

HENOCH

HISTORICAL AND TEXTUAL
STUDIES IN ANCIENT AND MEDIEVAL
JUDAISM AND CHRISTIANITY

STUDI STORICO-TESTUALI
SU GIUDAISMO E CRISTIANESIMO
IN ETÀ ANTICA E MEDIEVALE

39/2 (2017)

New Series 2005

Dangerous Books

Scribal Activity and Religious Boundaries in Late Antiquity and Beyond

Flavia Ruani - Joseph E. Sanzo (eds.)



MORCELLIANA

CONTENTS / SOMMARIO

THEME SECTION / SEZIONE MONOGRAFICA

Dangerous Books

Scribal Activity and Religious Boundaries in Late Antiquity and Beyond

FLAVIA RUANI - JOSEPH E. SANZO, <i>Introduction</i>	195
DANIELE TRIPALDI, <i>Secret Books and Corporate Oaths. Coping with the Danger of Circulating 'Sacred' Texts in Some Early Christian Writings (2nd - 4th Century C.E.)</i>	201
JOSEPH E. SANZO, <i>Magic and Communal Boundaries. The Problems with Amulets in Chrysostom, Adv. Iud. 8, and Augustine, In Io. tra. 7</i>	227
EDUARD IRICINSCHI, <i>"They fabricate books in Ialdabaoth's name" (Pan. 25, 3). Threatening Religious Books in Epiphanius of Cyprus' Heresiology and in the Nag Hammadi Writings</i>	247
FLAVIA RUANI, <i>Books of Protection, Books of Perdition. Book Imagery in Ephrem the Syrian's Heresiology</i>	270
YONATAN MOSS, <i>"A Religion Assembled from Many Religions". A Syncretizing Characterization of Islam attributed to Cyril of Alexandria</i>	287
GIDEON BOHAK, <i>Dangerous Books. The Hekhalot Texts as Physical Objects.</i> ..	306
DAVID FRANKFURTER, <i>Dangerous Books. An Afterword</i>	325

ARTICLES / ARTICOLI

PAOLA MOLLO, <i>The dôr of Hezekiah and the shepherd's tent. Analysis of a metaphor (Isa 38:12)</i>	331
DOROTA HARTMAN, <i>The "Children of Abraham" in Luke-Acts</i>	351
SILVIA CASTELLI, <i>"Non temere admittendae nec temere reiiciendae". An Early Enlightenment Plea for Conjectural Emendation in Biblical Textual Criticism</i>	366
SHALOM SADIK, <i>La place de la doctrine aristotélicienne du juste milieu et la primauté du peuple juif dans la pensée de R. Levi Ben Abraham</i>	384
STEFANO PELLÒ, <i>Iconografie testuali giudaiche nei versi di Xāqānī Šīrwānī (XII sec.)</i>	397

CONTRIBUTORS / COLLABORATORI

GIDEON BOHAK, Tel Aviv University, Israel: gbohak@post.tau.ac.il
 SILVIA CASTELLI, Vrije Universiteit, Amsterdam, the Netherlands: s.castelli@vu.nl
 DAVID FRANKFURTER, Boston University, USA: dtmf@bu.edu
 DOROTA HARTMAN, University of Naples "L'Orientale", Italy: dhartman82@gmail.com
 EDUARD IRICINSCHI, Ruhr University Bochum, Germany: eduard.iri@gmail.com
 PAOLA MOLLO, Pontifical Biblical Institute, Italy: paolamollo1984@gmail.com
 YONATAN MOSS, Hebrew University of Jerusalem, Israel: yonsmoss@gmail.com
 STEFANO PELLÒ, Ca' Foscari University, Italy: pello@unive.it
 FLAVIA RUANI, Ghent University, Belgium: flavia.ruani@gmail.com
 SHALOM SADIK, Ben Gurion University of the Negev, Israel: navitshalom@hotmail.com
 JOSEPH E. SANZO, Ludwig-Maximilians-Universität München, Germany: jsanzo@ucla.edu
 DANIELE TRIPALDI, Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Italy: danielle.tripaldi@unibo.it

ADVISORY BOARD: Jonathan Ben-Dov (*University of Haifa*); Katell Berthelot (*CNRS, Institut des Sciences Humaines et Sociales*); Alberto Camplani (*Sapienza Università di Roma*); Alessandro Castastini (*Sapienza Università di Roma*); James H. Charlesworth (*Princeton Theological Seminary*); Esther Chazon (*Hebrew University*); Sabino Chialà (*Comunità di Bose*); Shaye J.D. Cohen (*Harvard University*); John J. Collins (*Yale University*); James R. Davila (*University of St Andrews*); Marcello Del Verme (*Università di Napoli Federico II*); Devorah Dimant (*University of Haifa*); Mariano Gómez Aranda (*CSIC, Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo*); Charlotte Hempel (*University of Birmingham*); Ronald Hendel (*University of California at Berkeley*); Giorgio Jossa (*Università di Napoli Federico II*); Adam Kamesar (*Hebrew Union College, Cincinnati*); Armin Lange (*Universität Wien*); Thierry Legrand (*Université de Strasbourg*); Alessandro Mengozzi (*Università di Torino*); Matthias Morgenstern (*Universität Tübingen*); Enrico Norelli (*Université de Genève*); Andrei Orlov (*Marquette University*); Romano Penna (*Pontificia Università Lateranense*); Mauro Perani (*Università di Bologna*); Mauro Pesce (*Università di Bologna*); Ursula Ragacs (*Universität Wien*); Tessa Rajak (*University of Reading*); Alexander Rofé (*Hebrew University*); Liliana Rosso Ubigli (*Università di Torino*); Marina Rustow (*Princeton University*); Stéphane Saulnier (*Newman Theological College*); Lawrence Schiffman (*New York University*); Michael Segal (*Hebrew University*); Joseph Sievers (*Pontificio Istituto Biblico*); Annette Steudel (*Georg-August-Universität Göttingen*); Daniel Stökl Ben Ezra (*Ecole Pratique des Hautes Etudes*); Kevin Sullivan (*Illinois Wesleyan University*); David W. Suter (*Saint Martin's University*); Giuliano Tamani (*Università Ca' Foscari Venezia*); Lucio Troiani (*Università di Pavia*); Eugene Ulrich (*University of Notre Dame*); James C. VanderKam (*University of Notre Dame*); Sidnie White Crawford (*University of Nebraska - Lincoln*).

ICONOGRAFIE TESTUALI GIUDAICHE NEI VERSI DI XĀQĀNĪ ŠIRWĀNĪ (XII SEC.)*

STEFANO PELLÒ, *Ca' Foscari University*

Gli ebrei (*yahūd*) dicono che Gesù non era un profeta, ma che doveva solo consolidare la religione di Mosè. Questa sarebbe la ragione per cui nel Vangelo non si trovano precetti (*aḥkām*); ugualmente, il mutamento del sabato con la domenica, così come il permesso di consumare il maiale, non sarebbero dovuti a Gesù ma ai suoi seguaci. Si chiamano *yahūd* poiché Mosè disse «*innā hudunā ilayka*», ossia «ecco noi torniamo a Te», e il loro libro è la Torah.¹

yahūdāna: si chiama così la stoffa gialla con cui si distinguono, detta in arabo *ḡiyār*. Gli ebrei (*yahūdān*) se la cuciono sulle proprie vesti per differenziarsi dai musulmani.²

L'immenso *corpus* poetico dell'Iran islamico pre-moderno – laddove con Iran si intenda anche, de-territorializzando il concetto pur senza farlo svanire, l'esteso rizoma costituito dal persiano come lingua di prestigio in contesti socio-testuali tanto dispersi quanto connessi tra di loro – è uno straordinario archivio non solo di fatti estetici, storici, filosofici, ma anche di dati e *realia* culturali via via cristallizzati e ritrasmessi dal canone come materiale costruttivo di reimpiego, in palinsesti sempre nuovi. L'assunto, senza dubbio, è in sé abbastanza banale e certamente valido, in senso generico, per tutti i *corpora* letterari conservati in qualunque lingua, in ogni parte del pianeta; se non che qui l'archivio è particolarmente esteso, utilizza un codice relativamente omogeneo nel senso della mutua comprensibilità sincronica e diacronica, e, soprattutto, circola come materiale *educativo* fondante dall'Adriatico al golfo del Bengala per un arco temporale alquanto ampio.³ Molto significativamente, d'altra parte, proprio in persiano “dizionario”

* Sono grato ad Anna Livia Beelaert per la rilettura critica di questo articolo e per i suoi preziosi suggerimenti.

¹ Sams al-Dīn Muḥammad-i Āmulī, *Nafā'is al-funūn fī 'arā'is al-'uyūn* (ed. M. A. Ši' rānī e I. Miyānaji; 3 voll.; Tehran: Islāmiya, 1958-1960/1377-1379h.q.), v. 2, p. 266.

² Mīr Jamāl al-Dīn Ḥusayn Injū-yi Šīrāzī, *Farhang-i Jahāngīrī* (ed. R. 'Afīfī; 3 voll.; Mašhad: Dānišgāh-i Mašhad, 1359/1980) vol. 2, p. 2210.

³ Più che al recente fiorire di studi sul mondo cosiddetto “Persianate” e sulla sua cosiddetta “cosmopoli”, non tutti dotati dello stesso rigore non-postmoderno dell'introduzione di B. G. Fragner, *Die Persophonie: Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens* (Berlin-Charlottenburg: Das Arabische Buch, 1999), mi riferirei qui al provocatorio concetto di “grande potenza culturale” difeso da G. Scarcia in “Dalla parte delle grandi potenze culturali,” *Litterature de frontiera = Littératures frontalières* 9, 2 (1999), pp. 91-107.

(classicamente, di termini spiegati per via di esempi poetici) e “cultura” (classicamente, inteso come sinonimo dell’arabo *adab*), si dicono tuttora, com’è noto, con la medesima parola, *farhang*,⁴ che qui potremmo leggere come “lessico culturale” trasmesso e studiato attraverso il codice poetico; ed è, appunto, da due dei più diffusi repertori di definizioni della cultura persiana scritta, l’enciclopedia trecentesca *Nafā’is al-funūn* e il grande dizionario Mughal *Farhang-i jahāngīrī* che sono tratti i passaggi di apertura, come esempi di lessicalizzazione entro quello che Boris Uspenskij chiamerebbe il “testo della cultura”.

Prendendo le mosse da questi assunti generali, che fanno da sfondo già a una serie di precedenti contributi di diverso tenore ed entità tutti dedicati alla testualizzazione e ricezione di soggettività etniche e religiose minoritarie o “esterne” entro l’alveo poetico persiano (rom, manichei e soprattutto hindu),⁵ propongo qui un primo breve scavo filologico alla ricerca di “reperti ebraici” nella produzione di Xāqānī Šīrwānī (nato a Šīrwān nell’odierno Azerbaijan intorno al 1127 e morto a Tabrīz tra il 1186 e il 1199).⁶ Nello specifico, mi dedicherò alle occorrenze dei termini con cui si indicano in persiano gli “ebrei” (*yahūd*, *juhūd* e relativi derivati e composti) con l’aggiunta dei due casi singoli di *ibrī* “ebraico” (come lingua e scrittura) e *kuništ/kiništ* “sinagoga”, per determinarne preliminarmente le proprietà semantiche e le capacità metaforiche, ma anche il peso, per così dire, definitorio dei richiami storici e filologici. Se, infatti, il trattamento poetico degli oggetti culturali lessicalizzati ha un ruolo determinante nella costruzione e disseminazione delle idee nel vasto mondo persianizzato pre-moderno, non sarà privo di utilità leggere le “definizioni” di ambito ebraico di uno dei maestri più studiati nell’intero mondo della persofonia⁷, i cui versi sul tema sono

⁴ *Farhang* è usato come traducevole del complesso concetto di *adab* (educazione, humanitas, ecc.) già nei primi dizionari arabo-persiani: per esempio nel celebre *Muqaddimat al-adab* di al-Zamaxšarī (*Samachscharii Lexicon Arabicum Persicum* [ed. I.G. Wetzstein, Lipsiae: I.A. Barth, 1850]), p. 49.

⁵ Un modesto esercizio giovanile è S. Pellò, “Alcuni esempi di caratterizzazione dello zingaro nella letteratura persiana,” in A. Pavan - G. Giraud (eds.), *Le minoranze come oggetto di satira* (2 voll.; Padova: E.V.A., 2002), vol. 1, pp. 121-130. Osservazioni metodologicamente sostanziali si trovano invece, per esempio, in S. Pellò, “The Other Side of the Coin: Shahid-i Balkhi’s dinar and the Recovery of Central Asian Manichaean Allusions in Early Persian Poetry,” *Rivista degli studi orientali* 88, 1-4 (2015), pp. 39-55 e S. Pellò, *Tūtiyān-i Hind. Specchi cosmopoliti e proiezioni identitarie indo-persiane (1680-1856)* (Firenze: Società editrice fiorentina, 2012), pp. 169-202 e *passim*.

⁶ Figlio di un falegname e di una cristiana nestoriana convertita all’Islam, Xāqānī è uno degli autori più importanti e complessi della letteratura persiana d’epoca selgiuchide e, in generale, di tutta la storia letteraria dell’Iran. Tra i migliori studi su questo autore vi sono senz’altro i lavori di Anna Livia Beelaert: ci limitiamo qui a rimandare alla monografia A.L.F.A. Beelaert, *A Cure for the Grieving: Studies on the Poetry of the 12th-Century Persian Court Poet Khāqānī Šīrwānī* (Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2000), e all’articolo di Id., “Xāqānī Šīrwānī,” *Encyclopaedia Iranica* vol. xv, 5 (2010), pp. 521-529 (versione online aggiornata al 2012: <http://www.iranicaonline.org/articles/kaqani-servani>), entrambi con abbondante bibliografia di riferimento.

⁷ Come scrive Beelaert, “Many of the metaphors he created became stock metaphors after

significativamente gli unici citati come contesti d'uso classico alle voci *yahūd* e *yahūdāna* del novecentesco dizionario enciclopedico della lingua persiana *Luġatnāma-yi Dihxudā*. A fronte di una prestigiosa tradizione di studi giudeo-persiani, inoltre, le indagini sulla ricezione dell'immagine dell'ebreo nella dimensione letteraria persiana sono sorprendentemente rare:⁸ proprio Xāqānī, autore la cui opera ubiqua e cosmopolita può per giunta essere letta come un manuale persiano di cristologia poetica,⁹ rappresenta un eccellente punto di partenza per iniziare a incrociare l'ecologia dell'"ebreo" nel canone persiano con l'ubiqua presenza di comunità ebraiche in Iran e nel mondo di cultura persiana, dove quel testo circola ampiamente. Infine, i versi di Xāqānī riferiti agli ebrei, composti nel XII secolo nell'Azerbaijan storico, su un *limes* dove convergono le tradizioni linguistiche, letterarie e religiose dei Selgiuchidi, dei Bizantini e dei Bagratidi georgiani, costituiscono anche una preziosa testimonianza (per quanto problematica data la codifica non storiografica) su una regione rispetto alla quale le fonti geografiche islamiche tacciono quanto alla pure attestata presenza ebraica.¹⁰

Nel suo repertorio di immagini della poesia persiana classica, Annemarie Schimmel dedica solo sei righe alla figura dell'ebreo. Secondo la studiosa tedesca «Jews appear in Persian poetry only rarely», anche se i poeti conoscono i loro «yellow robes or headgear»; segue la breve descrizione in funzione esemplificativa (senza citazione diretta) di un verso del poeta indo-persiano Mas'ūd-i Sa'd Salmān di Lahore (m. 1131).¹¹ Il riferimento, molto generico e soggettivo quanto alla presunta "rarietà" dell'occorrenza dell'immagine degli ebrei, è innanzitutto a quel *yahūdāna*, noto in persiano anche come *'asalī* (lett. "color miele") di cui il dizionario *Farhang-i jahāngīrī* ci dà, come visto all'inizio, una definizione ben altrimenti precisa:¹²

him and, eventually, lexical items, so that one can easily forget that he was the first to use them" (Beelaert, "Kāqānī Šervānī," cit., p. 525).

⁸ Un'eccellente lettura parallela per questo articolo è J. Rubanovich, "On Representations of Jews in Medieval Persian Epic Poetry," in G. Herman *et al.* (eds.), *Irano-Judaica VII* (Jerusalem: Ben-Zvi Institute, in corso di stampa 2018); un esempio relativamente recente in persiano, dove il punto di vista degli scrittori classici sembra essere condiviso con un certo entusiasmo dall'autore, è Š. 'A. Nāderi, "Sīmā-yi yahūd dar adab-i manzūm-i pārsī az sada-yi siwwum tā sada-yi haftum," *Tārīx-i Islām* 20 (1383/2005), rivista online: <http://www.hawzah.net/fa/Magazine/View/6443/8102/106485>.

⁹ Si vedano, per esempio, V. Minorsky, "Khāqānī and Andronicus Comnenus," *BSOAS* 11, 3 (1945), pp. 550-578, S. 'A. Ardalān Jawān, *Tajallī-yi šā'irāna-yi asāfīr wa riwāyāt-i tāriḫī wa maḡhabī dar aš'ār-i Xāqānī* (Mašhad: Āstān-i quds-i rażawī, 1367/1988-9), pp. 224-252, M.J. Kazzāzī, *Suzan-i 'Isā, guzāriš-e čāma-yi tarsā'ī-yi Xāqānī* (2nd ed.; Tabriz: Intišārāt-i Aydīn, 2007).

¹⁰ Cfr. M. Gil, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages* (Leiden-Boston: Brill, 2004), pp. 523-524 e n. 299.

¹¹ A. Schimmel, *A Two-Colored Brocade. The Imagery of Persian Poetry* (Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, 1992), p. 120.

¹² L'immagine si ritrova, con una certa diffusione, anche in autori pre-selgiuchidi: l'attestazione probabilmente più antica, problematica quanto al significato, è rappresentata da un verso attribuito a Š. Balḫī (IX-X sec.), dove sembra però essere connesso a un contesto cristiano e non ebraico: cfr. G. Lazard, *Les premiers poètes persans (IX^e-X^e siècles)* (2 voll.;

il distintivo di stoffa gialla cucito sulle vesti degli ebrei, che può trasformarsi in un vero e proprio mantello o copricapo dello stesso colore, la cui origine si fa risalire ai trattati (*šurūt*) in tema di regolamento di diritti e doveri delle comunità soggette alla *zimma*.¹³ Un gruppo relativamente consistente, per quanto minoritario, dei versi di Xāqānī individuati per queste note si possono ricondurre all'immagine in questione, che si può generalmente associare a quel "lessico della miscredenza" il cui rappresentante più noto è la cintura detta *zunnār* (< Gr. ζωνόριον), anch'essa parte dell'abbigliamento distintivo imposto ai non-musulmani nel suddetto contesto normativo.¹⁴ In quattro occorrenze, il riferimento è di carattere coloristico, nell'ambito di metafore naturali. Il primo esempio è tratto dal *nasīb* di una *qaṣīda* che in molti manoscritti risulta essere dedicata a un personaggio non identificato con certezza, chiamato dall'autore Nuṣrat-al Dīn Liyālawāšīr (or Kiyālawāšīr) e definito "re del Māzandarān":¹⁵

1 *gardūn yahūdiyāna ba kitf-i kabūd-i x'wīs*
*ān zard pāra bīn ki čī paydā bar afkanad*¹⁶

Sulla spalla turchina ora il cielo, che pare un ebreo,
s'è cucito vistoso, tu guarda, uno scampolo giallo.

La stessa immagine compare con minime variazioni (ma con l'indicazione preziosa del materiale con cui è fatto il distintivo) in un verso inserito nel *nasīb* di una *qaṣīda* panegiristica per il "governatore di Šamāxī e Abu 'l-Muzaffar Šīrwānšāh":¹⁷

2 *falak-rā yahūdāna bar kitf-i azraq*
*yak-ī pāra-yi zard-i kattān numāyad*¹⁸

Teheran: Departement d'iranologie de l'institut Franco-Iranien, 1964), v.1 p. 68, v.2 p. 36. Nāšīr-i Xusraw (XI sec.) lo usa per esempio in tre occasioni, in una collegandolo esplicitamente agli ebrei (*juhūd*): Nāšīr-i Xusraw, *Dīwān-i Nāšīr-i Xusraw* (bā muqaddima-yi Sayyid Ḥasan Taqīzāda, Tehran: Sīmā-yi Dāniš, 3a ristampa, 1378/1999-2000), pp. 480, 482.

¹³ Ancora fondamentali, sul tema, sono A. S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects* (London: Cass, 1970 [1930]), pp. 115-126 e, soprattutto, A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam* (Beyrouth: Imprimerie catholique, 1958), pp. 96-110. Un'attenta rilettura delle origini testuali degli *šurūt* è M.R. Cohen, "What was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study," *JSAI* 23 (1999), pp. 100-157.

¹⁴ È da notare, almeno per quanto riguarda Xāqānī, la specializzazione d'uso dei termini: lo *zunnār* è infatti riferito a contesti cristiani, mentre agli ebrei è attribuita esclusivamente la stoffa gialla.

¹⁵ Alla *qaṣīda* è dedicato uno studio monografico: M. Kazzāzi, *Ruxsār-i šubḥ, guzāriš-e čāma-ī az Afzal al-Dīn Badīl Xāqānī-yi Šīrwānī* (Tehran: Markaz, 1368/1989).

¹⁶ Xāqānī Šīrwānī, *Dīwān-i Afzal al-Dīn Badīl ibn 'Alī Najjār Xāqānī Šīrwānī* (ed. Z. Sajjādī; Tehran: Zawwār, 1338/1959), p. 133.

¹⁷Xāqānī, *Dīwān*, p. 127.

¹⁸ *Ibidem*.

Come a un ebreo sulla spalla turchina del cielo
si staglia uno scampolo giallo di grezzo cotone.

È da notare come nel verso che precede quello appena tradotto, dove si dice che “Il volto dell’alba accende la torcia del Cristo/e un corpo di nube ti mostra catena di frate” si evoca proprio il sopra menzionato *zunnār* (rappresentato appunto dalla “catena del monaco”, *zanjīr-i rahbān*), in un accumulo di immagini etno-religiose che si richiamano e, insieme, contrastano fra loro (vedi *infra* il contrasto Gesù-ebrei). Il tono “gioioso” del colore giallo, attribuito insieme agli “ebrei” (*yahūd*) e al sole che si staglia nel cielo dell’alba caratterizza invece il verso che segue, tratto da un componimento strofico (*tarjī‘-band*) per Muẓaffar al-Dīn Qizil Arslān:

3 *x^waš x^waš ču yahūd pāra-yi zard*
bar azraq-i āsmān zanad šubh¹⁹

Quasi fosse gioioso israelita uno scampolo giallo
sull’azzurro colore del cielo ora l’alba ha cucito.

Infine, in un panegirico per il principe Širwānšāh Axsitān ibn Manūčīhr, l’immagine del cielo è sostituita da quella della palma, il cui carico di datteri maturi è immaginato come il distintivo giallo degli ebrei, di cui la pianta si libera scuotendosi:

4 *naxl ba junbiš āmada gar na yahūd šud čirā*
pāra-yi zard bar kitf dūxt bad ān mušaharrī²⁰

La palma s’è scossa, e s’è fatta, diresti, israelita:
sulle spalle cuciva uno scampolo giallo ad emblema.

Nessuna traccia di generici «yellow robes or headgear», dunque, ma un preciso “brandello” (*pāra*, “scampolo” in traduzione) di cotone giallo applicato sugli indumenti, immagine metaforica del sole sullo sfondo azzurro del cielo nei primi tre versi e dei datteri maturi in attesa di cadere dalla palma nel quarto. Per Xāqānī il distintivo è un *pāra-yi zard* esattamente come nella definizione che cinque secoli dopo ne darà il *Farhang-i jahāngīrī*; più precisamente, trova la sua collocazione sulla spalla (*kitf*) del vestito di chi lo porta. Come ha sottolineato Anna Livia Beelaert, lo stile di Xāqānī è caratterizzato dall’uso di una terminologia precisa e “scientifica”,²¹ e il riferimento al distintivo giallo è da leggersi nell’ambito di studi tematici in campi semantici determinati: nel primo verso esemplificato, la stoffa gialla ebraica si trova in un accumulo di immagini relative al vestiario (procedimento retorico detto *tanāsub*) che

¹⁹ *Ibi*, p. 505.

²⁰ *Ibi*, p. 429. Come si vedrà meglio al v. 12, non si può escludere un paradossale *talmīḥ* al movimento oscillatorio della testa nella preghiera ebraica.

²¹ Beelaert, “Kāqānī Šervānī,” p. 526.

la precedono e la seguono; nell'ultimo, le immagini oggetto di accumulo vertono sull'ambito botanico.²² L'indicazione della collocazione sulla spalla si trova anche nel verso seguente, dove il colore giallo, così come quello azzurro del cielo/veste, è del tutto assente e l'evocazione del distintivo ha funzione non metaforica ma paradossale e iperbolica, su uno sfondo sociale:

*5 yahūd-āsā ġiyār-ī dūz bar kitf-i musalmānān
aġaršān bar dar-i aġyār-i dīn bīnī ba darbānī²³*

Come fossero ebrei, sulle spalle tu devi cucire ai credenti
un emblema, se vedi che fanno ai pagani servizio di guardia.

Il verso è inserito nel contesto di una *qaṣīda* elegiaca in onore di un personaggio religioso, l'*imam* Nāṣir al-Dīn Ibrāhīm Bākū'ī, costellata di temi sapienziali, dove compaiono argomenti come la contrizione del poeta e la riflessione sulla necessità di intraprendere la via della *pietas* religiosa e della povertà spirituale: bisogna dunque denunciare i credenti (nel testo precisamente *musalmānān* "musulmani") che si comportano come estranei alla comunità. In questo senso, va sottolineato che il verso contiene un *ištiqāq* (figura retorica basata sull'uso di termini derivati da una stessa radice araba) basato proprio sul campo semantico dell'alterità, cui rimandano per facile derivazione dalla medesima radice Ġ-Y-R sia gli "estranei" (*aġyār*) alla religione sia il loro marchio, reale e metaforico, quel *ġiyār* chiamato qui con la parola araba usata spesso usata nei decreti richiamati sopra. Il *ġiyār* è invece solo alluso in questo verso, attraverso l'evocazione del suo colore:

*6 ān šam'-i yahūdī-faš bas zard u siyahdil šud
i 'jāz-i masīḥ-aš na darbār ba šubḥ andar²⁴*

È giallo e nerissimo in cuore quel cero che pare un ebreo:
a lui non si dona, nell'alba, il miracolo grande di Cristo.

Lo stoppino nero della candela corrisponde al cuore malvagio attribuito all'ebreo; la sua morente fiamma giallastra al distintivo sulle sue vesti; e come un ebreo che non può ricevere, per la sua proverbiale inimicizia nei confronti del Cristo (vedi *infra*), il miracolo della richiamo alla vita realizzato da quest'ultimo, la candela è destinata a spegnersi inesorabilmente al sorgere del sole.

Come anticipato, l'immagine del "distintivo" giudaico, già di per sé integrata, come abbiamo mostrato, in una rete di precise evocazioni filologiche, storiche e giuridiche ben più stratificate del bidimensionale

²² Nel primo caso, per esempio, si hanno *parda* "velo", *ṭaylasān* "mantello", *burqa* "velo", *dībā* "broccato", ecc.; nel secondo, *šāx* "ramo", *diraxt* "albero", *barg* "foglia", *mīwa* "frutta", *turunj* "arancio amaro", *sīb* "mela", ecc. (Xāqānī, *Dīwān*, pp. 133, 429).

²³ Xāqānī, *Dīwān*, p. 414.

²⁴ *Ibi*, p. 497.

nesso metaforico con il colore giallo di generiche “stoffe”, concerne solo una parte non maggioritaria dei versi di Xāqānī contenenti riferimenti al mondo ebraico. A differenza di quanto brevemente accennato, in maniera un po' impressionistica, da Schimmel, l'articolazione delle immagini ebraiche nella poesia del figlio del falegname di Širwān è in effetti tutt'altro che statica e monocolora. La grafia dell'alfabeto ebraico, per esempio, compare in un celebre verso della cosiddetta “*qaṣīda* cristiana” (*qaṣīda-yi tarsā'īya*), probabilmente il componimento più noto di Xāqānī:

7 *kunam tafsīr-i suryānī zi injīl*
*bix'ānam az xaṭ-i 'ibrī mu 'ammā*²⁵

Scriverò del Vangelo siriane esegesi,
 leggerò nei caratteri ebraici difficili enigmi.

Se l'“indecifrabile” alfabeto ebraico può essere evocato qui come semplice vanto filologico del poeta in un contesto di dichiarato e strutturale antinonismo – si pensi ai riferimenti a un'altra scrittura, quella greca o forse un altro alfabeto “cristiano” usato nell'area caucasica, che significativamente è detta “procedere al contrario”²⁶ – e, soprattutto, non sembri necessariamente legato al contesto giudaico ma, piuttosto, a quello della teologia biblica in generale, la funzione contrastiva del luogo di culto israelitico, culturalmente marcato, compare chiaramente nel verso che segue:

8 *ba dast-i āz madih dil ki bahr-i farš-i kuništ*
*zi bām-i ka'ba nadarrand makkīyān dībā*²⁷

Non dare il tuo cuore alle brame: per farne la stuoia d'un tempio israelita
 chi vive alla Mecca non strappa dal tetto alla Ka'ba il broccato prezioso.

Per quanto la lessicografia più tarda descriva il termine *kuništ/kiništ* (< Aram. *kaništā*) anche come luogo di culto degli zoroastriani e come generico “tempio dei miscredenti”,²⁸ una definizione che si trova nel corpo principale

²⁵ *Ibi*, p. 25.

²⁶ Nel verso di apertura della medesima *qaṣīda*, Xāqānī definisce il cielo più “avverso” (*kaṣraw*, lett. “procedente al contrario”) della “scrittura dei cristiani” (*xaṭ-i tarsā*), paragonandosi poi a un “monaco” (*rāhib*) “incatenato” (*musalsal*), ossia avvolto dalla cintura detta *zunnār* (Xāqānī Širwānī, *Dīwān*, cit., p. 23). In un'altra occasione, la stessa scrittura dei cristiani è detta *bāšgūna* “rovesciata”, ed è richiamata a rassomigliare la condotta contraria al bene del poeta prima, appunto, della sua “conversione” spirituale verso la “rettezza” (*rāstī*) (Xāqānī, *Dīwān*, p. 7).

²⁷ *Ibi*, p. 7.

²⁸ L'ottocentesco *Ġiyāš al-luġāt*, che raccoglie le definizioni della lessicografia precedente più autorevole, riporta “tempio idolatra” (*butxāna*), “tempio del fuoco” (*ātaškada*), “luogo di culto degli ebrei” (*ma'bad-i yahūd*) e “luogo di culto dei miscredenti” (*'ibādatxāna-yi kuffār*) (*Ġiyāš al-Dīn Muḥammad Rāmpūrī*, *Sirāj al-Dīn 'Alī Xān Ārzū*, *Ġiyāš al-luġāt ma' 'īrāg-i hidāyat* [Lucknow: Maṭba' -i munshī Gulāb Singh, 1895], pp. 366-367).

dell'anonimo *Tārīx-i Sīstān* “Storia del Sistan” (non più tardo del 1063) lo identifica inequivocabilmente con la sinagoga ebraica: *juhūdān-rā nīz kuništ-ast wa tarsāyān-rā kilīsā wa gabrikān-rā ātaškada*, “anche gli ebrei hanno la sinagoga, i cristiani la chiesa e gli zoroastriani il tempio del fuoco”;²⁹ dirette connessioni tra *kuništ* e gli ebrei si trovano inoltre nello *Šāhnāma* di Firdawsī (dove l'ebreo Barāhām è definito *suflamard-i kuništ* “vile uomo di sinagoga”³⁰) e, ciò che più ci interessa qui, in Nizāmī Ganjawī (1141-1209), contemporaneo e contemporaneo più giovane di Xāqānī.³¹ Il verso di Xāqānī, inserito in un'eulogia per il profeta Muḥammad (*na 't*) dai toni devozionali e intimisti (il poeta si esorta ancora una volta alla *pietas*) simili a quelli del *bayt* precedente, impiega il contrasto tra il broccato che copre il tempio meccano e il tappeto della sinagoga come un *tamšīl* (procedimento retorico di carattere analogico che trasforma in evento “proverbiale” un fenomeno osservato od osservabile) per spiegare la necessità di non svendere per cupidigia il proprio valore interiore. L'identificazione del tappeto della sinagoga come oggetto impuro per eccellenza, in contrasto con l'assoluta purezza dello *ḥaram* della Ka'ba e del tessuto che la vela, è accentuata dalla presenza, nel verso successivo, di un'immagine parallela dal punto di vista sia strutturale sia funzionale:

*9 ba būy-i nafs makan jān ki bahr-i gardan-i xūk
kasī naburrad zanjīr-i masjid ul-aqṣā*³²

Non perdere l'anima dietro agli istinti: per farne un guinzaglio di porci alla santa moschea di al-Aqṣā la catena nessuno è disposto a troncare.

“Sinagoga” e “porci”, sintatticamente equivalenti,³³ occupano la medesima posizione tonica alla fine del primo emistichio di ciascuno dei due versi,

²⁹ *Tārīx-i Sīstān* (ed. M. T. Bahār; Tehran: Mu'īn, 1381/2002 [1314/1935]), p. 122.

³⁰ Cfr. Abū al-Qāsim Firdawsī, *Šāhnāma* (ed. J. Khāliqī-Muṭlaq et al.; 8 voll.; New York: Bibliotheca Persica, 1988-2008), vol. VI, p. 436.

³¹ Nizāmī Ganjawī, *Haft paykar* (ed. W. Dastgirdī; 2a ed.; [Tehran]: Kitābfurūšī-yi Ibn Sīnā, 1334/1955-6), p. 212. Il verso si riferisce a un personaggio negativo, Malīxā, descrivendolo “per religione un giudeo dall'animo pieno d'odio [...] drago della sinagoga” (*ba 'aqīdat juhūd-i kīnasirīšt [...] aẓdahā-yi kuništ*), ciò che ricorda da vicino sia il sopra menzionato *suflamard-i kuništ* sia l'appellativo *badguhar* usati da Firdawsī (Firdawsī, *Shāh-nāma*, pp. 426, 425); cfr. anche la relativa nota di W. Dastgirdī (che spiega il verso commentando che “nel tempio degli ebrei c'era un drago”: Nizāmī Ganjawī, *Haft paykar*, p. 212 n. 1) e la traduzione di Alessandro Bausani in Nezāmī, *Le sette principesse* (introduzione e traduzione di A. Bausani; Milano: BUR, 1996 [1982]), p. 205, che confermano la nostra lettura.

³² Xāqānī, *Dīwān*, p. 7.

³³ È significativo che ancora alla fine dell'Ottocento il dizionario persiano-inglese di Steingass riporti, s.v. *Kunisht*, i traduttori “A fire-temple; a Jew's synagogue; a pig-sty” (F. Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary* [London: Routledge & Kegan Paul, 1892], p. 1055). La probabile fonte di Steingass è il seicentesco dizionario monolingue *Burhān-i qāṭi*, dove il termine è definito anche come “luogo dove si tengono i porci” (*jāy-i bastan-i xūkān*) (Muḥammad Ḥusayn ibn Xalaf Tabrīzī, *Burhān-i qāṭi* [5 voll.; 2a ed.; ed. M. Mu'īn et al.; Tehran, Amīr Kabīr, 1342/1963], v. 3, p. 1709). Questa lettura è giudicata

dove contrastano con i due luoghi più santi dell'Islam che ne occupano il secondo con i dettagli dei loro arredamenti sacri. In modo particolare, risalta l'identificazione, proverbiale appunto, dello stereotipo sociale ebraico con l'avidità (*āz*), corrispondente nel secondo verso all'altrettanto tradizionale equazione tra gli istinti animali dell'ego (*nafs*) e il porco (*xūk*). Il legame stereotipato tra la figura sociale dell'ebreo e i beni materiali, rappresentati in questo caso dall'oro, si ritrova anche in questo verso (tratto da un *ġazal*) che ci limitiamo a citare *en passant*:

10 zar x^wāsta-yi juhūd-am ar dāram
čandān ki ba āftāb dar gardad³⁴

Io sono un ebreo che desidera oro, anche se
tutto l'oro possiedo che splende nel sole.

Al di là del più noto e già evocato episodio del ricco e avido ebreo Barāhām in Firdawsī,³⁵ segnaliamo, come mera suggestione per scavi più approfonditi nel contesto delle fonti “cristologiche” di Xāqānī, il possibile richiamo alla storia narrata nel commentario coranico persiano di Sūrābādī a proposito di *Cor.* 4, 155, dove compare proprio l'immagine di un avido ebreo che desidera ottenere quanto più possibile dei tre “lingotti d'oro” trovati da Gesù, poi perendo per la sua avidità.³⁶ Quanto all'immagine della sinagoga, essa ha probabilmente un'altra occorrenza nel *dīwān*, benché il vocabolo usato in questo caso, *kanīsa* (che è il termine prevalente per indicare il luogo di culto ebraico nel persiano contemporaneo d'Iran), sia comunemente utilizzato anche con il significato di “chiesa” cristiana non solo nelle epoche successive³⁷ ma anche in autori più antichi di Xāqānī come, per esempio, Nāšir-i Xusraw (XI sec).³⁸ Il verso di Xāqānī, tratto da un *tarjī*-band, è il seguente:

saxīf “debole” nel *Farhang-i Anandrāj* (v. 5, p. 3485); non sfugge, in ogni caso, il sottostante processo di traslazione per via metonimica.

³⁴ Xāqānī, *Dīwān*, p. 581.

³⁵ Firdawsī, *Šāhnāma*, pp. 424-436. Così è descritto il personaggio, negli endecasillabi di Italo Pizzi: “Abrahām gli è, pieno d'argento e d'oro/ingannator giudeo, di rea natura [...] È Abrahām giudeo, tristo ed avaro,/ né l'avarizia sua che si nasconda/ è d'uopo omai. Monete egli ha, tesori/e denari con essi, anco tappeti/da stendere sul suol, molte altre cose/diverse ancora e preziose e belle (Firdusi, *Il libro dei re* [8 voll.; tr. Italo Pizzi; Torino: Vincenzo Bona, 1886-1888], vol. 6, pp. 274-275).

³⁶ La storia è tradotta in A. M. Piemontese, “Storie di Maria, Gesù e Paolo nel commento coranico persiano di Sūrābādī,” in G. Gnoli - L. Lanciotti (eds.), *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata* (3 voll.; Roma: IsMEO, 1988), vol. I, pp. 1101-1118; il passo si trova alle pp. 1112-1113.

³⁷ Nel *Farhang-i Anandrāj* (composto in India alla fine del XIX sec.) per esempio, il termine è definito come “chiesa dei cristiani o degli ebrei o chiesa di altri miscredenti” (*kilīsā-yi tarsāyān yā juhūdān yā kilīsā-yi dīgar kuffār*) (Muhammad Pādšāh Šād, *Farhang-i Anandrāj* [7 voll., ed. M. Dabīrsiyāqī; Tehran: Xayyām, 1956-s.d./1335-s.d.], v. 5, p. 3489).

³⁸ Si veda il verso riportato in 'A.A. Dihxudā et al., *Luġatnāma-yi Dihxudā* [čāp-i awwal az dawra-yi jadīd; 15 voll.; Tehran: Dānišgāh-i Tihrān, 1372-1373/1993-1994], s.v. “Kanīsa”.

11 *na ka'ba-rā maḥram na-y-am mard-i kanīsa ham na-y-am
na bābat-e zamzam na-y-am mard-e xumistān nīstam*³⁹

Né intimo sono alla Caba né uomo di tempio israelita:
né son degno dell'acqua meccana né certo frequento taverne.

Ci limitiamo qui a ipotizzare il riferimento ebraico sulla base della coesione sintagmatica di carattere contrastivo con la Ka'ba (ribadita nel secondo emistichio con il contrasto tra la “fonte di Zamzam”, che abbiamo tradotto con “acqua meccana”, e la “taverna”, lett. “luogo delle botti”) analoga a quella vista sopra e che come vedremo si ritroverà anche in altri contesti semantici riferiti allo spazio ebraico nel *dīwān* di Xāqānī. Inoltre, a farci propendere per la lettura di *kanīsa* come “sinagoga” anziché “chiesa”, è anche la precisione filologica con cui l'autore normalmente tratta gli oggetti culturali e culturali d'ambito cristiano: in una *qiṭ'a* con chiare allusioni cristiano-georgiane (vi è menzionato il toponimo *Abxaz* “Abkhazia”, che nelle fonti islamiche medievali indica di norma la Georgia cristiana *tout court*⁴⁰) egli sceglie infatti, per indicare la “chiesa”, il termine non ambiguo *kīlīsiyā*.⁴¹

Di tutt'altro genere, ma funzionalmente analoghi, sono i riferimenti ebraici presenti nei due versi che seguono. Il primo si trova in un *tarjī'-band* panegiristico che abbiamo già incontrato (cfr. *supra* v. 3):

12 *čūn ḥaydar zu 'l-fiqār bar kaš
tā čarx juhūdsān najunbad*⁴²

Tu sguaina la spada trionfante così come 'Alī
affinché come ebreo non tentenni la sfera celeste.

Il secondo, espunto nell'edizione critica di Sajjādī che però lo riporta per intero in nota, compare nell'edizione di 'Alī 'Abd al-Rasūlī stampata a Tehran nel 1937 (che rispecchia l'immagine “classica” di Xāqānī) in una *qašīda* rivolta dall'autore agli “invidiosi” (*ḥāsīdān*).⁴³ Lo citiamo comunque, nonostante l'attribuzione probabilmente apocrifa, per il valore che conserva nella ricezione del testo:

13 *az 'alī nesbat diham ammā yahūdī maḥḥab-am
dar zamīn da 'wā kunam ammā ašīrīgawhar-am*⁴⁴

³⁹ Xāqānī, *Dīwān*, p. 455.

⁴⁰ Si veda Dzh. Giunashvili, “Abkaz” in *Encyclopaedia Iranica*, I, 2 (1982), pp. 222-224. Una versione aggiornata al 2011 è disponibile online: <http://www.iranicaonline.org/articles/abkaz>

⁴¹ Cfr. Xāqānī, *Dīwān*, p. 812.

⁴² *Ibi*, p. 513.

⁴³ Cfr. *ibi*, p. 249 n. 11 e l'introduzione di Sajjādī a p. *haftād*.

⁴⁴ *Ibi*, p. 249 n. 11.

Mi proclamo parente di ‘Alī, ma io sono un ebreo nella fede:
sulla terra io avanzo pretese, ma di etere solo ho sostanza.

Il contrasto tra ‘Alī e gli ebrei è basato sul richiamo a un celebre episodio della protostoria islamica, relativamente riconoscibile nel primo (con l’evocazione diretta, tra l’altro, della sua spada Zū ‘l-Fiqār) e forse adombrato soltanto come allusione colta nel secondo verso. Secondo il racconto della tradizione, durante la battaglia di Xaybar – un tema su cui dovremo ritornare – combattuta nel 628 tra le locali tribù ebraiche e i soldati di Muḥammad, ‘Alī avrebbe infatti ingaggiato una tenzone con il campione dei “traditori” ebrei, Marḥab ibn Abī Zaynab, uccidendolo con un colpo violento della sua scimitarra sulla testa: si tratta di un motivo che compare già in Daqīqī (X sec.), dove sono messi in contrasto nel medesimo verso proprio “l’ebreo di Xaybar” (*juhūz-i xaybarī*) e la “spada di ‘Alī” (*tīg-i ḥaydar*).⁴⁵ Anche in questo caso, come nel caso dei versi relativi alla sinagoga, l’elemento ebraico funge da termine negativo di un contrasto, rispettivamente per il carattere infido che gli viene attribuito con riferimento all’episodio storico e per l’inconsistenza, se paragonata al valore di ‘Alī, della sua fede, cui significativamente corrisponde nel secondo emistichio l’impalpabile “etere” di cui è fatta la persona poetica che nel verso n. 13 parla in prima persona. Il primo dei due versi sembra contenere, inoltre, un *talmīḥ* all’uso di far oscillare la testa durante la preghiera ebraica o lo srotolamento della *Torah* (cfr. anche v. 4): è significativo che proprio nei testi giuridici connessi alle norme relative alle minoranze religiose, si faccia riferimento alla necessità, da parte dei musulmani, di non imitare gli ebrei in questa usanza;⁴⁶ l’occorrenza di forme del verbo *junbīdan* (qui seconda persona del congiuntivo, sopra nome verbale) in entrambi i contesti sembra essere un’ulteriore indizio – in questo caso, interno – nella medesima direzione.

Sullo sfondo del panorama di plasticità tematica fino a qui tratteggiato risalta, tuttavia, una tendenza prevalente a mettere in relazione lo stereotipo giudaico con quei motivi cristiani che caratterizzano la produzione di Xāqānī nel suo complesso. La maggioranza assoluta dei *loci* testuali di occorrenza del tema nel *dīrwān*, infatti, vedono una coesione sintagmatica dell’icona lessicale *yahūd*, nelle sue diverse varianti e derivazioni, e delle immagini letterarie di Gesù Cristo (*‘īsā, masīḥ*) e, in misura minore, di Maria (*maryam*). Non sorprendentemente, si tratta, come nei casi della Ka‘ba e di ‘Alī, di coppie contrastive dove l’immagine dell’ebreo ha la funzione di polo negativo; allo stesso modo, il carattere autobiografico che abbiamo già riconosciuto in alcuni dei versi sopra citati si fa spesso, se possibile, ancora più netto. In un gruppo relativamente consistente di versi, infatti, l’“ebreo” diviene, anziché personificazione del nemico interiore (l’avidità, la debolezza della fede, ecc.), referente metaforico degli avversari sociali del poeta, che a sua

⁴⁵ Lazard, *Les premiers poètes*, vol. II, p. 152.

⁴⁶ Si vedano i passaggi citati e commentati in M.J. Kister, “Do not Assimilate Yourselves...” *Lā tashabbahū*,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 12 (1989), pp. 321-353, a p. 135.

volta si trasforma in un Cristo perseguitato. Due versi consecutivi, tratti dalla già ricordata *qaṣīda-yi tarsā'īya*, introducono bene la questione:

14 *ma-rā mušt-ī yahūdī-fi 'l xaṣm-and*
ču 'tsā tarsam az 'ta 'n-i mufājā

15 *či farmāy k-az zūlm-i yahūdī*
gurīzam dar dar-i dayr-i sukūbā⁴⁷

Ho certi nemici che agiscono come gli ebrei:
m'atterrisce qual Cristo un'accusa improvvisa.

Che dici? Da questa oppressione israelita
cercare rifugio in convento, ove il vescovo siede?

Xāqānī, in polemica con i suoi mecenati, si sta rivolgendo a un possibile patrono cristiano, lamentandosi del *ta'n*, l'"accusa improvvisa" con cui i suoi nemici possono colpirlo da un momento all'altro, così come gli ebrei hanno fatto con Gesù Cristo: non sembra da escludere un riferimento preciso alla storia evangelica della passione, per quanto, più prudentemente, possa bastare rivolgersi al ben noto passaggio coranico della sura di Maria (*Cor.* 4,157), dove si evoca la "calunnia orrenda" nei confronti della Vergine; è significativo, in questo senso, che proprio il medesimo termine *ta'n* ricorra, nello stesso componimento, in un altro verso dove Gesù e Maria sono rappresentati come vittime di attacchi ingiusti e, in quanto tali, controfigure testuali del Xāqānī storico (vedi *infra* v. 19). La persona poetica minaccia di fuggire quindi proprio presso le autorità cristiane, della conoscenza della cui dottrina e gerarchia Xāqānī fa sfoggio lungo tutto il componimento: traduciamo così etimologicamente come "vescovo" il persiano *sukūbā*, sul cui effettivo referente storico i commentatori rimangono incerti (con una tendenza a interpretarlo, senza alcun fondamento, come un toponimo non identificato o peggio di fantasia, "il monastero di Sukūbā"), ma sulla cui evidente derivazione dal greco ἐπίσκοπος non vi sono ragionevoli dubbi.⁴⁸ Gli "ebrei" sono qui i musulmani dello spazio-tempo del poeta, analogamente a quanto osservato sopra nel verso n.5: nel verso successivo la minaccia è quella di abbandonare "la via della religione del *šadr*", ossia l'Islam – corrispondente per logica sintattica all'"oppressione israelita" – per

⁴⁷ Xāqānī, *Dīwān*, p. 25.

⁴⁸ Cfr. per esempio M. Mu'in, *Farhang-i fārsī* (6 voll.; Tehran: Amīr Kabīr, 1342-1343/1963-4-1964-5), s.v. *sukūbā*. Già Minorsky suggeriva che *sukūbā* "is perhaps meant to mean the title 'bishop'" (Minorsky, "Khāqānī and Andronicus Comnenus," p. 572). Un sostegno alla validità della nostra traduzione etimologica viene comunque da Firdawsī, dove il termine *sukūbā* è ripetutamente impiegato per indicare una carica della gerarchia cristiana (per esempio Firdawsī, *Šāhnāma*, vol. 8, p. 484, dove il tritico *sukūbā u qissīs u rahbān-i rūm* "vescovi, archimandriti e monaci di Roma", cioè tutti i religiosi del mondo bizantino, compiangi la morte dell'imperatore sasanide Yazdigird III; la medesima soluzione è proposta anche da Pizzi, *Il libro dei re*, v. 8, p. 460).

attraversare un'altra soglia, in questo caso la “soglia della miscredenza”, variazione sul tema della “soglia del convento del vescovo” del passaggio in analisi. Ancora più significativo è il fatto che, tre versi dopo, in un rovesciamento delle parti giocato questa volta senz'altro sul dettato coranico, il testo paventi un cambiamento di *qibla* specularmente a quello di *Cor.* 2,142-144: dalla Mecca e la sua Ka'ba di nuovo a Gerusalemme e al suo *sacrum*,⁴⁹ che, dato il tono antinomico, invece che alla moschea di al-Aqṣā vista al verso 8 allude proprio – in un paradosso convenientemente disorientante – al tempio di Salomone verso il quale pregano gli ebrei. L'allusione alla storia evangelica della crocifissione sembra invece chiara nel verso seguente, tratto da una *qaṣīda* che rappresenta uno dei punti più alti del genere noto come *sawgandnāma* (lett. “epistola dei giuramenti”) nella letteratura persiana:⁵⁰

16 *ba jān-i ānki ču 'īsā-y-am burd bar sar-i dār*
*nišast zīr u juhūdāna mīgīrīst ba tāb*⁵¹

Sulla vita lo giuro di chi come Cristo m'ha messo alla croce
 e poi come ebreo s'è seduto là sotto piangendo sconvolto.

Il virtuoso, sarcastico “giuramento” di Xāqānī guarda alla crocifissione in un'ottica almeno all'apparenza “cristiana”. A differenza di quanto riportato in *Cor.* 4,156, dove gli ebrei, secondo la nota dottrina di derivazione docetica, «né lo uccisero né lo crocifissero, bensì qualcuno fu reso ai loro occhi simile a lui», qui Cristo sale effettivamente sul patibolo in un'iconografia dai tratti quasi pittorici: il pianto di chi ha causato la passione del Cristo-Xāqānī è ipocrita, nel verso, come quello degli ebrei che hanno causato la crocifissione di Gesù. Va evidenziato comunque che, pur nell'evidente coloritura cristiana dell'immagine evocata, l'identificazione antonomastica tra “ebrei” ed “ipocrisia” in un derivato avverbiale come *juhūdāna* (lett. “a mo' d'ebreo”, in traduzione “come fanno gli ebrei”) ben si accorda anche con l'immagine coranica degli ebrei come ipocriti e mentitori per eccellenza (cfr. per esempio *Cor.* 5,41-44), né vanno trascurate le caratteristiche morali attribuite all'ebreo Barāhām nello *Šāhnāma* di Firdawsī (definito tra l'altro con appellativi come *farībānda* “ingannatore” e *badandīs* “dal pensiero malvagio”), che Julia Rubanovich ha recentemente ricondotto a polemiche zoroastriano-giudaiche.⁵² Non va ignorata, soprattutto, la ben nota diffusione, in ambito islamico, di numerose varianti sulla storia della crocifissione, anche molto diverse tra loro.⁵³

⁴⁹ *Bigardānam zi bayt allāh qibla/ba bayt al-muqaddas u mihrāb-i aqṣā* (Xāqānī, *Dīwān*, p. 25).

⁵⁰ Si veda A.L. Beelaert, “The *Saugand-nāma* (or *Qasamīya*), a Genre in Classical Persian Poetry,” in M. Szuppe (ed.), *Iran. Questions et Connaissances*, vol. 2, *Périodes médiévale et moderne* (Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, 2002) pp. 55-73.

⁵¹ Xāqānī, *Dīwān*, p. 55

⁵² Cfr. Rubanovich, “On representations of Jews”.

⁵³ Se, per esempio, nella versione canonica di Ṭabarī la crocifissione è solo “sembrata”

Senz'altro basate sulla tradizione coranica e islamica sono le immagini riferite al rapporto tra gli ebrei e Maria; anche qui non manca l'identificazione autobiografica del poeta:

17 *xāṭīr-i xāqānī u maryam yakī-st*
*w-īn juhalā jumla yahūdī-gumān*⁵⁴

Maria e Xāqānī sono identici in cuore,
e questi ignoranti hanno tutti pensieri da ebrei.

Il richiamo, evidente, è alla già menzionata “calunnia orrenda” di *Cor.* 4,156, con la quale gli ebrei mettono in dubbio la purezza della Vergine. Allo stesso contesto si può probabilmente riferire anche il verso seguente, per quanto l'integrità di Maria – presente solo come allusione – sia qui sussunta ed evocata da quella del figlio:

18 *sang-i tuhmat nigar ki xayl-i yahūd*
*dar masīh-i muṭahhar andāzad*⁵⁵

Tu bada alla pietra d'infamia che scaglia
la gente giudea contro il puro Messia.

Che la calunnia degli ebrei tocchi, come in un'endiadi, madre e figlio indistintamente è d'altra parte ben espresso in uno dei versi iniziali della cosiddetta *qaṣīda* cristiana, dove gli ebrei non sono nominati ma senz'altro evocati al lettore come l'oggetto di una reticenza, in un verso che sembra un commentario (ancora una volta proiettato sullo schermo autobiografico) proprio a *Cor.* 4,156:

19 *ču maryam sarfikanda rīzam az ṭa 'n*
*sirišk-ī čun dam-i 'īsā muṣaffā*⁵⁶

Per quella calunnia così come fece Maria io abbasso la testa
con lacrime pure così come puro è il respiro del Cristo.

tale agli ebrei (al-Ṭabarī, *Ta'rīx al-rusul wa al-mulūk (Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabarī)*, a cura di M.J. De Goeje (Leiden: E.J. Brill, 1879-1901), v. 1, pp. 736-7), nei trattatelli di sapore gnostico-neoplatonico noti come *Rasā'il ixwān al-ṣafā* (X sec.) fu crocifissa «la sua umanità, le sue mani vennero inchiodate ai due legni della croce e rimase crocifisso dal primo mattino al meriggio; chiese acqua e fu abbeverato di aceto; venne trafitto con la lancia; poi sepolto nel luogo della croce» (*Rasā'il ixwān al-ṣafā wa xullān al-wafā*, a cura di X. al-Zirikī [Cairo: al-Maṭba'a al-'arabiyya, 1347h.q./1928], 4, pp. 96-7; riportiamo qui la traduzione di I. De Francesco tratta da Sabino Chialà [ed.], *I detti islamici di Gesù* [Milano: Fondazione Lorenzo Valla, 2009], p. 62).

⁵⁴ Xāqānī, *Dīwān*, p. 343.

⁵⁵ *Ibi*, p. 126.

⁵⁶ *Ibi*, p. 24.

Xāqānī mette gli ebrei in relazione diretta con un'altra storia mariana riportata nel Corano, alla quale accenna il verso seguente, tratto da una *qaṣīda* in lode dello Šīrwānšāh Jalāl al-Dīn Abu 'l-Muzaffar Axsitān:

20 *xāṣṣagān-i maryam az naxl-i kuhan xurmāy-i naw*
*x'arda-and u bar juhūdān ustāxān afšānda-and*⁵⁷

Chi è vicino a Maria da una palma appassita ha raccolto
datteri freschi e poi contro gli ebrei ne ha gettato i noccioli.

Il riferimento è questa volta al miracolo menzionato in *Cor.* 19,23-26, dove Dio fa sgorgare un ruscello ai piedi di Maria e rivivifica un “tronco di palma”⁵⁸ per far avere alla Vergine, che ha da poco partorito, “datteri freschi e maturi”. Il racconto, che si ritrova nel Vangelo apocrifo dello Pseudo-Matteo e ha origini ellenistiche,⁵⁹ non vede la presenza di ebrei, ma si ritiene evidentemente sottinteso che Maria si sia appartata “col frutto del suo seno in un luogo lontano” (*Cor.* 19,22) proprio per sfuggire alle maldicenze di cui gli ebrei si rendono protagonisti nel testo coranico. Nell'elaborazione metaforica di Xāqānī gli ebrei sono, ancora una volta, una figura del contrasto: in questo caso gli avversari del principe oggetto del suo panegirico, qui impersonato da Maria, che vengono umiliati dagli “intimi” (*xāṣṣagān*, in traduzione “Chi è vicino”) di quest'ultimo, tra i quali va annoverato ovviamente anche il poeta stesso. Al già menzionato episodio storico di Xaybar alludono invece i versi che seguono. Uno è tratto da uno dei componimenti indirizzati allo stesso patrono cristiano cui è rivolta la più volte menzionata *qaṣīda-yi tarsā'īya*:

21 *maryam du 'ā-š guft ki čun nuṣrat-i tu dīdam*
*az himmat-i yahūd gam-i xaybar-ī nadāram*⁶⁰

Maria ne ha tessuto l'elogio: “Ho ben visto cos'è il tuo trionfo, perciò dello zelo giudaico e d'un'altra Xaybar non mi do alcun pensiero”

Nel vedere la gloria vittoriosa del personaggio elogiato nel componimento, Maria dichiara in un'iperbole di non temere più né la malevolenza dei suoi nemici ebrei né le loro macchinazioni per difendere la rocca di Xaybar. Nel contesto di un accumulo di lessico “cristiano” – nei versi appena precedenti compaiono tra gli altri, Nestorio (*nastūr*), i “Cesari” bizantini (*qaṣarān*),

⁵⁷ *Ibi*, p. 109.

⁵⁸ Nel commentario coranico persiano del X secolo *Tafsīr-i sūrābādī*, il “tronco di palma” (*jiz' l-naxla'* nel testo del *Corano*) è letteralmente un “albero secco” (*daraxt-i x'ušk*): si veda Piemontese, “Storie di Maria, Gesù e Paolo,” p. 1108).

⁵⁹ Cfr. S.A. Mourad, “From Hellenism to Christianity and Islam: The Origin of the Palm tree Story concerning Mary and Jesus in the Gospel of the Pseudo-Matthew and the Qur'ān,” *Oriens Christianus* 86 (2002), pp. 206-216.

⁶⁰ Xāqānī, *Dīwān*, p. 281.

gli “apostoli” (*hawāriyān*), un vescovo (*usqf*), in quello successivo Gesù – due episodi “islamici” riguardanti gli ebrei si fondono in un *continuum* simbolico: in questo senso, gli ebrei che combattono i musulmani a Xaybar sono gli stessi che, nel Corano, calunniano Maria. Gli antagonisti retorizzati come “ebrei” della personalità cristiana oggetto del panegirico (chiamata significativamente *muxliṣ al-masīh* “amico intimo del Messia”) sono modellati, anche qui, attraverso il ricorso al repertorio arabo-islamico più classico e autorevole. Xaybar compare anche nella complessa rete di allusioni dei due versi seguenti, tratti da una *qaṣīda* dai toni devozionali dedicata in modo particolare alla Ka‘ba:

22 *karda ‘īsà nām-ī az bālā-yi ka‘ba xaybar-ī*
w-andar u mušt-ī yahūdī-rang-i fattān āmada

23 *zūd bīnām az jalāl-i ka‘ba-yi maryam-ṣīfat*
*xaybar-i wārūn-i ‘īsā-kard wīrān āmada*⁶¹

Un tale di nome Gesù costruiva là sopra alla Caba una nuova Xaybar e vi giunse una torma di genti ribelli che avevano modi da ebrei.

Per la gloria che c’è nella Caba, purissima come Maria,
 la Xaybar di Gesù, rovesciata, ben presto è caduta in rovina.

Come e più che nel verso analizzato sopra, diversi piani cronologici e religiosi vengono qui a sovrapporsi, in un gioco di ambiguità e transizioni interpretative: Xāqānī, poeta colto, condensa nei suoi versi *tutto quello che sa* sul tempio meccano, e lascia ai suoi lettori il compito di decodificarne il volume di richiami implicati. La chiave di lettura sta in un fatto storico riportato, per fortuna, nei commentari:⁶² nell’anno 556 dell’Egira (= 1160), un certo ‘Īsà ibn Qāsim aveva causato uno sconvolgimento politico proprio alla Mecca usurpandone il governo per un certo periodo di tempo. La fortezza del Gesù meccano si trasforma così, per Xāqānī, in una nuova Xaybar (la cui rocca era appunto considerata inespugnabile prima della vittoria musulmana del 628) che mette in pericolo la sacralità della Mecca; i suoi seguaci, “ribelli” che turbano l’ordine della comunità (*fattān*, dalla stessa radice di *fitna*, ossia “disordine” morale e sociale) sono, conseguentemente, paragonabili ad ebrei (*yahūdīrang*). Grazie alla gloria invincibile della Ka‘ba, centro simbolico dell’Islam che condivide con Maria, acerrima nemica degli ebrei, la caratteristica fondamentale della purità sacrale, conclude il poeta, quella “fortezza d’ebrei” voluta dal falso Gesù non può che crollare miseramente. Il richiamo al fatto storico da solo non è, però, sufficiente a convogliare la massa

⁶¹ L’edizione di Sajjādī (*ibi*, p. 371), riporta qui un poco perspicuo عيسى گرد. Seguiamo in questo caso la variante proposta nell’edizione di Kazzāzī (*Dīwān-i Xāqānī* [ed. M. J. Kazzāzī, 2 voll., Tehran: Našr-i Markaz], v.1, p. 562).

⁶² Si veda, per esempio, M. Ma’dankan, *Bazm-i dīrīna-‘arūs: šarḥ-i pānzdah qaṣīda az dīwān-i Xāqānī* (Tehran: Markaz-i našr-i dānišgāhī, 1372/1993-4), pp. 447-448.

di allusioni analogiche e paradossali: nel secondo verso, in modo particolare, bisogna notare come la Ka‘ba sia detta “simile a Maria” (*maryam-šifat*, nella nostra traduzione interpretativa “purissima come Maria”) sia perché come quella inviolata (*contra* la calunnia ebraica) sia perché come quella velata (cfr. *supra* il “broccato” del v. 8); la “Xaybar di Gesù” è, inoltre, da leggersi come un *ihām* (anfibia) che allude alla “fortezza” del quarto cielo, che la tradizione islamica connette proprio a Gesù figlio di Maria e che, immaginato come una cupola incombente, viene detto “rovesciato” (*wārūn*) ricorrendo alla figura retorica dell’eziologia fantastica (*husn-i ta‘līl*). In un gioco disorientante, quindi, il dato microstorico e quello macrostorico si vengono a sovrapporre: la “gloria” della Ka‘ba vede la sconfitta del Gesù meccano e dei novelli “ebrei di Xaybar” che abitano la sua fortezza, e, parallelamente, è testimonianza del trionfo, nella trafila profetica, dell’Islam su ebraismo (qui rappresentato dagli ebrei della Xaybar storica) e cristianesimo (il cielo di Gesù che “si rovescia”).

Proprio gli ebrei e i cristiani insieme, in contrasto con Gesù per diverse e opposte ragioni, sono rappresentati in un ultimo piccolo gruppo di versi, con il quale concludiamo questa breve ricognizione. In un caso, la paradossale accoppiata si trova in un verso isolato, inserito nel contesto di una *qašīda* dedicata da Xāqānī al lamento (*šikāyat*) per la propria condizione esistenziale e al desiderio di abbandonarla, caratterizzata dall’uso della forma verbale *mīgurīzam* “fuggo/fuggirò” come *radīf*, ossia come elemento ritornante alla fine di ogni verso, di cui è pilastro sintattico e semantico:

24 *masīḥ-am ki gāh az yahūdī harās-am*
*gah az rāhib-i harzalā mīgurīzam*⁶³

Sono un Cristo che fuggo: a volte da ebrei carcerieri
altre volte dai frati che dicono solo sciocchezze.

A differenza del verso della *qašīda* cristiana visto sopra, dove si dichiara l’intenzione di rifugiarsi presso il “vescovo” per sfuggire al pericolo di essere ingiustamente accusato dai suoi nemici “ebrei”, qui la persona poetica è un Cristo che deve scappare dai suoi carcerieri giudei – il riferimento sembra proprio all’evangelico arresto notturno, magari attraverso il filtro di Ṭabarī⁶⁴ – sia dai monaci cristiani, amici inadeguati che, pur amandolo, perseguono una via fatta di “sciocchezze”; il verso è, in sostanza, un commento metaforico a quello che lo precede, dove Xāqānī dichiara di essere “tormentato” (*āzardam*) sia dai nemici (*dušman*) sia dagli amici (*dūst*), e di volere farla finita con entrambi – impersonati nel verso in esame appunto da ebrei e cristiani – con una fuga “verso Dio” (*dar xudā mīgurīzam*). Il tema della simmetria negativa tra inimicizia ebraica e amicizia cristiana nei confronti di Gesù qui accennato è svolto con relativa ampiezza e chiarezza in questi quattro versi tratti da

⁶³ Xāqānī, *Dīwān*, p. 289.

⁶⁴ Al-Ṭabarī, *Ta’rīḫ*, 1, 736-7.

una *qiṭ'a* i cui quindici *bayt* sono tutti dedicati a un'analisi critica dei rischi implicati nell'eccessivo odio così come nell'eccessiva amicizia:

25 *bā har-ki dūstī kunī az dil makun ġuluw*
bā har-ki dušmanī kunī az jān makun xaṭar

26 *k-ān dūstī u dušmaniy-ī k-īn čunīn buwad*
az 'ādat-i yahūd u našārī dihad xabar

27 *k-az dūstī masīḥ-i našārī-st dar sa 'īr*
v-az dušmanī masīḥ-i yahūdī-st dar saqar

28 *garči masīḥ-rā ḥazar ast az dam-i yahūd*
*az gufta-yi našārī ham mīkunad ḥazar*⁶⁵

Se tu provi amicizia non farne un eccesso del cuore,
e non mettere a rischio la vita se l'odio prevale.

Poiché l'odio e l'amore che siano vissuti così
di cristiani ed ebrei ci ricordano i modi di fare.

È per quell'amicizia all'inferno il cristiano Gesù
e Gesù l'israelita è assegnato alle fiamme per l'odio.

Si tiene di certo alla larga, Gesù, da parola d'ebreo,
ma ugualmente si guarda da quello che dice il cristiano.

“Il Cristiano Gesù” (*masīḥ-i našārī*) e “Gesù l'israelita” (*masīḥ-i yahūdī*) sono, nel gioco di parole volutamente disorientante su cui si basa il v. 27 e che abbiamo cercato di mantenere in traduzione, allusioni alla diffusione del nome proprio maschile “Masīḥ” (lett. Messia, appunto “Gesù” in traduzione) presso le comunità di cristiani e di ebrei nel mondo di Xāqānī: a essere all'inferno, qui rappresentato con i nomi attribuiti dalla tradizione islamica a due dei suoi fuochi (*sa 'īr* e *saqar*), sono insomma “quel tale Masīḥ cristiano” e “quel tale Masīḥ ebreo”, mentre il vero Messia (ma anche “quel tale Masīḥ musulmano”, ossia Xāqānī stesso), per non essere messo in pericolo né dall'odio malvagio dell'uno né dall'amore adulante dell'altro, rifugge da entrambi, secondo il principio coranico della *waṣatiya* (moderazione, o meglio *medietas*).⁶⁶ Non pare un fatto irrilevante, a questo proposito, che la comunità islamica venga definita nel *Corano* “una nazione che segue il medio cammino” (*ummat^{an} waṣat^{an}*), proprio in relazione al cambio di *qibla* dal tempio di Gerusalemme alla Ka'ba, nel contesto di un discorso rivolto ai cristiani e agli ebrei (*Cor.* 2,137-144)

⁶⁵ Xāqānī, *Dīwān*, p. 885.

⁶⁶ Un'illuminante riflessione in materia è il recente I. Zilio-Grandi, “Medietà e facilitazione: Note a margine di alcune fonti arabe islamiche contemporanee,” *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale* 53 (2017), pp. 5-24.

Si può dire che Xāqānī guardi agli “ebrei” dal punto di vista del “Masīḥ musulmano” dell’ultimo frammento qui analizzato: la persona poetica gioca sui livelli molteplici che gli sono prospettati dalle iconografie semantiche adottate, passando dall’evento-condizione delle ingiustizie subite alla storia evangelica e coranica della persecuzione del Cristo, con la costituzione di un Cristo-Xāqānī testuale che permette di evocare, al contempo, l’origine nestoriana della madre del poeta stesso, la sua conoscenza della teologia e della gerarchia cristiana, e i legami della corte di Širwān con i propri potenti vicini bizantini e georgiani. In tale contesto, gli “oppressori” di questo “povero Cristo” dell’Azerbaijan del secolo XII sono metaforicamente indentificati con un’altra minoranza religiosa, testualizzata come soggettività negativa da respingere e marginalizzare: più che di un’anacronistica “critica” degli *šurūt* da parte di un poeta che riconoscerebbe nelle proprie catene la “catena” (lo *zunnār* immaginato appunto, per analogia formale, come *zanjīr*) che costringe i “diritti civili” delle minoranze,⁶⁷ si potrebbe forse parlare di un rispecchiamento Lukácsiano delle gerarchie interne allo spazio politico di riferimento e ai rapporti con gli influenti stati cristiani circostanti, magari pensando anche a illustri precedenti come il celebre passaggio di al-Jāḥiẓ sulla preferibilità dei cristiani rispetto agli ebrei.⁶⁸ In assenza di indagini storiche più approfondite (non sarebbero implausibili, per esempio, richiami alle coeve politiche in fatto di reintroduzione del *ḡiyār* nella Baghdād sotto controllo selgiuchide o nella Mosul dello zangide Nūr al-Dīn⁶⁹), è evidente che si rimane per ora nel campo delle ipotesi speculative. È invece un fatto, come abbiamo ampiamente dimostrato, che la scarna ma precisa “ebraistica” di Xāqānī sia in gran parte ancillare alla sua complessa cristologia poetica, ed è in questo contesto cristologico proiettato sul dato individuale che gli “ebrei” compaiono come figura dell’“avversario”, ossia della differenza. Come ha mostrato Albrecht Nocht, il punto principale degli *šurūt* è, all’origine, quello di impedire di sembrare musulmani se non lo si è, per evitare pericolose confusioni⁷⁰: rappresentante per eccellenza di quella poesia di corte persiana la cui funzione è anche di “educare” i suoi destinatari,⁷¹ il “Masīḥ musulmano” Xāqānī descrive con colte traslazioni storiche e filologiche di carattere

⁶⁷ Il riferimento è all’articolo di R. Gould, “Wearing the Belt of Oppression: Khāqānī’s Christian Qasida and the Prison Poetry of Medieval Shirvān,” *Journal of Persianate Studies* 9 (2016), pp. 19-44.

⁶⁸ Al-Jāḥiẓ, *al-Radd ‘alā al-Naṣāra* (ed. J. Finkel; Cairo: al-Maṭba‘a al-salafiyya, 1926), pp. 13-14, 17-18. I passi si trovano tradotti in N.A. Stillmann, *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1979), pp. 169-170.

⁶⁹ Cfr. A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d’Islam*, pp. 104-105.

⁷⁰ Cfr. A. Nocht, “Problems of Differentiation between Muslims and non-Muslims: Re-reading the ‘Ordinances of ‘Umar’ (*al-shurūt al-‘umariyya*), in R. Hoyland (ed.), *Muslims and Others in Early Islamic Society* (Aldershot: Ashgate, 2004), pp. 103-124, a pp. 116-117. Sullo stesso tema, e con abbondante documentazione, il già ricordato studio di M.J. Kister, “Do not Assimilate Yourselves...”.

⁷¹ Si veda in proposito J.S. Meisami, *Medieval Persian Court Poetry* (Princeton: Princeton University Press, 1987), pp. 42 ss.

informativo i suoi avversari testualizzati come “ebrei” – marchiandoli del giallo del *ġiyār* – per rimarcare con potenza retorica l’irriducibile alterità del nucleo enunciativo del suo *dīwān*.

ABSTRACT

Scholarly studies on the textual ecology of the image of the “Jew” in the vast territories of Persian literature are virtually non-existent. This article deals, for the first time ever, with the representation of the Jews in the poetry of Xāqānī Šīrwānī, one of the most important Persian poets of the pre-Mongol times, received by the later tradition as a revered master and noted for the highly creative and refined complexity of his metaphorical language. Written during the XII century in historic Azerbaijan, at the confluence of the linguistic, literary and religious traditions of the Saljukids, the Byzantines and the Georgian Bagratids, Xāqānī’s poetry shows a special attention for the details of Christian rituals and beliefs. While Xāqānī’s poetic “Christology” has been noticed several times, no studies at all exist on the closely related metaphorical lexicon devoted by this author to Judaism and the Jews. Therefore, here we present a complete scrutiny and textual-historical analysis of all the occurrences of the terms yahūd, juhūd (Jew), kiništ/kuništ (synagogue) and other related cultural lexicon in the dīwān of Xāqānī.