopra evocato che conferisce alla raccolta di *hadīth* storici di ‘Awfī la propria organicità, al punto che, probabilmente, non ha molto senso parlare, come fa per esempio Kargar a proposito dei diversi contenuti del testo, di «historical stories»²² distinguendole dalle altre: come già suggerito altrimenti in apertura, tutto nel JH si fa storia in quanto *ḥikayat*, nella misura in cui intendiamo questo termine come un particolare modo di raccontare e recepire il passato (cioè come insieme di unità/nozioni narrative autonome, attendibili e rivelatrici, quasi *indizi* nel senso in cui ne ha parlato Carlo Ginzburg²³), *incluso* quello annalistico del *tārīkh*, genere che non a caso è tra le fonti principali di ‘Awfī²⁴.

Stefano Pellò

²¹ Si veda in proposito Nizamuddin, *op. cit.*, pp. 214 e 275 (secondo Nizamuddin *Jānā* sarebbe un nome proprio). Il termine *jānā* è espunto nell’edizione critica di Muṣaffā e appare in nota con l’indicazione dei manoscritti che lo riportano, senza che siano fornite spiegazioni in merito (cfr. *Jawāmi*, III, 1, p. 14).

²² D. Kargar, *op. cit.*

²³ Cfr. C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in *Crisi della ragione*, a cura di A. Gargani, Einaudi, Torino 1979, pp. 59-106.

²⁴ Anche Zabīḥ Allāh ṣafā, nella sua autorevole storia della letteratura persiana, sottolinea il valore insieme storico e letterario del JH (p. 1028): si tratta, com’è evidente, di valori inscindibili tra loro, ma la rilevanza del JH come miniera di informazioni storiografiche è senz’altro accentuata dal cospicuo riferimento a fonti perdute e dagli incontri di prima mano che vi sono riportati.

SOMMARIO

Queste note sono una riflessione sui regimi narrativi di storicità nel *Jawami' al-bikayat wa lawami' al-riwayat* di Muhammad Sadid al-Din 'Awfi, autore di lingua persiana attivo nei primi trent'anni del secolo XIII tra Asia Centrale e India. Monumentale raccolta di aneddoti e racconti dalle tematiche molto variegata, il JH può essere agevolmente inteso come una sorta di enciclopedia narrativa della storia, costruzione letteraria che funge da archivio del vissuto umano, organizzato in un grande insieme di fotogrammi. Questo è uno dei sorprendentemente rari contributi moderni sul testo, che viene quindi anche sommariamente descritto e inserito nel contesto eurasiatico del suo tempo, tra la fine dell'ultima classicità selgiuchide e l'irrompere della potenza mongola.

SUMMARY

These are some scattered remarks focusing on the narrative regimes of historicity in the *Jawami' al-bikayat wa lawami' al-riwayat* by Muhammad Sadid al-Din 'Awfi, a Persian-writing author who was active between Central Asia and India in the first thirty years of the 13th century. An oceanic collection of anecdotes and stories dealing with multiple subjects, the JH can be easily understood as a sort of narrative encyclopaedia of history: a literary building functioning as an archive of the human dimension, organized as a huge ensemble of photograms. Ours is, quite surprisingly, one of the very rare modern contributions on the text, which is, then, also summarily described and inserted in the Eurasian context of its time, across the end of the late Seljukid classicity and the Mongol expansion.