

CENTRO DI STUDI MAGREBINI

— 3 —

STUDI MAGREBINI III

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE
- NAPOLI -
SEMINARIO DI STUDI ASIATICI
Ufficio Pubblicazioni e Redazione
degli "ANNALI,,

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

NAPOLI 1970

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE DI NAPOLI

CENTRO DI STUDI MAGREBINI

PRESIDENTE

ROBERTO RUBINACCI

DIRETTORE

GIOVANNI GARBINI

CONSIGLIO DIRETTIVO

ALESSANDRO BAUSANI, ALESSIO BOMBACI, GHERARDO GNOLI, LANFRANCO RICCI,

UMBERTO RIZZITANO, UMBERTO SCERRATO, LAURA VECCIA VAGLIERI

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE
- NAPOLI -
SEMINARIO DI STUDI ASIATICI
Ufficio Pubblicazioni e Redazione
degli "ANNALI,"

CENTRO DI STUDI MAGREBINI

— 3 —

STUDI MAGREBINI III

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE
- NAPOLI -
SEMINARIO DI STUDI ASIATICI
Ufficio Pubblicazioni e Redazione
degli "ANNALI"

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

NAPOLI 1970

TUTTI I DIRITTI RISERVATI

Scuola Grafica Don Bosco - Via Prenestina 468 - Tel. 2582.640 - 00171 Roma

ROUTES D'ÉGYPTE DE LA LIBYE INTÉRIEURE

RENÉ REBUFFAT *

(Sceaux)

(Planches I-II)

A la fin du XVIII^e siècle, le monde savant s'intéressait, comme il est connu, à l'exploration de l'Afrique, et parmi les contrées inconnues en Europe, et qui attendaient alors leurs premiers visiteurs, Mourzouk, qu'on appelait aussi Fezzan, suscitait à l'instar de Timbouctou, espoirs et tentatives. A mesure que se rassemblaient les informations sur les moyens d'y parvenir, deux types d'itinéraires se dessinaient, la route de Tripoli d'une part, qui comportait de nombreuses variantes, la route d'Égypte d'autre part.

Sur la route de Tripoli, on acquérait ainsi rapidement des connaissances solides¹. Mais le premier voyageur qui put la parcourir de bout en bout est à notre connaissance Friedrich Hornemann, dans l'été de 1799². Et il la parcourut du

* Maître de recherche au Centre National de la Recherche Scientifique.

¹ Une carte établie par le major James Rennel, et reproduite dans l'édition allemande et dans l'édition française de 1803 (voir ci-dessous) du voyage de Hornemann, indique 17 journées et demie de voyage entre Misurata et Mourzouk par Ouâden, Hun, Zeghen, Sebha, Gardoua (Rhoddua). Un voyageur anglais, Lucas, avait visité Misurata en 1789. Il y recueillit des informations auprès du chérif Imhammed et du « gouverneur » de Misurata (Cuny, *Tableau... des découvertes... des Européens dans le Nord et dans l'Ouest de l'Afrique...*, Paris, l'an XII, p. 19). D'autres itinéraires connus également grâce aux renseignements de « certains marchands tripolitains » (Rennel, *ibid.*, II, p. 278) coupaient tout droit par le Gebel: il fallait 23 journées pour atteindre Mourzouk par Garian.

² Le journal de route de Friedrich Konrad Hornemann a été publié à Weimar en 1802 (Fr. Hornemann, *Tagebuch seiner Reise von Cairo nach Murzuk*, Paris, Bibliothèque Nationale, cote 8° 03 49); une traduction anglaise en a paru à Londres en 1802 (Bibliothèque Nationale, cote 4° 03 48). En France deux éditions rivales ont paru l'an XI, la première en 1802: *Voyages dans l'intérieur de l'Afrique*, traduit de l'anglais, précédé d'une introduction par W. Young, et suivi d'observations sur la description du pays et des antiquités de Siwah par le même, d'éclaircissements géographiques par James Rennel, et d'observations sur la langue siwahane par G. Marsden (Bibliothèque Nationale, cote 8° 03 50 A). La seconde a paru en 1803: *Voyages de F. Hornemann dans l'Afrique septentrionale depuis le Caire jusqu'à Mourzouk...*

sud au nord, de Mourzouk à Tripoli, car il avait pu auparavant découvrir Mourzouk par la route d'Égypte, en partant du Caire³.

C'est qu'il avait su s'intégrer à une caravane périodique, celle des pèlerins qui revenaient de la Mecque, et qui regagnaient le Fezzan, et au-delà, de nombreuses contrées de l'Afrique intérieure. Hornemann partit donc du Caire le 5 Septembre 1798, et il arrivait à Mourzouk le 17 novembre. La caravane avait gagné l'oasis de Siwa, ancienne oasis d'Ammon; puis Augila; et de là, elle avait piqué droit sur Tmessa en traversant le Haruj es-Soda, en une longue marche de 16 jours dans le désert; enfin Zuila, et Mourzouk, port des caravanes rayonnant dans toutes les directions, Tripoli et Benghazi, mais aussi Ghadames, le Touat et le Soudan⁴.

Cette traversée d'Augila au Fezzan s'effectuait couramment, et représentait pour la caravane de la Mecque une habitude régulière. Quant aux itinéraires possibles, ils étaient également bien connus, en particulier des habitants d'Augila, pour qui ils représentaient la façon la plus directe de commercer avec l'Afrique noire: et en 1825, le Niçois Raymond Pacho put recueillir, de la bouche d'un habitant d'Augila, la description d'un « Itinéraire » un peu différent de celui de Hornemann, mais qui conduisait également à Tmessa, après 13 journées de route à partir d'Augila⁵.

traduite de l'anglais par Griffet de la Baume (mais révisée sur l'original allemand) avec les mêmes introductions et appendices, annotée par l'orientaliste L. Matthieu Langlès, qui y a ajouté un Mémoire sur les Oasis (Bibliothèque Nationale, cote 8° 03 50). Nous citerons, sauf indication contraire, cette dernière édition (qui est en deux volumes, avec pagination continue).

³ Hornemann est né à Hildesheim en 1772. Il se présente en 1796 à l'African Association de Londres, qui l'envoie parfaire ses connaissances et apprendre l'arabe à Göttingen. Il revient à Londres en mai 1797, et gagne, malgré la guerre, Paris en juillet 1797, la France lui ayant accordé un passeport. Il fait part de ses projets aux savants français, est invité à une séance de l'Institut, et gagne Marseille, puis Alexandrie (septembre 1797) et le Caire. L'armée française du général Bonaparte prend Alexandrie le 1^{er} juillet 1798, et le Caire le 23 juillet. Berthollet et Monge présentent alors Hornemann au général: « il me promet sa protection, m'offrit de l'argent et tout ce qui serait utile à mon entreprise, et me fit expédier les passeports nécessaires » (lettre du 31 août 1798 à M. Edwards, secrétaire de la Société Africaine).

Hornemann se joint à la caravane qui revient de la Mecque et parvient à Mourzouk. Il regagne Tripoli en 1799 (lettre de Tripoli du 19-8-1799), repart le 1^{er} décembre, et arrive à Mourzouk après un voyage « long et lent » le 20 janvier 1800. Une lettre du même jour annonce son intention de se rendre au Bornou, et une nouvelle lettre du 16 avril 1800 annonce son départ imminent. On ne sait plus rien de lui après cette date.

⁴ Hornemann, I, p. 114.

⁵ R. Pacho (1794-1829) donne dans sa « *Relation d'un voyage dans la Marmarique, la Cyrénaïque et les Oasis d'Audjelah et de Maradeh* » (Paris 1827) cet « *Itinéraire d'Audjelah à Mourzouk d'après un habitant d'Augiles* » (p. 307):

Que savons-nous, sur cette route de l'Égypte au Fezzan avant la fin du XVIII^e siècle? Elle existait déjà au XVI^e. Léon l'Africain⁶ dit d'Augila « Il n'y pousse pas de blé. Il est vrai que les Arabes en apportent d'Égypte. Augila est sur la grande route de la Maurétanie à l'Égypte par le désert de Libye ». A propos du Fezzan, il note que les habitants en sont riches « tant en palmeraies qu'en argent. Ils sont en effet aux confins d'Agadez et du désert de Libye qui confine à l'Égypte, à une soixantaine de journées de route du Caire. Il n'existe pas entre le Fezzan et l'Égypte d'autre endroit habité qu'Augila qui est dans le désert de Libye »⁷. Léon l'Africain, qui écrit entre 1520 et 1529⁸, fait donc bien évidemment allusion ici à la route directe d'Hornemann et de Pacho.

Pour le XII^e siècle il faut noter le témoignage d'Edrisi: « C'est par Aoudjila qu'on pénètre dans le pays des Noirs, comme par exemple dans le Kouvar et le Koukou... »⁹. Il est vrai qu'il fait des remarques semblables à propos de Santarié (c'est-à-dire Siwa-Ammon), Zala (Zella) et Uaddan¹⁰, et qu'à partir de Zuila, il

« D'Audjelah, en se dirigeant droit à l'ouest, après quatre journées de marche, on arrive à Zaltha, station où l'on trouve quelques bouquets de palmiers, et de l'eau potable, quoique saumâtre.

A quatre journées de distance, et dans la direction ouest, 9^o degré nord, de Zaltha, est el-Ouabri, lieu où l'on trouve un bassin de grès qui contient de l'eau de pluie durant la majeure partie de l'année.

A quatre journées de distance, et à l'ouest, 9^o sud de el-Ouabri, est Kannabah, petite oasis produisant des dattiers, des tamarix, des aghoubs (sainfoin du désert) et contenant de l'eau douce.

A une journée de distance, et à l'ouest de Kannabah, est Temsèh, village faisant partie du Fezzan...

A une journée de distance, et à l'ouest-nord-ouest de Temsèh, est Zouilah... ».

On ignore exactement les lieux d'étapes d'Hornemann, mais comme il prenait soin de noter les toponymes, il est probable qu'il aurait relevé ceux de Zelten (qui est peut-être Bir Zelten à 60 km au sud de Zelten: il est de toute façon très difficile de se fier aux indications de direction données) et de el-Ouabri. C'est à Kannabah (déjà signalé sous la forme Kanibba par la carte de Rennel), qu'Hornemann appelle Ennaté (édition de 1802, p. 139), que les deux itinéraires se rejoignent de façon sûre.

⁶ Léon l'Africain, éd. Epaulard, p. 456.

⁷ *Ibidem*, p. 446.

⁸ *Ibidem*, pp. IX-X.

⁹ *Géographie d'Edrisi*, éd. Jaubert, I, p. 248.

¹⁰ « C'est par Santarié qu'on passe pour aller, soit dans le Kowar, soit dans le reste du Soudan » (Jaubert, p. 123); pour Zala, le manuscrit Jaubert B (manuscrit Asselin) indique qu'on entre par Zala dans le Soudan ou pays des Noirs (Jaubert, p. 288); pour Uadan « c'est par ici qu'on entre dans le pays des Noirs et ailleurs » (Jaubert, p. 289). El-Bekri (*Description de l'Afrique septentrionale*, éd. de Slane, Paris 1859) note à propos de Zuila « C'est là que commence le pays des Noirs » (p. 26): peut-être connaissait-il mieux le rôle essentiel de cette oasis.

Le pays de Kouvar (Kawar, Kouar, etc.) a retenu l'attention des érudits arabes, peut-être à cause du raid d'Oqba en 47 (667-668): « Il s'enquit des habitants (du Fezzan) s'il existait un autre peuple au delà d'eux. Ils lui indiquèrent le peuple de Haouar, grande forteresse située sur la lisière du désert, au

ne donne d'itinéraire chiffré en journées de route que vers Zala¹¹. Mais ces relevés ne sont pas établis de façon très méthodique, car il est bien sûr qu'on allait couramment de Uadan au Fezzan, et il ne se soucie pas de chiffrer l'itinéraire; et on peut tout au plus conclure qu'en dehors de la piste directe, il existait d'autres itinéraires, sur lesquels nous reviendrons, et qui utilisaient d'autres oasis, en particulier Zala. Le témoignage d'El-Bekri, qui indique, semble-t-il, une route directe entre Zouila et Ajedabia (située sur la mer, au nord d'Augila) en 14 jours de marche, n'exclut pas davantage que la piste par Augila ait été fréquentée, mais témoigne de la grande richesse des variantes possibles¹².

Pour le VII^e siècle, la conquête arabe fournit des données intéressantes. La Cyrénaïque a été occupée en 21¹³, et Tripoli prise en 22 ou 23 (642-3). Mais simultanément, ou peut-être même avant Tripoli, le Fezzan a été atteint. D'après Ibn Abd el-Hakem¹⁴, « Ocba Ibn Nafê, chargé d'une expédition par Amr Ibn el-Aci pénétra jusqu'au Zouila et le pays situé entre cette ville et Barca devint la limite (du territoire) des musulmans »¹⁵. Il semble assez net qu'Oqba n'a pas atteint cette fois-là le Fezzan à partir du nord, d'abord parce que c'est la porte de l'est, Zuila, qui est nommée, ensuite parce que le chroniqueur nous signale que c'est Bosr ben Abi Arta qui a le premier atteint Uaddan, c'est-à-dire la Giofra, à partir de Tripoli, et pendant le siège de cette ville. Ce n'est que lors de sa seconde expédition qu'Oqba atteindra le Fezzan¹⁶ à partir de la Giofra, mais cette fois, il ne débouchera pas sur Zuila, mais sur Djerma, en suivant très probablement la piste principale des

sommet d'une montagne escarpée, et capitale du pays de Kouar... » pays au delà duquel on ne lui signale aucun autre lieu habité (Ibn Abd el-Hakem, éd. De Slane, p. 310). Le Kouar, qui est la ligne d'oasis dont la capitale est Bilma est effectivement une sorte de cul-de-sac, enserré sur trois côtés par le grand erg de Bilma. Kouka était la capitale du Bornou, sur la rive ouest du lac Tchad.

¹¹ Edrisi, *ibidem*, pp. 115-120 et 286-289.

¹² *Description de l'Afrique septentrionale*, éd. De Slane, Paris 1859, pp. 28-29.

¹³ « Abou'l Mahcen, historien très exact, place la conquête de Barca en l'an 21 de l'hégire »: éd. De Slane d'Ibn Khaldoun, I, p. 302, note 2. (Nous citons l'édition en quatre tomes de Paris, 1956).

¹⁴ Pour Ibn Abd el-Hakem, il faut se reporter simultanément aux extraits publiés par De Slane dans son édition d'Ibn Khaldoun (tome I, pp. 301-314) et par A. Gateau, *Futuh Ifriqiya wa'l Andalus, Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne, Bibliothèque Arabe Française*, II, Alger 1942.

¹⁵ De Slane, p. 302. Gateau, p. 33: « Amru b. al Aç envoya en expédition Uqba b. Nafi, qui atteignit Zawila, de sorte que le territoire entre cette ville et Barca devint possession Musulmane ».

¹⁶ Oqba part pour le Maghreb en 46 (666-7) accompagné de Busr ben Abi Arta (Gateau, p. 57). Il arrive à Maghmadach (il s'agit de Macomades Syrtorum, la moderne Sirte: cf. R. G. Goodchild, *Medina Soltan, Libya Antiqua*, I, pp. 96-106) où il passe l'hiver. De là il se rend à Uaddan, qui avait déjà été conquise par Busr pendant le siège de Tripoli, soit en l'an 22 ou 23 (642-3).

relations romano-garamantiques, sur laquelle ce raid donne — notons-le au passage — une indication précieuse¹⁷.

Quant à la notice du chroniqueur sur la limite du territoire des musulmans, on en déduit qu'elle suivait la route de Cyrénaïque au Fezzan, ou tout au moins que cette route était sa rocade principale. Cette situation pourrait être confirmée par les Annales d'Abulfeda¹⁸, selon lesquelles dès 26 — et bien avant le second raid d'Oqba au Fezzan, qui eut lieu vingt ans plus tard — il y avait une province d'Afrique dont les capitales étaient Zuila et Barca: quelles qu'aient été alors les limites côtières de l'occupation permanente, la Tripolitaine semble leur avoir été extérieure, ce qui renforce l'idée d'un axe principal Barca-Zuila de la domination arabe.

On en conclura qu'après la conquête de la Cyrénaïque, les Arabes se sont

¹⁷ A son retour du Fezzan, Oqba part de Zuila, et « s'écartant de la grande route, il passa par le territoire des Mezata, dont il enleva toutes les forteresses ». Puis, après une étape dont le nom est perdu, il gagna le sud Tunisien, tout en faisant enlever Ghadamès par un corps de cavalerie.

Oqba s'était certainement renseigné au Fezzan sur les diverses routes du nord, comme il l'avait fait, nous le savons, pour les routes du sud. Si on admet que le territoire des Mezata est le pays de Mizda, on en conclut qu'on lui a indiqué la route de Gheria el-Garbia et Mizda, c'est à dire une des principales pistes romaines qui joignaient la Tripolitaine au Fezzan (peut-être le fameux *iter praeter caput saxi*). Le chroniqueur apporterait alors une importante donnée pour l'histoire de cet itinéraire.

Quand les conquérants arabes ont-ils vu pour la première fois Bu Njem? Certainement pas lors du premier raid d'Oqba vers le Fezzan. Peut-être lors des opérations de Busr, bien que le crochet par Bu Njem ne soit pas obligatoire quand on gagne Uaddan à partir de Tripoli. Peut-être lors de la marche d'Oqba de Macomades à Uaddan, mais dans ce cas encore le crochet par Bu Njem allongait de 120 kilomètres les 240 kilomètres qui séparent Uaddan de Sort.

Les chroniques ne mentionnent pas, semble-t-il, de centre habité qui puisse correspondre à Bu Njem, et qui ait attiré les conquérants, pourtant attentifs à s'emparer méthodiquement de toute agglomération ayant quelque valeur. Il est fort possible que le site ait été, au VII^e siècle, abandonné ou quasi abandonné, ce que confirmeraient d'ailleurs les premières données des recherches (cf. ci-dessous p. 17).

¹⁸ Abulfeda, *Annales*, éd. I. Reiske, Hafniae 1789 (Paris, Bibliothèque Nationale, cote 02 g 73), tome I, p. 371, année 50/670, à propos de la fondation de Kairouan: *hactenus enim sederant provinciae praefecti apud Zaviham et Barcam*.

Le gouverneur de l'Afrique est mentionné dans les Annales pour l'an 26 (p. 263): *Africa domita missus ab Otmano versus Andalusiam fuit Abdalla, filius Nafei, filii Hafini, qui perfecto, quod iussus erat agere, id est ora illa maritima Andalusiae vicinisque insulis incursionibus lacessitis, rediit in Africam, eiusque provinciae remansit Otmani nomine rector, Abdalla, filio Saadi* (le frère de lait d'Othman, le vainqueur de Grégoire à Sufetula) *qui res interea ibi curaverat, suam ad provinciam, id est Aegyptum, reverso*. (Dans son édition de la *Géographie* d'Abulfeda, Ch. Solvet a cité ces deux passages, p. 174, d'après l'édition Reiske de Leipzig, 1778, tome I, p. 78 et 108).

Cette Afrique occupée ne comprenait pas la Giofra, puisque après la première conquête de Bosr, Oqba a dû la reconquérir.

trouvés devant deux routes qui s'ouvraient simultanément devant eux, celle de la côte et celle de l'intérieur, et qu'ils ont progressé plus aisément sur cette dernière. On en conclura aussi, bien sûr, que ces routes étaient établies avant eux. Aussi devons-nous accorder de l'importance au témoignage de Procope, qui nous conduit au VI^e siècle¹⁹:

« Et il y a deux cités appelées du même nom, chacune des deux s'appelant Augila. Elles sont distantes de Boreium d'environ quatre jours de voyage pour un voyageur non encombré de bagages, vers le sud. Et ce sont toutes deux de véritables villes dont les habitants ont gardé leurs antiques coutumes, car ils étaient tous adonnés au polythéisme jusqu'à mon époque. Là, depuis longtemps, il y avait des sanctuaires dédiés à Ammon et à Alexandre de Macédoine, et les indigènes leur sacrifiaient jusqu'au règne de Justinien. Il y avait là une grande quantité de ceux qu'on appelle des hiérodules... ».

Ce texte a suscité quelque perplexité²⁰, et on s'est demandé si Procope ne donnait pas pour Augila des renseignements valables pour Siwa-Ammon. Cependant, il disposait sur Augila de renseignements précis, car Augila est bien à 200 kilomètres de Boreum-Bu Grada²¹, et la répartition de l'habitat en plusieurs groupes y a toujours frappé les voyageurs. A l'ouest, on trouve l'oasis qui a de tous temps été appelée proprement Augila²². A l'est, et au nord, l'excentrée Jakhira ou Gicherra de nos cartes est la Lechkerreh de Pacho, qui nous a laissé une bonne carte de toute cette région²³; ce n'est pas à elle que font allusion Procope et Hor-

¹⁹ Procope, *De Aed.*, VI, 2, 14 sq.

²⁰ S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, VI, p. 143, note 6.

²¹ R. Goodchild, *Tabula Imperii Romani*, Cyrène.

²² Hornemann, I, pp. 69-70 « Il y a trois villes sur le territoire d'Audjélah, Audjélah qui est la capitale, Mojabrah et Meledilah. Les deux dernières sont voisines l'une de l'autre, et toutes deux à quatre heures environ d'Audjélah. Mojabrah est au sud et Meledilah au nord du chemin que nous suivions. Mojabrah et Meledilah sont souvent comprises sous la dénomination générique de Fallo qui désigne l'arrondissement... Les habitants de Mojabrah passent leur vie à voyager au Caire et au Fezzan ».

Le Français Bruneau de Laborie (*Du Cameroun au Caire par le désert de Libye*, Paris 1924, p. 350) atteste bien que c'est l'oasis du sud, el-Areg, qui porte également le nom de Djalo. Cf. également Bertarelli, *Guida d'Italia del T.C.I.*, Tripolitania, 1929, p. 455.

El-Bekri semble fournir une notice divergente « Aoudjela est le nom du canton, celui de la ville est Arzakiya » mais peut-être seulement en apparence, car l'oasis proprement dite d'Augila est à son tour assez étendue pour passer pour un « canton ».

²³ Il avait été bien reçu à Augila par le bey Abou Zeith Abdallah, un toulonnais, tambour de l'armée française d'Egypte capturé à l'âge de 12 ans (*Relation*, p. 274). Il donne une description détaillée de l'oasis, et établit la liste des principales relations commerciales: Benghazi, relation courante pour l'approvision-

nemann. A l'est d'Augila, mais cette fois au sud, on trouve El-Ergh (El-Aregh), où Pacho signale le lieu-dit el-Moudjareh, qui permet de l'identifier avec la Mojabrah de Hornemann. Double oasis: mais on avait en général tendance à considérer que cette double oasis formait un seul groupe. Hornemann note en effet que le nom de Fallo — un autre nom de El-Ergh attesté par Pacho — désignait ensemble Mojabrah et Meledilah.

Procope disposait donc d'une assez bonne source d'informations. Il n'est pas impossible qu'il l'ait enrichie de quelques traits empruntés à l'oasis d'Ammon²⁴. Mais il ne nous semble pas qu'il aurait pu le faire si Augila ne lui en avait pas fourni l'occasion, c'est-à-dire si elle n'avait pas possédé un culte, même modeste, d'Ammon. Et il est en effet bien probable que le dieu ait cheminé d'Ammon à Augila puisque, abstraction faite de la route du Fezzan, les pèlerins de Tripolitaine avaient intérêt à traverser tout droit le désert du fond de la Syrte à Augila: un détour par la Cyrénaïque, tout en allongeant leur chemin, ne les aurait pas dispensés de longues étapes dans le désert²⁵.

On acceptera donc l'essentiel du témoignage de Procope, qui conduit à se demander si d'autres attestations du culte d'Ammon ne peuvent pas nous aider à suivre vers le sud-ouest, une fois de plus, la piste qui s'enfonçait dans le désert à partir d'Augila²⁶.

Or, c'est un thème connu de la poésie romaine impériale que la connexion entre les Garamantes et le dieu:

nement, Tripoli, voyage « moins nécessaire et moins fréquent », Siwa et l'Egypte, pour aller vendre du miel, des peaux de chèvres et les plumes des autruches chassées au voisinage d'Augila; le Soudan et Timbuctou, enfin, pour en rapporter des esclaves et les vendre dans la vallée du Nil.

²⁴ Sur les routes de pèlerinage vers Ammon, cf. J. Leclant, *Per Africae sitientia, témoignages des sources classiques sur les pistes menant à l'oasis d'Ammon*, Le Caire 1950. Pour la piste de Cyrène, cf. en particulier p. 238 sq.; pour la piste vers Augila, p. 240.

²⁵ Sur la route directe, il faut noter le renseignement fourni par la *Géographie* d'Abulfeda (éd. Solvet, p. 141): « Dans les déserts qui s'étendent entre Sort et le Faïoum, el-Moez, fils de el-Mahdi le Fathimite, fit faire des citernes, lorsqu'il résolut de pénétrer en Egypte ». El-Moez a régné à partir de 952, et s'est établi en Egypte vers 972.

²⁶ A. Degrassi écrit d'Augila (*Enciclopedia Italiana*, s.v., en 1930): « All'epoca romana pare vi fosse anche un castello a protezione delle carovane, ma mancano dati archeologici... ».

On peut noter les vestiges vus par Pacho (*Relation*, p. 385): « On voit à Lechkerreh un grand carré ou enceinte fermée par un mur peu élevé, construit en pierre et terre, et ayant extérieurement à chaque angle une espèce de tour dont l'entrée est au dessus du niveau du sol. Cette bâtisse et une autre d'une non moins grande dimension qui est à côté, quoique toutes deux fort ruinées, m'ont paru avoir été faites par les Arabes ». C'est vraisemblable, mais une nouvelle prospection du groupe d'oasis s'imposerait cependant.

« Hic Hammone satus rapta Garamantide nympha
templa Iovi centum latis immania regnis
centum aras posuit vigilemque sacraverat ignem... ».

Il s'agit là ²⁷ d'Iarbas, le prétendant éconduit de Didon. Son seul ascendant humain est donc une *nympha garamantis*, dont Servius ²⁸ dit justement *et proprium potest esse et gentile*. La mythologie connaît en tout cas l'éponyme Garamas, le fils d'Apollon et d'Acacallis, la nymphe qui porte le même nom que le tamaris d'Égypte ²⁹.

Cette présentation du roi Iarbas veut d'abord rendre sensible sa puissance inquiétante, et les cent temples et les cent autels sont avant tout une multiplication épique. Cependant, temples et autels se répartissent dans un immense royaume, et c'est cette immensité même qui en explique le grand nombre. Les sanctuaires sont donc assez près d'être conçus comme le symbole et la marque de la domination du roi, idée familière aux Anciens. Plus tard, on plantera un drapeau. Jadis, Tyr élevait des sanctuaires de Melqart, Carthage de Baal, Phocée et Marseille d'Artémis Ephésienne. Ce n'est donc pas forcer le texte virgilien que d'y voir non seulement la preuve d'un lien entre les Garamantes et le dieu, mais la preuve d'un lien spécifique. Virgile a-t-il pu savoir qu'on trouvait des temples du dieu dans les principales étapes caravanières des Garamantes ?

Revenons sur l'immensité des territoires du roi. Virgile peut, sans inconséquence historique, imaginer qu'un voisin de Carthage règne en même temps sur les Garamantes voisins de Siwa : car les faits se situent au temps de la fondation de Carthage, et en ces temps reculés, on pouvait bien concevoir comme sans bornes la puissance d'un Numide. Mais il s'agit en même temps d'un thème poétique qui a été par la suite – et qui était peut-être déjà – exploité avec insistance, et cette fois sans tenir compte de limites territoriales qui auraient dû être gênantes.

C'est ainsi que Silius Italicus ³⁰ met en scène la reine Asbyte – c'est aussi le

²⁷ Enéide, IV, 198–200.

²⁸ Servius, Thilo–Hagen, I, p. 499.

²⁹ Acacallis, fille de Minos, fut exilée en Libye par son père, irrité de ses amours avec Apollon. Son fils Amphithémis, appelé aussi Garamas, y naquit (P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie, s.v. Acacallis*). Une recherche sur la diffusion du tamaris dans les oasis aurait peut-être quelque intérêt (cf. ci dessus note 5).

³⁰ Silius Italicus, *Punica*, II, 58 sq.; J. Desanges, dans *Un drame africain sous Auguste, le meurtre du proconsul L. Cornelius Lentulus par les Nasamons, Mélanges Renard, II, Bruxelles 1969*, vient d'attirer l'attention sur les textes qui mettent en relation les Garamantes avec les Marmarides et les Asbytes, ainsi qu'avec l'oasis d'Ammon (en particulier p. 211, note 1).

nom d'un peuple de la Marmarique –, fille d'Iarbas le Garamante, descendant d'Ammon :

... Marmaricis audax in bella Oenotria signis
venerat Asbyte, proles Garamantis Hiarbae.
Hammone hic genitus...

Et les états d'Iarbas s'étendent pour Silius à toute l'Afrique du Nord, depuis les Autololes marocains jusqu'aux confins de l'Égypte :

Hammone hic genitus, Phorcynidos antra Medusae
Cinyphiumque Macen et iniquo e sole calentis
Battidas late imperio sceptrisque regebat;
cui patrius Nasamon aeternumque arida Barce
cui nemora Autololum atque infidae litora Syrtis
parebant, nullaque levis Gaetulus habena...

Cette conception poétique se trouvait déjà chez Lucain ³¹, qui l'a appliquée, sans être gêné par des réalités historiques encore plus récentes, aux états de Juba :

... qua sunt longissima regni
cardine ab occiduo vicinus Gadibus Atlas
terminat, a medio confinis Syrtibus Hammon

Toute cette tradition poétique est comme l'auréole d'un fait qui lui au moins était réel et précis, la relation des Garamantes avec le dieu. Indiquée par la généalogie d'Asbyte, elle est réaffirmée lors de la consultation de l'oracle par Bostar, l'envoyé d'Hannibal, sous une forme plus directe. Le temple d'Hammon y est directement placé chez les Garamantes ³².

« ... inter anhelantis Garamantas corniger Hammon ».

³¹ Lucain, IV, 671–673.

³² Silius, III, 10. Lucain passe lui aussi le temple d'Hammon chez les Garamantes (IX, 510–511):
*Ventum erat ad templum, Libycis quod gentibus unum
inculti Garamantes habent...*

mais tout le passage pose un problème difficile, puisque l'armée part de Cyrène pour contourner la Syrte, et que le temple d'Hammon est bien loin de là (Cf. récemment J. Aumont, *Caton en Libye, Rev. Et. Anc.*, 1968, pp. 304–320). La difficulté a été résolue en supposant (Gsell, *Histoire ancienne*, VIII, p. 32; J. Aumont) que Caton avait effectivement visité un sanctuaire mineur d'Ammon, épisode majoré par Lucain à l'aide d'une affabulation évidemment adaptée au sanctuaire majeur.

Sur le trajet côtier, Gsell notait l'existence du bois sacré d'Ammon (Scylax, 109) et des Sources d'Ammon (Stadiasme, 82–3), le point d'eau de Maaten Bescer, qui est peut-être digne de retenir l'attention.

Cette relation a dû être longtemps « politique »: disons que comme tant de nomades, les Garamantes ont dû longtemps rançonner cette oasis-là, comme d'autres; elle a pu devenir ensuite commerciale, car il n'est pas malaisé de transposer à l'antiquité une pratique attestée plus tard, selon laquelle le commerce de telle oasis vers une direction déterminée pouvait être entièrement entre les mains d'une tribu contrôlant l'itinéraire, ou d'une oasis qui en était la clé. Hornemann³³ a noté qu'à Mourzouk, le commerce vers Tripoli était entre les mains des gens de Sokna, celui du Soudan entre les mains des gens d'Agades, celui de Bornou entre les mains des Tibboes (les Tibbous ou Toubous) de Bilma. On évoquera aussi le rôle qu'ont toujours joué les Touaregh vis-à-vis des Ghadamsi pour avoir quelque idée concrète de ces réalités.

Quel qu'ait été le rôle des Garamantes dans l'oasis d'Ammon, il est certain qu'ils devaient être maîtres de la piste qui, par Augila, y conduisait. Et Rome s'était intéressée d'assez près aux Garamantes pour qu'on y ait connu aussi l'essentiel des renseignements qui la concernaient. On n'est donc pas surpris de lire dans Pline *Garamantes ab Augilis dierum XII itinere distantes*³⁴. Le chiffre est digne de foi. Hornemann a mis 16 jours pour aller d'Augila à Tmessa, ce qui, pour les 640 kilomètres de route, représente des étapes de 40 kilomètres. Mais il s'agit d'étapes de caravane – et d'une caravane de pèlerins, au surplus très encombrée de bagages. Or il faut toujours opposer à la journée de caravane la journée du voyageur pressé: les 12 journées de Pline représentent 50 kilomètres par jour³⁵, ou un peu plus, ce qui correspond à d'autres chiffres connus: Alexandre et son escorte avaient mis quatre jours pour couvrir les 200 kilomètres qui séparent approximativement Apis de Siwah; les 200 kilomètres qui séparent les oasis de Kargeh et de Dakhleh

³³ Hornemann, I, p. 114. Il est bien évident que, tandis que les pistes du désert restent immuables, les courants commerciaux varient d'importance et d'objet au gré des circonstances. Mohammed ben Othmane el-Hachaïchi, dans son *Voyage au pays des Senoussia à travers la Tripolitaine et le pays Touareg* (2^e éd., Paris 1912) note par exemple que vers 1884, Mourzouk, jusque là « centre des caravanes du Soudan, du Ouadaï, de l'Égypte, de Djalo et du Touat » a perdu de son importance au profit de Ghat, la route du commerce des esclaves noirs s'étant déplacée.

³⁴ Pline, *H. N.*, V, 26.

³⁵ Dans son commentaire du voyage de Hornemann, Rennel (p. 179) admet que 15 journées de caravane équivalent à 12 journées de voyage rapide.

Bruneau de Laborie, qui voyage avec une petite caravane écrit (p. 329) « Cette allure de tortue m'exaspère. Nous allons être obligés de marcher quinze heures par jour pour couvrir les 50 kilomètres nécessaires ». Ce texte permet également de rappeler que les voyageurs mesurent souvent leurs étapes à leurs provisions, et non l'inverse.

pouvaient également être couverts en quatre jours par un fonctionnaire qui, a priori, n'avait d'autre souci que d'arriver au plus vite³⁶; Procope, dans le texte que nous avons cité plus haut, compte également quatre jours de route pour les 200 kilomètres de Boreum à Augila pour un « voyageur non encombré de bagages ». Si, comme il est vraisemblable, Pline a fait allusion à l'itinéraire direct entre Augila et le pays Garamante, son indication est parfaitement satisfaisante³⁷.

C'est un peu après l'époque de Pline que se place l'expédition de Septimius Flaccus chez les Garamantes, présentée ainsi par Ptolémée: « Au sujet de l'itinéraire qui mène de Garama chez les Ethiopiens, (Marin de Tyr) affirme que d'une part Septimius Flaccus, ayant fait campagne à partir de la Libye, arriva du pays des Garamantes chez les Ethiopiens... que d'autre part Julius Maternus, venu, lui, de Leptis Magna et ayant fait route à partir de Garama en compagnie du roi des Garamantes ... »³⁸. Si Libye était pris en son sens³⁹ le plus large, on ne voit pas pourquoi la précision serait donnée. Il faut donc certainement prendre le mot au sens étroit, qui, malgré d'inévitables variations, était attaché à une région proche de Cyrène. Le texte signifierait donc précisément que Septimius Flaccus est arrivé au Fezzan en venant du nord-est, et qu'il n'y est pas venu à partir de la Tripolitaine: c'est-à-dire qu'il aurait suivi la route directe d'Augila à Tmessa. Dans cette hypothèse, la suite du texte s'entend parfaitement: Julius Maternus, *lui*, a pris l'autre route, celle de Lepcis Magna au Fezzan⁴⁰.

³⁶ Leclant, *op. cit.*, pp. 199 et 236-7. Aux voyageurs pressés qui peuvent faire 50 kilomètres par jour, aux caravanes qui peuvent en faire jusqu'à 40, on opposera peut-être encore la marche des armées, qui est encore plus lente. Les 33 kilomètres par jour de l'armée de Caton, la marche d'Ophelas, 3000 stades en 18 jours, soit à peu près 30 kilomètres par jour, cités par J. Leclant, seraient à placer sous cette rubrique.

Les journées de marche citées par Hérodote sont relativement courtes: en IV, 101, 200 stades, moins de 37 kilomètres; en V, 53, 150 stades, moins de 28 kilomètres. Dans le second cas, il s'agit de la marche d'une armée d'invasion, mais dont les étapes sont déjà plus longues que celles que prévoyait l'organisation de la route royale perse. Les 10 journées de la route d'Augila au pays Garamante supposeraient des étapes de plus de 60 kilomètres: mais c'est un chiffre quelque peu théorique.

³⁷ Si cependant son itinéraire permettait d'aborder le pays Garamante par la Giofra, qui devait en faire partie, de même qu'elle a toujours été une dépendance du Fezzan, les 12 journées correspondant aux 520 kilomètres qui séparent Augila de Uaddan représenteraient à peu près 45 kilomètres par jour.

³⁸ Texte, commentaire approfondi et datation dans J. Desanges, *Note sur la datation de l'expédition de Julius Maternus au pays d'Agisymba*, *Latomus*, XXIII, 1964, pp. 713-725. Ptolémée I, 8, 4.

³⁹ Höfer, *Libye, Libya, Roschers Lexikon*, s.v.; Honigmann, *Libye, Real Encyclopädie*, s.v.; Besnier, *Lexique de Géographie ancienne, Libya, Libyes*, s.v.; J. Desanges, *Catalogue des tribus africaines de l'Antiquité classique à l'ouest du Nil*, Dakar 1962, p. 172. Au Bas-Empire, la Libye inférieure est au voisinage de l'Égypte, et la Libye supérieure est la Cyrénaïque.

⁴⁰ Σεπτίμιον μὲν Φλάκκον, τὸν ἐκ τῆς Λιβυῆς στρατευσάμενον, ἀφικέσθαι πρὸς τοὺς Λίθιοπας

Or il est bien probable que Septimius Flaccus ne fasse qu'un avec Suellius Flaccus⁴¹ connu pour avoir conduit en 86 une campagne contre les Nasamons, qui vivaient au sud de la Cyrénaïque. Il était donc précisément en opérations dans la région d'Augila au moment où nous avons besoin qu'il y soit⁴². Il nous semble donc que le raid chez les Garamantes et les Ethiopiens a été un complément de la campagne contre les Nasamons. L'hypothèse aurait cet avantage supplémentaire de ramener à l'unité d'un plan unique les opérations de Flaccus⁴³.

Le texte de Marin de Tyr serait alors d'une précision parfaite. Julius Maternus, venu de Lepcis, débouchait tout naturellement sur Garama, où le texte dit expressément qu'il est passé. Flaccus, abordant le Fezzan par la chaîne des oasis méridionales, Tmessa, Zuila, Traghen, Mourzouk, s'il voulait poursuivre vers le pays des Ethiopiens, n'avait aucunement besoin de remonter au nord sur Garama, pour repartir vers le sud: et Marin de Tyr dit bien – ce à quoi Ptolémée lui-même n'a pas prêté attention – qu'il a traversé le « pays des Garamantes » et non Garama⁴⁴.

ἀπὸ τῶν Γαραμάντων μῆσι τρισὶν ὁδεύοντα πρὸς μεσημβρίαν, Ἰούλιον δὲ Μάτερνον τὸν ἀπὸ Λέπτεως τῆς μεγάλης, ἀπὸ Γαράμης ἅμα τῷ βασιλεὶ τῶν Γαραμάντων ἐπερχομένῳ...

⁴¹ J. Desanges, *art. cit.*

⁴² Sur la situation des Nasamons, Desanges, *Catalogue*, p. 152.

⁴³ Ceci n'est pas incompatible, bien au contraire, avec le fait que Flaccus ait été un légat propréteur de la III^e légion (Groag, *Realencyclopädie*, s.v. *Suellius*, d'où les sources; Desanges, *Julius Maternus*, p. 724). Dans le cadre d'une propréture assez courte, il est peu probable qu'il faille placer deux longues absences de la partie ouest de la province, l'une vers l'extrême ouest, l'autre vers l'extrême sud. En revanche, une campagne de pacification aux confins, longue, mais unique, est très vraisemblable.

La présence du propréteur à Sirte au début de 87 pour de paisibles opérations de bornage (*I.R.T.* n° 854) se placerait avec quelque vraisemblance après la campagne et sur son chemin de retour.

Quant au texte de Ptolémée, I, 10, 2, il signifie bien, dans l'esprit de Ptolémée, que Flaccus était allé à Garama à partir de Lepcis: mais le texte ne le dit pas expressément, et il est fort probable que la source de Ptolémée, pour ce passage, ne permettait pas une conclusion que Ptolémée en a vraisemblablement tirée parce qu'il n'imaginait pas qu'on pût aller chez les Garamantes en partant de la Cyrénaïque.

⁴⁴ Ceci n'est pas sans conséquence:

a) pour l'attitude politique des Garamantes. Si Flaccus n'a fait qu'effleurer le pays par le sud, son expédition n'implique pas un conflit ouvert avec les Garamantes. On comprend mieux alors que peu de temps après, le roi des Garamantes ait protégé Julius Maternus.

b) pour la question de la position d'Agisymba. Si Flaccus n'est pas remonté sur Garama, il n'a vraisemblablement pas quitté le Fezzan pour se diriger vers l'ouest en direction de Ghat. Il est donc bel et bien allé vers le midi, comme dit le texte. Sa route transsaharienne aurait donc été, au moins pour son début, la route de Bilma et du pays de Kouar, par Gatrun, Tadjéré, Toummo.

c) pour comprendre le silence des auteurs sur cette expédition, silence qui a étonné Gsell (*Essai sur le règne de l'empereur Domitien*, p. 237). Une expédition vers le grand sud préparée et exécutée comme telle aurait retenu l'attention; un complément à la campagne contre les Nasamons pouvait passer inaperçu.

d) pour comprendre les mobiles de Flaccus: il s'agissait de compléter sa première victoire en mon-

Nous sommes parvenus au début de l'époque impériale romaine en un temps où les Romains avaient déjà paru dans les déserts de Libye, mais où leurs lignes d'étapes fixes n'avaient pas encore pu perturber les itinéraires traditionnels. Aussi pouvons-nous quitter les Garamantes au I^{er} siècle de notre ère en espérant les retrouver déjà identiques à eux-mêmes, au V^e: c'est-à-dire que nous nous fierons, comme l'ont fait à juste titre d'autres commentateurs⁴⁵ dont le travail nous permettra d'abrèger nos remarques, à l'enquête d'Hérodote⁴⁶. Il s'agit bien sûr du célèbre itinéraire de la Libye intérieure, qui conduit d'Égypte jusqu'à l'extrémité de l'Afrique, par étapes de dix jours en dix jours, de source en source, et de tertre de sel en tertre de sel.

« En premier lieu, à partir de Thèbes, à dix jours de marche de distance, ce sont les Ammoniens... »: l'erreur qui consiste à avoir remplacé par Thèbes un point de départ en Égypte du Nord a déjà été largement commentée⁴⁷. Nous pouvons penser, *exempli causa*, que les indications correctes concernaient peut-être Memphis: *Memphis ... unde ad Hammonis oraculum XII dierum iter* dit Pline⁴⁸. Pour aller du Caire à Siwa, Hornemann avait marché douze jours avec la caravane de la Mecque⁴⁹.

« Après les Ammoniens... à une distance de dix autres journées de chemin ... il y a un tertre de sel ... avec de l'eau ... ce lieu a nom Augila ». Edrisi indique dix journées de marche⁵⁰; Hornemann avait marché dix jours⁵¹.

« En partant d'Augila, à une distance de dix autres jours de chemin, il y a un tertre de sel, avec de l'eau et beaucoup de dattiers ... et là habitent des hommes qui

trant ses troupes sur un itinéraire où les Nasamons pouvaient avoir une voie de refuge, et des intérêts commerciaux. Il est fort probable d'ailleurs que Flaccus ait pris des guides dans le pays nasamon lui-même. On se rappelle alors que, au dire d'Hérodote (II, 32-33), les Nasamons avaient déjà traversé le désert.

⁴⁵ S. Gsell, dans son *Hérodote*, Alger-Paris 1916, p. 102 sq., juge de façon relativement sévère l'exactitude de l'historien, tout en apportant de bons éléments à son commentaire. La valeur des renseignements d'Hérodote a été mieux appréciée depuis: J. Leclant, *op. cit.*, p. 240 sq.; R. Carpenter, *A trans-Saharan caravan route in Herodotus*, *Amer. Journ. Arch.*, LX, 1956, pp. 231-242, qui montre en particulier que le bourrelet de sable, ὄφρῦη ψάμμου, d'Hérodote n'est pas sorti de son imagination.

⁴⁶ IV, 181 sq.

⁴⁷ Gsell, *Hérodote*, p. 63 et 141; Leclant, p. 242; Carpenter, p. 232. Hérodote a peut-être adapté une donnée numérique concernant un itinéraire partant de Basse-Égypte à un autre itinéraire gagnant l'oasis d'Ammon à partir de Thèbes, par l'intermédiaire des oasis occidentales de l'Égypte.

⁴⁸ Pline, *H.N.*, V, 50.

⁴⁹ Hornemann, I, p. 116. Il s'agit de journées de marche effectives.

⁵⁰ Edrisi, éd. Jaubert, p. 123. Mais les indications d'Edrisi ne sont pas toujours très sûres.

⁵¹ Hornemann, I, pp. 66-68.

ont nom Garamantes... ». On tiendra compte du fait qu'Hérodote met sur le même plan des oasis de dimensions différentes, qu'il les symbolise par des points, et que la régularité des distances intermédiaires est le fruit d'une déformation par systématisme. Mais tout ceci dit, il atteste déjà l'existence de l'itinéraire d'Égypte au pays Garamante par Augila avec une précision finalement remarquable.

Citons à notre tour A. Fakhry: « For many thousand of years the routes of the desert have remained unchanged. Since they were first used in the remote ages, millions of men and animals have trodden there, and so in the course of time they were marked on the face of the desert »⁵².

* * *

L'existence et la permanence de l'itinéraire principal direct entre le Fezzan et l'Égypte par Augila nous paraissent désormais établies. Nous devons nous demander maintenant s'il n'a pas existé un rameau secondaire. Au début du XIX^e siècle en effet est attestée une route caravanière qui à partir d'Augila gagnait l'oasis de Marada située à 200 kilomètres plus à l'ouest, à la même latitude. C'est en la suivant que Raymond Pacho découvrit Marada en 1824. Elle fut également suivie par Beurmann en 1862 qui, dépassant Marada, parvint à Zella⁵³, à 180 kilomètres à l'ouest-sud-ouest de Marada. Mais Zella elle-même n'était qu'une étape d'une plus longue route, car en 1879, elle fut visitée par des voyageurs qui, cette fois, arrivaient de l'ouest: en 1879, Rohlf et Stecker, partis de la Giofra, sur la route de la côte de Tripolitaine au Fezzan, passèrent à Zella, puis poursuivirent jusqu'à Augila par le point d'eau d'Abu Naïm, au sud-ouest de Marada⁵⁴. Ainsi se dessine une voie transversale qui permettait de gagner directement l'Égypte à partir des oasis de la Giofra, en utilisant les principales oasis réparties tout au long du parallèle d'Augila. Compte tenu de la position de la Giofra, on voit que cette transversale offrait, pour qui venait d'Égypte, soit une variante intéressante vers le Fezzan à la route directe de Zuila, variante plus longue, mais desservant plus de centres habités; soit une route remarquablement courte vers la Tripolitaine, car de la Giofra une voie caravanière gagnait Misurata et d'autres piquaient droit à travers le Gebel vers Tripoli⁵⁵.

⁵² A. Fakhry, *The Egyptian deserts, Bahria oasis*, I, Le Caire 1942, p. VIII, cité par J. Leclant, p. 233.

⁵³ A. Mori, *Zella*, dans *Enciclopedia Italiana*.

⁵⁴ G. Rohlf, *Kufra, Reise von Tripolis nach der oase Kufra*, Leipzig 1881. Entre Zella et Abu Naïm, les voyageurs avaient fait un crochet vers le sud par Mismark et Modja.

⁵⁵ Cf. ci-dessus, note 1. Lady O. Brogan a tiré un excellent parti des itinéraires des voyageurs

Cette voie transversale du nord a été effectivement utilisée pendant la période arabe. En 1190, Caracoch le Gozz, surnommé en-Nacéri⁵⁶ et mamlouk de Teki el-Din, neveu de Saladin, s'empare en venant d'Égypte de l'oasis de Siwa. Puis « il se rendit maître du Fezzan après s'être emparé de Zella et d'Audjela ». Il s'était donc rendu maître des oasis septentrionales avant de se rabattre, nous ne savons par quel chemin, vers le sud. L'intérêt de cette route est d'ailleurs noté par le Kitab el-istibchar compilé en 1911 « Les oasis, qui forment un vaste territoire compris dans le Sahara entre l'Ifrikiyya et l'Égypte constitueraient, si le manque d'eau n'y faisait obstacle, la route la plus courte entre ces deux pays. On pénètre dans cette région par Audjela, Zelha, etc., qui sont dans le Sahara de Tripoli »⁵⁷.

Edrisi, quelques dizaines d'années auparavant, permet d'ailleurs de se rendre compte de l'intérêt de Zella (Zala) « bourg où se trouve un marché fréquenté », d'où il note qu'on gagnait Agedabia, Sort (c'est-à-dire Medina Soltan) Uaddan, Zuila et Augila⁵⁸. On pouvait donc rayonner pratiquement dans toutes les direc-

du XIX^e siècle pour l'étude des pistes conduisant à la Giofra: *Notes on the Wadis Neina and Bei el-Kebir, Libya Antiqua*, II, p. 63.

Notons encore deux témoignages intéressants, celui de Mohamed el-Hachaichi, pour la route de Beni Oulid (cf. p. 231 un itinéraire de Tripoli au Soudan); celui de Paolo della Cella (*Viaggio da Tripoli di Barberia alle frontiere dell'Egipto fatto nel 1817*, Gênes 1819, et Città di Castello 1912) pour la route de Misurata: « Da Misurata parton le caravane alla volta del Fezano e Vadei (le Ouadaï), ove recano diverse mercanzie di Europa; e sono per la più parte tele di cotone, baracani, tappeti e gran copia di gioielli di vetri coloriti di Venezia, che fanno il più prezioso e ricercato ornamento delle belle di Tambucto. A Vadei si recano le caravane de Negri che portano queste mercanzie a Tambucto, e ne riportano polvere d'oro, avorio e schiavi... Il tragitto di qui (Misurata) al Fezano e Vadei non solo è il più corto, ma più praticabile che da qualunque altra città delle coste d'Africa... » (pp. 55 et 57).

Le choix des variantes dépendait de la sécurité de la route, et les voyageurs craignaient diverses tribus, dont les Orfellas. Jusqu'à Bu Njem, dit Mohamed el-Hachaichi, « vous continuerez à vous tenir sur vos gardes... ».

⁵⁶ Ibn Khaldoun, trad. De Slane, I, p. 281 et II, p. 91. Cette expédition est mentionnée dans le voyage du Scheikh et-Tidjani dans la régence de Tunis pendant les années 706, 707 et 708 de l'Hégire (1306-1309), trad. A. Rousseau, *Journal Asiatique*, Août-Septembre 1852, p. 160, texte de seconde main qui n'apporte rien de nouveau qu'une invraisemblance: « il se rendit maître successivement de Zela et d'Audjela ».

⁵⁷ E. Fagnan, *L'Afrique septentrionale au XII^e siècle de notre ère, description extraite du Kitab el-istibchar*, Constantine 1900, p. 63.

⁵⁸ Edrisi, éd. Jaubert, p. 120 et 288-289. Il indique:

De Zala à Uaddan 8 journées (pour 170 kilomètres)

De Zala au « territoire de Uaddan », 3 journées

De Zala à Sort (Medina Soltan) 9 journées (pour 300 kilomètres)

De Zala à Agedabia 5 journées (pour 360 kilomètres)

De Zala à Augila 10 journées (pour 380 kilomètres)

De Zala à Zuila « en passant par un bourg nommé Mestih » 10 journées (pour 370 kilomètres environ).

tions utiles. Cet intérêt de Zella se dessine d'ailleurs déjà un siècle plus tôt dans l'oeuvre d'El-Bekri, car tandis qu'une route de Zuila à Sort passe par Zahla, l'oasis de Tagrifit, qu'on gagnait aisément à partir de Zella, était reliée à la Giofra et à Augila⁵⁹.

Pour remonter au-delà de l'époque arabe, nous ne disposons pas des mêmes outils que dans le cas de l'itinéraire principal car, sauf identifications ultérieures avec des toponymes connus dans l'Antiquité, les textes anciens ne nous aident évidemment pas à écrire l'histoire de la Giofra, de Zella ou de Marada: on sait d'ailleurs que notre documentation, relativement abondante, quoique d'interprétation toujours difficile, concerne essentiellement les voies de pénétration nord-sud, vers le Fezzan et l'Afrique transsaharienne.

En revanche, nous pouvons peut-être utiliser le culte d'Hammon. A Bu Njem, en effet, qui est située à mi-chemin de la Giofra et de Misurata, et d'où on pouvait également gagner la Tripolitaine centrale par l'itinéraire de Ghirza et de Beni Ulid, a été découverte une inscription dédiée à Jupiter Hammon par un centurion de la garnison, donc après l'occupation de Bu Njem par Rome en 201⁶⁰. Nous avons quelque raison de croire qu'il existait là hors les murs de la ville, un petit sanctuaire du dieu. A cette date, le culte en était suffisamment répandu pour qu'on ne puisse rien dire encore de sa provenance: depuis longtemps il avait ses sanctuaires côtiers d'Agedabia (les Ammonis fontes de l'excellent point d'eau de Maaten Bescer) jusqu'au-delà de Sabratha (l'Ad Ammonem qu'on place à Mellitta⁶¹) et le dieu d'Égypte avait pu aussi se confondre avec le Baal Hammon de Carthage⁶².

Compte tenu de nos remarques à propos de la longueur des journées de marche, les indications qui impliquent des étapes journalières de 30 à 40 kilomètres sont normales, les autres surprenantes. Notons ailleurs comme donnée normale les 10 journées pour aller d'Augila à Santarié-Siwa (430 kilomètres), surprenante les 9 jours pour la route de Siwa à la mer (300 kilomètres), aberrante les 5 « fortes journées » pour aller de Sort à Zuila (près de 600 kilomètres).

⁵⁹ El-Bekri, éd. De Slane, p. 28 à 33. Il indique:

De Zala à Sort 11 jours de route (pour 300 kilomètres)

De Zala à Tmessa 8 jours de route (et 2 de Tmessa à Zuila, soit au total 10 jours, comme Edrisi)

De Tadjirfet à Oueddan 3 jours (pour 120 kilomètres)

De Tadjirfet à Aoudjela 4 jours (pour 400 kilomètres!).

Il indique aussi qu'on peut se rendre de Tadjirfet à Sort, mais il n'indique pas d'itinéraire direct de Tadjirfet à Zuila.

⁶⁰ *Inscriptions of Roman Tripolitania*, n° 920. Cf. *Bu Njem 1967*, p. 62-3.

⁶¹ R. Goodchild, *Tabula Imperii Romani, Cyrene et Lepcis magna*.

⁶² Gsell, *Histoire ancienne*, IV, p. 277 sq.; VI, pp. 142-3; VIII, p. 32. R. Goodchild, en publiant l'Ammonium de Ras el-Haddagia (*Papers of the British School*, 1951, pp. 51-56) remarque cependant

Mais on ne saurait oublier pourtant qu'à Bu Njem⁶³ s'était rapidement développée une ville qui ne pouvait être qu'une cité caravanère: et à 200 kilomètres au nord de la Giofra, elle ne pouvait manquer d'être en communication avec l'itinéraire d'Égypte. Aussi attendra-t-on avec quelque impatience que la fouille du site précise ce témoignage.

Et bien sûr, c'est aussi l'exploration directe des autres oasis qui nous renseignera sur leur rôle caravanier. Nous ne savons encore pratiquement rien de Marada⁶⁴. A Tagrifit, on a signalé des monnaies romaines du second siècle, des traces de culture, une construction de 200 mètres de tour sur une hauteur⁶⁵. Cette découverte, qui n'a pas encore été exploitée scientifiquement, et l'ensemble des réflexions que nous venons d'exposer jusqu'ici, nous ont conduit à aller visiter Zella⁶⁶ où nous avons découvert de la céramique romaine du III^e siècle, et diverses ruines, dont au moins un fortin qui évoque ceux que Rome plaçait sur les pistes qu'elle aménageait⁶⁷. Même si on admet que l'oasis de Zella n'était pour elle qu'un protectorat, il semble au moins qu'elle y avait obtenu un passage libre — et gardé, soit par elle, soit par des éléments ralliés, au moment de l'effort le plus vigoureux qu'elle ait fait pour contrôler au plus loin des villes de la côte les itinéraires sahariens.

L'oeuvre de fortification — au sens le plus large — de la Tripolitaine, oeuvre matérialisée par les grandes forteresses de Bu Njem, Gheria et Cidamus, et par le réseau de fortins et de citernes tissé autour de ces points d'appui⁶⁸, s'était donc

que le culte de Saturne n'est pas attesté en Tripolitaine; G. Levi Della Vida (*ibid.*, p. 67) admet également la prévalence du culte égyptien.

⁶³ R. Rebuffat, J. Deneauve, G. Hallier, *Bu Njem 1967, Libya Antiqua*, III-IV, pp. 49-137; R. Rebuffat, J. M. Gassend, R. Guéry, G. Hallier, *Bu Njem 1968, ibid.* (à paraître); R. Rebuffat, *Deux ans de recherches dans le sud de la Tripolitaine, Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1969, pp. 189-212.

⁶⁴ Pacho note (Relation, p. 385) les « ruines d'un hameau... ayant au milieu une espèce de tour carrée, comblée maintenant, et qui a dû servir de lieu de défense aux anciens habitants ». La ruine mériterait une vérification.

⁶⁵ A. di Vita, dans *Il limes romano di Tripolitania, Libya Antiqua*, I, p. 94, signale ces découvertes et leur intérêt. Ce sont probablement ces mêmes ruines que Ch. Müller signale dans l'Atlas de son édition de Ptolémée, pl. 24 (en 1901).

⁶⁶ Sur cette visite, cf. *Deux ans de recherches...* p. 189, notes 1 et 2, et p. 193. Nous publions les résultats obtenus dans le tome actuellement sous presse de la revue *Libya Antiqua*.

⁶⁷ Le fortin de Gasr Zerzi, à 30 kilomètres à l'ouest de Bu Njem, mesure 12,80 sur 9,20, avec des murs de 1,20 d'épaisseur (O. Brogan et J. M. Reynolds, *Inscriptions from the Tripolitanian Hinterland, Libya Antiqua*, I, p. 44).

⁶⁸ Lady Brogan a commencé à suivre une « route des citernes de Bu Njem à Bir Gheddafia (*Notes*

accompagné d'un travail remarquable de pénétration vers les oasis de l'intérieur, si on pense que Zella est, à vol d'oiseau, à 550 kilomètres de Lepcis, à 320 de Bu Njem (à 350 par les pistes actuelles) et à près de 300 kilomètres de la mer ⁶⁹.

Mais quel était l'intérêt de Zella, pour qui occupait aussi solidement la Tripolitaine et la Cyrénaïque ? Il ne résidait pas dans les pistes qui allaient vers le nord, par Meduin et Tagrifit, vers Macomades, à travers un désert désolé; ni dans la possibilité de gagner Zuila par l'est du Fezzan, puisque Bu Njem, Gheria et Cidamus ouvraient des voies remarquablement plus aisées; ni sans doute dans le long chemin qui menait vers Tazerbo et Koufra, dont l'intérêt économique devait être minime. En revanche, Zella était la clé des communications intérieures entre la Tripolitaine et la Cyrénaïque d'une part, entre la Tripolitaine et l'Égypte d'autre part.

Le contrôle de Zella n'aurait eu cependant aucun sens s'il ne s'était accompagné d'un contrôle de la Giofra. Le dernier mot de notre rapport de 1967 sur la fouille de Bu Njem était pour signaler l'intérêt a priori de ce groupe d'oasis accueillantes: désormais, une prospection détaillée y est plus que jamais nécessaire. Elle pourra d'ailleurs recouper d'anciens renseignements. Rohlf's ⁷⁰ a noté que, sur la colline centrale de Uaddan, se trouvent des restes de substructions en pierre de taille qui lui sont semblé romaines, qu'on trouvait à Uaddan des monnaies, des intailles et des camées, et il raconte qu'on lui a offert d'acheter une intaille. Ce témoignage est corroboré par celui de Mohamed el-Hachaichi ⁷¹, dont l'intérêt semble avoir échappé aux commentateurs: « On trouve à Ouddan plusieurs ruines romaines.

on the Wadis Neina and Bei el-Kebir and some pre-desert tracks, Libya Antiqua, II, pp. 57-64). Il est fort probable que cette route conduisait jusqu'au point d'eau de Sciuref. Nous pensons que la piste qui conduit de Sciuref à Gheria es-Serghia a pu être équipée de même, ce qui aurait procuré une voie de communication par le sud entre les deux grandes forteresses de Bu Njem et de Gheria el-Garbia. Ne s'agirait-il pas d'une route de patrouilles, sorte de *limes* avancé ?

⁶⁹ Jusqu'à présent, les constructions les plus méridionales découvertes dans ce secteur étaient les vestiges de l'oued Nena, à 80 kilomètres au sud de Bu Njem, découverts par Lady Brogan.

⁷⁰ G. Rohlf's, *Kufra*, Leipzig 1881, p. 148 (passage signalé de seconde main, et inexactement, dans R. Mauny, *Monnaies antiques trouvées en Afrique au Sud du limes romain, Libya*, IV, p. 253): *Dass aber Uadan unter den Alten der Mittelpunkt der Oase gewesen ist, geht wohl am besten daraus hervor, dass man auf dem Hügel, um welchen herum Uadan erbaut ist, Subconstructionen in quadern antrifft, die wohl römischen Ursprungs sein dürften. Es ist dies um so unzweifelhafter, als hier noch häufig römische Münzen, Intaglien und Cameen gefunden werden. Ein Hübscher, uns zum Verkauf gebrachter Intaglio hatte leider einen zu hohen Preis. In Hon und Sokna ist von alten Mauerresten oder von Funden aus den Zeiten der Römer nichts zu bemerken, unde beide Orte dürften daher verhältnismässig neuem Ursprungs sein* ».

⁷¹ *Voyage au pays des Senoussia*, p. 135. L'auteur avait une assez bonne connaissance des ruines romaines pour que son témoignage vaille d'être considéré. Bertarelli, *Guida*, p. 379, signale également dans l'oasis des « rovine romane », sans autre précision.

Quelqu'un m'apporta un chaton romain portant une image d'homme en pied... ». Il n'y a évidemment nul doute sur l'intérêt d'une nouvelle enquête à cet endroit.

L'existence, et probablement la pérennité, de ce que nous appelons le rameau nord de la route d'Égypte — itinéraire d'Augila à la Giofra — nous paraît donc assurée, comme l'était celle de la piste directe — itinéraire d'Augila à Zuila. Il nous reste à dire un mot des possibilités qui pouvaient s'offrir au sud de la route principale.

L'enquête ne peut débiter que par un seul mot: Koufra. L'oasis n'a d'histoire qu'à partir du XVII^e siècle ⁷². Elle est entourée d'une couronne de déserts redoutables ⁷³. Pourtant, au XIX^e siècle, les caravanes gagnaient aisément Koufra à partir de l'Égypte et de la Cyrénaïque, par Augila; et à partir de la Tripolitaine, par Zella ⁷⁴. De Koufra, une traversée saharienne relativement courte ⁷⁵ conduisait à Faya-Largeau, au Bahr el-Ghazal et au Tchad ⁷⁶. D'autre part, il était possible de gagner à partir de Koufra soit le Fezzan, par Wau en-Namus et Wau el-Kebir ⁷⁷; soit la vallée du Nil, vers la deuxième cataracte, grâce à l'eau du Gebel Aouenat. Peut-être ne surestimerait-on pas les possibilités des Garamantes en pensant qu'ils avaient pu connaître et pratiquer ces routes, fût-ce épisodiquement; et on attendra avec quelque confiance que les recherches conduites au Fezzan et dans la haute vallée du Nil d'une part, l'exploration directe de Tazerbo et de Koufra d'autre part, apportent quelques indices concrets ⁷⁸ pour étayer ces hypothèses ⁷⁹.

⁷² A. Desio, *Kufra, Enciclopedia Italiana*.

⁷³ E. F. Gautier, *Le Sahara*, p. 176 « L'isolement de Koufra est extraordinaire: c'est une situation qui n'a pas sa pareille dans tout le Sahara... En quelque direction qu'on s'éloigne, il faut franchir 400 ou 500 kilomètres de néant pour arriver à une région habitée. Cette auréole de 500 kilomètres autour de Koufra est à peu près vierge d'explorations... ». E. F. Gautier ne pouvait encore noter que les points d'eau de Rebiana, Tazerbo, Aouenat facilitaient l'accès de Koufra (Sur les vestiges préhistoriques du Gebel Aouenat, qui impliquent une possibilité d'habitat permanent, cf. Bertarelli, *Guida*, p. 515).

⁷⁴ La piste de Zella a été suivie par Mohamed el-Hachaichi.

⁷⁵ 800 kilomètres de Largeau à Koufra. L'itinéraire a été aménagé sur l'ordre de Sidi el-Mahdi, qui fit creuser le puits de Sarra, profond de 64 mètres, vers 1898 ou 1899.

⁷⁶ C'est peut-être le Bahr el-Ghazal qu'avaient atteint les Nasamons d'Hérodote (II, 32-33: cf. R. Carpenter, *art. cit.*) « après qu'ils eurent traversé une grande étendue de pays sablonneux, en beaucoup de journées ». Mais pour diverses hypothèses anciennes, voir Gsell, *Hérodote*, p. 204 sq.

⁷⁷ C'est l'itinéraire suivi par le Français Lapierre lors de sa captivité: Gautier, *Le Sahara*, p. 176.

⁷⁸ G. Camps, *Massinissa ou les débuts de l'histoire, Libya*, VIII, 1960, p. 142, note à propos de la protohistoire du Fezzan: « ses monuments funéraires révèlent une influence égyptienne bien plus sensible qu'ailleurs ».

⁷⁹ L'intérêt de la forteresse ancienne de Bu Seima, signalée par Rohlf's (Kufra p. 273) a été relevé par G. Caputo, *Scavi Sahariani, Monumenti Antichi dei Lincei*, XLI, 1951, p. 439. Ici encore, un examen

L'intérêt de Ghadamès, du Fezzan, des voies de pénétration antiques vers l'Afrique noire, est déjà présent à l'esprit de tous. Avec la recherche des routes d'Égypte, c'est désormais tout la Libye intérieure qui entre dans le domaine des archéologues et des historiens. Le moindre indice découvert au-delà des larges étendues désertiques qui semblaient d'abord défier toute pénétration ancienne permettra assez de conclusions et d'hypothèses nouvelles pour inviter à poursuivre l'étude de ce vaste chantier ⁸⁰.

direct serait aujourd'hui nécessaire, bien qu'il s'agisse probablement d'une forteresse Toubou (G. Bertarelli, *Guida*, p. 515, qui signale à Tazerbo un autre « castello » en ruines: or Tazerbo est une ancienne capitale des Toubous).

⁸⁰ Cet article était déjà à l'impression quand nous avons pris connaissance du *Mémoire sur le Waday* de F. Fresnel, consul de France à Djeddah, publié en plusieurs livraisons dans les *Bulletins de la Société de Géographie* de 1849 et 1850. Grâce aux pèlerins, Fresnel disposait de sources d'informations exceptionnelles sur toute l'Afrique nord-orientale. Plusieurs renseignements intéressent notre recherche.

1 - L'oasis de Gialo était occupée « par les arabes Mudjabérah » (*Bull.* 1850, p. 173), ce qui explique que Hornemann l'ait appelée Mojabrah.

2 - Le Sultan du Ouadaï, Abd el-Karim Saboun (1804-1815), qui cherchait à commercer avec l'Égypte, a été renseigné par un habitant d'Augila sur la route directe du Ouadaï à Augila et Benghazi par Koufra. Après divers essais, elle fut parcourue assez régulièrement, en passant, au sud de Koufra, par le puits de Tekro (*Bull.* 1849, p. 48 sq.). Allusion à ces faits dans M. Emerit, *Les liaisons terrestres entre le Soudan et l'Afrique du Nord au XVIII^e et au début du XIX^e siècle*, *Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes*, XI, 1954, pp. 29-47.

3 - Fresnel note: « Il y a, entre les oasis de la Libye centrale et celles qui dépendent de l'Égypte, des routes antiques bien reconnaissables, quoique abandonnées depuis des milliers d'années » (*Bull.* 1849, p. 68). Deux sont précisément signalées, de Koufra à Dakhleh, et d'un point d'eau au sud de Koufra « vers la Haute Égypte », renseignements dignes de foi, compte tenu du sérieux et de l'expérience des informateurs de Fresnel (*Bull.* 1849, p. 53, et 1850, p. 83).

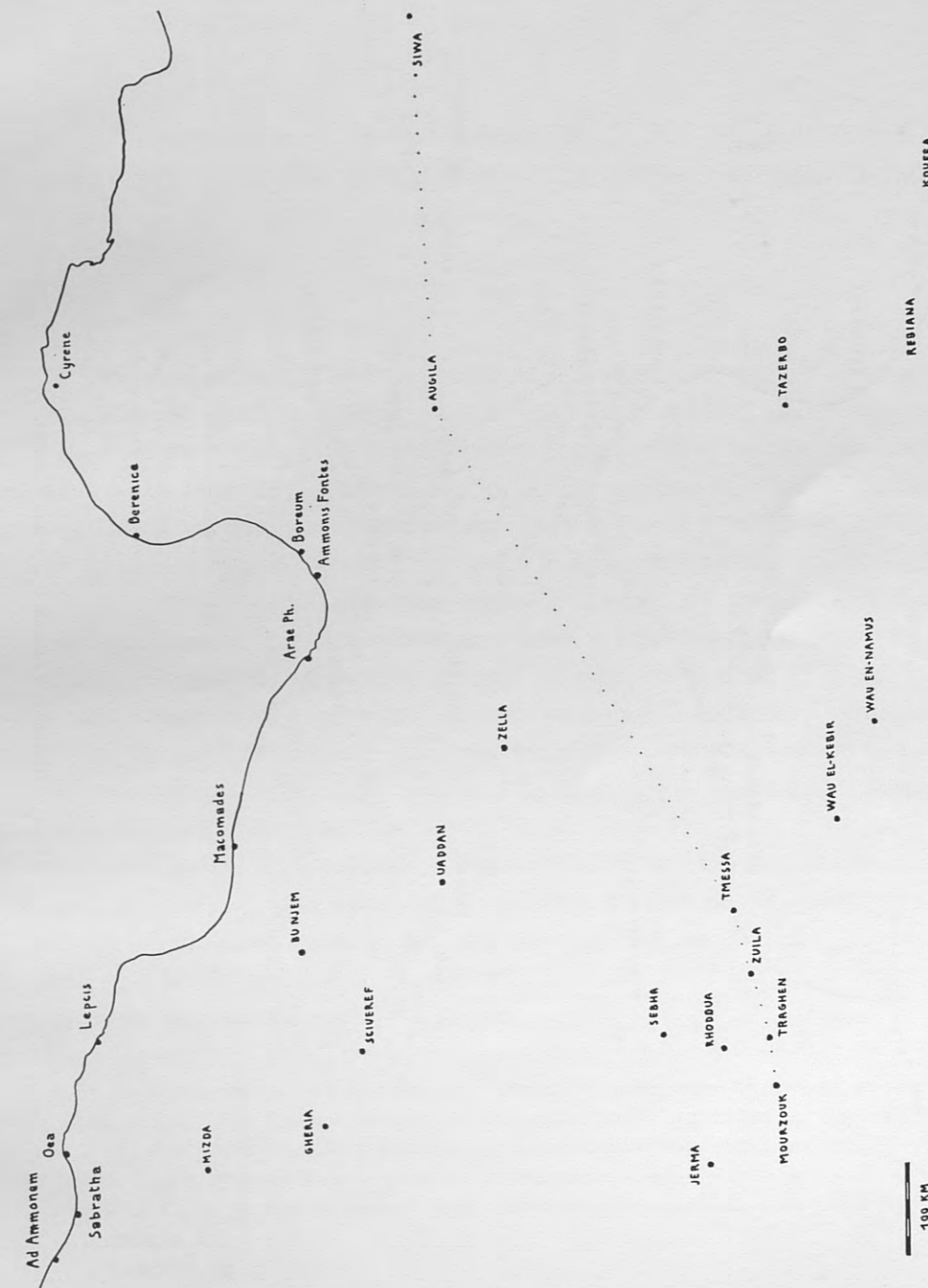


Fig. 1 - Itinéraire Siwa-Augila-Mourzouk.



Fig. 2 - Itinéraire d'Augila à Uaddan (Giofra).

100 KM

L'ITTIONIMIA E LA TERMINOLOGIA MARINARESCA NEL DIALETTO BERBERO DI ZUARA (TRIPOLITANIA)

LUIGI SERRA
(Napoli)

Uno degli ultimi e più importanti lavori di berberistica* che si siano occupati essenzialmente della lessicologia marinaresca è lo studio di E. Laoust sui pescatori berberi del Sūs¹. Esso risale al 1923 e porta in appendice un vocabolario marittimo berbero che Georges S. Colin riconobbe di tale interesse da definirlo «un heureux complément au précieux vocabulaire maritime de Rabat et Salé de M. L. Brunot»².

In quel lavoro il Laoust rilevava che le opere relative alla dialettologia berbera non avevano segnalato, sino a quel momento, un «vocabulaire maritime bien remarquable»³ e pareva incitare a nuovi e approfonditi studi in quel senso, riferendo la grande sorpresa che lo colpì allorché, recatosi nel Sūs, per la via del mare, poté «constater l'existence de populations berbères vivant uniquement du produit de leur pêche et faisant usage d'un vocabulaire maritime composé d'emprunts étrangers et aussi – et c'est là la nouveauté – d'un nombre respectable d'expressions purement berbères»⁴.

La meraviglia di quell'insigne studioso faceva intuire chiaramente che l'assenza di un apprezzabile vocabolario marittimo berbero non era forse attribuibile alla inesistenza degli elementi ad esso necessari, ma soltanto alla loro mancata ricerca nei centri berberofoni costieri dell'Africa del Nord, dei quali, forse, non si conosceva nemmeno l'esatta ubicazione.

* Ho potuto compiere le lunghe e costose ricerche che questo lavoro ha richiesto, grazie alla sensibilità del prof. Giovanni Garbini, direttore del Seminario di Semitistica dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli ed al suo benevolo aiuto. Glielo dedico, quindi, con stima e riconoscenza!

¹ E. Laoust, *Pêcheurs berbères du Sous*, in «Hespéris», 1923, pp. 237 sgg.

² G. S. Colin, *Notes de dialectologie arabe: Observations sur un vocabulaire maritime berbère*, «Hespéris», 1924, p. 175.

³ E. Laoust, *op. cit.*, p. 237.

⁴ E. Laoust, *op. cit.*, p. 237.

Trattando dei pescatori del Sūs, il Laoust affermava anche la notevole importanza che riveste l'esistenza di popolazioni marittime berbere al di là degli interessi strettamente linguistici, ed anche questa precisazione faceva pensare a nuove indagini e ricerche in quanto quell'autore dimostrava apertamente di non accettare toto corde la formula generalmente ammessa, secondo la quale « les berbères n'ont jamais été portés vers la navigation »⁵.

⁵ E. Laoust, *op. cit.*, p. 237. È opinione corrente che le popolazioni berbere e nord-africane in genere, e con loro gli stessi conquistatori arabi, non abbiano mai avuto la minima tendenza per il mare, perché assolutamente sprovvisti delle capacità indispensabili per essere dei buoni marinari e più ancora dei navigatori. Hanno concorso a radicare tale disistima per le attitudini nautiche delle popolazioni in parola numerosi autori sia antichi che moderni. Da Ibn Khaldūn agli studiosi contemporanei, i pareri sono stati raramente discordi nel ritenere i Berberi e le popolazioni del Nord-Africa inadatti a qualsiasi attività marinara degna di rilievo e non sono state fatte che rare eccezioni, come per i Guanci delle Canarie, ritenuti originariamente Berberi trasferitisi dall'Africa Settentrionale in quelle isole. Ibn Khaldūn, infatti, definiva i Berberi del tutto ignari della navigazione d'alto mare, ma anche altamente maldestri in quella costiera e così si esprimeva: « Les marins n'osent pas s'engager dans l'Océan attendu que s'ils perdaient les rivages ils ne sauraient guère se diriger vers le point qu'ils viennent de quitter » (Ibn Khaldūn, *Prolégomènes*, trad. De Slane, Parigi 1883, p. 95). Agli Arabi invasori del Maghreb, lo stesso autore non riconosceva migliori qualità e, a tal riguardo, egli non aveva forse torto se si tien conto che il califfo 'Omar ben Khaṭṭāb, allarmato dalle impressioni riportate dal suo generale 'Amr ibn el-'As che definiva il mare « un être immense qui porte sur son dos des êtres bien faibles, des vers entassés sur des morceaux de bois » (Ibn Khaldūn, *Prolégomènes*, t. II, p. 39), proibì ai musulmani di avventurarsi sul mare e il divieto rimase, poi, sino all'avvento di Mu'awiya.

A distanza di molto tempo M. A. Bernard, attribuendo a condizioni geografiche sfavorevoli l'assenza di una evoluzione marittima nell'Africa del Nord, confermava che « les Berbères ont toujours été des piètres navigateurs. L'eau n'est pas leur élément ils en ont peur; ils ne savent pour la plupart ni construire ni diriger convenablement une embarcation commerciale. Leurs méthodes de pêche sont des plus grossières » (M. A. Bernard, *Le Maroc*, Parigi 1913, p. 42). Ancora più tardi L. Brunot sottolineava non diversamente l'inettitudine delle popolazioni maghrebine e del Marocco in specie a praticare il mare e ne individuava le cause, grosso modo, in tre elementi: il terrore del berbero per il mare; la disponibilità di ricche pianure capaci di soddisfare le necessità di vita; la pericolosità delle coste tormentate e rischiose, scoraggianti ogni contatto col liquido elemento (L. Brunot, *La mer dans les traditions et les industries indigènes à Rabat et Salé*, Parigi 1921, p. 245).

Le voci contrarie a queste opinioni escludenti non solo ogni e qualsiasi forma di attività marinara presso i Berberi, ma anche le loro stesse capacità di servirsi del mare e di sfruttarlo, non sono state numerose. Solo alcuni studiosi, quali il Montagne (R. Montagne, *Les marins indigènes de la zone française du Maroc*, in « Hespéris », 1923, p. 175 sgg.) o il Laoust (*op. cit.*, *passim*) le hanno mitigate alquanto pubblicando i risultati delle loro indagini. E sono proprio tali risultati che, senza volere attribuire ai Berberi delle qualità che probabilmente non hanno mai avuto e che certamente non hanno, in fatto di evoluta attività marinara, rendono ugualmente non accettabile in pieno il diniego assoluto di una loro qualsivoglia inclinazione per il mare, per il semplice fatto che essi attestano presso le popolazioni costiere del Nord-Africa, l'esistenza di nuclei, talvolta considerevoli, di pescatori berberi i quali praticano correntemente la pesca e vivono di quella sola attività. Sarebbe, forse, meglio affermare — come fa il Keller (P. A. Keller,

Dalle osservazioni del Laoust ad oggi sono passati molti anni, ma le ricerche di berberistica indirizzate allo studio della terminologia marinaresca sono purtroppo mancate. I contributi a nuove conoscenze sono stati sporadici e un vocabolario marittimo berbero considerevolmente ricco manca ancora oggi come un tempo. Pertanto, nell'intento di aggiungere alla lessicologia marittima berbera già nota quella di un'altra zona berberofona del Nord-Africa, ho condotto a più riprese lunghe e laboriose indagini in Tripolitania, presso i pescatori berberi di Zuara e mi sono documentato sulla loro attività e sul lessico che essi impiegano.

Gli elementi acquisiti nel corso delle ricerche sono molteplici. Tali sono anche le conclusioni che essi permettono di ricavare. Queste ultime, tuttavia, possono, da un punto di vista generale, raggrupparsi in due e cioè: a) l'esistenza nel dialetto berbero di Zuara di un lessico marinaresco notevolmente ricco, soprattutto di termini finora sconosciuti o non documentati nei dialetti di altre regioni (Sūs, Rabat, Salé, Gerba, isole Kerkena) già fatti oggetto di studio; b) la disposizione degli Zuarini a servirsi del mare, a trarne utile profitto ed a consumarne correntemente i prodotti.

Essai sur l'esprit du Berbère Marocain, Fribourg 1949, p. 55) — che i Berberi « en vertu de la nature du sol qu'ils habitent sont plus ou moins agriculteurs, pasteurs et pêcheurs »? Probabilmente sì, perché anticipando, com'è giusto che sia, ad ogni conclusiva affermazione attestante l'assoluta incapacità di quelle genti per l'attività marinara, una chiara distinzione fra le popolazioni berbere dell'interno del Nord-Africa e quelle litoranee, non si può non riconoscere che se le prime, a tendenze contadine o pastorali, non potevano avere e non hanno alcun amore per il mare e difettano del tutto per sua pratica e conoscenza, le popolazioni rivierasche, pur non eccellendo nell'arte della navigazione costiera o d'alto mare, pur numericamente ridotte o prive di apprezzabili attrezzature, hanno dimestichezza e rapporti giornalieri col mare, derivanti unicamente da una loro tendenza naturale e non d'altro genere. E che la pesca e le altre attività ad essa connesse siano spontanee non v'è da dubitarlo perché i pescatori berberi odierni non incontrerebbero alcuna difficoltà a esercitare, nei loro paesi, i mestieri o i lavori a cui si dedica la maggior parte della popolazione, dati i ben noti caratteri dei rapporti che regolano la vita delle comunità nord-africane e musulmane in genere.

Naturalmente è appena il caso di precisare col Laoust che « personne n'oserait cependant soutenir que les Berbères aient été des marins bien aventureux » (E. Laoust, *op. cit.*, p. 261) e che ancora oggi essi esercitano soltanto la pesca costiera. Ciò nondimeno non sembra che sia possibile disconoscere del tutto ai pescatori berberi attuali, che potrebbero ben rappresentare « le souvenir d'une activité plus grande » (E. Laoust, *op. cit.*, p. 261), il possesso di certe qualità quali il coraggio e l'abilità, dato che in fatto di paura per il mare — come osservò giustamente R. Montagne — « il n'en est rien... » e « ... loin de craindre la mer, comme on l'a dit parfois, le Berbère sait bien l'utiliser dans son pays » (R. Montagne, *op. cit.*, pp. 187 e 212) o si spinge « à la recherche du poisson, même très loin en mer » (P. A. Keller, *op. cit.*, p. 66).

* * *

Zuara è un piccolo centro abitato della Tripolitania, sito a 117 km. ad ovest di Tripoli. Conta all'incirca dodicimila abitanti e si affaccia sul Mediterraneo.

Il paese non sembra apparentemente assai dissimile dai molti altri che si snodano lungo il litorale tripolitano o poco lontano, ma in realtà esso riveste particolare importanza perché rappresenta l'unico centro berberofono costiero di tutta la Libia. Si divide in Zuara Città e in Zuara Marina o Grande e Piccola Zuara. A Zuara Marina c'è un piccolo porto e ivi risiedono, per la maggior parte, i pescatori del luogo. La posizione marinara di Zuara non costituisce soltanto un aspetto distintivo del paese dal punto di vista geografico, ma ne influenza notevolmente l'economia, le abitudini e la lingua. Zuara ha una economia che si basa prevalentemente sulla agricoltura e sulla pastorizia, grazie alla fertile oasi che la circonda e ad una fascia più o meno feconda del suo entroterra, ma essa trova qualche risorsa anche nel mare. Infatti, il mare è colà molto pescoso e ricco di varietà ittiche e la pesca ha sempre attirato gli Zuarini. Essi la praticano con disinvoltata perizia e pur impiegando spesso sistemi e mezzi tradizionali antiquati, ricavano abbondanza di prodotti che costituiscono una discreta fonte di guadagno per via di un facile smercio e del largo impiego che trovano nel consumo locale. Nella stagione propizia alla pesca del tonno funziona anche una tonnara e i pescatori di Zuara prestano la loro abile opera sia nella cattura che nella lavorazione del pesce (Tavv. I-III).

Molti pescatori zuarini si sono spostati da Zuara nella vicina penisola di Fārwa⁶, ad una quarantina di km. più ad ovest, in prossimità del confine tunisino;

⁶ Fārwa o Ra's al-Makhbaz è la maggiore penisola della Tripolitania. È formata da una lingua di terra che, anziché incunearsi nel mare, corre parallela alla costa, a breve distanza da essa, e forma una laguna non molto profonda, ma notevolmente ricca di pesce.

Già abitata in epoche remote, come dimostrano i resti di una antica cisterna romana, la penisola di Fārwa è indicata da Edrisi col nome di Ra's al-Makhbaz e come « un promontorio che corre da Oriente ad Occidente per una lunghezza di cinque mil » (Edrisi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, trad. di R. Dozy et M. J. de Goeje, Leyde 1866, p. 129 del testo, 153 della vers.).

Su Ra's al-Makhbaz riferisce anche at-Tigiani il quale ci dice che quel luogo era un tempo conosciuto col nome di Qaṣr Ṣāliḥ e precisa che colà « on y voit une petite sebekha dont le sel est supérieur aux autres salines, et où les chrétiens viennent en faire de nombreux chargements pour leur pays... Les populations de ce lieu affirment que, après avoir enlevé la première couche de sel, elles creusent le terrain à une petite profondeur, et qu'elles y en rencontrent une deuxième, et ainsi de suite jusqu'à la septième; le soin et l'ardeur qu'elles mettent à ce travail sont motivés par les grands profits qu'elles en retirent en les vendant aux chrétiens, qui eux-mêmes, en portant ce sel dans leurs pays, en obtiennent de très grands

ivi si sono insediati stabilmente e praticano la pesca come unica o preminente attività.

Il ricavato lo smerciano nei vicini villaggi della terraferma, a Zuara stessa e, frequentemente, anche a Tripoli.

Un posto ugualmente di rilievo occupa il mare nelle costumanze e nel folklore di Zuara. Esso, infatti, è presente in numerose cerimonie, quali il rito funebre⁷ o l'Awússu⁸, e ne costituisce spesso l'elemento essenziale.

bénéfices » (Voyage du Scheikh at-Tidjani dans la régence de Tunis, pendant les années 706, 707 et 708 de l'hégire - 1306/1309 -; trad. di M. Alphonse Rousseau, in «Journal Asiatique», V sér., t. I, 1853, p. 120).

I cristiani a cui accennava at-Tigiani erano essenzialmente i Veneziani i quali, dal sec. xiv al xix (E. Rossi, *Storia di Tripoli e della Tripolitania dalla conquista araba al 1911*, Roma 1969, pp. 100, 101, 194, 252), ebbero in concessione, spesso esclusiva, le saline di Fārwa che essi chiamavano Zoara o Suara « dal nome della città principale situata nelle vicinanze, cioè Zuara » (C. A. Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. III, Roma 1941, p. 396).

Fārwa accoglie ora circa cinquanta famiglie berbere provenienti da Zuara e pochissime altre originarie di Zelten, un piccolo villaggio arabo sito a 20 km. a sud-est di Ra's al-Makhbaz. Gli abitanti attuali di Fārwa vivono in piccole capanne seminsabbiate fra le dune e conducono una vita tipicamente marinara. La pesca, la manutenzione delle imbarcazioni, la riparazione delle reti e degli utensili da pesca, talvolta costruiti in loco, costituiscono i loro impegni prevalenti. Ad essi si unisce la coltivazione di pochi ortaggi che le famiglie dei pescatori praticano in piccoli giardini scavati fra le dune, in prossimità delle case. Anche se in minima parte, gli ortaggi servono a variare il nutrimento di quella gente che ha come suoi principali alimenti il pesce, fresco o essiccato, e i molluschi di mare.

I Berberi zuarini stabilitisi a Fārwa hanno conservato le abitudini e i costumi del non lontano paese d'origine e mantengono con esso continui contatti sia commerciali che sentimentali. Zuara è, infatti, per quelli di Fārwa, il mercato naturale per l'acquisto o la vendita dei vari generi e a Zuara essi vanno a seppellire i loro morti, a trascorrere le festività più solenni dell'anno o a prendere parte alle festose cerimonie che interessano le varie famiglie delle loro cabile d'origine (*Ulād 'Isa, Tlāllā, Zfāfra*). A Fārwa i pescatori zuarini continuano a parlare il linguaggio berbero di Zuara e pur conoscendo l'arabo non si servono di esso che raramente e solo per i rapporti esterni.

L'uso esclusivo della loro lingua, da parte dei Berberi di Fārwa, ha costretto gli Arabi originari di Zelten, meno numerosi ed organizzati, ad apprendere il berbero. Questo fenomeno di assimilazione linguistica del piccolo nucleo arabo convivente con i Berberi sulla penisola è di grande interesse perché costituisce - come affermava R. Montagne che, per altri versi, lo rilevava in Marocco - un « fait exceptionnel et contraire au sens habituel des relations arabo-berbères » (R. Montagne, *op. cit.*, p. 212). Su Fārwa v. anche U. Paradisi, *I pescatori berberi di Fārwa (Tripolitania)*, in « L'Universo » (Rivista bimestrale dell'Istituto Geografico Militare), XLII, N. 2, Marzo-Aprile 1962.

⁷ Il cerimoniale del rito funebre prevede, ad esempio, l'immersione della vedova nelle onde marine, per sette volte consecutive, a scopo propiziatorio e purificatore, il terzo giorno dopo i funerali del marito. Nel mare, e per lo stesso motivo, è lavata tutta la roba che era in casa del morto.

⁸ Cf. U. Paradisi, *I tre giorni di Awússu a Zuara (Tripolitania)*, in « Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli » XIV, 1964, pp. 415 sgg.; L. Serra, *Su alcune costumanze dei Berberi Ibāditi di Zuara (Tripolitania)*, in *Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici*, Napoli 1967, pp. 629 sgg.

In campo linguistico, infine, è da notare che in conseguenza della posizione costiera del paese, il dialetto di Zuara possiede un ricco vocabolario marinaresco, contrariamente ai dialetti degli altri centri berberi del Gebel Nefûsa (zone di Iéfren, Fassâto, Nalût) e delle regioni interne, non solo della Tripolitania, ma di tutta la fascia settentrionale dell'Africa del Nord. Per di più, nei dialetti berberi dell'interno, il lessico e le espressioni inerenti al mare, già in complesso poco considerevoli numericamente, sono stati attinti per la maggior parte all'arabo e rari sono i termini che non derivano da questa lingua. A Zuara, invece, sebbene non manchi l'apporto evidente dell'arabo o di altre lingue (italiano e spagnolo, ad esempio), è agevole riscontrare una abbondante terminologia puramente berbera.

* * *

Il materiale che ho raccolto nel corso delle mie ricerche è costituito da numerosi ittonimi, dai nomi indicanti la barca e le sue parti e da voci marinaresche varie. Tale materiale non ha, naturalmente, la pretesa di avere esaurito il lessico marinaro di Zuara, ma vuole essere soltanto un contributo alla sua conoscenza, che mi riprometto tuttavia di ampliare tramite nuovi studi e ricerche.

Gli aspetti che mi sembrano più interessanti del materiale che segue, a parte la molteplicità dei raffronti comparativi possibili fra le espressioni zuarine e quelle di numerose altre regioni della vasta area mediterranea, e a parte la chiara distinzione operabile fra il lessico puramente berbero e quello improntato all'arabo o ad altre lingue, sono i seguenti.

1) I nomi dei crostacei e dei molluschi sono per la maggior parte autoctoni. Altrettanto autoctoni sono i nomi dei pesci più comuni, di quelli che trovano più frequente impiego nell'alimentazione locale e di quelli che per le loro caratteristiche, dimensioni e pericolosità non richiedono tecniche di pescaggio particolari, rischiose o comunque complesse.

2) Numerosi nomi sono stati trasferiti dalla fauna terrestre a quella marina per analogia, rassomiglianza o semplice e spontaneo accostamento di una specie animale all'altra (es. contaluzzo, *coryphaena hippurus*, *hârba n ilêl*, lett. «camaleonte del mare»; capone lineato, trigla lineata, *yazîd n ilêl*, lett. «gallo del mare»).

3) Molti nomi di pesci sono di chiara derivazione popolare e trattasi in genere di immagini o di metafore (es. maja, maja squinado, *taussêrt n ilêl*, lett. «la vecchia del mare»).

4) I nomi di alcuni pesci sono gli stessi di quelli indicanti utensili di uso comune o oggetti di cui ricordano la forma (es. âguglia comune, belone acus, *tis-*

segnît, lett. «ago»; costardella, *scomberesox saurus*, *azdi n ilêl*, lett. «fuso del mare»).

5) Alcuni nomi sono dettati dalle particolarità fisiche o dal colore dell'animale (es. sacchetto, *paracentropistis hepatus*, *ašišû*, lett. «uccelletto», per la sua piccolezza; muggine dorato, *mugil auratus*, *aurâg*, lett. «giallo»).

6) I plurali dei nomi originariamente non berberi sono frequentemente e il più delle volte ottenuti con il prolungamento della ultima vocale del nome singolare (es. boba comune, *box boops*, *eššulêl*, pl. *ššulât*).

7) I vari nomi sono quasi sempre accompagnati dal plurale; pochi sono quelli che ne sono privi e trattasi allora di nomi con valore collettivo o già plurale.

8) I plurali dei nomi sia maschili che femminili sono regolari e talvolta irregolari. Fra quest'ultimi sono interessanti quelli ottenuti con un semplice procedimento fonetico, quale l'alterazione delle vocali presenti nel nome singolare (es. tombarello comune, *auxis thazard*, *azdûz*, pl. *izdâz*; vela, *yâlu*, pl. *yûla*). Nel gergo alcuni plurali sono formati ricorrendo, curiosamente, ad espressioni idealmente plurali (es. *agûdâ*, mucchio; *tazûdâ*, piatto) o all'aggettivo *bzêid*, molto, preposti al nome singolare, retto dalla particella *n, en* (di) del genitivo. Numerosi plurali sono formati con l'esponente *ind*. L'impiego di questo particolare prefisso è anch'esso caratteristico perché, sebbene esso sia molto noto in berbero per indicare entità plurali riferentisi agli abitanti di un paese o di una regione o ai componenti di un gruppo o di una famiglia (F. Beguinot, *Il berbero nefûsi di Fassâto*, Roma 1942, p. 40), è generalmente di uso infrequente nella formazione dei plurali dei nomi indicanti animali o piante.

9) I nomi di origine araba presentano i soliti fenomeni riguardanti la scomparsa dell'articolo o il suo assorbimento da parte del nome berberizzato, previa l'alterazione della vocale *a* dell'articolo *al*, la quale si trasforma in *e*.

10) Una grandissima parte dei nomi indicanti la fauna marina sono di genere femminile non già perché riferentisi sempre ad esseri naturalmente tali o femminili per uso, ma per un preciso fenomeno morfologicamente rilevabile. In berbero molti nomi indicanti generalmente animali, piante, frutta, esseri o cose appartenenti a gruppo, famiglia, specie o complesso non numerabile hanno una forma per determinare il gruppo, il complesso degli esseri o delle cose; «un'altra forma per il singolo esemplare (nome d'unità) ed una terza forma per il plurale, cioè per un numero plurale determinato» (F. Beguinot, *op. cit.*, p. 32).

Il nome d'unità prende la forma del femminile ed è per ciò che la maggior parte dei nomi dei pesci è di tal genere.

11) Molti nomi di pesci, di molluschi e di crostacei, appartenenti alla stessa

famiglia, sono indicati spesso con un nome unico, senza tenere conto delle difformità che i vari soggetti presentano fra l'uno e l'altro. Ciò può apparire come una limitatezza del linguaggio e tale è in effetti perché denota l'assenza di una nomenclatura ampia e capace di determinare le varie differenze esistenti fra i diversi elementi presi in esame. Ciò, però, è in compenso la valida attestazione della purezza di molta parte dei termini esistenti nel linguaggio di Zuara, perché sebbene esso non disponga di un lessico marinaro completo e particolareggiato, non si è nemmeno schiuso a tutte le infiltrazioni estranee, accettando le varie voci presenti in altri linguaggi, capaci senz'altro di colmare la carenza di espressioni autoctone, ma in grado anche di sopprimere molte di quelle tipicamente locali.

12) La maggior parte dei calchi non interessano la terminologia riguardante la fauna marina, i fenomeni naturali o gli attrezzi di uso comune; bensì le parti della barca e gli strumenti non propriamente locali, ma che importati dal di fuori hanno trasferito con sé anche il nome.

Per quanto concerne la presentazione del materiale ho ritenuto opportuno elencare prima gli ittionimi (teleostei, selacei, echinodermi, molluschi, crostacei) e poi la restante terminologia. Ho seguito l'ordine alfabetico e, per i pesci e la rimanente fauna marittima, ho affiancato ai nomi italiani quelli scientifici.

Chiude il lavoro un indice alfabetico delle voci. I rinvii alle pagine del presente lavoro si intendono riferiti alla numerazione autonoma dell'articolo.

acciuga (ENGRAULIS ENCHRASICHOLUS), *elúzeḥ, úzeḥ*. Nel gergo il plurale è reso con l'espressione *elúzeḥ d-igūdâin* (lett. « un mucchio di acciughe » o meglio « acciughe a mucchi »). A Gerba, *uzef*¹⁰.

aguglia comune (BELONE BELONE), *tissegnîṭ*; pl. *tissegnîwîn* (lett. « ago », da *égnî*, cucire). Nel Sūs, *isegnî* (E. Laoust, *op. cit.*, p. 321).

alosa (ALOSA FALLAX NILOTICA), *ěssârdîneṭ*; pl. *sardînât*¹¹.

altavela (GYMNURA ALTAVELA), *ěbrârú, brârú, brârú*; pl. *ind běrârú, ind brârú, ind brârú*. Questo nome indica anche il pesce pastinaca, la razza baraccola, la razza scuffina, la razza stellata.

anciolo (HEPTRANCHIAS PERLO), *auqqâs*; pl. *iūōqqâsen, iuqqâsen. Aukkâs*; pl. *iūōkkâsen, iukkâsen*. Lo stesso nome indica tutti gli altri squali; cagnaccio, canesca, gattopardo, gattuccio, leccia, notidano, capopiatto, palombo comune, palombo nocciolo, pesce porco, ronco, selache gigante, spinarolo, spinarolo comune, squalo nasuto.

anguilla (ANGUILLA ANGUILLA), *fiḡél n ilél*; pl. *ifiḡlâwen. Fiḡér n ilél*; pl. *ifiḡrâwen* (lett. « serpente di mare »).

aquila (pesce) (MYLIOBATIS AQUILA), *tafûnâst*; pl. *tifûnâsîn* (lett. « vacca »)¹². Lo stesso nome indica il colombo di mare.

⁹ Pesce (in genere), *těgnâ, tēgnâ, tignâ*. Anche *trabîṭ* (in disuso). Entrambe le espressioni mancano del plurale ed hanno valore collettivo. Per indicare una sola unità si dice: *taḡabbût en tignâ* (lett. un chicco di pesce); molti pesci: *bzēid en tignâ*; un pesce: *iḡen en tignâ*; due pesci: *sēn en tignâ*; mangia il pesce, uno solo: *ečč tignâ, iḡen bēs*; nel mare vi sono molti pesci: *gi ilél dis bzēid en tignâ*; nel piatto vi sono due pesci: *gi tazūdâ dis sēn en tignâ*. Pesce bianco: *tignâ taměllâlt*; uova di pesce: *timěllâlin* (plurale di *taměllâlt*) *en tignâ*. Pesce minuto, piccolo (in genere): *tqažūžt*; coll. *qažūž*.

Le parti del corpo hanno i seguenti nomi: bocca, *imî*; pl. *imâwen*; barbiglio, *suâleḥ*; dente, *sîn*; pl. *isînen*; naso, *tinzért*; pl. *tinzâr*; occhio, *tîṭ, tîṭt*; pl. *tîṭṭâwîn*; opercolo, branchia, *tifsâs*; pinna (anale, dorsale, pettorale), *errîšet*; pl. *errîšât*; pinna codale, *tafěttâlt*; pl. *tifettâlin* (lett. coda); spina (l'intera lisca o una soltanto), *tâdrâ, tâdrâ*; pl. *tadriwîn*; squama, *tqašrt*; pl. *tqašriwîn*; testa, *iḡéf*; pl. *iḡfâwen*.

¹⁰ Cfr. G. Oman, *L'ittionimia nei Paesi Arabi del Mediterraneo* (Quaderni dell'Archivio Linguistico Veneto), Firenze 1966, p. 46. In questo volume l'autore fa preziosa opera di compendio riportando, fra l'altro, le voci già attestate nei lavori precedentemente pubblicati e riguardanti l'ittionimia e la terminologia marinaresca di numerosi paesi arabi del Mediterraneo. Citando l'Oman intendo, pertanto, riferirmi anche a quegli autori e a quelle opere che egli fa seguire per sigle alle varie voci riportate nel suo lavoro.

¹¹ La pesca dell'alosa riveste particolare interesse in Marocco. V. al riguardo L. Brunot, *La mer dans les traditions et les industries indigènes à Rabat et Salé*, Parigi 1921, pp. 203 sgg.

¹² L'accostamento alla vacca, dettato forse dalla conformazione del capo dell'animale, è riscontrabile anche in Puglia, dove il pesce aquila è detto *munacedda*, ma anche *vaccarella, vaccaredda* (cf. A. Pa-

argentina (ARGENTINA SPHYRAENA), *imāgrés*. Manca il plurale, ma il gergo lo sostituisce con l'espressione *agūdā n imāgrés* (lett. « un mucchio di argentine »).

arzilla scardasso (RAJA FULLONICA), v. razza bavosa.

ballerino (POMATOMUS SALTATRIX), *tadrēgālet*; pl. *tidrēgālīn*.

bandiera (pesce) (LEPIDOPUS CAUDATUS), *zembrīnet*, *žembrīnet*, *žembrīnt*; pl. *zembrīnīn*, *žžembrīnāt*.

boba comune (BOX BOOPS), *eššūlēt*, *ššūlēt*, *šōla*; pl. *ššūlāt*.

bocca d'oro (JOHNIUS HOLOLEPIDOTUS), *būgērrād*, *būqerrād*; pl. *ind būgērrād*, *ind būqerrād*.

boccanera (GALEUS NELANOSTOMUS), v. anciolo.

boga ravaglio (PAGELLUS BOGARAVEO), *tqağūğt*; pl. *tiqağūğīn*. Coll. *qağūğ*. *Tqağūğt*; pl. *tiqağūğīn*. Coll. *qağūğ*.

brama occhiuta (BRAMA RAYI), *gurdī n ilēl*; pl. *igūrdān* (lett. « topo di mare »).

cagnaccio (CARCHARIAS FERROX), v. anciolo.

canesca (GALEORHINUS GALEUS), v. anciolo.

cantarella (SPONDYLIOSOMA CANTHARUS), *tazērgāit*; pl. *tizergāyīn* (in Tunisia, *zargaia*). Per questo pesce ho inteso anche il nome *elqērqrār* il cui plurale è, in gergo, *bzēid n elqērqrār*.

cantaro (SPONDYLIOSOMA ORBICULARIS), *tennūt*; pl. *tennūtīn*. Il nome, nonostante la sforzata berberizzazione che presenta, è evidentemente lo stesso ricorrente in altre zone: Sardegna (*tannudu*), Liguria (*tanuta*), Malta (*tanuta*, *tannuta*) (A. Palombi - M. Santarelli, *op. cit.*, p. 86); Bengasi, Misurata, Tripoli (*tannūta*), Tunisia (*kannouta*), Algeria (*tanuda*) (G. Oman, *op. cit.*, p. 95).

capone chiodo (LEPIDOTRIGLA ASPERA), *yazīd n ilēl*; pl. *iyāzīden* (lett. « gallo di mare »). In Liguria, « galletto »; in Sardegna, « gallinedda ». Con lo stesso nome sono indicati i seguenti pesci appartenenti alla famiglia triglidae:

a) capone gallinella (TRIGLA LUCERNA), in Toscana, « gallinella »; in Algeria, « gallinette ».

b) capone gavotta (TRIGLA OBSCURA), in Algeria, « gallinette ».

c) capone gorno (TRIGLA GURMARDUS), in Algeria, « galinette ».

d) capone organo (TRIGLA LYRA), « gallina » in Liguria; « gallinella » in Corsica; « gallina » in Tunisia; « gallinette » in Algeria.

lombi - M. Santarelli, *Gli animali commestibili dei mari d'Italia*, Milano 1961, p. 264). Il Colombo di mare è ugualmente detto in Puglia *vaccarella*, *vaccarella de mari* e in Campania *vaccariello*, *vaccarella* (A. Palombi - M. Santarelli, *op. cit.*, p. 266).

e) capone imperiale (TRIGLA CUCULUS), « gallinella » in Liguria;

f) capone lineato (TRIGLA LINEATA), « gallinedda » in Puglia e in Sardegna.

carace muso acuto (PUNTAZZO PUNTAZZO), *takaḥlāit*; pl. *tkaḥliyīn*, *tikaḥliyīn*; coll. *kāḥla*.

cefalo calamita (MUGIL CAPITO), v. cefalo vero.

cefalo musino (MUGIL SAPIENS), v. cefalo vero.

cefalottera (MOBULA MOBULAR), *ağrī*; pl. *igrīyēn*; coll. *igrā*. Anche *andīr*; pl. *indīren*.

cefalo vero (MUGIL CEPHALUS), *tifarğāst*, *tiferğāst*; pl. *tifarğāsīn*; coll. *iferğās*.

Con lo stesso nome sono indicati il cefalo calamita, il cefalo musino, il mugine chelone.

cernia (SERRANUS GIGAS), *amēnnāni*, pl. *imēnnānīyēn*. Arabo tripolino: *mannan*; a Bengasi, a Misurata: *mannen*, *mennen*; in Tunisia: *mennani ahmar*; a Gerba: *mānnāni 'ahmar* (G. Oman, *op. cit.*, p. 75).

cerniola (PLYPRION CERNIUM), *amēnnānī*; pl. *imēnnānīyēn* (arabo tripolino: *menien*; Tunisia: *mennen*, *menain*).

colombo di mare (PTERONYLAEUS BOVINA), v. aquila.

contaluzzo (CORYPHAENA HIPPURUS), *ḥārba n ilēl*; pl. *tīḥarbāwīn* (lett. « camaleonte di mare »).

corvo (JOHNIUS UMBRA), *elğarāb n ilēl*; pl. *elğarabāt* (lett. « corvo di mare »).

Arabo: *ğarab*; Libia: *ğorāb*; Tunisia: *ğrab*, *ğarab*; isole Kerkena: *ğrāb* (A. Louis, *Les îles Kerkena (Tunisie), Étude d'ethnographie tunisienne et de géographie humaine*, Tunisi 1961, I, p. 204).

costardella (SCOMBERESOX SAURUS), *azdī n ilēl*; pl. *izdīyān* (lett. « fuso del mare »). Anche *imāğzēl*; pl. *imāğzēlén*.

crenilabro occhiato (CRENILABRUS OCELLATUS), *buhēddīr*; pl. *ind buhēddīr*. Con lo stesso nome sono indicati il crenilabro pavone, la donzella smergo, il labro pavone e il leppo.

crenilabro pavone (CRENILABRUS PAVO), v. crenilabro occhiato.

dentice (DENTEX DENTEX), *tiaṭṭūst*; pl. *tiaṭṭūsīn* (lett. « gatta »). In Tunisia, *kattous*, *kattousa* (A. Palombi - M. Santarelli, *op. cit.*, p. 88); nelle isole Kerkena, *qaṭṭūš* (A. Louis, *op. cit.*, p. 204).

donzella (CORIS GIOFREDI) *taslēt n ilēl*; pl. *tislātīn* (lett. « la fidanzata, la fanciulla del mare »)¹³.

¹³ L'idea di fanciulla è presente anche in espressioni di altri paesi: Francia (*donzella*, *dounzelo*), Spagna (*doncella*), Algeria (*donzelle*, *demoiselle*) (v. A. Palombi - M. Santarelli, *op. cit.*, p. 69).

donzella smergo (CRENILABRUS MEDITERRANEUS), v. crenilabro occhiato.
 falcone (pesce) (DACTYLOPTERUS VOLITANS), *tbūt*; pl. *tibūiā, tibūyā* (lett. « civetta, gufo »)¹⁴.
 fanfano (NAUCRATES DUCTOR), *taslēt n ilēl*; pl. *tislātīn* (v. donzella).
 ferraccia brucco (DASYBATUS BRUCCO), *elberdā'at n ilēl*; pl. *elberda'ā, elbē-rādā'a n ilēl* (lett. « sella di mare »).
 ferraccia violacea (DASYBATUS VIOLACEUS), ha lo stesso nome della ferraccia brucco.
 fiamma (pesce) (CEPOLA RUBESCENS), *lā'alget*; pl. *lā'algāt*. Anche *eşşir*; pl. *eşşiren* (?).
 gallo (pesce) (LUVARUS IMPERIALIS), *tasēffāqt*; pl. *tiseffāqīn* (?).
 gattopardo (SCYLIORHINUS STELLARIS), v. anciolo.
 gattuccio (SCYLIORHINUS CANICULA), v. anciolo.
 ghiozzo comune (GOBIUS NIGER JOZO), *bukšāš*; pl. *ind bukšāš*.
 ghiozzo paganello (GOBIUS PAGANELLUS), come il ghiozzo comune.
 ghiozzo testone (GOBIUS GOBITIS), come il ghiozzo comune.
 grongo comune (CONGER CONGER), v. anguilla.
 ippocampo (HYPOCAMPUS), *iyés n ilēl*; pl. *isān n ilēl* (lett. « cavallo di mare »).
 labro pavone (LABRUS MIXTUS), v. crenilabro occhiato.
 lampuga (STOMATEUS FLATOLA), *ta'azzābet*; pl. *ti'azzābīn* (?).
 lanzardo (SCOMBER COLIAS), *tizérzert*; pl. *tizérzērīn, źzerzērīn, źerzērīn*; coll. *izérzēr n ilēl* (lett. « gazzella di mare »). Con lo stesso nome è indicato anche il maccarello¹⁵.
 latterino comune (ATHERINA BOYERI), *elbērrīmet n ilēl*; pl. *bērrīmāt*.

¹⁴ Questo pesce è conosciuto con il nome di *civetta* anche in Toscana, in Campania e in arabo (*buma*). La corrispondenza fra il nome attribuito a questo pesce e ad altri a Zuara e quelli assegnati agli stessi altrove potrebbe far pensare alla traduzione in zuarino di nomi provenienti originariamente da altre zone. Ritengo, però, che ciò sia da escludere perché nei numerosissimi casi di passaggio di espressioni o di vocaboli stranieri in berbero si è sempre avuto l'adattamento o, per meglio dire, la berberizzazione degli stessi e non una loro traduzione letterale. Ciò, d'altronde, presupporrebbe un processo troppo elaborato e per niente consono alla dinamicità e alla immediatezza del linguaggio che conserva tali caratteristiche anche quando è costretto a reperire altrove le espressioni che non possiede. Il semplice fenomeno di traduzione è da escludere anche perché si potrebbe pensare allo svolgersi inverso dello stesso e perché è stata certamente la sola conformazione fisica del pesce a suggerire dappertutto la stessa immagine concretizzata, poi, linguisticamente in forma diversa a seconda delle zone.

¹⁵ Un solo nome indica le due specie anche altrove. Così, ad esempio, il pesce lanzardo e il pesce maccarello sono detti entrambi *maccarello* nel Lazio, *lacierto* in Campania, *lacierto, naccariello* e *naccariello* in Puglia, *macarelli, maqueau* in Algeria (cf. A. Palombi - M. Santarelli, *op. cit.*, p. 106).

latterino sardaro (ATHERINA HEPSETUS), ha il nome del latterino comune.
 leccia (DALATIAS LICHA), v. anciolo.
 leccia (SERIOLA DUMERILI), *aberkāš*; pl. *iberkāšēn* (?).
 leccia bastarda (TRACHINOTUS GLAUCUS), *tasēffāqt*, pl. *tiseffāqīn*. Se è di grandi proporzioni è detta *zūlīm*; pl. *izūlīmēn*. Se è di media grandezza è detta *ašebbāq*; pl. *išebbāqēn*. Se è piccola, *ta'azzābet*; pl. *ti'azzābīn*.
 leppo (LABRUS VIRIDIS), v. crenilabro occhiato.
 luccio marino (SPHYRAENA SPET), *elğorāb n ilēl*; pl. *elğorabāt*.
 lucerna (URANOSCOPUS SCABER), *tbūt*; pl. *tibūyā* (lett. « civetta, gufo »)¹⁶.
 maccarello (SCOMBER SCOMBER), v. lanzardo.
 martello (pesce) (SPHYRNA ZYGAENA), *tiṭṭis gī-lqārnīs* (lett. « i suoi occhi nel corno suo »)¹⁷.
 menola (MEROLEPIS VULGARIS), *tarāut*, pl. *tirāwīn*.
 menola comune (SPICARA VULGARIS), *ħarba n ilēl*, pl. *tiħarbāwīn* (lett. « camaleonte del mare »). Anche *ēssārdīnet*.
 menola schiava (SPICARA ALCEDO), *tamēnkūst*, pl. *timenkūsīn*; coll. *mankūs*.
 Ho inteso anche *tqažūžt*, pl. *tiqažūžīn*.
 mormoro (GADUS CAPELANUS), *sībrī*; pl. *isibrīyīn*. Anche *strīliet*; pl. *ēstrīliāt*.
 muggine chelone (MUGIL CHELO), *tifarğāst*; pl. *tifarğāsīn*. Anche *taurāğt*; pl. *tiurāğīn, tiūrāğīn*. Coll. *aurāğ*.
 muggine dorato (MUGIL AURATUS), *taurāğt*; pl. *tiurāğīn, tiūrāğīn*. Coll. *aurāğ*.

¹⁶ È lo stesso nome che indica il pesce falcone. Anche in arabo si verifica la stessa coincidenza e si ripropongono le considerazioni fatte alla nota 14.

¹⁷ A. Palombi e M. Santarelli (*op. cit.*, p. 228) indicano quale equivalente arabo di « pesce martello » l'espressione *ain-fi-garnu* che, salvo qualche variante fonetica, ricorre in Libia (Bengasi, Misurata e Tripoli: *eēnu fi garnuh* عينه في قرنه; a Bengasi anche *eēnu fi gārnah*) e in Tunisia (Tunisi: *ain fi garnou*; Sfax, Kerkena e Gerba: *eēnu fi garnuh* عينه في قرنه; a Gerba anche *ain fi karnou*) (G. Oman, *op. cit.*, p. 21).

In Algeria, in Marocco e nell'Africa spagnola (Ceuta) esistono, invece, nomi che ricordano solo in parte le espressioni composite prima indicate. Essi sono rispettivamente: *gournoud, qarnīt, kornūa* (G. Oman, *ibidem*).

In Marocco l'Oman segnala anche *izimer* che E. Laoust aveva pure rilevato nel Sūs sia nella forma *izimēr* che *izimmer* (E. Laoust, *op. cit.*, p. 322).

Izimer significa letteralmente agnello. È presente con questo significato in molti dialetti berberi ed è l'unico nome berbero che indichi in Nord-Africa il pesce martello, insieme alla espressione zuarina *tiṭṭis gī-lqārnīs*, solo parzialmente berbera.

Tiṭṭis gī-lqārnīs (lett. « l'occhio suo nel corno suo ») non ha plurale; per formarlo si fa ricorso all'impiego della parola *taħabbūt*; pl. *tiħabbūtīn*, unità (lett. « chicco »). Es. *gī arāğğ dīs tlāta tiħabbūtīn en tiṭṭis gī-lqārnīs*, nella rete vi sono tre pesci martello (lett. « nella rete vi sono tre unità di pesce martello »).

(lett. « giallo, oro »). Il nome di questo pesce è talvolta dato impropriamente anche al muggine chelone.

murena (MURAENA HELENA), *zemrīnet*; pl. *zemrīnât*. Anche *fiġel*, *fiġer*; pl. *ifiġrâwen*.

notidano capopiatto (HEXANCHUS GRISEUS), v. anciolo.

oblata (OBLATA MELANURA), *takaḥlâit*; pl. *tikaḥliyin*; coll. *kâḥla*¹⁸. Anche *tqažūžt*; pl. *tqažūžin*; coll. *qažūž*.

occhialone (PAGELLUS CENTRODONTUS), *tasbârest*; pl. *tisbarēsīn*; coll. *ēsbâres*. *Tamerġânt*; pl. *timerġânīn*; coll. *amerġân*. Con questo nome sono anche indicati il pagello acarne (per il quale ho anche inteso il nome *tasargâit*; pl. *tisargâyin*; coll. *asârgâi*), il pagro e il rossetto che è anche indicato col nome *tūdâit*; pl. *tudâyin*. In Egitto: *marġân*; a Sfax: *morġân* (G. Oman, *op. cit.*, pp. 83 e 86); nelle isole Kerkena: *moržân* (A. Louis, *op. cit.*, p. 204).

ombrina (SCIAENA CIRRHOSA), *tasērdūnt*; pl. *tserdūnīn*, *tiserdūnīn*.

orata (SPARUS AURATUS), *taurât*; pl. *tiūōrâtīn*. *Laurâteṭ*. *Būdmâġ*; pl. *ind būdmâġ*. In Tunisia: *ourata*; a Malta: *awrata* (G. Oman, *op. cit.*, p. 82).

pagello acarne (PAGELLUS ACARNE), v. occhialone.

pagello mormora (PAGELLUS MORMYRUS), *tamēnkūst*; pl. *timenkūsīn*; coll. *mankūs*. A Malta: *mingus*, *mincus*, *muicas* (A. Palombi-M. Santarelli, *op. cit.*, p. 96); nelle isole Kerkena: *mankūs* (A. Louis, *op. cit.*, p. 204).

pagro (PAGRUS PAGRUS), v. occhialone.

palamita (SARDA SARDA), *tbalamīt*; pl. *tibalamītīn*; coll. *ēlbalamīt*¹⁹. Anche *kellītu*.

palombo comune (MUSTELUS MUSTELUS), v. anciolo.

palombo nocciolo (MUSTELUS CANIS), v. anciolo.

passera pianuzza (PLEURONECTES FLESUS), *tamēndâset*, *tamēddâset* (*nd > dd*); pl. *timēddâsīn*.

pastinaca (DASYBATUS PASTINACUS), v. altavela.

¹⁸ Il nome *takaḥlâit* indica anche il sargo comune, forse perché fra l'uno e l'altro pesce, appartenenti alla stessa famiglia, avviene della confusione. Anche nel Veneto, infatti, essi sono indicati con nomi pressoché identici: *occhiata* e *occhiada* (A. Palombi-M. Santarelli, *op. cit.*, pp. 78 e 100). L'espressione *takaḥlâit* trova riscontro a Malta (*kahlia*), a Bengasi (*gakla*), in Tunisia (*kahlia*), nelle isole Kerkena (*kâḥla*).

¹⁹ Questo nome chiaramente non berbero trova corrispondenza in numerose altre zone, come ad esempio in Germania (*palamide*), in Francia (*pélamyde*), in Grecia (*palamidha*), ecc. Nelle isole Kerkena, l'espressione *balamita* indica, invece, il tonno bonita (A. Louis, *op. cit.*, p. 204).

pietro (pesce san Pietro) (ZEUS FABER), *tiššīt n ilēl*; pl. *tiššīn* (lett. « pidocchio di mare ». In Puglia: *cémicé* (A. Palombi-M. Santarelli, *op. cit.*, p. 148).

porco (pesce) (OXYNOTUS CENTRINA), v. anciolo.

rana pescatrice (LOPHIUS PISCATORIUS), *talesfâ*; pl. *tilesīwīn* (lett. « serpente, vipera »). Con lo stesso nome è indicato il pesce squadro.

razza baraccola (RAJA MIRALETUS), v. altavela.

razza bavosa (RAJA MACRORHYNCHUS), *agersīōu*, *agersīu*; pl. *igersīwen*. Lo stesso nome indica l'arzilla scardasso (raja fullonica), la razza marginata (raja alba), la razza monaca (raja oxyrhynchus) e il pesce violino (rhinobatos rhinobatus).

razza chiodata (RAJA CLAVATA), *tadbirt n ilēl*; pl. *tidbīrīn n ilēl* (lett. « colomba, piccione del mare »).

razza marginata (RAJA ALBA), v. razza bavosa.

razza monaca (RAJA OXYRHYNCHUS), v. razza bavosa.

razza schuffina (RAJA RADULA), v. altavela.

razza stellata (RAJA ASTERIAS), v. altavela.

rombo chiodato (BOTHUS MAXIMUS), *tamdâset*; pl. *timdâsīn*. Lo stesso nome indica il rombo liscio, il rombo di rena, la suacia cianchetta e la suacia fosca.

ronco (ECHINORHINUS BRUCUS), v. anciolo.

rondinella (CYPsilURUS RONDELETI), *taflillést n ilēl*; pl. *tiflilsīn*, *tiflillâs n ilēl* (lett. « rondine di mare »).

rossetto (PAGELLUS ERYTHRINUS), ha lo stesso nome dell'occhialone, ma è detto anche *tūdâit*; pl. *tudâyin*.

sacchetto (PARACENTROPRISTIS HEPATUS), *ašīšū*; pl. *išīšīwen* (lett. « uccelletto »).

sagrino (ETMOPTERUS SPINAX), *aūōqqâs d-asēttâf*; pl. *iūōqqâsen d-isēttâfen* (lett. « squalo nero »).

salpa (BOX SALPA), *tarâut*; pl. *tarâwīn*.

sarda (SARDINA PILCHARDUS SARDINA), *ssârdīneṭ*; pl. *sardīnât*. *Tildūt* (raro). Il primo nome indica anche l'alosa (alosa fallax nilotica), la sarda papalina²⁰ (*clupea sprattus*) e la sardinella (sardinella aurita). Per quest'ultima ho anche inteso: *būdmâġ*; pl. *ind būndēmâġ*, *būndmagât* (da *bū n dmaġât*).

²⁰ Per questo pesce il Daulon (*Les poissons djerbiens*, in *Djerba, Pêches, Histoire, Artisanat*, Djerba 1955) segnala a Gerba lo stesso nome che indica l'acciuga: *uzef*. A Zuara *ūzef* indica solo l'acciuga e mi pare giusta, quindi, l'osservazione dell'Oman quando asserisce che quel nome debba specificare anche a Gerba solo l'acciuga e non anche la sarda papalina che « non sembra essere un pesce comune nelle acque tunisine » (G. Oman, *op. cit.*, p. 42).

sarda papalina (CLUPEA SPRATTUS), v. sarda.
 sardinella (SARDINELLA AURITA), v. sarda.
 sargo (SARGUS SARGUS), *tgarāgúst*; pl. *tigarāgūsīn*; coll. *garāgūs*.
 sargo comune (SARGUS VULGARIS), ha lo stesso nome del sargo.
 sciarrano cabrilla (SERRANELLUS CABRILLA), *taberkāšt*; pl. *tiberkāšīn*;
 coll. *aberkāš*.
 sciarrano scritto (SERRANELLUS SCRIBA), ha lo stesso nome dello sciarrano
 cabrilla.
 scorfano bastardo (SEBASTES DACTYLOPTERUS), *ěškūrfú*, *škurfú*; pl. *škur-*
fūwāt.
 scorpena nera (SCORPAENA PORCUS), *būhšāš*; pl. *ind būhšāš*. *Būkšāš*; pl. *ind*
būkšāš. Nelle isole Kerkena: *bū qāššāš*, *bū gāššāš*, *qāššāš*. A Gerba: *bū kāššāš*
 (A. Louis, *op. cit.*, pp. 203 e 204).
 scorpena rossa (SCORPAENA SCROFA), ha gli stessi nomi della scorpena nera.
 sgombro bastardo (TRACHURUS TRACHURUS), *sáuru*; *tsāurīt*, *žaurīt*; pl.
tisāurīyīn, *žžaurīyīn*.
 selache gigante (CETORHINUS MAXIMUS), v. anciolo.
 sogliola (SOLEA SOLEA), *tamdāset*, *tamēndāset*; pl. *timdāsīn*. Lo stesso nome
 indica anche la sogliola gialla (solea lutea), la sogliola pelosa (monochirus
 hispidus), la sogliola turca (solea kleini). La sogliola è anche indicata indistin-
 tamente col nome *tamšēt*.
 sogliola occhiuta (SOLEA OCELLATA), *taūōswāset*; pl. *tiūōswāsīn*. Coll. *ūōswāsa*.
 Il nome di questo pesce è uguale a quello della torpedine a causa delle mac-
 chie che presenta sul dorso, ritenute a torto organi elettrici.
 spada (pesce) (XIPHIAS GLADIUS), *šibūbūk n ilēl*; pl. *ind šibūbūk n ilēl*.
 sparaglione (SARGUS ANNULARIS), *tqağūgt*; pl. *tiqağūgīn*. Coll. *elqağūg*. È
 indicato più frequentemente col nome del sargo (*tgarāgúst*) col quale viene
 spesso confuso. Ciò, d'altronde, accade anche altrove, come in Toscana, ad
 esempio, in Sardegna, nel Lazio, in Sicilia o in Portogallo, dove lo sparaglione
 è detto rispettivamente *sargo*, *saragu*, *sargo*, *saracu*, *sargo* (A. Palombi - M. San-
 tarelli, *op. cit.*, pp. 80-81).
 spigola (MORONE LABRAX), *amēnnāni*; pl. *imēnnānīyen*. È detta anche *buhēddīr*;
 pl. *ind buhēddīr* e più frequentemente *garūs*.
 spinarolo (SQUALUS ACANTHIAS), v. anciolo.
 spinarolo comune (SQUALUS FERNANDINUS), v. anciolo.
 squadro (pesce) (SQUATINA SQUATINA), v. rana pescatrice.
 squalo nasuto (ISURUS NASUS), v. anciolo.

suacia cianchetta (ARNOGLOSSUS LATERNA), v. rombo.
 suacia fosca (ARNOGLOSSUS GROHMANNI), v. rombo.
 tambarello comune (AUXIS THAZARD), *azdúz n ilēl*; pl. *izdáz*, *izdúzen n ilēl*;
 (lett. « battaglia, pestello di mare »).
 tonno alalunga (THUNNUS ALALUNGA), v. tonno comune.
 tonno bonita (THYNNUS PELAMIS), v. tonno comune.
 tonno comune (THUNNUS THYNNUS), *tağēnīt*; pl. *tiğēnnīyīn*; coll. *ēttēn*,
oğtōn. Con lo stesso nome sono indicati il tonno alalunga, il tonno bonita
 e il tonno tonnina.
 tonno tonnina (EUTHYNNUS ALLETTERATUS), v. tonno comune.
 torpedine marezzata (TORPEDO MARMORATA), *andīr*; pl. *indīren*.
 torpedine nera (TORPEDO NOBILIANA), v. torpedine occhiata.
 torpedine occhiata (TORPEDO TORPEDO), *taūōzwāset*; pl. *tiūōzwāsīn*. *Taūōz-*
wāzet; pl. *tiūōzwāzīn*. Gli stessi nomi indicano anche la torpedine nera. Nelle
 isole Kerkena: *wāzwēza* (A. Louis, *op. cit.*, p. 203).
 trachino dragone (TRACHINUS DRACHO), *béllem*; pl. *ind béllem*. Sono indicati
 con lo stesso nome il trachino raggiato, il trachino ragno e il trachino vipera.
 In Egitto, in Tunisia, a Gerba, nelle isole Kerkena, in Algeria, in Marocco
 questi pesci hanno lo stesso nome (G. Oman, *op. cit.*, pp. 115 e 116), salvo
 qualche leggera variante vocalica.
 trachino raggiato (TRACHINUS LINEATUS), v. trachino dragone.
 trachino ragno (TRACHINUS ARANEUS), v. trachino dragone.
 trachino vipera (TRACHINUS VIPERA), v. trachino dragone.
 triglia di fango (MULLUS BARBATUS), v. triglia di scoglio.
 triglia di scoglio (MULLUS SURMULETUS), *tbukkīt*. Anche *strīliet*; pl. *ěstri-*
liāt. *Trīliet*; pl. *trīliāt*. Gli stessi nomi indicano la triglia di fango. Nelle isole
 Kerkena: *trīlya* (A. Louis, *op. cit.*, p. 203); a Gerba: *būkīt* (A. Louis, *ibidem*),
bukīt (G. Oman, *op. cit.*, pp. 97 e 98); in Tunisia: *bouquit* (G. Oman, *ibidem*).
 violino (pesce) (RHINOBATOS RHINOBATUS), v. razza bavosa.

ECHINODERMI

riccio marino comune (PARACENTROTUS LIVIDUS), *imešđēn*; pl. *imešđnān*.
 riccio di mare (ARBACIA AEQUITUBERCULATA), *imešđēn*; pl. *imešđnān*.
 riccio di mare granulare (SPHAERECHINUS GRANULARIS), *insī*; pl. *insāwen*.

riccio di mare (PSAMMECHINUS MICROTUBERCULATUS), *insí*; pl. *in-sáwen*²¹.

MOLLUSCHI

arca di Noè (NAVICULA NOAE), v. ostrica.
calamaro comune (LOLIGO VULGARIS), *muntíq*, pl. *imüntíqen*²² (nelle isole Kerkena: *maṭṭíqa* (A. Louis, *op. cit.*, p. 206); a Sfax: *mattíq* (G. Oman, *op. cit.*, p. 171). Lo stesso nome indica la seppietta e il todaro comune.
calcinello comune (DONAX TRUNCULUS), v. ostrica.
cannolicchio (SOLENA VAGINA), v. ostrica.
cappa chione (MERETRIX CHIONE), v. ostrica.
cappa di deo (ENSIS ENSIS), v. ostrica.
cappa gallina (CHAMELAEA GALLINA), v. ostrica.
cappa verrucosa (VENUS VERRUCOSA), v. ostrica.
conchiglia dei pellegrini (PECTEN JACOBÆUS), v. ostrica.
cuore edule (CARDIUM EDULE), v. ostrica.
cuore spinoso (CARDIUM ACULEATUM), v. ostrica.
cuore tubercolato (CARDIUM TUBERCULATUM), v. ostrica.
dattero marino (LITHOPHAGA LITHOPHAGA), v. ostrica.
galade (PHOLAS DACTYLUS), v. ostrica.
isocardia (ISOCARDIA HUMANA), v. ostrica.
madia bianca (MACTRA CORALLINA), v. ostrica.
manicaio (ENSIS SILIQUA), v. ostrica.
maruzza bianca (NEVERITA JOSEPHINIA), v. ostrica.
mastietto (TAPES AUREUS), v. ostrica.
mitilo comune (MYTILUS GALLOPROVINCIALIS), v. ostrica.

²¹ Il *paracentrotus lividus* e l'*arbacia aequituberculata* hanno il colore variabile dal violaceo scuro al nero lucente e gli aculei lunghi, robusti e appuntiti. Lo *sphaerechinus granularis* e lo *psammechinus microtuberculatus* sono di colore più chiaro (violetto e verdastro) e gli aculei sono più corti, più sottili e a punta smussata. Per tutte le specie è usato comunemente il nome *insí*. Solo i pescatori più anziani e pratici impiegano distintamente i vari nomi. Di questi echinodermi il guscio è detto: *taḡelzfuṭ*; pl. *tiḡel-zíwín*; l'aculeo: *tádrá*; pl. *tadriwín* (questo nome indica anche la spina del pesce o quella di una qualsiasi pianta). Il nome *insí* è stato assunto dalla terminologia terrestre, dove indica il porcospino e, per estensione, qualsiasi involucre spinoso o spirale cosparsa di aculei.

²² Per i nomi inerenti le parti dell'animale (occhi, tentacoli, ventose, ecc.) vedasi, tenendo conto delle dovute differenze, la nota n. 30 riferita alla seppiola grossa.

moscardino (OZOENA MOSCHATA), *abēlbúl*; pl. *ibēlbúlen*²³. Lo stesso nome indica il polpo comune e lo scorrià.

murice (MUREX TRUNCULUS), v. ostrica.

murice comune (MUREX BRANDARIS), *būḡíl*; pl. *ibūḡílen*²⁴. Anche *būḡíl*; pl. *ibūḡíllen*. Con lo stesso nome è indicato il piè di pellicano.

natica millepunti (NEVERITA MILLEPUNCTATA), v. ostrica.

orecchia marina (HALIOTIS LAMELLOSA), *aqērdās*; pl. *iqerdāsen*. Anche *abbúš*; pl. *ibbūšēn*.

ostrica (OSTREA EDULIS), *abbúš*; pl. *ibbūšēn*. Salvo poche eccezioni sono indicati con questo nome quasi tutti i molluschi gasteropodi e lamellibranchi: arca di Noè, calcinello, cannolicchio, cappa chione, cappa di deo, cappa gallina, cappa verrucosa, conchiglia dei pellegrini, cuore edule, cuore spinoso, cuore tubercolato, dattero marino, galade, isocardia, madia bianca, manicaio, maruzza bianca, mastietto, mitilo comune, murice, natica millepunti, pettine opercolare, pettine vario, piè d'asino comune, torricella comune, venere incrociata.

patella (PATELLA COERULEA), *taḡelzīwít*; pl. *tiḡelzīwín*. Anche *taḡelzīwít*; pl. *tiḡelzīwín*.

pettine opercolare (CHLAMYS OPERCULARIS), v. ostrica.

pettine vario (CHLAMYS VARIA), v. ostrica.

piè d'asino comune (GLYCYMERIS GLYCYMERIS), v. ostrica.

piè di pellicano (APORRHAI PES PELECANI), v. murice comune.

polpo bianco (OZOENA ALDROVANDII), *būmēsḡín*; pl. *ind būmēsḡín*²⁵.

polpo comune (OCTOPUS VULGARIS), v. moscardino²⁶.

scorrià (OCTOPUS MACROPUS), v. moscardino²⁷.

seppia comune (SEPIA FILLIOUXI), v. seppiola grossa²⁸.

seppietta (SEPIOLA RONDELETI), v. calamaro comune²⁹.

seppiola grossa (ROSSIA MACROSOMA), *tšabít*, *tčabít*, *čabít* (*tš*, *tč* > *č*); pl.

²³ V. nota precedente.

²⁴ Questo nome è dato in genere ai molluschi gasteropodi o lamellibranchi che abbiano la conchiglia cosparsa di prolungamenti spinosi o sottili protuberanze, più o meno lunghe.

²⁵ V. nota n. 22.

²⁶ V. nota n. 22.

²⁷ V. nota n. 22.

²⁸ V. nota n. 22.

²⁹ V. nota n. 22.

*tišūbāy*³⁰. La voce zuarina *šūbāja* raccolta a Tripoli dall'Oman per seppiola (sepiola rondeleti) (G. Oman, *op. cit.*, p. 168) è molto infrequente: è solo una forma non corretta del plurale.

todaro comune (TODARODES SAGITTATUS), v. moscardino³¹.
torricella comune (VULGOCERITHIUM VULGATUM), v. ostrica.
venere incrociata (AMIGDALA DECUSSATA), v. ostrica.

CROSTACEI

aragosta (PALINURUS ELEPHAS), *kūrdī n ilēl*; pl. *ikūrdān n ilēl* (lett. « pulce di mare »)³². Il rapporto con la pulce è male appropriato se si pensa alle proporzioni. L'accostamento dipende evidentemente dal nesso figurativo. Lo stesso nome indica l'elefante di mare, il gambero della sabbia, il gambero imperiale, la magnosa, la magnosella, lo scampo, la siconia.

carcino (CARCINUS MOENAS), *tḡārdēmt n ilēl*; pl. *tiḡūrdām n ilēl* (lett. scorpione del mare)³³. Lo stesso nome indica il favollo, la grancella pieghettata, il granchio d'arena.

elefante di mare (HOMARUS GAMMARUS), v. aragosta³⁴.

favollo (ERIPHIA SPINIFRONS), v. carcino³⁵.

gambero della sabbia (CRANGON CRANGON), v. aragosta³⁶.

gambero imperiale (PENAEUS KERATHURUS), v. aragosta³⁷.

³⁰ Braccio tentacolare, *essāleḡ*; pl. *essūāleḡ*; capo, *iḡēḡ*; pl. *iḡfāwen*; gladio (del calamaro), osso (della seppia), *agrābu*; pl. *iḡribā*; occhio, *tīt*, pl. *tītḡāwin*; pinna, *taqēšrīt*, *tqašrīt*, *tqasrīt*; pl. *tiqašriwin*, *tiqēšriyin*; tentacolo, *aḡāḡ en čabit*; pl. *iḡūḡān en tčabit*, *iḡūḡān n tišūbāy*; ventosa, *taqmāmt*; pl. *tiqmāmīn*; coll. *tiqmām*.

³¹ V. nota n. 22.

³² I nomi delle varie parti del corpo di questo crostaceo e degli altri macruri sono: antenna, *tamzūḡt*; pl. *timzūḡīn*; anche *ašiyāḡ*; pl. *išiyāḡen* (lett. « cacciatore »); bocca, *imī*; pl. *imāwen*; chela (assente nell'aragosta), *tzukkāit*, *žžukkāit*; pl. *tizukkāyin*, *žžukkāyin*; il margine seghettato della chela, *lamqās*; piastra crostacea che ricopre il dorso e l'addome dell'animale, *tqašrīt*, pl. *tiqašriwin*; pinna (codale), *tafēt-tālt*; pl. *tifēt-tālin* (lett. « coda »); testa, *iḡēḡ*; pl. *iḡfāwen*; zampa (addominale), *tazālmīt*; pl. *tizelmīn*; (torricella), *aḡār*; pl. *iḡārren*.

³³ Le parti del corpo di questo e degli altri brachiuri (grancella, granchio, ecc.) hanno nomi simili a quelli già indicati per i macruri. C'è solo da segnalare la punta acuminata alla base dell'articolazione della chela che è detta *tamčārt*; pl. *timčārīn*, *timenčārīn*.

³⁴ V. nota n. 32.

³⁵ V. nota n. 33.

³⁶ V. nota n. 32.

³⁷ V. nota n. 32.

gambero sega (PALAEMON SERRATUS), v. aragosta³⁸.

grancella pieghettata (PORTUNUS CORRUGATUS), v. carcino³⁹.

granchio d'arena (PORTUNUS), v. carcino⁴⁰.

magnosa (SCYLLARIDES LATUS), v. aragosta⁴¹.

maia (MAJA SQUINADO), *taussērt*, *tawessērt n ilēl*; pl. *tiwessārīn n ilēl* (lett.

« la vecchia del mare »). Anche *tḡārdēmt taussērt n ilēl*; pl. *tiḡūrdām tiwessārīn n ilēl* (lett. « il vecchio scorpione del mare »)⁴³.

scampo (NEPHROPS NORVEGICUS), v. aragosta⁴⁴.

sicionia (EUSICYONIA CARINATA), v. aragosta⁴⁵.

PORIFERI

spugna (di qualsiasi specie), *tarbēst*; pl. *tirbās*; coll. *arbēs*.

CHELONI

testuggine (di qualsiasi specie), *afekrūn*; pl. *ifekrān*. Femm. *tafekrūnt*; pl. *tifekrūnīn*.

LA BARCA E LE SUE PARTI

albero, *ēššārī*; pl. *eššwārī*.

asse terminale della coperta, *elqās*, *elqós*; pl. *elqūwās*.

banco, *elbānq*; pl. *ēlebnāq*.

barca, *elflūket*⁴⁶ *lēflūket*; pl. *lēflāiek*, *leflāik*. Barca a remi, *elflūket llemqādef*;

barca a vela, *elflūket n yālu*.

barra del timone, *melwīneḡ n eddmān*; pl. *melwīnāt n edmānāt*.

³⁸ V. nota n. 32.

³⁹ V. nota n. 33.

⁴⁰ V. nota n. 33.

⁴¹ V. nota n. 32.

⁴² V. nota n. 32.

⁴³ V. nota n. 32.

⁴⁴ V. nota n. 32.

⁴⁵ V. nota n. 32.

⁴⁶ A Tripoli *flūket*. Cf. al riguardo G. Cerbella, *Mare e marinai in Libia*, in « Libia », gennaio-marzo 1955, pp. 35-36.

base, pavimento della barca, *elfáršat*; pl. *elfarâšât*.
 bordo, *borđû*; pl. *lborđûwât*.
 carena, chiglia, *elqrînet*; pl. *elqrînât*. *Elkrînet*; pl. *elkrînât*.
 cima, v. fune.
 coperta di prua, *quérta n elbrûwet*; pl. *ëlqūwertât n elberûwâd*.
 corda, v. fune.
 dritto di poppa, *elqós n elqáš*; pl. *elqūwâs n elqašûš*. Dritto di prua, *elqós n elbrûwet*;
 pl. *elqūwâs n elberûwâd*.
 equipaggio della barca, *mîddén n elflûket*; pl. *mîddén n elflâiek*.
 fiancata, *elğânb*; pl. *leğnâb*.
 foro d'innesto della barra del timone, *imî m-melwînet*; pl. *imâwên em-melwînât*
 (lett. « bocca della barra »).
 fronte, parte esterna della poppa, *tisît n elflûket*; pl. *tisîtîn n elflâiek* (lett. « spec-
 chio della barca »).
 fune, cima, corda, *tâzrâ, tâzrâ*; pl. *tizrîwîn, tizerwîn*. La corda che fissa e attorciglia
 la vela all'albero: *âlmânt*; pl. *alëmnât*. La corda che fissa la vela spiegata alla
 prua o ad altra parte della barca: *elkâr n yâlu*; pl. *elkirân n yûla*.
 gancio di fissaggio del timone alla poppa, *sîn n edmân*; pl. *isînen n edmânât*. Per
 gancio in genere v. « gancio », p. 24.
 intravatura di poppa, v. dritto di poppa.
 intravatura di prora, v. dritto di prora.
 ordinata, *elqârabûz, ëlqarabûz, qarabûz*; pl. *elqârâbeş, elqrâbeş, qrâbeş l elflûket*
 (lett. « costola, costole della barca »).
 poppa, *elqáš, elqášš*; pl. *elqašûš*.
 prua, *elbêrûd, elbrûwet, lëbrowât*; pl. *lëbrûwâd, elberûwâd*.
 remo, *elmaqđâf*; pl. *elmqâđëf*. L'impugnatura: *ufûs* (raro, lett. « mano »). È indi-
 cata anche con la circonlocuzione: *mânîs ëtkémşed s-ufûs* (lett. « ciò che di esso
 afferra con la mano »). La pala: *errîşet*; pl. *errîşât*.
 scalmo, *şkârmû*; pl. *şkarmûwât*.
 sperone di prua, *ennûneş*; pl. *ennûwâneş*.
 stropo, *elgaşîtet*; pl. *lgaşîtât*.
 supporto dello scalmo, *elberdá'at n elflûket*; pl. *elëbrâda'a n elflâiek* (lett. « la sella
 della barca »). Anche *elberdá'at n elmaqđâf*; pl. *elëbrâda'a n elmqâđëf* (lett.
 « la sella del remo »).
 timone, *edmân, eddmân*; pl. *edmânât, eddmânât*.
 vela, *yâlu*; pl. *yûla*.

TERMINOLOGIA VARIA

abbandonare (la barca, la rete), *érha leflûket, erha arâğğ*. 3^a pers. s. mas. del perf.
yérha.
 abbassare le vele, *ëkkes yâlu; ëkkes yûla* (lett. « estrarre la vela, le vele »). 3^a pers.
 s. masc. del perf. *yëkkes*.
 abbrustolire, arrostito (il pesce), *áref (tignâ)*. 3^a pers. s. mas. del perf. *yûref*.
 acqua, *amân* (pl.).
 acqua alta, *amân 'alân*.
 acqua bassa, *amân ëggézlen; amân ggéseñ* (da *ëggézlen*, per il passaggio del gruppo
 consonantico *zl a s*), (lett. « le acque sono basse »); *amân ggézel laddây* (cor-
 rettamente dovrebbe essere *amân ggézelen laddây*), (lett. « le acque sono basse
 giù »).
 ago (per la riparazione delle reti), *istên*; pl. *istnen*. Ago grosso, punteruolo, *tissüblâ*;
 pl. *tissebliwîn, tissublâwîn*. Ago comune per cucire, *tissegnît*; pl. *tissegnîwîn*.
 alba, *aşfâq, tâlğî* (mattino).
 alga, *tálga, télga*.
 alzare, imbrogliare, legare le vele, *áqqan yâlu; áqqan yûla*. 3^a pers. s. mas. del
 perf. *yáqqan*.
 amo, *taşbënnârt*; pl. *tişbënnârîn*. Il gambo dell'amo, *tarëttâ en taşbënnârt*; pl. *tiređwîn*
en tişbënnârîn. La punta, *sîn*; pl. *isînen*. L'aletta rivolta all'indietro della punta,
errâğu'a en taşbënnârt; pl. *errûwâğa'a en tişbënnârîn*.
 ancora, *elmağđâf, elmeğđâf*; pl. *elmhâđëf, lemhâđëf*. Anche, ma raramente, *uzzâl*
 (lett. « ferro »).
 ancorarsi, v. gettare l'ancora.
 andare al largo, *afel bârâ lilel* (da *lî ilel*) (lett. « andare fuori al mare »); 3^a pers.
 s. mas. del perf. *yeflá*.
 arpione, (ad un solo uncino), *lemşâq*; pl. *lemşëqât*.
 avanti, *ezzât, zât*.
 baccalà, *taqëddît*.
 bandiera, *tabandîrt*; pl. *tibindirîn*.
 boa, *Takerkûbet*; pl. *tikerkûbîn*; *elbûwet*; piccola boa di legno, *teşenyârt*.
 braccio, *qâma*; pl. *qâmât*. Mezzo braccio, *drâ adúzgen*.
 brezza, *ëlwâri, ellûari aşşâr aşşâr; ađû udrûs*.
 burrasca, *la'ammiyet*. Anche *la'áğğagğ; ta'áğğaget*.

cadere (in acqua), *uḍâ* (*gī amân*), 3^a pers. s. mas. del perf. *yudâ*.
 canapa di palma (per le funi), *asân*; pl. *isânēn*.
 cantiere, *elkantîr*.
 catena, *tiselsélt*; pl. *tiselsîlîn*, *tiselslîn*.
 cesta (quadrata), *aklû*; pl. *iklâi*; (piccola), *taklût*; pl. *tiklâ*; (rotonda), *akembût*;
 pl. *ikembât*.
 catrame, *elqadrân*.
 chiodo, *amësmâr*; pl. *imesmârân*, *imsmârân*.
 cielo, *ağënnâ*; *ažennâ*; *užennâ*; *alğáu*.
 conso, *brenğâlî*. Porta conso, *taqarbâšt*. Anche *takarbagët*; pl. *tikerbâğîn*.
 costa, v. riva.
 dietro, indietro, *déffer*.
 duna, *taferdûst*; pl. *tiferdâs*.
 estate, *anebdû*; pl. *inebdâ*.
 fanale, *elëfnâr*.
 faro, *elëfnâr liatriq*.
 fiocina, *essértmet*; pl. *essërâtem*. Fiocina piccola, *tkaččârt*; pl. *tikaččîrîn*. Fiocina
 per le spugne, *aqšqûš*; pl. *ieqšqûšēn*.
 foschia, v. nebbia.
 friggere, *áqla*. 3^a pers. s. mas. del perf. *yáqla*.
 gabbiano, *ağdîd n ilēl*; pl. *iğdâd*, *iğdîdēn n ilēl* (lett. « uccello di mare »).
 galleggiare, v. nuotare.
 gancio, *sîn*; pl. *isînēn*, *isînnēn* (lett. « dente »). Si sente anche *ğančú*, *ğanğú*. (dall'ital.)
 gettare l'ancora, *râšša*. 3^a pers. s. mas. del perf. *irâšša*. Anche, *ámbar elmağdâf*
 (lett. « deporre l'ancora »). 3^a pers. s. mas. del perf. *yémbar*.
 giorno, *âss*; pl. *ussân*. Le parti del giorno, dalla mezzanotte a quella successiva,
 hanno i seguenti nomi: mezzanotte e lo spazio di tempo che va dalle ore venti-
 quattro alle ore due: *azgên n îd*, *azegnnîd* (lett. « metà della notte »); dalle ore
 due alle quattro: *lehhâr n îd*; dalle ore quattro alle sette: *tâlğî*; dalle ore sette
 alle undici: *eddâha*; dalle ore undici alle quindici: *azgên emm-âss* (lett. « metà
 del giorno »); dalle ore quindici alle diciotto: *tamëddît*, *tamdît*; dalle ore di-
 ciotto alle venti: *láher emm-âss*; dalle ore venti alle ventuno: *timm-uččú* (da
tîn - em-uččú, lett. « quello del cibo », ossia « il tempo del cibo »); dalle ore
 ventuno alle ventiquattro: *lówel*, *lówēl n îd* (lett. « la prima parte della notte »).
 grotta, cavità, *ğáfar*; pl. *ğwâfâr*.
 immergere, *ámbar gī amân* (lett. « porre nell'acqua »).
 indietro, v. dietro.

insabbiare, *émti* (lett. « sotterrare »). 3^a pers. s. mas. del perf. *yémta*.
 isola, *edzîret*, *zzîret*; pl. *ezzîrât*.
 lavare, *sîrēd*. 3^a pers. s. mas. del perf. *isîrēd*.
 lenza, *lënset*, *llînset*; pl. *llinsât*.
 luce, *açdû*.
 luna, *tažîrî*. Luna piena, *tažîrî teččûr* (lett. « la luna è piena »). Mezzaluna, *azgên
 n etžîrî* (lett. « metà della luna »). Un quarto di luna, *iyýûr*.
 mare, *ilēl*⁴⁷. Mare calmo, *ilēl yeṭṭâs* (lett. « il mare dorme »); anche *ilēl ilëbbân*
 (lett. « il mare è quieto, calmo ») o *ilēl dameškûn* (lett. « il mare è piccolo »).
 Mare grosso, mare mosso, *ilēl damoqqâr* (lett. « il mare è grande, grosso »);
ilēl yemğâr (lett. « il mare è cresciuto »).
 marea, alta marea: *ilēl yeččûr* (lett. « il mare è pieno »); bassa marea: *ënnézaḥat*
 (dall'arabo نوح) ⁴⁸.
 mattino, *tâlğî*.
 meridione, *qábbel*, *qablî*.

⁴⁷ Questa espressione puramente berbera si è conservata solo a Zuara e in pochi altri dialetti ber-
 beri, quali quelli di Iéfren e di Gerba. Altrove è stata sostituita dal corrispondente termine arabo. *Ilēl*
 pare rapportarsi all'antica parola libica *lilu*, indicante l'acqua (S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique
 du nord*, I, p. 313).

⁴⁸ Lungo tutte le coste nord-africane, ivi comprese le zone ad influenza berbera, sono rilevabili,
 per alta e bassa marea, soltanto espressioni interamente o parzialmente arabe. Così, ad esempio, nelle
 isole Kerkena si ha: *en-nâzah*, marée descendante; *al-mâ yenzah*, la mer descend; *al-mâ yemlá*, la mer
 monte; *al-mâlya*, marée montante (A. Louis, *op. cit.*, p. 244). Nel Sūs E. Laoust, *op. cit.*, pp. 309 e 324,
 segnala: *asrah*, marée basse; *ifta lëbhar*, la mer est partie; *ar-iskar tayart*; *iqor lëbhar*, la mer se sèche;
ar-itsrah lëbhar, la mer descend; *iška-d lëbhar*, la mer est venue, haute mer, marée haute; *iurri-d lëbhar*,
 la mer revient; *itšeddu lëbhar*, le moment du fleux.

Espressioni consimili e sinonime riporta L. Brunot per Rabat e Salé dove « quand la mer se baisse
 on dit: *lëbhar iukah*, la mer descend; *lëbhar řâza3*, la mer s'en retourne; *lëbhar harbân*, la mer fuit... Quand
 la mer remonte on dit: *lëbhar idfâ3*, la mer pousse, refoule; *lëbhar tâla3*, la mer monte; *luqâd imlá*, l'oued
 se remplit; *l'mâ i3âmer*, l'eau augmente, est au plein » (L. Brunot, *op. cit.*, p. 32).

L'espressione zuarina *ilēl yeččûr*, contrariamente alle altre su riportate, è l'unica interamente ber-
 berbera che indichi l'alta marea. Essa non ricorre altrove e alimenta due ipotesi: che sia, cioè, il calco di una
 altra espressione dal significato analogo o che costituisca un esempio di come la terminologia marinaresca
 berbera dovesse essere in passato ben più ricca di quella attualmente reperibile.

Delle due ipotesi mi pare più probabile la seconda perché se è vero che due espressioni dal significato
 uguale possono essere l'una il calco e la derivazione dell'altra, è pur vero che esse possono essere soltanto
 il semplice risultato di una comune immagine analizzata o osservata con identico stato d'animo o con pari
 sensibilità.

Per altro se l'espressione berbera in parola fosse realmente un calco, doveva quanto meno e logica-
 mente essere affiancata dall'equivalente berbero di bassa marea improntato all'arabo.

Nonostante una puntigliosa ricerca non l'ho, però, rintracciato. Ho rilevato, invece, l'arabo *ënné-
 zaḥat* che nel noto processo di estinzione del berbero e di avanzamento su di esso dell'arabo, ha chiaramente
 sostituito la forma berbera che in passato non poteva certamente non esistere.

nassa, *eddrinet*; pl. *eddrinât*. Anche *tisensâ*.
 nave (da guerra), *tafergât*; pl. *tifergâtîn*.
 nebbia, foschia, *endâwet*.
 notte, *id*; pl. *idân*.
 nuotare, galleggiare, *â'umm*; 3^a pers. s. mas. del perf. *yâ'umm*.
 nuvola, *tashâbt*.
 occidente, *elgârb*, *gêrreb*.
 oriente, *eššârq*.
 onda, *tamūžit*; pl. *tmužiyîn*; coll. *elmūžet*.
 oscurità, tenebre, *tallâst*. (Nel Sūs, *tillas*; E. Laoust, *op. cit.*, p. 342).
 palmo, *ššéber*; pl. *eššbâr*.
 passerella, *ešqâlet*.
 pescare, *eštad*; 3^a pers. s. mas. del perf. *ištâd*, *ieštâd*.
 pescatore, *ašiyâd*; *ašiyyâd*; pl. *išiyâden*.
 pilota, *râ'is*.
 pioggia, *anzâr*; pl. *anzâren*.
 piombo, *taršâst*; pl. *errēšâš*, *arršâš*.
 pittura, *ezzwâk*.
 porta conso, v. conso.
 porto, *elbórt*. *Elmârša*, *mârša*; pl. *lemrâši*.
 remare, *mâqdef*; 3^a pers. s. mas. del perf. *imâqdef*.
 rete, *arâğğ*; pl. *irâğğen*. La corda principale che regge tutta la rete, *tâzrâ n irâğğ*.
 Il filo piccolo che forma le maglie, *elâğzêl*, *elgâzêl emm-arâğğ*. Il filo (in genere)
 per la rete, *tilêlli*; pl. *tilelliwin*. Il nodo che formano i fili incrociandosi, *tadûrî*.
 La maglia, *tîť*; pl. *tîťtâwîn* (lett. « occio »). La rete è detta anche semplicemente
ğâzel.
 riva, costa, *eššât*; *eššât*.
 sabbia, *išâl*.
 sale, *tisênt*.
 salina, *tamêllâht*; pl. *timêllâhîn*.
 scendere, *éggez*; 3^a pers. s. mas. del perf. *yéggez*. Anche tuffarsi. Es. tuffati: *éggez*
gî amân.
 schiuma di mare, *errâğwet n ilêl*.
 scoglio, *adğâğ*; pl. *idğâğen* (lett. « pietra »). Anche *adrâr gî ilêl*; pl. *idûrâr gî ilêl*
 (lett. « monte, rilievo nel mare »).
 sera, *tamêddît*, *tamdît*.
 settentrione, *lêbahâr*, *lebhâr*.

soffiare (il vento), *énfah*; 3^a pers. s. mas. del perf. *yénfah*.
 sole, *tâfûit*.
 sopra, *énneğ*.
 sotto, *sâddû*.
 stella, *itrî*; pl. *itrân*. Stella polare: *itrî n issmîyet* (nelle isole Kerkena: *smeya*; A. Louis,
op. cit., p. 241). Le stelle del carro: *itrân la'âsset n issmîyet* (lett. « le stelle
 guardia(ne) della (stella) polare »).
 stucco, *stúkkû*.
 sughero, *tafêrnânt*; pl. *tifernânîn*. Coll. *fernân*. È più frequente *táfsest*; pl. *tifsâs*.
 Il foro del sughero, *imî en tafêrnânt*; *imî en táfsest*.
 tavola, *eťtâulat*, pl. *eťtâulat*. *Tâlwâht*; pl. *tilwâh*.
 tempesta, *fûrârat*.
 tenebre, v. oscurità.
 tridente, *tamšât*; pl. *timēšêđîn*.
 tuffarsi, v. scendere.
 utensile (in genere), *rúku*; pl. *irûkan*.
 veliero (imbarcazione a vela che non sia barca), *agrâbu*; pl. *igrîbâ*⁴⁹.
 vento, *ađû*. Vento favorevole, *ađû dasbîh* (lett. « vento buono »); vento forte, *ađû*
iyahli. Vento sfavorevole, *ađû ućcâ dasbîh* (lett. « vento non buono »). Vento
 di nord (tramontana), *ađû abahrî*; *furîk lišâr*. Vento di nord-nord-est (greco-
 tramontana), *ađû abahrî d-dabêrrâni*⁵⁰. Vento di nord-est (greco), *ađû dabêr-*
râni. Vento di est-nord-est (greco-levante), *ađû bêrrâni d eššarqî*. Vento di
 est (levante), *ađû daššarqî*; *ađû ššarqî*; *eššergî*. Vento di est-sud-est (sci-
 rocco-levante), *ađû ššarqî d iššlûq*. Vento di sud-est (scirocco), *ađû dišlûq*.
 Vento di sud-sud-est (scirocco-mezzogiorno), *ađû aqablî d išlûq*. Vento di
 sud (mezzogiorno), *ađû daqablî*. Vento di sud-sud-ovest (libeccio-mezzo-
 giorno), *ađû aqablî d elbâš*. Vento di sud-ovest (libeccio), *ađû delbâš*. Vento
 di ovest-sud-ovest (libeccio-ponente), *ađû ġarbî d elbâš*. Vento di ovest (po-
 nente), *ađû dağarbî*. Vento di ovest-nord-ovest (maestro-ponente), *ađû ağarbî*
ddiššêrš. Vento di nord-ovest (maestro), *ađû diššêrš*. Vento di nord-nord-
 ovest (tramontana-maestro), *ađû abahrî ddiššêrš*.

⁴⁹ Nel Sūs una espressione consimile: *agerrabu*; pl. *igerruba*, indica la piroga tipicamente berbera (E. Laoust, *op. cit.*, p. 301).

⁵⁰ L'identificazione e la definizione di questo e degli altri venti che spirano nelle direzioni intermedie ai quattro punti cardinali sono patrimonio di pochissimi esperti pescatori che hanno ampliato le loro nozioni a Tripoli o altrove. Gli altri limitano la loro conoscenza ai venti principali (tramontana, levante, mezzogiorno e ponente).

INDICE DEI NOMI ⁵¹

<p>A</p> <p>Á'umm, 26 abahrí, 27 abbûš, 19 abêlbûl, 19 aberkâš (coll. di taberkâšt), 13, 16 adrâr, 26 adüzgen, 23 ađâđ, 20 ađâr, 20 ađđú, 25 ađġâġ, 26 ađú, 23, 27 afekrûn, 21 âfel, 23 agersîw, 15 agersîu, 15 agüdá, 7, 10 aġđîđ, 24 aġġemâ, 24 aġarbí, 27 aġrabu, 20, 27 aġrí, 11 ahmar, 11 'ahmar, 11 ain-fi-garnu, 13 akêmbût, 24 aklú, 24 alêmnât (pl. di älmânt), 22 alġáu, 24 älmânt, 22 amân, 23, 24 amân 'alân, 23 amân ġġezlen, 23 amân ġġesên, 23 amân ġġezel laddây, 23 âmbar, 24 amênnâni, 11, 16 amerġân (coll. di tamerġânt), 14</p>	<p>amêsmâr, 24 andîr, 11, 17 anebâ, 24 anzâr, 26 anzâren (pl. di anzâr), 26 aqabli, 27 aqêrdâs, 19 âqla, 24 âqqan, 23 aqšqûš, 24 arâġġ, 13, 23, 26 arbês (coll. di tarbêst), 21 âreġ, 23 ar-iskar tayart, 25 ar-itsrah lêbhar, 25 arrâš (pl. di taršâst), 26 asân, 24 asârgâi (coll. di tasargâit), 14 asêġġâf, 15 asrâh, 25 âss, 24 ašiyâđ, 20, 26 ašiyyâđ, 26 ašebbâđ, 13 ašfâq, 23 ašišîu, 7, 15 aššâr, 23 aukkâs, 9 aüoqqâs, 15 auqqâs, 9 aurâġ (coll. di taurâġt), 7, 13 awrata, 14 awússu, 5 azdí, 7, 11 azdüz, 7, 17 azegnnîđ, 24 azêmmûr, 8 azġên, 24, 25 aženâ, 24</p>	<p>B</p> <p>balamita, 14 bârra, 23 bêllem, 17 bêrrâni, 27 bêrrimât, 12 bêš, 9 borđú, 22 bouquit, 17 brârú, brârú, 9 brengâli, 24 bûdmâġ, 15 bûġerrâd, 10 bú ġâššâš, 16 bûġġil, 19 bûġil, 19 buġêddîr, 11, 16 bûhšâš, 16 bú kâššâš, 16 bûkîti, bukîti, 17 bûkšâš, 12, 16 buma, 12 bûmêšqîn, 19 bûndmagât (pl. di bûdmâġ), 15 bú qâššâš, 16 bûqerrâd, 10 bzêid, 7, 9, 10</p>
		<p>Č</p> <p>čabit, 19, 20</p>
		<p>D</p> <p>d, 9, 15, 27 dabêrrâni, 27 daġarbí, 27</p>

⁵¹ Sono inclusi in questo indice solo i nomi o le espressioni in uso a Zuara e i nomi aventi con essi rapporto per ragioni fonetiche o lessicali. Il numero accanto ad ogni nome indica la pagina in cui esso ricorre.

<p>dameškûn, 25 damoqqâr, 25 daqabli, 27 dasbiġ, 27 daššarqî, 27 déġġer, 24 delbâš, 27 đis, 9, 13 dišlûq, 27 diššêrš, ddiššêrš, 27 đmagât, 15 drâ adüzgen, 23</p>	<p>elġânb, 22 elġarâb, 11 elġarabât, 11 elġârb, 26 elġâzel, 26 elġorâb, 13 elġorabât (pl. di elġorâb), 13 elkantîr, 24 elkâr, 22 elkîrân (pl. di elkâr), 22 elkrinât (pl. di elkrinêġ), 22 elkrinêġ, 22 ellwâri, 23 elmahđaf, 22, 23, 24 elmaqđâf, 22 elmârša, 26 elmeġđâf, 23 elmġâđêġ (pl. di elmahđâf, elme- ġđâf), 23 elmġâđêġ (pl. di elmaqđâf), 22 elmûzet, 26 elqadrân, 24 elqaġûġ (coll. di tqaġûġt), 16 elqârâbês (pl. di elqârâbûz, elqarabûs, qarabûz), 22 elqârâbûz, 22 elqarabûz, 22 elqâs, 21 elqâš, 22 elqâšš, 22 elqašûš (pl. di elqâš, elqâšš), 22 elqêrâr, 10 elqôs, 21, 22 elqrâbês (pl. di elqârâbûz, elqa- rabûz, qarabûz), 22 elqrinât (pl. di elqrinêġ), 22 elqrinêġ, 22 elqûwâs (pl. di elqâš, elqôs), 21, 22 elqûwertât (pl. di quêrta), 22 elúzeġ, 9 êlwâri, 23 em, 22, 24, 26 emm, 24 êmti, 25 en, 7, 9, 13, 20, 23, 27 endâwet, 26 ênfah, 27 ênneġ, 27 ênnêzahat, 25</p>
<p>E</p> <p>êbrârú, 9 ečč, 9 eddâha, 24 eddmân, 21, 22 eddmânât (pl. di eddmân), 22 eddrinât (pl. di eddrinêġ), 26 eddrinêġ, 26 edmân, 22 edmânât (pl. di edmân), 21, 22 edzîret, 25 êggez, 26 êgġezlen, 23 êġni, 9 êkkes, 23 elâġzêl, 26 êlbalamîti, 14 elbânq, 21 elbâš, 27 elbêrâddâ'a, 12 elberdâ'at, 12, 22 elbêrrimet, 12 elbêrûd, 22 elbêrûwâd (pl. di elbêrûd, elbrû- wet, lêbrowât), 22 elbôrt, 26 elbrûwet, 22 elbûwet, 23 êlebnâq (pl. di elbânq), 21 elêbrâda'a (pl. elberdâ'at), 22 elêšnâr, 24 elfarašât (pl. elfâršat), 22 elfâršat, 22 elflâiek (pl. di elflûkêġ), 22 elflûkêġ, 21, 22 elġašîġet, 22</p>	<p>ennûneš, 22 ennûwâneš (pl. di ennûneš), 22 êrġa, 22 errâġu'a, 23 errâġwet, 26 errêšâš (pl. di taršâst), 26 errîšât (pl. di errîšêġ), 9, 22 errîšêġ, 9, 22 errûwâġa'a (pl. di errâġu'a), 23 êsbâres (coll. di tasbârest), 14 êssârdinêġ, 9, 13 essâleġ, 20 essêrâtem (pl. essêrtmet), 24 essêrtmet, 24 essûleġ (pl. essâleġ), 20 êstriliât (pl. di striliêġ), 13, 17 êššârî, 21 eššîr, 12 eššîren (pl. di eššîr), 12 eššwârî (pl. di êššârî), 21 êštad, 26 êškûrfû, 16 ešqâlet, 26 eššârq, 26 eššarqî, 27 eššât, eššât, 26 eššbâr (pl. di ššêber), 26 eššergî, 27 eššûlet, 7, 10 etzîrî, 25 eġġaulat, 27 eġġaulât (pl. di eġġaulat), 27 êġġên (coll. di taġġennîti), 17 ezzât, 23 ezzîrât (pl. di edzîret, zzîret), 25 øzzwâk, 26 øl-mâ yemlá, 25 øl-mâ yenzaġ, 25 øl-mâlya, 25 øn-nazaġ, 25</p>
	<p>F</p> <p>Fârwa, 4, 5 fernân (coll. di tafêrnânt), 27 fiġġel, 9, 14 fiġġer, 9, 14 flûket, 21 fûrârat, 27 furîk, 27</p>

G
gakla, 14
garāgūs (coll. di tgarāgūst), 16
garūs, 16
gī, 9, 13, 24, 26
gournoud, 13
gurdī, 10

Ĝ
ĝáfar, 24
ĝwáfár (pl. di ĝáfar), 24

Ĝ
ĝančú, 24
ĝanĝú, 24
ĝarab, 11
ĝarbi, 27
ĝázel, 26
ĝérreb, 26
ĝoráb, 11
ĝrab, 11
ĝráb, 11

H
hárba, 6, 11, 13

I
ibbúšen (pl. di abbús), 19
ibēlbálen (pl. di abelbúl), 19
iberkâšen (pl. di aberkâš), 13
ibügtilen (pl. di bügil), 19
ibüggillen (pl. di büggil), 19
idĝáĝen (pl. di adĝáĝ), 26
idürâr (pl. di adrâr), 26
id, 24, 26
idân (pl. di id), 26
idârren (pl. di ađâr), 20
idüqâden (pl. di ađâđ), 20
idüqân (pl. di ađâđ), 20
ieqšqúšen (pl. di aqšqúš), 24
ieštád, 26
ifekrân (pl. di afekrân), 21
iferĝás (coll. di tifarĝást, tifer-
ĝást), 11
ifiĝláwen (pl. di fiĝel), 9
ifiĝráwen (pl. di fiĝer), 9, 14

ifta lēbhar, 25
igersiwen (pl. di agersīou, ager-
siu), 15
igūdāin (pl. di agūdā), 9
igürdān (pl. di gurdī), 10
igđâđ (pl. di igđid), 24
igđidēn (pl. di igđid), 24
iĝen, 9
iĝef, 9, 20
iĝfáwen (pl. di iĝef), 9, 20
iĝrâ (coll. di aĝri), 11
iĝribá, 20, 27
iĝriyen (pl. di aĝri), 11
iyahli, 27
iyāziqen, 10
iyés, 12
iyýúr, 25
ikembát, (pl. di akembát), 24
iklái, 24
ikürdān (pl. di kurdī), 20
ilēbbān, 25
ilél, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 15,
16, 17, 20, 21, 23, 24, 25, 26
ilél dameškún, 25
ilél damoqqâr, 25
ilél ilēbbān, 25
ilél yeččúr, 25
ilél yemĝár, 25
ilél yettás, 25
imáĝrés, 10
imāĝzél, 11
imāĝzélén (pl. di imāĝzél), 11
imáqdef, 26
imáwēn (pl. di imí), 9, 20, 22
imēnnāniyen (pl. di amēnnāni),
11, 16
imesmārān (pl. di amēsmár), 24
imešđēn, 17
imešđnān (pl. di imešđēn), 17
imí, 9, 20, 22, 27
imsmārān (pl. di amēsmár), 24
imüntiqen (pl. di muntiq), 18
ind, 7
ind béllem (pl. di béllem), 17
ind bērarú (pl. di brārú), 9
ind brārú, ind brārú (pl. di
brārú), 9
ind būdmâĝ (pl. di būdmâĝ), 14
ind būĝerrād (pl. di būĝerrād), 10
ind buĥēddir (pl. di buĥēddir),
11, 16

ind būššās (pl. di būššās), 16
ind būkšās (pl. di būkšās), 12, 16
ind būmēsĝin (pl. di būmēsĝin),
19
ind būndēmâĝ (pl. di būdmâĝ), 15
ind būqerrād (pl. di būqerrād), 10
ind šibúbák (pl. di šibúbák), 16
indiren (pl. di andir), 11, 17
inebdā (pl. di anebdā), 24
insáwen (pl. di insí), 17
insí, 17, 18
iqerdāšen (pl. di aqerdās), 19
iqor lēbhar, 25
irāĝĝ, 26
irāĝĝen (pl. di arāĝĝ, irāĝĝ), 26
irāšša, 24
irúkan (pl. di rúku), 27
isân (pl. di iyés), 12
isāneĝ (pl. di asān), 24
iseĝni, 9
iseštâfen (pl. di aseštâf), 15
isibriyín (pl. di sibrí), 13
isineĝ (pl. di sin), 9, 22, 24
isinneĝ (pl. di sin), 23, 24
isirēd, 25
issmiyet, 27
istén, 23
istneĝ (pl. di istén), 23
išiyâden (pl. di ašiyâđ), 20, 26
ištád, 26
išál, 26
išebbâđēn (pl. di ašebbâđ), 13
išišiwen (pl. di ašišú), 15
iška-d lēbhar, 25
išlâq, 27
iššlâq, 27
itrân (pl. di itri), 27
itri, 27
itšeddu lēbhar, 25
iukkâsen (pl. di aukkâs), 9
iüökkâsen (pl. di aukkâs), 9
iüöqqâsen (pl. di aüöqqâs, auq-
qâs), 15
iuqqâsen (pl. di auqqâs), 9
iurri-d lēbhar, 25
izdâz (pl. di azdüz), 7, 17
izdiyân (pl. di azdí), 11
izdüzen (pl. di azdüz), 17
izérzer (coll. di tazérzer), 12
izimēr, izimmer, 13
izülmeĝen (pl. di zülím), 13

Y
yá'umm, 26
yálu, 7, 21, 22, 23
yáqla, 24
yáqqan, 23
yaziđ, 6, 10
yeflá, 23
yéĝĝez, 26
yékkes, 23
yémbâr, 24
yémgâr, 25
yémta, 25
yémfah, 27
yéřha, 23
yeřtás, 25
yuđâ, 24
yúla (pl. di yálu), 7, 22, 23
yúreř, 23

K
kahlia, 14
kářla (coll. di takahläit), 11, 14
kannouta, 10
karnou, 13
kattous, 11
kattousa, 11
kellitu, 14
kornúa, 13
kürdí, 20

L
l, 22
la'áĝĝaĝ, 23
la'alĝát (pl. di la'alĝet), 12
la'alĝet, 12
la'ammíyet, 23
la'ásset, 27
ladđây, 23
láher, 24
lamqâs, 20
laurâtet, 14
'lbhâr harbân, 25
'lbhâr idfá, 25
'lbhâr júkah, 25
'lbhâr řáža, 25
'lbhâr řála, 25
lborđüwât (pl. di borđü), 22
lēbahâr, lebhâr, 26
lēbrowât, 22

lēbrüwád (pl. di elbēřád, elbrü-
wet, lēbrowât), 22
lēfläiek (pl. di elflúkēť, lēflúkēť),
21
lefläiek (pl. di elflúkēť, lēflúkēť),
21
lēflúkēť, 21
leĝnáb (pl. di elĝánb), 22
leĥhâr, 24
leflúkēť, 23
lemĥâđēř (pl. di elmeĥâđēř), 23
lemrâři (pl. di elmârřa, mârřa),
26
lemšâq, 23
lemšēqât (pl. di lemšâq), 23
leĝset, 25
lĝašitât (pl. di elĝašitēť), 22
li, 23
liatriq, 24
lilu, 25
liřâr, 27
llemqâdef, 21
llinsât (pl. di leĝset, llinset), 25
llinset, 25
'lmá i'ámer, 25
löüél, 24
lüâđ imlá, 25

M
m, 22
manís etkémšed s-ufús, 22
mankús (coll. di tamēnkúst), 13,
14
mannan, mämmāni, 11
mannen, 11
máqdef, 26
marĝân, 14
mârřa, 26
mattiq, 18
mařfiqa, 18
melwinât (pl. di melwinēť), 21, 22
melwinēť, 21, 22
menain, 11
menien, 11
mennani, 11
middēn, 22
mincus, 14
mingus, 14
morĝân, 14
moržân, 14

muicas, 14
muntiq, 18

N
n, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 15,
16, 17, 20, 21, 22, 24, 25,
26, 27

O
ořtón (coll. di řařēnnit), 17
ourata, 14

P
palamida, palamide, palamidĥa,
pélamyde, 14

Q
qábbel, 25
qablí, 25
qaĝúĝ, 10
qáma, 23
qamât (pl. di qáma), 23
qarabüz, 22
qarniř, 13
qaššâš, 16
qařřúš, 11
qažâž, 9, 10, 14
qrâbeř (pl. di elqârabüz, elqa-
rabüz, qarabüz), 22
quřta, 22

R
Ra's al-Makhbez, 4
ra'is, 26
râšša, 24
rúku, 27

S
sâddâ, 27
sardínât (pl. di ēssárdineť, ssâr-
dinēť), 9, 15
sáuru, 16
sēn, 9
sibrí, 13
sín, 9, 22, 23, 24
síred, 25
smeya, 27
ssárdineť, 15
striliēť, 13, 17

stúkku, 27
suálef, 9

Š

šibúbúk, 16
škármú, 22
škarmúwát (pl. di škármú), 22
škurfú, 16
škurfúwát (pl. di ešškurfú, škurfú), 16
šóla, 10
ššarqí, 27
ššéber, 26
ššulát (pl. di eššulét, ššóla, ššulét), 7, 10
ššulét, 10
šúbāja, 20

T

ta'ággaǵet, 23
ta'azzábet, 12, 13
tabandírt, 23
taberkášt, 16
tadbírt, 15
tádrá, 9, 18
tádrá, 9
tadrégálet, 10
tadríwín (pl. di tádrá, tádrá), 9, 18
tadúrí, 26
tafekrúnt, 21
taferdúst, 24
tafergát, 26
tafěrnánt, 27
tafěttált, 9, 20
taflillést, 15
táfsest, 27
täfüit, 27
tafünást, 9
tagelziwít, 19
tagelziwót, 18
taḥabbút, 9, 13
takahláit, 11, 14
takarbáǵet, 24
takerkúbet, 22
taklút, 24
talefsá, 15
tálǵa, 23
tálǵí, 23, 24, 25
tallást, 26

tálwáht, 27
tamčárt, 20
tamdáset, 15, 16
tamdít, 24, 26
taměddáset, 14
taměddít, 24, 26
tamělláht, 26
taměllált, 9
taměndáset, 14, 16
taměnkúst, 13, 14
tamerǵánt, 14
tamšát, 27
tamšét, 16
tamüžit, 26
tamzúǵt, 20
tannudu, 10
tannúta, tannuta, 10
tanuta, 10
taqarbášt, 24
taqěddít, 23
taqelziwít, 19
taqěšrít, 20
taqmámt, 20
taráut, 13, 15
taráwín (pl. di taráut), 15
tarbést, 21
tarčěttá, 23
taršášt, 26
tasargáit, 14
tasbarest, 14
tasěffáqt, 12, 13
tasěrdúnt, 14
tashábt, 26
taslét, 11
tašbėnnárt, 23
taūoswásėt, 16
taūozwásėt, 17
taūozwázėt, 17
tauráǵt, 13
taurát, 14
taussęrt, 6, 21
tawessęrt, 21
tazálmít, 20
tazęrgáit, 10
tažírí, 25
tážrá, 22
tážrá, 22, 26
tazúdá, 7, 9
tbalamít, 14
tbüit, 12, 13
tbukkít, 17
tčabít, 19

teččúr, 25
tėgná, 9
tegná, 9
télǵa, 23
tešenyárt, 23
tennút, 10
tennútín (pl. di tennút), 10
tgaráǵúst, 16
tgárdęmt, 20, 21
ti'azzábín (pl. di ta'azzábet), 12, 13
tiatťúsín (pl. di tiatťúst), 11
tiatťúst, 11
tibalamítín (pl. di tbalamít), 14
tiberkášín (pl. di taberkášt), 16
tibindirín (pl. di tabandírt), 23
tibüüá, tibüyá (pl. di tbüit), 12, 13
tidbirín (pl. di tadbírt), 15
tidrėǵálin (pl. di tadrėǵálet), 10
tifargásín (pl. di tifarǵást, tiferǵást), 11, 13
tifargást, 11, 13
tifekrúnín (pl. di tafekrúnt), 21
tiferdás (pl. di taferdúst), 24
tiferǵást, 11
tiferǵátín (pl. di taferǵát), 26
tifernánín (pl. di tafěrnánt), 27
tifěttálin (pl. di tafěttált), 9, 20
tiflillás (pl. di taflillést), 15
tiflilsín (pl. di taflillést), 15
tifsás (pl. di táfsest), 9, 27
tifünásín (pl. di tafünást), 9
tigaragúsín (pl. di tgaráǵúst), 16
tigelziwín (pl. di tagelziwít), 19
tigná, 9, 23
tiǵelziwín (pl. di taǵelziwót), 18
tiǵúrdám (pl. di tgárdęmt), 20, 21
tiḥabbútín (pl. di taḥabbút), 13
tiḥarbáwín (pl. di ḥárba), 11, 13
tikaččírín (pl. di tkaččárt), 24
tikahliyín (pl. di takahláit), 11, 14
tikerbáǵín (pl. di takarbáǵet), 24
tikėrkúbín (pl. di takerkúbet), 22
tiklâ (pl. di taklút), 24
tildát, 15
tilefsiwín (pl. di talefsá), 15
tilėlli, 26
tilelliwín (pl. di tilėlli), 26
tillas, 26
tilwáḥ (pl. di tálwáht), 27
timčárín (pl. di tamčárt), 20
timdásín (pl. di tamdáset), 15, 16

timěddásín (pl. di taměddáset, taměndáset), 14
timělláhin (pl. di tamělláht), 26
timěllálin (pl. di taměllált), 9
timěncárín (pl. di taměčárt), 20
timenkúsín (pl. di taměnkúst), 13, 14
timerǵánín (pl. di tamerǵánt), 14
timěšędín (pl. di tamšát), 27
timm, 24
timzúǵín (pl. di tamzúǵt), 20
tin, 24
tinzár (pl. di tinzért), 9
tinzért, 9
tiqaǵúǵín (pl. di tqaǵúǵt), 10, 16
tiqašrívín (pl. di taqěšrít, tqašrít, tqašrí), 9, 20
tiqažúžín (pl. di tqažúž), 10, 13, 14
tiqelziwín (pl. di taqelziwít, taqelziwót), 19
tiqěšrívín (pl. di taqěšrít, tqašrít, tqašrí), 20
tiqmám (coll. di taqmámt), 20
tiqmáwín (pl. di taqmámt), 20
tiráwín (pl. di taráut), 13
tírbás (pl. di tarbęst), 21
tiređwín (pl. di tarčěttá), 23
tisargáyín (pl. di tasargáit), 14
tisauriyín (pl. di tsáurít), 16
tisbarėsin (pl. di tasbarest), 14
tisěffáqín (pl. di tasěffáqt), 12, 13
tiselsét, 24
tiselsilín (pl. di tiselsélt), 24
tiselslín (pl. di tiselsélt), 24
tisěnsá, 26
tisęnt, 26
tiserdúnín (pl. di tasěrdúnt), 14
tisít, 22
tisitín (pl. di tisít), 22
tislatín (pl. di taslét), 11, 12
tissebliwín (pl. di tissüblâ), 23
tissegnit, 7, 9, 23
tissegniwín (pl. di tissegnit), 9, 23
tissüblâ, 23
tissübláwín (pl. di tissüblâ), 23

tišbėnnárín (pl. di tašbėnnárt), 23
tiššín (pl. di tiššít), 15
tiššít, 15
tiššübáy (pl. di čabít, tčabít, tšabít), 20
tít, 9, 26

T

taťennít, 17
tiťenniyín (pl. di taťennít), 17
tiťt, 9, 20
tiťtáwín (pl. di tiťt), 9, 20, 26
tiťtís gi-lqarnís, 13
tiūoráǵín (pl. di tauráǵt), 13
tiūorátín (pl. di taurát), 14
tiūoswásín (pl. di taūoswásėt), 16
tiūozwásín (pl. di taūozwásėt), 17
tiūozwázín (pl. di taūozwázėt), 17
tiūoráǵín (pl. di tauráǵt), 13
tiwessárín (pl. di taussęrt, tawessęrt), 21
tizelmin, 20
tizergáyín (pl. di tazęrgáit), 10
tizerwín (pl. di tážrá, tážrá), 22
tizėrzėrín (pl. di tizėrzert), 12
tizėrzert, 12
tizriwín (pl. di tážrá, tážrá), 22,
tizukkáyín (pl. di tzukkáit), 20
tkaččárt, 24
tkahliyín (pl. di takahláit), 11
Tlállâ, 5
tlâta, 13
tmüžiyín (pl. di tamužit), 26
tqaǵúǵt, 10, 16
tqašrí, 9, 20
tqašrít, 20
tqažúžt, 9, 10, 13, 14
trabít, 9
triliât (pl. di trilięt), 17
trilięt, 17
trilya, 17
tsáurít, 16
tserdúnín, 14
tšabít, 19
túdâit, 14, 15

tudáyín (pl. di tudâit), 14, 15
tzukkáit, 20

U

uččá, 27
uččú, 24
udrús, 23
uđá, 23
ufús, 22
ulád 'Isa, 5
ūoswáza (coll. di taūoswásėt), 16
ussán (pl. di ass), 24
uzef, 9, 15
úžef, 9, 15
uzzâl, 23
užennâ, 24

W

wəzwəzə, 17

Z

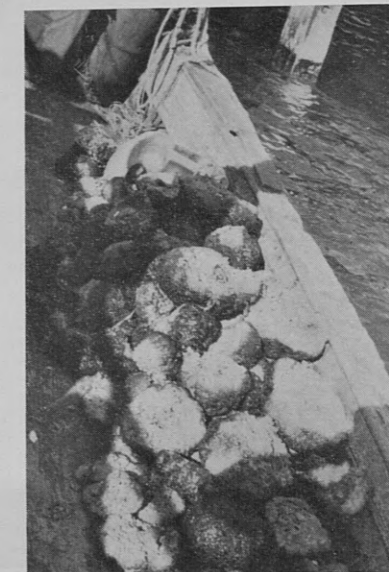
zargaia, 10
zâ, 23
zembrínât (pl. di zembrínęt), 14
zembrínęt, 10, 14
zembrinín (pl. di zembrínęt), 10
Zfáfra, 5
zülím, 13
zziret, 25

Ž

žaurít, 16
žembrínęt, 10
žembrint, 10
žėrzėrín (pl. di tizėrzert), 12
žžáuriyín (pl. di tsáurít, žaurít), 16
žžemmúrín (pl. di tazěmmúrt), 8
žžembrínât (pl. žembrínęt, žembrint), 10
žžėrzėrín (pl. di tizėrzert), 12
žžukkáit, 20
žžukkáyín (pl. di žžukkáit), 20

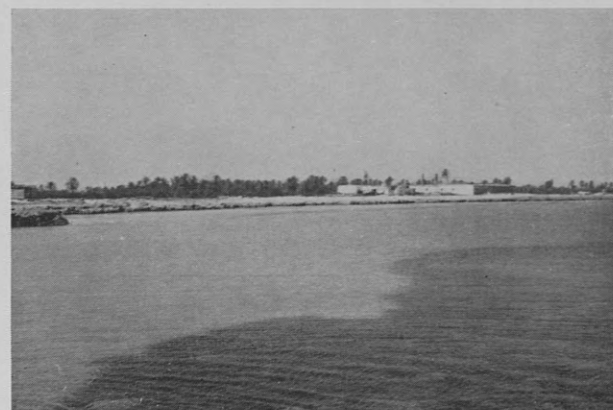


Zuara Marina: *pescatori di spugne*

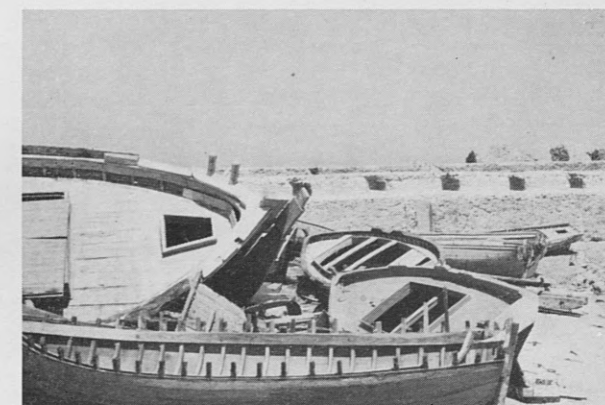




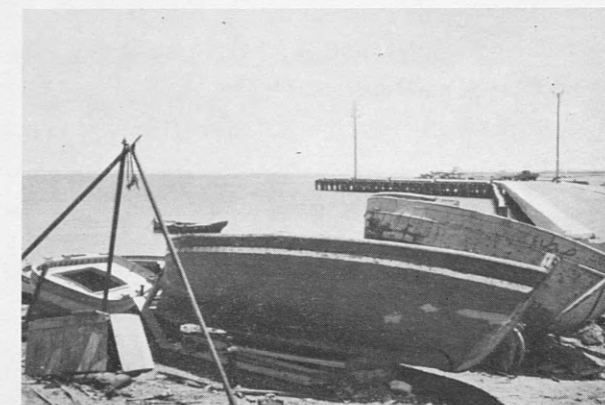
Zuara Marina: pescatori zuarini
a bordo delle loro imbarcazioni



Zuara Marina: la tonnara



Zuara Marina: barche in ri-
parazione nel piccolo cantiere



VICTOIRES ET TROPHÉES PUNIQUES.

LA SOUVERAINETÉ DE BAAL HAMMON

COLETTE PICARD
(Paris)

(Planches I-VII)

En 1917, J. Baudin mettait au jour à Amilcar, dans la banlieue nord de Carthage, sur un monticule qui dominait la mer entre les Palais Baccouche et Naceur Bey, les vestiges de deux petits édifices appartenant à un même ensemble. A. Merlin, Directeur du Service des Antiquités et Arts de Tunisie, signala la découverte à la Commission d'Afrique du Nord de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris, le 11 Février 1919, et les objets récoltés au cours de la fouille furent déposés au Musée du Bardo ¹.

Le plus important de ces bâtiments est un minuscule sanctuaire de quatre mètres de long sur 1,70 de large, construit sur une terrasse élevée, entaillée dans la falaise, parallèlement au rivage. Les murs sont en briques, tapissés de stuc à l'intérieur. Le monument est rectangulaire, in antis. Le vestibule formé par les antes qui prolongent les murs de la cella, s'ouvre au Sud-Ouest sur un parvis arasé de deux mètres de large, dont il ne reste que le point de départ; deux banquettes se font vis à vis le long des antes. La cella est fermée par une porte encadrée de moulures, et divisée en deux dans le sens de la longueur par deux pieds droits. Une table d'offrandes dont on ne voyait plus que deux pieds en forme de griffes, se dressait devant l'arrière cella. Une corniche garnie de moulures courait sous le plafond. Le toit était sans doute en terrasse, car aucun vestige de fronton ou d'acrotères n'a été retrouvé. Le sol de la chapelle et du vestibule était recouvert d'une « mosaïque » d'éléments irréguliers, incrustés de cubes de marbre blanc.

¹ *Statuettes et reliefs en terre cuite découverts à Carthage*, BAC, 1919, pp. 178-196; *Cat. Mus. Alaoui*, Suppl. II, I 363-371.

A quarante mètres à l'Ouest, deux petites pièces carrées de deux mètres environ de côté, étaient alignées suivant l'orientation du sanctuaire, construites de même, en briques tapissées de stuc à l'intérieur, et bordées au Nord et à l'Ouest par deux citernes en forme de baignoire.

Dans la cella, des terres cuites brisées gisaient aux pieds de la table d'offrandes: débris de draperies, figurines mutilées, plaquettes à reliefs. Parmi les figurines, l'auteur mentionne un porcelet, six petites têtes humaines, deux bustes de cariatides ceints de feuillage², et la partie supérieure d'une statuette représentant Baal Hammon coiffé d'une mitre conique, assis sur un trône à haut dossier garni de colonnettes, une hache fenestrée posée sur l'épaule gauche³.

A partir de fragments épars, cinq plaquettes d'argile rougeâtre, bien cuite, mais mal épurée, garnies sur la face antérieure de reliefs moulés et au revers plat, ont pu être reconstituées partiellement. La première provient d'une frise à deux registres séparés par une rangée d'oves et de fers de lance surmontés de rais de coeur. A l'étage supérieur, se trouve une suite de personnages parmi lesquels A. Merlin reconnaît Dionysos ivre soutenu par un Satyre ou un bacchant, et une Ménade, entre deux divinités, sans doute Mercure et Aphrodite. Le motif est répété au moins à deux reprises⁴. Au dessous est une Scylla (Fig. 1), vue de face, les mains tendues, ceinturée de ses chiens et encadrée par les volutes de sa queue dédoublée, enroulées autour d'une tête de chien; au fond à droite, une ancre⁵.

Viennent ensuite quatre panneaux rectangulaires, verticaux, allant par paire. Les deux premiers mesurent 0,m31 de haut, 0,m75 de large, et de 0,m007 à 0,m013 d'épaisseur⁶. Ils sont mutilés: la partie supérieure, le côté gauche et la base ont disparu. Le décor représente une Victoire ailée, dressée sur un pilier de feuillage (Fig. 2). La figure a perdu sa tête, ses avant-bras et son attribut. Un lourd chiton à apoptygme la revêt jusqu'aux pieds, mais découvre l'épaule droite; les bras tendus, tenaient un objet haut et étroit, sans doute un candélabre, peut être une lance. Les ailes retombent le long du dos. Les pieds demeurent invisibles cachés par deux feuilles d'acanthé côtelées, issues des plis du vêtement, qui s'écartent pour donner naissance à une palmette d'où émergent trois feuilles d'acanthé similaires. La pointe de la palmette inférieure « vient, note A. Merlin, toucher le bord

² *Ibid.*, I 363 (ht. 0,13, l. 0,m17), I 371 (ht. 0,m09, 0,m08, 0,m06, 0,m05), I 365 (ht. 0,m13).

³ *Ibid.*, I 364 (ht. 0,m09 l. 0,m13).

⁴ *Ibid.*, I 369 - il faut lire trois fragments de frise - (ht. 0,m075).

⁵ *Ibid.*, I 370. Les « arceaux » sont en fait des rais de coeur (ht. 0,m125).

⁶ *Ibid.*, I 368.

d'une palmette analogue, plus petite, qui se dresse entre les branches supérieures d'un autre motif stylisé ressemblant à un grand X; chaque bras de cet X est fait d'une feuille du même genre que les premières, qui se recourbe et qui est flanquée à son extrémité d'un large disque d'où part, vers le haut et vers le bas, un filet qui s'infléchit en une espèce de longue accolade; au croisement des bras est un anneau cantonné de deux disques pareils. Le motif en est supporté par des fleurs de lotus, l'une au dessus de l'autre, de plus en plus grandes. Nous ne pouvons préciser combien il y en avait au juste à cause des dommages qu'ont subis les plaques; il en existait au moins deux, peut être davantage, la plus volumineuse était accostée de boutons ».

Les deux autres plaques mesurent 0,m24 de haut, 0,m10 de large et entre 0,m005 et 0,m010 d'épaisseur (Fig. 3)⁷. Elles représentent également une Victoire ailée au centre d'un panneau rectangulaire encadré par deux baguettes jumelées au sommet, et deux filets infléchis en accolade de chaque côté. La partie inférieure a disparu. La Victoire est de profil à gauche, vêtue d'un chiton lui couvrant les deux épaules, plaqué et gonflé par le vent; ses deux ailes se redressent à la verticale de part et d'autre de la tête; la main droite élève une ciste à couvercle conique, la gauche abaissée tient une torche enflammée et retrousse le pan arrière du chiton qui retombe en un double flot de volants. Les pieds croisés sont posés sur une palmette, dont on aperçoit, sur une des deux plaques, le rebord dentelé. Un masque de Gorgone aux traits pathétiques, deux serpents noués sous le cou, domine ce décor.

J. Baudin a retrouvé une autre plaque à reliefs (Fig. 4) dans une des deux citernes attenantes aux chambres⁸. Les dimensions - 0,m22×0,10×0,007 - et la décoration sont semblables à celles des premières, mais l'argile tirant sur le jaune, et non sur le rouge, montre que la terre cuite appartient à un autre ensemble. Le relief est aussi plus accentué. Une baguette double encadre deux panneaux superposés. Du premier, il ne reste que la base, garnie de pattes griffues. La partie supérieure du second subsiste seule. Elle représente un buste de Nike vu de face, les ailes dressées à la verticale de part et d'autre de la tête. Un trophée formé d'un casque à paragnatides, d'une cuirasse à lambrequins et de deux jambières accrochés à un mât, repose sur l'épaule gauche; le bras droit, relevé, se recourbe au dessus de la tête, les doigts touchant les cheveux, tandis que le visage se penche légèrement vers le trophée.

⁷ *Ibid.*, I 367.

⁸ *Ibid.*, I 372.

Cette terre cuite sort certainement du même atelier que les précédentes: la composition du décor, le thème, la technique sont identiques. On lui voit les mêmes qualités d'équilibre et d'élégance, mais aussi les mêmes défauts, les traits sont lourds, les modelés mous; certains détails rendus avec un souci abusif, plis de draperies, empennage des plumes de la Victoire tropaeophore notamment, chargent les reliefs au lieu de les alléger.

A. Merlin pense que ces deux édifices d'Amilcar appartenaient à un même ensemble comprenant un pavillon de plaisance et une chapelle privée attenante. Les chambres sont en effet trop petites pour des pièces de villa, et, des cérémonies publiques ne pouvaient être célébrées dans un sanctuaire large comme un couloir. Dans sa conclusion, l'auteur rapproche les Victoires des plaques à reliefs de celles qui décorent les plafonds de la Farnesine, présentées dressées sur des rinceaux de feuillage et les ailes relevées⁹. Il situe alors la construction du complexe africain dans les premières années de l'Empire Romain. La présence d'un Baal punique dans la chapelle s'explique aisément, note-t-il, par la survivance du culte rendu au patron de la colonie tyrienne dans la cité romanisée, fait qu'attestent maints documents¹⁰.

Peu après la publication de cette étude, deux découvertes survenues à Carthage étaient à leur tour signalées par leurs inventeurs; elles remettent en question la chronologie et l'interprétation des monuments Baudin. En 1923, le R. P. Delattre trouva sur le plateau de Borj Jedid une favissa où s'entassaient des terres cuites, principalement des bustes et des brûle-parfums consacrés à Demeter, qui remontent au II s. av. J.-C. La cachette, proche du temple de la déesse, avait sans doute été aménagée lors du siège de 146 av. J.-C., pour abriter des sacra du sanctuaire menacé de pillage par la soldatesque romaine¹¹. Parmi ceux-ci le savant releva plusieurs fragments de plaques à reliefs semblables à celles d'Amilcar. Des éléments de frise se mêlent en effet à des panneaux verticaux allant par paire; ces derniers sont divisés en registres superposés, bordés de filets infléchis issus des «piliers» végétaux qui séparent les deux registres. Une Néréide chevauchant un hippocampe entre un avant train de sphinx et une chimère se détachant en plus haut relief et fort

⁹ Cf. E. L. Wadsworth, *Stucco reliefs of the first and second cent. still existant in Rome*, *Mem. Amer. Acad. Rome*, IV, 1924, pp. 9 ss., pl. XLIX.

¹⁰ Voir notamment le sanctuaire de Thinissut consacré à Baal Hammon; A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*, *Notes et Documents*, Paris 1910; la figurine néo-punique de la nécropole de Sousse: *Cat. Mus. Alaoui, Suppl. I*, I 272, pl. LXXXV, 2; cf. infra p. 15 et 16, fig. 13 et 16.

¹¹ L. Delattre, *CRAI*, 1923, pp. 362-364.

mutilés, décore la plaque horizontale (Fig. 5). Celle-ci mesure 0,08 de haut, sur 0,14 de long, et 0,015 d'épaisseur maxima. Le revers est plat. Deux petits panneaux verticaux, rectangulaires et symétriques, de 0,12 de haut, 0,05 de large et 0,005 d'épaisseur moyenne, portent chacun, au centre, un Amour ailé voltigeant l'un à droite, l'autre à gauche (Fig. 5). Le « pilier » végétal placé au dessous, est formé de quatre fleurs de lotus au moins — la partie inférieure du panneau a disparu —, placées symétriquement et verticalement de part et d'autre d'un fleuron. Le motif central est disposé comme les branches d'un X, tel les acanthes qui élèvent la Victoire sans tête d'Amilcar. Deux anneaux autour d'un disque flanquent ces palmettes; quatre autres, au centre des volutes latérales des mêmes palmettes, donnent naissance aux filets infléchis en accolade des rebords verticaux. Ce décor floral est sec, très stylisé et mal proportionné: trop important, il écrase le motif central du panneau. Une dernière plaque (Fig. 6) mesure 0,14 de haut, sur 0,07 de large et 0,005 d'épaisseur moyenne. Elle porte un buste féminin, de face, le visage tourné à droite, les bras tendus vers deux dauphins dressés verticalement. La figure repose sur un calice d'acanthes côtelées inversées, qui fait office de jupe. Les feuilles latérales s'écartent pour donner naissance à un motif en X formé de tiges cannelées encadrant deux fleurons et se recourbant de chaque côté autour de disques d'où partent, vers le haut et vers le bas, les filets infléchis qui bordent les longs côtés des panneaux.

Ces plaquettes sont en argile rose, mal épurée et très cuite.

En 1929, le Dr. Carton publia un sanctuaire punique situé à l'emplacement de la gare actuelle de Salamambo¹². Le monument, détruit par l'incendie de 146, est contemporain de la favissa de Borj Jedid. Malheureusement l'auteur n'a pas joint de plan à son étude et sa description peu claire, ne permet pas de le restituer. Il apparaît cependant que la cella était divisée en deux dans le sens de la longueur par des pieds droits se détachant des murs latéraux. Ceux-ci étaient revêtus de stuc intérieurement et une corniche courait sous le plafond. Des débris de tui-leau incrusté de cubes de marbre blanc disposés irrégulièrement ont été relevés sur le sol. Statues et décors muraux sont en terre cuite rehaussée de couleurs vives, principalement du bleu azur, et du vermillon, parfois soulignés d'or. Parmi les premières¹³, se trouve la partie inférieure d'un simulacre divin trônant sur une chaire dont les montants sont ornés de plaques à reliefs analogues à celles d'Amil-

¹² L. Carton, *Sanctuaire punique découvert à Carthage*, Paris 1929.

¹³ *Ibid.*, pp. 16-17 n. 30, p. 53, pl. I, 2, V, 10, à gauche.

car et de Borj Jedid (Fig. 7). Chacune d'elles mesure environ – une restauration moderne en plâtre malencontreuse, empêche de relever les dimensions précises – 0,33 de haut sur 0,16 de large. Les décors sont répartis sur deux registres superposés, séparés par un « pilier » végétal formé de huit crosses cannelées superposées et opposées dos à dos; celles du bas sont disposées en X suivant le schéma décrit par A. Merlin. Les quatre branches de cet X se recourbent autour de disques d'où partent vers le haut et vers le bas, quatre filets infléchis qui bordent les longs côtés des registres inférieur et supérieur. Ce dernier est couronné par un rang de perles et pirouettes, dominé par deux volutes filiformes, opposées dos à dos et liées à la base, qui engendrent au sommet deux petits rinceaux horizontaux en forme d'∞ encadrant un minuscule masque de Gorgone. Le registre inférieur est orné d'un avant train de sphinx, vu de face, coiffé d'un calathos et encadré de ses deux ailes recourbées. Une palmette lancéolée, inversée, issue des deux tiges inférieures du « pilier » central, rejoint le calathos. Sur le panneau du haut, on voit une Victoire tropaeophore dressée sur une palmette symétrique de la précédente; Nike est de face, vêtue d'un chiton recouvrant les deux épaules et gonflé par le vent. Le mât du trophée porte un casque à paragnatides, une cuirasse à lambrequins et deux jambières; il repose sur l'épaule gauche, maintenu à la base par la main gauche et au sommet par la droite relevée au dessus de la tête légèrement inclinée vers le sacrum. A l'arrière plan, deux ailes tombantes, en très léger relief, encadrent la Victoire. D'après le Dr. Carton, il est probable que le socle placé sous les pieds de la divinité trônante était orné de reliefs. « Peut être faut-il lui attribuer une petite plaque de terre cuite, d'un aussi bon travail que celles dont il vient d'être question, et où l'on voit une femme assise sur un monstre marin, dont la queue se déroule en de nombreuses volutes. Son coude droit est appuyé sur le genou du même côté, fléchi et un peu élevé. Les pieds reposent sur l'animal. Le haut du corps est nu, une draperie recouvrant les membres inférieurs.

Une autre plaque doit provenir de la même terre cuite. Elle porte la représentation d'une femme dont la tête et les bras manquent. Mais l'attitude du reste du corps, d'une grâce réelle, rappelle tout à fait la femme représentée sur le montant du siège. La pointe de l'aile droite, le bas de l'armure qui sont visibles complètent l'analogie. Mais cette Nike marche vers la gauche, contrairement aux précédentes et ses dimensions sont environ trois fois supérieures¹⁴ ».

¹⁴ *Ibid.*, pp. 17-18, n. 31 bis.

La parenté des trois groupes de plaques à reliefs d'Amilcar, de Borj Jedid et de Salamambo est frappante. La composition des décors comprenant une frise et des panneaux verticaux symétriques, formés de registres superposés, séparés par des piliers végétaux composés de palmettes étagées et disposées en X, bordés des mêmes filets infléchis en accolade, est la même. Certains motifs, la Victoire tropaeophore, le Gorgoneion, le Sphinx, la Néréide se retrouvent d'une série à l'autre. Style et technique sont identiques. Si ces terres cuites ne sortent pas du même atelier, elles proviennent certainement d'officines rivales, contemporaines, et étaient destinées à un usage semblable. Comme celles de Salamambo, les terres cuites d'Amilcar et de Borj Jedid devaient parer des montants de trônes divins. Carthage était en effet renommée pour la fabrication des meubles de luxe et les chaires d'argile sont très vraisemblablement des reproductions d'originaux en bois, sculptés ou garnis d'appliques en bronze, suivant la mode hellénistique¹⁵.

Ces faits obligent à remonter la date du sanctuaire Baudin jusqu'aux dernières années de la domination punique. D'autres remarques, sur le plan du sanctuaire, le style des décors de terre cuite, leur valeur symbolique, apportent, nous allons le voir, des arguments en faveur de cette conclusion.

La division tripartite dans le sens de la longueur est en effet une des caractéristiques des temples phéniciens, reprise par les Puniques. Le temple de Mercure à Thuburbo Majus et une autre chapelle de Gigthis remontant au milieu du II s. av. J.-C., étudiés par A. Lezine¹⁶, offrent des exemples typiques de cette disposition. On la retrouve aussi dans les sanctuaires de Sardaigne de tradition punique¹⁷. Tous comprennent comme la cella Baudin, un vestibule *in antis* ouvert sur un parvis, une cella et une arrière cella ou une niche à fond plat qui en tient lieu. Ces édifices se dressent sur un podium et deux colonnes érigées en avant des antes, soutiennent la toiture en terrasse. J. Baudin ne signale aucun vestige de podium, seulement le départ du parvis au pied des antes, mais il est permis de penser que la situation éminente de cette cella édifée sur une terrasse naturellement surélevée, rendait un socle artificiel superflu. Notons qu'à Salamambo, le podium fait aussi défaut. Quant aux deux colonnes prostyles, l'éboulement de la falaise les aura entraînées

¹⁵ C. et G. Picard, *La vie quotidienne à Carthage au temps d'Hannibal*, Paris 1958, p. 104.

¹⁶ *Architecture punique, Recueil de documents*, Tunis 1959, pp. 30-31, fig. 14-15; le premier édifice a été découvert par L. Poinssot et R. Lantier, et signalé par G. Feuille, *Thuburbo Majus*, p. 13, Quartier N, n. 6 du plan, p. 4; pour le second: A. Lezine, p. 25, fig. 13.

¹⁷ Cf. G. Pesce, *Sardegna punica*, Cagliari 1961, plan du grand temple punique de Tharros, fig. 13. S. Moscati, *Fenici e Cartaginesi in Sardegna*, Milan 1968, *l'aula* du temple d'Eshmoun à Nora, p. 113, et à Bithia, p. 114 fig. 5.

loin de leur base avec le parvis. Par ailleurs, l'édicule correspond parfaitement à la définition du sanctuaire punique hellénistique donnée par A. Lezine, et l'aménagement de la cella, coupée en deux parties par des pieds droits, est comparable à celui du monument Carton; la décoration de terre cuite, celle du sol avec incrustation de cubes de marbre blanc également. Ce type d'*opus incertum* est répandu dans tout le monde punique hellénistique, au point qu'on l'identifie au *pavimentum punicum* mentionné par Caton¹⁸.

Les reliefs des appliques de terre cuite procèdent, comme l'avait vu A. Merlin, de l'art hellénistique et plus particulièrement de l'art alexandrin. Les stucs de la Farnesine également, mais avant d'être repris par les Romains, ces poncifs avaient un long passé derrière eux et les Carthaginois n'avaient pas attendu d'être colonisés par leurs vainqueurs pour apprécier et introduire chez eux ces modes nouvelles, nous en avons maintes preuves. D'autre part, si les thèmes sont incontestablement originaires du répertoire hellénistique, leur interprétation révèle à plusieurs reprises, une esthétique orientale conforme à la tradition artistique des Sémites et étrangère à l'art romain.

Les Victoires ailées et les piliers de palmettes qui leur servent de piedestal sont les éléments les plus remarquables de ces décors. Le thème de Nike nantie de divers attributs connut une faveur extraordinaire après les campagnes glorieuses qui donnèrent à Alexandre le Grand la maîtrise du monde. Symbole de sa puissance charismatique, elle figure avec le trophée sur le char funèbre du Conquérant. Puis les généraux et les roitelets désireux de s'égalier au Macédonien en adoptent l'image comme marque monétaire. Dès 310 av. J.-C. Agathocle fait frapper des monnaies d'or et d'argent pour célébrer ses victoires sur Carthage, où Nike est représentée de profil, nue jusqu'à la taille, les ailes tombant le long de son dos, en train d'accrocher un casque au mât du trophée dressé devant elle¹⁹. Après Ipsus, Seleucus reprend cette marque²⁰. A la même époque, un médaillon d'argent doré (Fig. 8), issu probablement d'un atelier alexandrin, et conservé à Bâle²¹, montre Nike de face, toujours nue jusqu'à la taille, encadrée de ses ailes retombantes, portant sur l'épaule gauche un trophée qu'elle maintient de la main gauche à la base, et, au sommet, de la droite relevée au dessus de sa tête qu'elle détourne du sacrum.

¹⁸ Festus, *De verborum significatu*, s.v. *pavimenta punica*; G. et C. Picard, *Vie quotidienne*, p. 52.

¹⁹ A. R. Bellinger et M. A. Berlincourt, *Victory as a coin type*, *American Numismatic Society*, New York 1962, pp. 24, 27, 45, pl. VI, 6.

²⁰ *Ibid.*, pp. 27, 34, pl. VII, 1.

²¹ Cf. en dernier lieu B. Segall, *Alexandria und Tarent*, *Arch. Anz.*, 1965, 3, n. 80, pp. 555-558, pl. 3, 4.

Avec le temps la diffusion du thème ne cesse de croître et les interprétations deviennent de plus en plus variées. Tarente célèbre une Victoire qui vole les ailes déployées. On la voit sur des monnaies de Pyrrhus, vêtue d'un chiton gonflé par le vent, le trophée posé sur l'épaule gauche, une couronne dans la main droite²². Sur le médaillon de Memphis (Fig. 9), Nike danse munie d'un bouclier; dans le feu de l'action son chiton court et léger s'ouvre dévoilant ses jambes entrecroisées, et retombe en un double flot de volants²³. Vers le milieu du II s. av. J.-C. Damophon sculpte sur le voile de Despoina une Nike de profil, drapée dans un long chiton, tenant à bout de bras un candélabre²⁴. M. E. Bertoldi reconnaît une réplique de cette oeuvre célèbre sur la frise de Sant'Omobono²⁵ où un médaillon a pris la place du candélabre. Sur des reliefs de la même frise, représentant une cuirasse et des jambières, d'autres Victoires sont figurées de face, les ailes dressées à la verticale, comme celles d'Amilcar, vêtues d'un chiton pudique, gonflé par le vent au dessus et au dessous de la taille serrée par une ceinture. M. E. Bertoldi date ces sculptures du milieu du II s. av. J.-C., en raison de leur style. Tout en suivant la démonstration de ce savant, G. Ch. Picard attribue cependant cette oeuvre au pilier triomphal de Sylla, s'appuyant sur des considérations d'ordre purement historique²⁶. La permanence des thèmes décoratifs à cette époque est un fait bien connu qui justifie pleinement ce décalage chronologique, note-t-il en conclusion.

Les Victoires des appliques de terre cuite puniques ne sont les copies fidèles d'aucun des modèles cités, mais le produit de divers emprunts prélevés sur plusieurs d'entre eux. La Victoire sans tête d'Amilcar prend à la Nike au candélabre de Damophon ou à celles qui encadrent le médaillon de Sant'Omobono, leur attitude et leur longue tunique. La tropaeophore du trône de Salamambo se rapproche de celle du médaillon bâlois, cependant elle est pudiquement vêtue et dirige son regard sur le trophée au lieu de l'en détourner. Il semble que le coroplaste carthaginois n'ait pas compris ce geste rituel, et l'ait modifié pour des raisons d'ordre esthétique. La Victoire de la citerne d'Amilcar reproduit le même poncif, mais son bras droit ne tient plus le mât du trophée et ses doigts reposent sur ses cheveux, comme ceux de la danseuse de Memphis, sans doute pour alléger

²² A. R. Bellinger et M. A. Berlincourt, l. 1, p. 32, pl. VII 8, 9, VIII, 1.

²³ B. Segall, *l.l.*, p. 559, pl. 2.

²⁴ Cf. J. B. Wace, *The Veil of Despoina*, *Amer. Journ. Arch.*, XXXVIII, 1934, pp. 107 ss.; G. Becatti, *Riv. Istit. Arch. Stor. Arte*, VII, 1940, p. 45 ss.

²⁵ M. E. Bertoldi, *Un monumento commemorativo sul Campidoglio*, *Quaderni dell'Istituto di Topografia Antica dell'Università di Roma*, V, 1967, pp. 3-15, fig. 1, 2, 6, 10.

²⁶ G. Ch. Picard, *Rev. Étud. Latines*, sous presse.

et équilibrer la composition. La Victoire à la ciste retousse le pan arrière de son chiton qui retombe en un double flot de volants, tel la tunique de cette même danseuse, mais les jambes demeurent couvertes. Les Victoires aux ailes dressées ne se distinguent de celles de Sant'Omobono que par leurs attributs et le problème est de savoir si les sculptures de Rome sont contemporaines ou postérieures aux reliefs puniques, et quel en est le prototype. Nous n'avons trouvé aucun précédent à ce nouveau poncif, cependant sur les vases apuliens et les terres cuites de Myrina on note une tendance à relever les ailes. Il se peut que cette innovation soit d'origine orientale: les ailes des sphinx phéniciens sont souvent dressées, et l'auteur du sarcophage lycien avait obtenu un effet décoratif remarquable en les montant à la verticale pour meubler le champ supérieur du tympan du couvercle²⁷.

Les piliers de feuilles et de fleurs qui portent les Victoires sans tête d'Amilcar, apparentent ces décors aux femmes-fleurs issues de calices végétaux de l'art hellénistique. Un des chapiteaux historiés de Didyme est orné d'une de ces apparitions jaillie d'un berceau d'acanthes, côtelées et inversées qui prolongent les pans de la tunique²⁸. L'énigmatique personnage aux dauphins de la favissa de Borj Jedid, vêtu de sa jupe de feuilles, évoque les Génies de la Végétation des rinceaux peuplés contemporains, qui tendent les bras pour saisir les tiges fleuries²⁹. Il est difficile cependant d'égalier les échafaudages tout en hauteur des palmettes puniques, les filets en accolade, secs et sinueux qui en sortent, aux massifs de fleurs et de feuilles et aux rinceaux arborescents qui y prennent naissance, de l'art grec. Par leur composition, les piliers africains rappellent les anciens arbres de vie phéniciens qui décorent les patères et les ivoires du IX^e av. s. J.-C. Le thème ancestral avait en effet survécu à travers les âges: on le retrouve stylisé et privé de son tronc sur des antes de naos de l'époque perse³⁰. Sur un chapiteau chypriote trouvé à Athienau l'arbre se dresse entre les volutes, accosté de deux sphinx³¹. A Carthage même, un rasoir d'époque barcide représente encore l'arbre picoré par des oies³². Il semble que le coroplathe d'Amilcar ait adapté ce poncif traditionnel au goût du jour, en substituant aux palmettes et aux boutons de lotus désuets, des feuilles d'acanthé à la mode grecque dominant les lotus épanouis exotiques.

Mais cette ascendance orientale ne rend pas compte de la composition d'en-

²⁷ G. Mendel, *Musées Impériaux Ottomans, Cat. des sculptures*, I, p. 166 et fig.

²⁸ E. von Mercklin, *Antike Figuralkapitelle*, Berlin 1962, n. 107, p. 187.

²⁹ *Ibid.*, n. 86, pl. 129, 93, pl. 136, 104, pl. 180.

³⁰ N. Aimé-Giron, *Un naos de Sidon, BIFAO*, XXXIV, 1934, p. 31 ss.

³¹ E. von Mercklin, *l.l.*, n. 67, pl. 90.

³² Cf. C. Picard, *Sacra Punica, Karthago*, XIII, 1967, n. 24, fig. 58, p. 66.

semble des reliefs en deux panneaux superposés aux contours infléchis, ni des profils en X des palmettes centrales des piliers. Destinées à orner des meubles, les appliques de terre cuite empruntent ces formes aux pieds de trônes et de lits grecs et étrusques, plats, évidés au centre de découpes en demiune, placées dos à dos comme les branches d'un X. Les tombes hellénistiques de Termessos, Tarente, Alexandrie ...³³, ont livré des *kline* montées sur ce type de jambage, où des palmettes et des volutes donnent naissance à des listels et à des baguettes infléchies en accolade qui bordent les panneaux. Sur le lit de Pydna³⁴ on retrouve le modèle des volutes liées à la base et engendrant au sommet deux petits rinceaux horizontaux qui parent le couronnement des montants du trône de Salamambo, tandis que les découpes centrales s'adornent de disques en saillie que reproduiront les coroplastes puniques pour meubler le champ entre les branches des palmettes disposées en X. Les traverses de ces lits sont aussi souvent garnies de frises comme les socles des chaires de Carthage. De telles concordances ne peuvent être le fait du hasard.

Il n'est pas besoin de démontrer l'origine hellénistique des thèmes dionysiaques modelés au registre supérieur de la frise d'Amilcar. La Scylla, vue de face (Fig. 1), encadrée des volutes de sa queue dédoublée, suit les modèles élaborés à Tarente à la fin du IV^e s. av. J.-C. et diffusés ensuite dans tout le bassin méditerranéen³⁵. La stèle de Kritolaos de Gavalou en Etolie, qui remonte aux environs de l'an 200 av. J.-C.³⁶, maintes urnes étrusques tardives la représentent de même tenant une rame ou un gouvernail.

Aucun des thèmes que nous venons de passer en revue n'était étranger aux Carthaginois à l'époque des Guerres Puniqes. Nike ne figure pas en personne sur les stèles du tophet de Salamambo, mais par l'intermédiaire de son attribut le trophée et elle conduit le quadrigé gravé sur un rasoir funéraire d'époque barcide³⁷. Un des brûle-parfums recueillis dans la cella Carton représente une tête de Gorgone ruisselante de serpents³⁸, et G. Garbini lit ce nom transcrit en puni-

³³ Cf. G. Richter, *The Furniture of the Greeks, Etruscans and Romans*, Londres 1966, p. 59 ss.; G. Kleiner, *Diadochengräber*, Wiesbaden 1963, pl. VIII, fig. 10; A. Adriani, *Annuaire du Musée Greco-Romain d'Alexandrie*, XXXIV-XXXV, 1933-1934; *La nécropole de Moustapha Pacha*, Alexandrie 1936, *passim*.

³⁴ G. Richter, *The Furniture*, pp. 60-61.

³⁵ R. Lullies, *Vergoldete Terrakotta-Appliken aus Tarent*, *Mitt. Deutsch. Arch. Instituts, Röm. Abt. Suppl.* VII, 1962, p. 76 pl. 6, 1.

³⁶ H. Möbius, *Die Ornamente der griechischen Grabstelen*, Berlin 1929, pp. 68-69, pl. 60.

³⁷ Stèles du tophet de Salamambo, *CIS*, I, 1353, 1898; M. Hours Miédan, *Les représentations figurées sur les stèles de Carthage*, *Cahiers de Byrsa*, I, 1950, pl. XXXIII, e et d; XXXV, e; C. Picard, *Cat. Mus.*, Alaoui, *Nouvelle Série* (coll. Puniqes) I, Tunis 1955, Cb 816; *Sacra Punica*, p. 73, n. 41, fig. 67.

³⁸ L. Carton, *Sanctuaire punique*, p. 9, n. 9, pl. I.

que sur un texte du III s. av. J.-C.³⁹. Dionysos, plus exactement son équivalent Shadraba, recevait un culte au tophet où plusieurs de ses emblèmes, le cratère, l'hedera, la grappe de raisins, même un Satyre dansant, accompagnent ceux de Tanit et de Baal Hammon sur les stèles, à partir du milieu du III s. av. J.-C.⁴⁰. Des portraits du Dieu et de ses compagnons, Bacchants, Ménades, Néréides, couronnés de lierre et de pampres, dansant et jouant du tambourin ou du luth, sont gravés sur des plaques d'ivoire découpé (Fig. 10), provenant de trois coffrets, trouvés dans des tombes barcides⁴¹. La physionomie divine ressemble à la figure de général gravée sur une stèle contemporaine⁴²: de telles oeuvres révèlent la parfaite connaissance que les Carthaginois avaient alors de l'art grec contemporain. L'expression languoureuse des visages s'inspire des oeuvres d'Apelle. Les Amours ailés de la favissa de Borj Jedid sont précédés par des Eros en ivoire doré, trouvés dans une tombe d'Ard el-Kheraib du début du III s. av. J.-C.⁴³. Scylla non plus n'est pas nouvelle venue à Amilcar. Le monstre est peint au fronton du « grand sarcophage » de Sainte Monique⁴⁴, assis sur l'un de ses chiens, nageant sur une mer peulée de dauphins, la queue ondulant par derrière. Il reparait un peu plus tard, sculpté en métal au tympan d'un autre sarcophage⁴⁵, bras tendus, cheveux au vent, ceinturé de chiens, mais dépourvu de queue. Un rasoir, recueilli par P. Cintas dans une tombe d'Utique d'époque barcide, reprend le thème sous sa forme ancienne, de profil, tel qu'Euthymos le représente sur les monnaies de Syracuse⁴⁶. Il reparait enfin sur un disque de terre cuite inédit trouvé à Kerkouane.

La « ranken Frau » des rinceaux peints sur la bande médiane d'un sarcophage

³⁹ G. Garbini, *Note di epigrafia punica - II. 8. L'iscrizione cartaginese CIS I 5510 e il sacrificio mlk*, RSO, XLII, 1967, p. 12.

⁴⁰ Cf. M. Hours Miédan, *l.l.*, pl. VIII e et d, XI f (CIS 300) XVI, k, XXII h, XXXII g (CIS 367) XXXV b; C. Picard, *l.l.*, Cb 169, 452, 678.

⁴¹ L. Delattre, *La nécropole des Rabs prêtres et prêtresses de Carthage; deuxième année des fouilles (1899)* (Cosmos), Paris 1905, pp. 14-15, fig. 32; *Quatrième année des fouilles (1901)*, p. 20; pl. VII, 1, 2, 3, 4; *Nécropole punique voisine de Sainte Monique; deuxième trimestre des fouilles (avril-juin 1898)* (Cosmos), p. 15, fig. 29.

⁴² G. Ch. Picard, *Monde de Carthage*, Paris 1956, pl. 60.

⁴³ A. Merlin et L. Drappier, *La nécropole punique d'Ard el-Kheraib à Carthage, Notes et Documents*, Paris 1909, p. 71, fig. 47.

⁴⁴ A. L. Delattre, *Le plus grand sarcophage trouvé dans les nécropoles puniques*, CRAI, 1906, pp. 6-7 et fig.

⁴⁵ A. L. Delattre, *Epitaphes puniques et sarcophage de marbre*, CRAI, 1904, p. 509 et fig.

⁴⁶ C. Picard, *Sacra Punica*, pp. 76, 85, 86, pl. XXXVI.

en marbre (Fig. 11) de Sainte Monique⁴⁷ à la fin du IV s. av. J.-C. ou au début du III s., annonce les Victoires dressées sur leur piedestal de palmettes et le personnage aux dauphins jailli d'un calice d'acanthes. Une applique d'anse en bronze provenant d'une tombe de Sainte Monique contemporaine du sarcophage (Fig. 12), est ornée d'un buste féminin émergeant d'un calice de palmettes.

Ces quelques exemples pris au hasard mettent en lumière la profondeur de l'emprise exercée par l'art hellénistique sur l'art punique. Des artistes grecs étaient installés à Carthage, et des savants, dont J. Vercoutter suivant S. Gsell, ont voulu leur attribuer cette production hellénisante. Ces maîtres y ont certainement contribué, mais ils n'en sont pas seuls responsables. L'examen minutieux des oeuvres en question révèle souvent la présence d'un trait exotique, le nez sémitique d'un héros grec par exemple⁴⁸, un goût excessif pour le miniaturisme ou encore un contraste surprenant entre la qualité d'une composition et la lourdeur du rendu, comme c'est le cas pour les Victoires d'Amilcar. D'autres fois l'ensemble ne paraît pas avoir été exécuté par la même main; notamment en ce qui concerne les gravures de rasoirs⁴⁹. Ces Grecs fixés à Carthage devaient diriger des ateliers peuplés de Puniques, leur servir de maîtres, et n'exécuter eux-mêmes que les commandes les plus importantes et sans doute seulement la partie la plus délicate du travail. Formés à leur école, les disciples africains purent aussi se montrer dignes de leurs tuteurs et faire de leur cité un des foyers de l'hellénisme périphérique enrichi de l'héritage oriental. Les quelques vestiges de cette civilisation qui sont parvenus jusqu'à nous tendent du moins à le démontrer.

A quelle divinité était consacré le sanctuaire Baudin? Nulle dédicace ne nous en informe. Le seul simulacre identifiable recueilli représente Baal Hammon, mais c'est une offrande parmi d'autres, qui peut être adressée à un dieu comparse. La statue du maître n'a laissé que des débris informes. Il semble cependant que les appliques aux Victoires provenaient de son trône. C'est l'unique point de départ que nous ayons pour orienter nos recherches. Le polysymbolisme des emblèmes divins puniques en diminue malheureusement la portée et ne permet que des solutions hypothétiques. Elles sont cependant intéressantes à envisager. Nous avons vu que Nike dressée sur un arbre de vie est le thème essentiel de cette décoration. Or ce thème grec lié au charisme du Prince, a un long passé oriental. Ainsi

⁴⁷ A. L. Delattre, *Sixième sarcophage de marbre blanc peint trouvé à Carthage*, CRAI, 1902, p. 488 et fig.

⁴⁸ Cf. *Sacra Punica*, n. 23, 37, 38.

⁴⁹ Voir par ex. *Sacra Punica*, n. 22, 24, 35, 37 et le rasoir d'Utique.

que l'a montré P. Amiet⁵⁰, il apparaît en Mésopotamie comme l'apanage du Dieu Roi d'une cité ou d'une nation, et en rapport avec son pouvoir fertilisant. D'après ce savant, la première image de Victoire ailée actuellement connue, serait représentée sur un sceau de Mari remontant au II millénaire av. J.-C. De même que le pilier de palmettes qui porte les Victoires de Carthage semble la transposition du thème phénicien de l'Arbre de vie, cette figure serait une version nouvelle de l'ancien poncif oriental, et l'emblème de la souveraineté du Dieu assis sur le trône, c'est à dire Baal Hammon. Seul chef du panthéon punique à l'origine, puis soumis à sa compagne Tanit Pene Baal, nous le voyons toujours en effet représenté avec les insignes de la royauté. C'est ainsi qu'il est figuré sur une stèle du tophet de Sousse découverte par P. Cintas⁵¹. Assis sur un trône flanqué de sphinx à l'intérieur d'un naos orné du disque ailé, emblème de souveraineté, coiffé de la tiare à rubans il tient un sceptre à l'extrémité « amygdaloïde », suivant la description de ce savant, qui est peut être une tige portant un épis de blé mûr. Le sphinx du trône est vêtu d'une sorte de tablier, vestige de costume royal d'après R. D. Barnett⁵².

Le tophet de Salamambo n'a livré aucune image du dieu comparable: adeptes de l'aniconisme les Carthaginois ont préféré le figurer par l'intermédiaire de symboles. Il est vraisemblable toutefois qu'une stèle du II s. av. J.-C. représente Baal Hammon trônant au fronton, entre deux protomes de sphinx: c'est ainsi du moins que M. Hours Miédan interprète le curieux personnage vu de face, en raccourci, tenant un caducée et une fleur de lotus entre deux avant-trains d'animaux, sculpté grossièrement sur cet ex voto⁵³. Trois stèles du tophet d'El-Hofra publiées par A. Berthier⁵⁴, et datées par lui des environs de l'ère chrétienne, montrent Baal Hammon – il est nommé en toutes lettres dans la dédicace – assis de face sur son trône, c'est à dire vu en raccourci comme à Salamambo, à l'intérieur de sa demeure céleste évoquée par deux colonnes soutenant un fronton triangulaire orné d'emblèmes sidéraux, rosaces stellaires et disque solaire coiffé du croissant lunaire. Le

⁵⁰ P. Amiet, *Combats mythologiques dans l'art mésopotamien*, *Rev. Assyriol.*, XLII, 1953, p. 145 ss.; *Répertoire iconographique de Mari, thème de la Victoire*, *Syria*, 1960, pp. 219-229; sceau de Makannishum fig. 12.

⁵¹ P. Cintas, *Le sanctuaire punique de Sousse*, *Rev. Africaine*, 1947, pp. 13-20, fig. 48-49; C. Picard, *Cat. Mus. Alaoui, Nouvelle Série*, Cb 1075; A. M. Bisi, *Le stèle puniche (Studi semitici, 27)*, Rome 1967, p. 94, fig. 56.

⁵² R. D. Barnett, *A Catalogue of the Nimrud ivories in the British Museum*, Londres 1957, p. 141 ss.

⁵³ M. Hours Miédan, *l.l.*, pl. XXVII b (CIS 4870).

⁵⁴ A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine*, Paris 1955, pp. 203-204, pl. II, A B C; A. M. Bisi, *Stèle*, p. 110, fig. 76.

dieu porte une tiare à plumes ou est dominé par un soleil radié, et brandit de la main droite un caducée, tandis qu'il serre une fleur de lotus de la gauche.

A l'époque augustéenne, le sanctuaire rural de Thinissut dans le Cap Bon, dédié à Baal Hammon et à Tanit, abritait un simulacre du dieu en terre cuite, (Fig. 13) qui le présente vénérable et chenu, couvert d'une tiare à plumes comme à El-Hofra, vêtu d'une tunique ample, assis sur un trône flanqué de sphinx coiffés d'une mitre conique surmontée d'une boule, et la poitrine barrée de deux bretelles entrecroisées. Une main est levée pour bénir, l'autre tenait un attribut, sans doute un sceptre, qui a disparu⁵⁵.

Ainsi dans ses sanctuaires Baal Hammon préside au culte en tant que Dieu Roi, trônant en majesté, revêtu des insignes de sa souveraineté, la tiare et le sceptre. La coiffure, la forme de l'attribut varient suivant la mode mais leur valeur symbolique demeure la même. Ces traits spécifiques permettent d'identifier le dieu sur plusieurs images gravées sur des bijoux ou modelées dans l'argile. Une tombe d'Utique, explorée par P. Cintas⁵⁶, a livré une magnifique bague en or pur (Fig. 14) au chaton plat, oval, orné d'une gravure représentant le dieu assis de profil sur un trône évoqué par un sphinx ailé de profil, masquant l'accoudoir d'une chaire invisible. Baal, barbu, coiffé d'une mitre conique, lève la main droite pour bénir le défunt qui faisait appel à sa protection, et tient dans la main gauche une hampe surmontée d'un épis de blé mûr, en guise de sceptre. La sépulture est datée du V s. av. J.-C. par un anneau d'oreille en or aux extrémités recouvertes d'un fil enroulé en spirale. Mais, d'après sa forme, la bague semble plus ancienne (VI s.)⁵⁷: ce serait le premier en date des portraits de Baal Hammon.

Une cornaline rouge orangé, provenant du cimetière d'Ancona, a été recueillie par P. Gauckler⁵⁸. Elle montre le dieu couvert, comme à Sousse, d'une tiare à rubans, assis sur un trône à haut dossier, devant un pyrée allumé. Sa main levée bénit, l'autre tient un sceptre *was*; le disque solaire déploie ses ailes dans le champ céleste. Une image similaire est gravée sur un scarabée de jaspe vert (Fig. 15) trouvé

⁵⁵ A. Merlin, *l.l.* (n. 10), p. 17, pl. II, 2.

⁵⁶ P. Cintas, *Deux campagnes de fouilles à Utique*, *Karthago*, II, 1951, p. 53, fig. 20.

⁵⁷ Un travail de B. Quillard sur les bijoux puniques est actuellement en cours.

⁵⁸ P. Gauckler, *Nécropoles puniques I*, tbe 327 sans doute, p. 177.

⁵⁸ P. Gauckler, *Nécropoles puniques I*, tbe 327 sans doute, p. 177; *BAC*, 1902, p. CLXXXIII; J. Vercoutter, *Les objets égyptiens et égyptisants du mobilier funéraire carthaginois*, Paris 1945, n. 671, p. 244. La tombe est du VI s. av. J.-C. mais la provenance de la pierre est douteuse et elle ne semble pas antérieure au V s., date à laquelle remontent la plupart des sépultures de ce cimetière.

par P. Gauckler dans la tombe n. 415 de la nécropole d'Ard el-Morali, avec du mobilier hellénistique⁵⁹. Baal trône devant un autel en forme de *djed* ce qui le fait confondre avec Osiris par son inventeur, mais la tiare conique, la longue tunique, le sceptre lancéolé sont bien puniques, et désignent le maître du panthéon de Carthage comme leur possesseur.

Deux pierres gravées, un scaraboïde serti d'or et une agathe, recueillies par le R. P. Delattre à Sainte Monique, semblent porter aussi l'image de Baal Hammon, mais leur mauvais état de conservation ne permet pas de l'affirmer. On distingue seulement une silhouette assise sur un trône⁶⁰.

Les figurines de terre cuite sont tardives: elles ne remontent pas au delà des dernières années du III s. av. J.-C. La plupart gisait dans des maisons de Byrsa détruites par l'incendie de -146. Elles représentent le dieu chenu et barbu, coiffé d'un bonnet conique, vêtu d'une tunique et parfois d'un manteau agrafé sur l'épaule; il lève la main droite pour bénir et maintient de la gauche une hache fenestrée, autre forme de sceptre, posée sur l'épaule gauche. Il est assis sur un trône à haut dossier, orné de colonnettes et le plus souvent flanqué de sphinx coiffés comme le dieu. Il arrive que le bonnet conique se dédouble en deux parties s'emboîtant l'une dans l'autre, comme un *pschent*; souvent la mitre est surmontée d'une boule. Un des sièges est garni de colonnettes à chapiteaux hathoriques. L'argile varie du rose au brun; elle est toujours très cuite et mal épurée: sa qualité est comparable à celle des appliques de terre cuite contemporaines⁶¹.

La nécropole punico-romaine de Sousse a également livré un Baal de terre cuite (Fig. 16), coiffé de la mitre à boule, sa hache sur l'épaule, trônant entre deux sphinx⁶².

Le Dieu assis sur le trône aux Victoires de la chapelle Carton est aussi, sans

⁵⁹ P. Gauckler, *l.l.*, p. 197; J. Vercoutter, *l.l.*, n. 222, n. 584.

⁶⁰ J. Vercoutter, *ibid.*, n. 711, 712, p. 253.

⁶¹ Musée de Carthage. Provenant du quartier de Dermech, fouilles Delattre, fragment supérieur, ht. 0,m09, *La nécropole des Rabs, prêtres et prêtresses; deuxième année des fouilles 1899*, fig. 20, à droite et 21; *Cat. Mus. Lavignerie, 1900*, p. 103, pl. XVI, 2; fragment sans tête, ni base et tête mitrée (?) *La nécropole des Rabs ... troisième année des fouilles 1900* (Cosmos), Paris 1906, p. 24, fig. 48 et p. 32, fig. 70 en bas à droite. Fouilles de Byrsa, J. Ferron et M. Pinard, *Cahiers de Byrsa*, V, 1955, n. 147, pl. LXXVIII, ht. 0,m06 et n. 148, pl. LXXVIII, ht. 0,m055 (?); *ibid.*, IX, 1960-1961, tête avec *pschent* (?) n. 484, pl. LXXXV, ht. 0,m07, fig. assise sur un trône orné de colonnettes à chapiteaux hathoriques, ht. 0,m195, n. 485, pl. LXXXV, débris ht. 0,m052, n. 486, pl. LXXXV, fragment avec sphinx, ht. 0,m15, n. 487, pl. LXXXV, part. inf. ht. 0,105, n. 488, pl. LXXXV, fragment, ht. 0,m125, n. 489, pl. LXXXV.

⁶² *Cat. Mus. Alaoui, Suppl. I*, I 272, pl. LXXXV 2; ht. 0,m18.

doute, Baal Hammon⁶³. Il ne reste que la partie inférieure du simulacre, avec le bas du corps vêtu d'une tunique plissée recouverte d'un manteau bleu bordé d'une bande dorée, qui retombe sur les pieds chaussés de socques vermillon. Les montants du siège portaient les appliques aux Victoires tropaeophores et aux sphinx. A côté gisait la partie inférieure du simulacre de sa parèdre que l'on identifie à Tanit *Caelestis* aux lions de la chaire, couchés sous ses pieds (Fig. 17). Le couple divin est donc très vraisemblablement celui qui règne sur le panthéon de la ville.

De nombreux dédicants du tophet se nomment *HMLK* « Frère du Roi », et *HMLKT* « frère de la Reine »: G. Halff⁶⁴ en a relevé plus de 260 exemples pour le premier, près de 600 pour le second. « Si, pour *HMLK*, dit-elle, nous pouvons hésiter entre Melqart, Esmoun et Baal Hammon, nous inclinerions à croire que *HMLKT* couvre Astarte plutôt que Tanit, mais sans cependant oser être trop affirmative ». Ne peut-on sans témérité penser que ce Roi et cette Reine sont les souverains du panthéon local, Baal Hammon et Tanit? D'autant que ces noms sont caractéristiques de l'onomastique punique. La qualité de Roi attribuée à Baal Hammon est d'autre part clairement attestée par l'iconographie.

Le Dieu du sanctuaire d'Amilcar, dont les Victoires dressées sur l'arbre de vie célèbrent les vertus souveraines et fertilisantes, paraît ainsi être, lui aussi, Baal Hammon, à qui sont dédiées les Victoires tropaeophores de Salamambo, le trophée et les panoplies d'armes du tophet, et qui a pour sceptre un épis de blé. Son assesseur est Dionysos-Shadrappa comme au tophet, où le cratère, l'hedera, la grappe de raisins et un Satyre dansant, lui sont consacrés à côté des emblèmes du Maître⁶⁵. Scylla, image de la mort, évoquée à deux reprises sur les sarcophages de Sainte Monique, est là sans doute pour illustrer le pouvoir funéraire de Baal Hammon auquel les figurines trouvées dans les tombes font également appel. Demeter, autre divinité funéraire, est aussi présente dans la cella Baudin, par l'intermédiaire du porcelet qui lui était certainement offert. Il est alors permis de se demander si cette cella miniature, où deux personnes au plus pouvaient se tenir, n'est pas un petit temple funéraire comparable au sanctuaire de Calydon⁶⁶? Aucune tombe n'a été signalée à proximité du complexe punique, mais l'éboulement de la falaise n'en a laissé subsister qu'une partie, et la fouille n'a pas été menée en profondeur.

⁶³ L. Carton, *Sanctuaire punique*, p. 16, n. 30, pl. I, 2, à droite.

⁶⁴ G. Halff, *L'onomastique punique de Carthage, Karthago*, XII, p. 72 et 110.

⁶⁵ Cf. supra, p. 66 et n. 39.

⁶⁶ Dyggve, Poulsen, Rhomaïos, *Das Heroon von Kalydon*, Copenhague 1934.

D'autres part les chambrettes voisines de la cella, alignées sur elle, ne ressemblent guère aux pièces d'une villa, et l'on a peine à imaginer un si petit pavillon de plaisance possédant une chapelle privée attenante: nul exemple d'ensemble comparable n'est parvenu jusqu'à nous. En revanche ces cellules, les citernes voisines paraissent plutôt des dépendances annexes d'un temple, disposées autour de la cour, à côté des réserves d'eau nécessaires au culte, si fréquentes dans les sanctuaires orientaux. Le temple funéraire de Calydon se dresse également au centre d'une cour entourée d'un complexe monumental. L'épithaphe d'Epicteta de Thera ⁶⁷ fait aussi mention d'installations semblables. Notons enfin que les deux banquettes du vestibule de la chapelle Baudin, extérieures par conséquent à la cella, ne peuvent être comparées à celles qui portent les statues des dieux et les offrandes dans les cellae de Salamambo ou de Thinissut, mais plutôt à ces bancs construits le long des murs des vestibules des hypogées égyptiennes à l'usage des visiteurs. Les nécropoles d'Alexandrie en offrent maints exemples ⁶⁸.

Aucune confirmation ne peut être fournie à ces hypothèses, elles nous ont paru néanmoins intéressantes à formuler: peut être qu'un jour les vestiges d'un monument de ce genre viendront à être révélés qui permettront d'en vérifier la valeur.

⁶⁷ *IGI*, III, 330.

⁶⁸ A. Adriani, *l.l.*, p. 73.



Fig. 1 - Scylla. Applique de terre cuite du sanctuaire d'Amilcar (milieu du II s. av. J.-C.)



Fig. 3 - Victoire élevant une ciste. Applique de terre cuite de sanctuaire d'Amilcar (milieu du II s. av. J.-C.)



Fig. 2 - Victoire dressée sur l'Arbre de vie. Applique de terre cuite du sanctuaire d'Amilcar (milieu du II s. av. J.-C.)



Fig. 4 - Victoire trophéophore. Applique de terre cuite de sanctuaire d'Amilcar (milieu du II s. av. J.-C.)

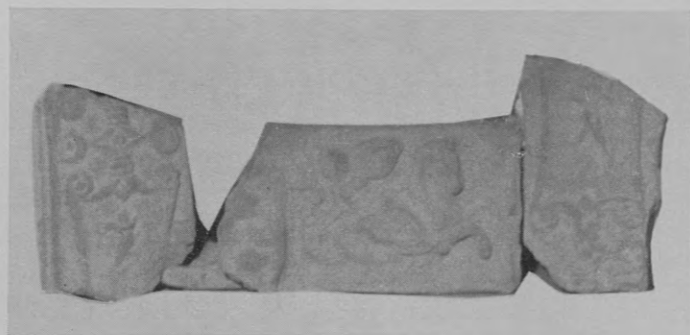


Fig. 5 - Amours et Néréide. Favissa de Borj Jedid (milieu du II s. av. J.-C.)



Fig. 6 - Personnage aux dauphins. Favissa de Borj Jedid (milieu du II s. av. J.-C.)



Fig. 7 - Partie inférieure d'une statue de terre cuite représentant Baal Hammon sur trône. Sanctuaire de Salammbô (milieu du II s. av. J.-C.)



Fig. 8 - Médaillon de Bâle



Fig. 9 - Médaillon de Memphis

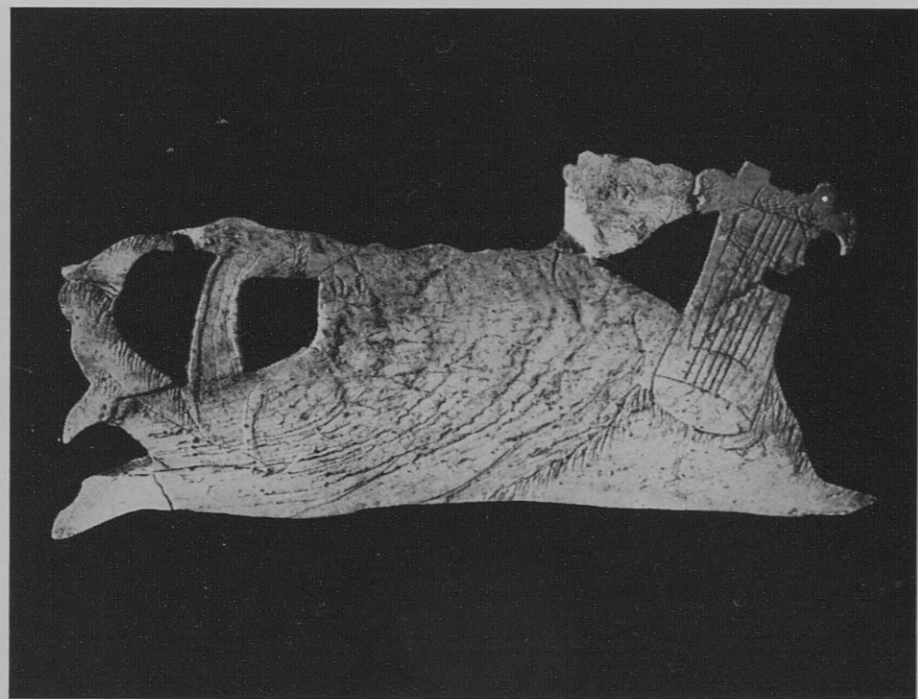


Fig. 10 - Joueur de luth couché sur un dauphin. Applique de coffret en ivoire d'époque barcide

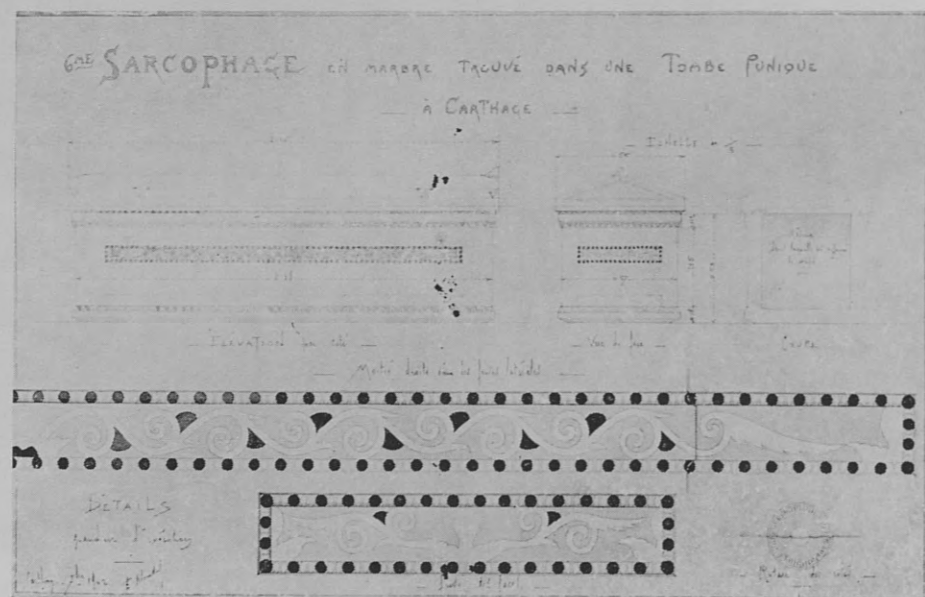


Fig. 11 - Sarcophage hellénistique de la nécropole de Sainte Monique



Fig. 12 - Anse d'oenochoe en bronze d'époque barcide



Fig. 13 - Le Baal de Thinissut (époque augustéenne)

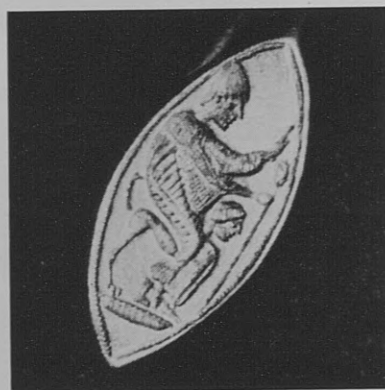


Fig. 14 - Bague en or d'Utique représentant Baal Hammon (VI s. av. J.-C.)



Fig. 15 - Scarabée de jaspe vert représentant Baal Hammon (début III s. av. J.-C.)



Fig. 16 - Figurine de Baal Hammon recueillie dans une tombe punico-romaine de la nécropole de Sousse



Fig. 17 - Tanit Caelestis. Sanctuaire de Salamambo (milieu du II s. av. J.-C.)

LA DATA DELLA GEOGRAFIA DI AL-IDRĪSĪ *

ROBERTO RUBINACCI

(Napoli)

Hoc est Spoletum...

quod debellavit Fridericus et igne cremavit

è scritto in una lapide che Federico Barbarossa, dopo aver conquistato e interamente distrutto con l'incendio la città di Spoleto, fece incidere e lasciare sul luogo, ad ammonire e ispirare un salutare terrore.

La distruzione di Spoleto era avvenuta nel luglio del 1154, ossia pochi mesi dopo che Ruggero di Sicilia, secondo di questo nome e primo come re, aveva cessato di vivere.

Orbene, nella famosa Geografia di al-Idrīsī, ideata e diretta da quel sovrano, là dove si parla della regione umbra, non si accenna minimamente a Spoleto, mentre si fa menzione non solo di quelle che erano allora le principali città come Narni e Todi, ma anche di altre minori, come Rieti e Amelia.

Movendo da questa considerazione un geografo italiano, Giuseppe Pardo, sostenne, or sono cinquant'anni, che l'opera idrisiana non fu ultimata, come comunemente si crede, prima della morte di Re Ruggero, ma ebbe, se non altro, l'ultima redazione negli anni successivi alla scomparsa di quel sovrano. L'omissione di Spoleto riuscirebbe difatti inesplicabile se la Geografia di al-Idrīsī avesse avuto l'ultima redazione innanzi al luglio del 1154 poiché Spoleto era la prima città dell'Umbria, la capitale di un vasto e potente principato, forte e difesa da un centinaio di torri, magnifica, opulenta, popolosa (*magnum e censu populoque repletum*, dice la lapide). Invece l'assoluto silenzio si spiega bene se al-Idrīsī fece una revi-

* Comunicazione presentata il 7 settembre 1968 al IV Congresso di studi arabi e islamici tenutosi a Coimbra e Lisbona.

sione del suo libro negli anni immediatamente successivi al 1154 quando in realtà Spoleto più non esisteva ¹.

L'osservazione del Pardo passò inosservata. Gli studiosi che si occuparono della Geografia idrisiana, dal Seybold² al Tallgren-Tuulio³, dal Miller⁴ al Lewicki⁵, continuarono a ripetere che l'opera fu ultimata prima della morte di Re Ruggero. Taluni anzi, rifacendosi all'Amari⁶, credettero di riscontrarvi i segni della fretta con la quale l'opera fu condotta, per cagione appunto della malattia e della imminente morte di Re Ruggero ⁷.

Eppure l'osservazione del Pardo non è infondata, come ho potuto constatare nell'interessarmi della genesi e quindi della data di questo insigne monumento della geografia e della cartografia medievale.

Al-Idrīsī, nella introduzione alla sua opera ci fa sapere che il Re Ruggero, dopo aver esteso di molto il suo regno, concepì il desiderio di conoscere le condizioni dei suoi stati e di tutti gli altri paesi e regioni dei sette climi e « di ritrarle con la certezza della riprova ». Non avendo trovato il Re queste notizie né in vari trattati di geografia, dell'antichità classica o arabi, e al-Idrīsī ne dà l'elenco, né presso alcuni geografi che aveva fatto interrogare alla sua corte, fece venire a Palermo persone che conoscevano quei paesi per averli percorsi e li fece interrogare da un suo intermediario (*wāsiṭa*), probabilmente lo stesso al-Idrīsī. Tutte le volte che i loro rapporti concordavano su qualche punto, il Re lo accettava e lo faceva mettere per iscritto; escludeva e rigettava gli altri punti sui quali si dissentisse. Attese il Re a così fatto lavoro per quindici anni all'incirca. Quindi « ordinò che gli si fondesse un disco di argento puro, diviso in segmenti, grande e massiccio, del peso di quattrocento libbre romane ... Quando questo fu compiuto, ordinò il Re agli artefici di tracciarvi le figure dei sette climi con i loro paesi e regioni... Ordinò inoltre che compilassero un libro, corrispondente a ciò che era riprodotto

¹ G. Pardo, *Quando fu composta la Geografia d'Edrisi*, in *Rivista Geografica italiana*, XXIV (1917), pp. 380-2.

² C. F. Seybold, *Encyclopédie de l'Islām*¹, s.v. *al-Idrīsī*.

³ O. J. Tallgren-Tuulio, *Idrīsī: la Finlande et les autres pays baltiques*, in *Studia Orientalia*, III, Helsinki 1930, p. 15 (in collaborazione con A. M. Tallgren).

⁴ K. Miller, *Mappae Arabicae, Welt und Länderkarten des 9.-13. Jahrhunderts in arabischer Umschrift, lateinischer Transkription und Übertragung in neuzzeitliche Kartenskizzen*, Stoccarda 1926-1927, I.

⁵ T. Lewicki, *A propos de la genèse du «Nuzhat al-muštāq fi 'ḥtirāq al-āfāq»*, in *Studi Magrebini I*, Napoli 1966, pp. 42-3.

⁶ M. Amari, *Storia dei musulmani di Sicilia*, III², Catania 1938, p. 466.

⁷ Si vedano ad esempio Tallgren-Tuulio, *op. cit.*, p. 8 e T. Lewicki, *art. cit.*, p. 54.

(sul disco) di immagini e figure, cui però aggiungessero la descrizione delle condizioni dei paesi e delle terre con riguardo alla popolazione, insediamenti, località, aspetti, mari, monti... con menzione delle condizioni delle genti, della loro sembianza, indole, credenze, fogge, vestiti, lingue ».

Il testo ci è dato sin qui con poco divario da tutti i manoscritti che contengono per intero l'introduzione e cioè: Parigi 2221 (P), Parigi 2222 (A), Istanbul Ayasofia (I), Istanbul Köprülü (K), Oxford Pocock (O), Sofia (S) e Cairo (C) ⁸. Successivamente i manoscritti si discostano sensibilmente. (A) così continua: « E l'ho intitolato (il libro ordinato da Re Ruggero): *Nuzhat al-muštāq fi 'ḥtirāq al-āfāq* (Sollazzo per chi si diletta di girare il mondo); esso è stato raccolto, compilato, corredato dell'occorrente e messo in ordine l'ultimo di *shawwāl* del 548 (= 17 gennaio 1154). Comincio ora a trattar, la prima cosa, della figura della terra ... » ⁹.

Questa lezione che non lasciava dubbi sulla data di ultimazione della *Nuzha*, fu accolta da Amédée Jaubert nella traduzione di questa opera, pubblicata dal 1836 al 1840 ¹⁰, e da allora in poi tutti gli studiosi che si sono interessati al testo idrisiano hanno affermato che esso fu ultimato appunto nella prima metà del gennaio 1154, che è a dire cinque o sei settimane innanzi la morte di Re Ruggero.

Ben diversa è la lezione che danno concordemente gli altri manoscritti. A dire il vero, P è in questo punto lacunoso, ma le parole che rimangono fanno supporre la lezione conforme a quella degli altri codici. Lo stesso vale per un secondo codice di Oxford, Greaves (G), dove il primo foglio che rimane comincia alcune parole dopo l'inizio del passo in questione: « Comandò [in ultimo] il Re che questo libro si chiamasse: *Kitāb nuzhat al-muštāq fi 'ḥtirāq al-āfāq*. Ciò avvenne (*wa kana dhalika*) nella prima decade di gennaio, corrispondente al mese di *shawwāl* dell'anno 548. Ed ecco che io ubbidisco a così fatto comando e compio questa prescrizione cominciando, la prima cosa, a trattar della figura della terra... » ¹¹.

Il divario tra le due lezioni fu rilevato per primo da Michele Amari che aveva esaminato i codici A, G e O. Egli notò che questi si discostavano venendo alla intitolazione della *Nuzha*, la quale secondo A fu messa da al-Idrīsī, mentre gli altri due, e tra questi il più vicino all'originale (G), la riferiscono a Ruggero stesso:

⁸ Si veda R. Rubinacci, *Eliminatio codicum e recensio della introduzione al «Libro di Ruggero»*, in *Studi Magrebini I*, Napoli 1966, testo arabo, pp. 31-3.

⁹ R. Rubinacci, *ibidem*, p. 33, n. 1.

¹⁰ *Géographie d'Edrisi traduite de l'arabe en français d'après deux manuscrits de la Bibliothèque du Roi et accompagnée de notes*, Parigi 1836-40, p. XXII.

¹¹ R. Rubinacci, *art. cit.*, testo arabo, p. 33.

« poscia, diceva egli, tutti d'accordo notano quella che noi diremo pubblicazione, fatta nella prima metà di gennaio 1145 »¹².

Lo Schiaparelli, nella traduzione della introduzione all'opera idrisiana premissa alla traduzione della parte relativa all'Italia, scartava la lezione di A e usava per il passo in questione il codice O, affermando, in una nota, che mancava in B (= P) il foglio in cui si doveva trovare questo squarcio della prefazione¹³. Egli propendeva per la lezione di O perché confermata da quella che presumibilmente doveva essere la lezione di G¹⁴, probabilmente più antico del prototipo A. La conclusione era che il titolo della *Nuzha*, come aveva già affermato l'Amari, non era stato dato da al-Idrīsī, ma dettato dal re.

Né l'Amari dunque né lo Schiaparelli rilevarono che il divario tra le due lezioni non si limitava alla intitolazione della *Nuzha*, ma investiva una questione ben più importante, quella della data di redazione dell'opera stessa.

Se, difatti, secondo la lezione di A, il lavoro di raccogliere, ordinare e compilare il libro fu ultimato l'ultimo di *shawwāl* del 548/17 gennaio 1154, secondo la lezione data dagli altri codici, nello *shawwāl* del 548, e precisamente nei giorni (dal 13 al 23) corrispondenti alla prima decade del gennaio 1154, fu dato l'ordine: 1) di incidere sul disco d'argento la carta geografica del mondo intero sulla base delle notizie raccolte; 2) di comporre un libro che illustrasse la carta; 3) di intitolare questo libro *Nuzhat al-mushtaq fī 'khtirāq al-āfāq*. L'opera quindi sarebbe stata non ultimata, ma iniziata nello *shawwāl* del 548/gennaio 1154.

Che quest'ultima sia la lezione autentica e che quella di A sia da respingere, come del resto ritiene anche lo Schiaparelli, sembrandogli A copia di una edizione ritoccata dopo che l'autore lasciò la Sicilia¹⁵, risulta dal fatto che, come ho dimostrato nella mia *Eliminatio codicum e recensio della introduzione al «Libro di Ruggero»*¹⁶, il codice A, insieme con I e C, derivano da un antigrafo comune (γ) a sua volta derivato da altro intermedio (β) che ha dato origine a G e che si rifà alla tradizione da cui deriva P, secondo lo schema seguente:

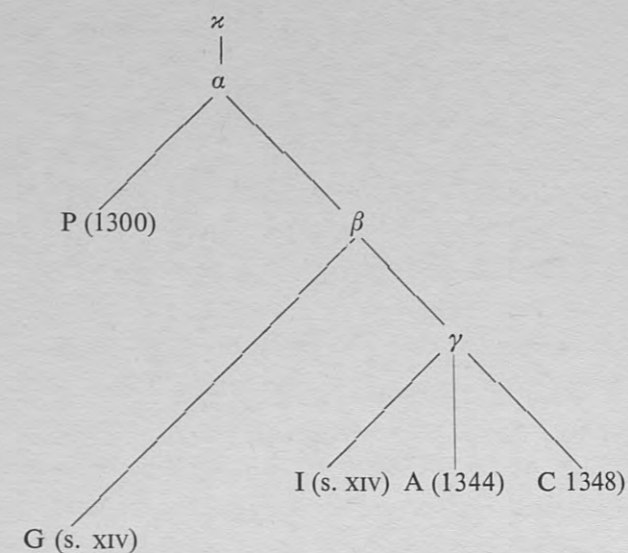
¹² M. Amari, *Storia cit.*, pp. 465-6.

¹³ M. Amari e C. Schiaparelli, *L'Italia descritta nel «Libro di Re Ruggero» compilato da Edrisi*, Roma 1883, p. 8, nota 1. Il foglio peraltro non mancava, ma era soltanto spostato, come si rileva da una annotazione apposta in calce al foglio stesso. (Si veda R. Rubinacci, *art. cit.*, p. 3). Lo strano è che nella nota immediatamente successiva lo Schiaparelli afferma invece: « Manca lo squarcio in B (= P)..., senonché vi si scorge vestigia di un vocabolo che aggiuntivi i punti diacritici si può leggere *yannar* ».

¹⁴ Contenendo le parole: « Ubbidisco a così fatto comando ». *Ibidem*, p. 8, nota 2.

¹⁵ *Ibidem*, p. 8, nota 2.

¹⁶ *Art. cit.*, p. 23.



Ora è pacifico che quando di tre codici (A, I, C) derivati da un medesimo antigrafo (γ), due (I e C) hanno in comune una lezione contro il terzo (A), questa ultima è la lezione dell'antigrafo. Nel caso poi, come in quello in questione, in cui la lezione dell'antigrafo corrisponde alla lezione degli altri due manoscritti (G e P) derivati dalla tradizione che si rifà all'originale, non può esservi dubbio che essa sia la lezione autentica.

Possiamo dunque stabilire che la redazione della *Nuzha* ebbe inizio dalla data abitualmente considerata come quella della sua ultimazione. E, giacché Re Ruggero cessò di vivere cinque o sei settimane dopo tale data, è da escludere, come per altra via sostenne il Pardo, che la monumentale opera idrisiana possa essere stata portata a termine prima della morte di quel sovrano.

LE ĠAZAVĀT DI ĤAYREDDĪN BARBAROSSA

ALDO GALLOTTA

(Napoli)

La vita del celebre corsaro e grande ammiraglio della flotta ottomana Ĥayreddīn Barbarossa, che riempì del suo nome il Mediterraneo e che può essere considerato il progenitore della odierna Algeria, è narrata in un'opera in turco, di cui si conservano due redazioni originali, l'una in prosa, l'altra in versi, quest'ultima per la maggior parte ricalcante quella in prosa, ed altre redazioni di seconda mano. Entrambe le redazioni originali furono scritte da Seyyid Murād, uomo di mare e letterato, autore di varie opere. Esse appartengono, ed anzi ne sono tra i principali rappresentanti, a un genere peculiare della storiografia ottomana, il *ġazavāt-nāme* (ossia « libro che narra imprese di guerra santa »), che ha le sue remote ascendenze in narrazioni epiche leggendarie arabe e persiane e direttamente si collega a racconti epico-religiosi dell'Anatolia del XIII e XIV secolo, un filone a cui in definitiva appartengono le prime cronache ottomane. Caratteristici del genere sono il principio epico ispiratore della lotta contro gli infedeli e inoltre l'espressione popolareggiante, essendo il genere medesimo rivolto principalmente allo scopo di intrattenere in pace e in guerra. I *ġazavāt-nāme* si identificano in gran parte con i primi scritti di storiografia ottomana dei secoli XIV e XV e proseguono nel secolo successivo accanto a più progrediti scritti storiografici di carattere aulico e contenuto cronachistico o di storia universale. In prosa o in versi, essi si presentano come monografie dedicate al regno di un sultano o a qualche sua particolare impresa, come pure a vittoriose spedizioni dei principali personaggi della scena politico-militare dell'impero¹.

¹ Sui *Ġazavāt-nāme* ved. Agāh Sirri Levend, *Ġazavāt-nāmeler ve Mihaloġlu Ali Bey'in Ġazavāt-nāmesi*, Ankara 1956; H. İnalçık, « The Rise of Ottoman Historiography », *Historians of the Middle East*, Londra 1962, pp. 152-167; V. L. Ménage, « The Beginnings of Ottoman Historiography », *ibidem*, pp. 168-179; A. Bombaci, *La letteratura turca*, Firenze-Milano 1969, pp. 305-313, 347-357.

La biografia in prosa del Barbarossa, scritta da Seyyid Murād, sta a cavallo fra storia e romanzo ed oscilla per lo stile fra la letteratura orale e le forme colte di storiografia e di narrativa. Il suo aspetto fabulistico ne ha determinato il successo negli ambienti popolari, tanto da essere oggetto di recitazione da parte di cantastorie nei caffè fino a tempi recenti². Proprio questo aspetto però fu all'origine del discredito diffuso negli ambienti colti in Turchia. Eppure l'opera di Seyyid Murād è certamente il prodotto più importante della storiografia turca di argomento marinaro, essendo fonte basilare e sostanzialmente veridica per la vita e le imprese del grande ammiraglio, al momento in cui l'impero ottomano stabiliva la propria talassocrazia nel Mediterraneo, ed è al tempo stesso un'opera narrativa di rilievo nell'ambito della letteratura ottomana.

L'originale turco non ha avuto sinora l'onore della stampa e l'opera è appena menzionata negli scritti di storia letteraria. Dal punto di vista storico esso fu utilizzato da Joseph von Hammer, che se ne avvale, sia direttamente sia attraverso i brevi estratti contenuti nella Storia delle Guerre Marittime di Kātib Čelebī³, nel terzo volume della sua classica storia dell'Impero Ottomano.

L'interesse letterario delle *Ġazavāt* è stato solo recentemente avvertito da Fahir İz, che ne ha riportato un brano nella sua antologia della « prosa turca antica »⁴.

Una certa fortuna hanno avuto invece le traduzioni, una spagnola, abbastanza fedele, eseguita già nel 1578 e pubblicata in versione italiana a Palermo nel 1887⁵, e una pessima traduzione francese di una versione araba del XVIII secolo, che in realtà è un sunto non sempre fedele, pubblicata a Parigi nel 1837⁶. È di questa traduzione, oltre che delle poche notizie contenute nell'opera di von Hammer, che si sono serviti gli storici che hanno toccato per un verso o per l'altro le vicende del Barbarossa. Una monografia sul Pascià, in cui l'opera di Seyyid Murād trovi piena utilizzazione, è ancora da scrivere⁷.

Le considerazioni che precedono mi hanno indotto ad accingermi all'edizione

² Ved. F. Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Lipsia 1927, p. 78.

³ *Tühfetü 'l-kibār fī esfāri 'l-bihār*, Istanbul 1171/1741, pp. 25-59.

⁴ F. İz, *Eski türk edebiyatında nesir*, Istanbul 1964, pp. 550-560. Recensione di A. Bombaci in *Orientalistische Literaturzeitung*, 63, 1968, pp. 64-68.

⁵ Ved. avanti, p. 7.

⁶ R. Sang - F. Denis, *Fondation de la Régence d'Alger. Histoire des Barberousse*, 2 voll., Parigi 1837; ved. avanti, pp. 7-8.

⁷ Il recente volume di E. Bradford, *The Sultan's Admiral. The life of Barbarossa*, New York 1969, pp. xv+225 si basa soltanto su fonti di seconda mano.

del testo turco in prosa delle *Ġazavāt di Ġayreddin Pascià*. Il presente articolo vuole costituirne la premessa⁸.

I. NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE

1. Il testo turco

Il primo a dar notizia delle *Ġazavāt di Ġayreddin Pascià* fu Joseph von Hammer. Le cita fra le fonti orientali da lui utilizzate per il terzo volume della sua Storia dell'Impero Ottomano, segnalando due esemplari della sua collezione privata e uno della Biblioteca Barberini di Roma⁹.

Secondo von Hammer, le *Ġazavāt* furono scritte da un certo Sinān Čavuš sotto la dettatura del famoso corsaro. Questa notizia, destinata a essere a lungo ripetuta, deriva, a quanto sembra, da una svista¹⁰. Allo stesso Sinān Čavuš, senza alcuna giustificazione, von Hammer attribuì pure un'opera sulla campagna di Ungheria del 1543 (*Ta'rih-i fetḥ-i Šiqloš*), di cui possedeva un manoscritto¹¹.

I due esemplari delle *Ġazavāt* e quello del *Ta'rih-i fetḥ-i Šiqloš* della collezione di von Hammer passarono alla « Kaiserlich-Königliche Hofbibliothek » di Vienna e furono descritti nel 1866, quali opera di Sinān Čavuš, da G. Flügel, rispettivamente ai nn. 1004, 1005 e 1003 del suo catalogo¹².

Verosimilmente da Hammer dipende Aḥmed Vefīq Pascià, che nella sua *Fezleke*, edita nel 1873, menziona fra gli storici ottomani del XVI secolo un Sinān Čavuš¹³.

Successivamente, nel 1888, fu resa nota l'esistenza di altri manoscritti delle *Ġazavāt*, uno a Londra, nel British Museum, n. 2798, secondo il catalogo di C. Rieu, che ne attribuì la paternità sempre a Sinān Čavuš¹⁴, e un altro al Cairo, Dār al-kutub, n. 34/8830, secondo il catalogo di Ḥilmī ad-Dāğistānī, che non ne indicò

⁸ Le *Ġazavāt-i Ġayreddin Paša* sono state l'argomento della mia tesi di laurea, che ho discusso il 15 dicembre del 1965 nell'Istituto Universitario Orientale di Napoli.

⁹ *Geschichte des osmanischen Reiches*, vol. III, Pest 1828, p. VIII.

¹⁰ Ved. avanti, p. 6.

¹¹ *Op. cit.*, III, p. VI.

¹² *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien*, Vienna 1866, pp. 226-228.

¹³ *Fezleke-i ta'rih-i 'osmāni*, Istanbul 1290/1873, p. 130.

¹⁴ *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum*, Londra 1888, pp. 60-61.

l'autore¹⁵. Nel catalogo di Hilmî ad-Dāğistānî figura, senza indicazione di autore, anche un'altra opera sulle imprese del Barbarossa, però in versi, intitolata *Fetiḥ-nāme-i Ḥayreddīn Paşa*, ms. n. 107/8903¹⁶.

Nel 1911 Neğib 'Aşim diede notizia dell'esistenza nel Revan Köşkü di Topkapı, al n. 1291, del manoscritto incompleto di un'opera in versi sulla vita di Ḥayreddīn, dalla nascita alla spedizione di Castelnuovo (1539), intitolata pure *Ġazavāt-i Ḥayreddīn Paşa*, di cui si dichiara autore un poeta, Murādī, ignoto ai raccoglitori di biografie¹⁷. Dello stesso manoscritto parlò Bursalī Meḥmed Ṭāhir nel terzo volume dei suoi *'Oşmānlī mü'ellifleri*, edito nel 1923, come pure di un altro esemplare delle *Ġazavāt* in prosa, conservato nella Biblioteca di Ḥālīş Efendī¹⁸. Nelle aggiunte, poi, diede notizia di un *Fetiḥ-nāme-i Ūstürgün ve Ūstün-i Belğrād*, autore Sinān Čavuş¹⁹, e di un *Ta'riḥ-i Ġezā'ir* o *Ġazavāt-i Ḥayreddīn Paşa*, di cui sarebbe stato autore un certo Hüseyin b. 'Alī di Qastamonu²⁰. Circa queste due opere Bursalī Meḥmed Ṭāhir non diede alcuna indicazione bibliografica; il primo è certo da identificare con l'unico esemplare esistente in Turchia del libro sulla campagna d'Ungheria del 1543 (Biblioteca Hekimoğlu Ali Paşa 700) (ved. avanti, p. 5) attribuito a Sinān Čavuş probabilmente sempre sulla scorta di Joseph von Hammer (ved. sopra, p. 3); il secondo è senza dubbio alcuno, per il riferimento a Hüseyin 'Alī di Qastamonu (non autore, ma copista), il ms. n. 2639 della Biblioteca di Ḥālīş Efendī, passato alla Üniversite Kütüphanesi di Istanbul (ved. avanti, p. 5).

Le informazioni fornite dagli autori sin qui menzionati (ad eccezione di C. Rieu) furono utilizzate da Franz Babinger nella sua fondamentale biobibliografia storica ottomana del 1927, sotto Sinān Čavuş e Murādī; F. Babinger segnalò pure, sotto Sinān Čavuş, un manoscritto delle *Ġazavāt* in prosa, n. 1186 collezione Schefer, della Bibliothèque Nationale di Parigi, e un esemplare del *Ta'riḥ-i fetḥ-i Şiqlōş*, A. F. 75, della stessa biblioteca²¹.

Ai manoscritti delle *Ġazavāt* in prosa si aggiunsero uno dell'Escorial di Madrid, descritto, senza indicazione di autore, al n. 1663, nel catalogo dei mano-

¹⁵ *Fihrist al-kutub at-turkiyya al-mahfūza bi-'l-kutubhāna al-ḥidīwiyya al-mişriyya*, Cairo 1306/1888, p. 169.

¹⁶ *Ibidem*, p. 212.

¹⁷ « *Ġazavāt-i Ḥayreddīn Paşa* », *Ta'riḥ-i 'oşmānlī enğümeni meğmū'asf*, I, Istanbul 1911, pp. 233-238.

¹⁸ *'Oşmānlī mü'ellifleri*, vol. III, Istanbul 1342/1923, p. 63.

¹⁹ *Ibidem*, p. 169.

²⁰ *Ibidem*, p. 180.

²¹ *Op. cit.*, pp. 77-79.

scritti arabi compilato nel 1928 da H. Derenbourg e E. Levy Provençal²²; e uno della Bibliothèque Nationale di Parigi, suppl. turc n. 514, descritto nel 1932 nel primo volume del catalogo dei manoscritti turchi di E. Blochet, che ne indicò quale autore Seyyid Murād²³. Nello stesso volume, Blochet descrisse anche l'esemplare del *Ta'riḥ-i fetḥ-i Şiqlōş*, A. F. 75, già segnalato da Babinger²⁴. Nel secondo volume del suo catalogo Blochet descrisse poi il manoscritto suppl. turc n. 1186, anch'esso già segnalato da Babinger, individuando in esso l'esemplare probabilmente autografo delle *Ġazavāt* di « Tchaoush Pacha » (*sic*)²⁵.

Nuove informazioni sui manoscritti di Istanbul delle *Ġazavāt* furono fornite nel 1940 da L. Forrer, che annoverò quattro manoscritti della Üniversite Kütüphanesi, nn. 94, 2459, 2490 e 2639²⁶. Due di essi, i nn. 2490 e 2639, erano già noti, essendo stati in precedenza segnalati da Bursalī Meḥmed Ṭāhir; Forrer, però, rettificò l'affermazione di Bursalī Meḥmed Ṭāhir, secondo cui autore del n. 2639 sarebbe stato Hüseyin b. 'Alī di Qastamonu, rilevando che quest'ultimo ne fu semplicemente il copista. Egli indicò quale autore Seyyid Murād, come da rubrica del manoscritto n. 2490, senza rilevare il contrasto fra questa attribuzione e l'attribuzione delle *Ġazavāt* in prosa a Sinān Čavuş da parte di F. Babinger, al quale peraltro è fatto riferimento a proposito dell'opera. Ricordò inoltre le *Ġazavāt* in versi, attribuite a Murādī, segnalate da Neğib 'Aşim, Revan Köşkü n. 1291, e dello stesso Murādī segnalò infine due narrazioni in versi, rispettivamente della battaglia di Prevesa (1538), Revan Köşkü n. 1292, e della conquista di Castelnuovo (1539), Üniversite Kütüphanesi, n. 2475²⁷.

L. Forrer, seguendo Babinger, persistette nell'attribuire a Sinān Čavuş il libro sulla campagna di Ungheria del 1543, indicandone un terzo esemplare della Biblioteca Hekimoğlu Ali Paşa, n. 700, e aggiungendo: « Der Verfasser, der sich nicht mit Namen nennt, weist in der Einleitung seines Werk darauf hin, dass er früher die Taten Ḥair ed-dīn Paşa's beschrieben habe, und zwar in zwei Büchern, in mehr zehntausend Versen und in Prosa »²⁸.

²² *Les Manuscrits arabes de l'Escorial*, vol. III, Parigi 1928, pp. 194-195.

²³ *Catalogue des manuscrits turcs de la Bibliothèque Nationale*, vol. I, Parigi 1932, p. 379.

²⁴ *Ibidem*, pp. 28-29.

²⁵ *Ibidem*, vol. II, Parigi 1933, p. 191.

²⁶ « Handschriften osmanischer Historiker in Istanbul », *Der Islam*, XXVI, 1940, pp. 173-220.

²⁷ *Ibidem*, pp. 191-192.

²⁸ *Ibidem*, p. 192.

L'equivoco di von Hammer di un Sinān Čavuš autore delle *Ġazavāt di Ĥayreddīn Pascià* si ripete nel catalogo dei manoscritti turchi della Vaticana di Ettore Rossi, ove è descritto il codice Barberiniano Orientale n. 127, già segnalato da von Hammer²⁹ e nell'opera sui *Ġazavāt-nāme* di Agāh Sırrı Levend, uscita nel 1956, questo studioso supponendo che uno dei quattro manoscritti della Üniversite Kütüphanesi di Istanbul, il n. 2639, ove la rubrica *te'lif-i Seyyid Murād* (opera di Seyyid Murād) è cancellata, possa essere opera del Sinān Čavuš menzionato da Flügel e chiedendosi se il Čavuš Pascià menzionato da Blochet sia o non lo stesso Sinān Čavuš³⁰.

A Hüseyin Yurdaydın, che alla questione dedicò un articolo nel 1963³¹, spetta il merito di aver dimostrato l'infondatezza dell'attribuzione delle *Ġazavāt* in prosa a Sinān Čavuš e di aver definitivamente stabilito che sia queste sia il *Ta'rih-i feth-i Şıqlōş* sono opera di Seyyid Murād o Murādī. Già in precedenza, nel 1952, H. Yurdaydın aveva sostenuto che quest'autore aveva composto il *Kitāb-i bahriye* di Piri Re'īs³².

Yurdaydın anzitutto fa osservare che Sinān Čavuš non può essere l'autore delle *Ġazavāt*, perché in queste si parla di un Sinān Čavuš in terza persona e soltanto quale latore del firmano consegnato nel 1533 a Ĥayreddīn. Dopo la consegna, il *čavuš* fu rimandato a Istanbul, mentre l'autore delle *Ġazavāt* dice di sé di essersi trovato al fianco di Ĥayreddīn nelle sue imprese.

Per attribuire le *Ġazavāt* in prosa a Seyyid Murād Yurdaydın si basa principalmente sulla rubrica *te'lif-i Seyyid Murādī* che figura nei manoscritti delle *Ġazavāt* in prosa n. 94, n. 2490 e n. 2459 della Üniversite Kütüphanesi di Istanbul e inoltre sul fatto che il loro autore, che mantiene l'anonimo, nell'introduzione dice di aver scritto due libri, rispettivamente in prosa e in versi, sulle imprese di Ĥayreddīn Pascià: essendo il libro in versi ovviamente da identificare con le *Ġazavāt* in versi, sicuramente opera di Murādī (ved. avanti, p. 22), anche le *Ġazavāt* in prosa debbono essere opera del medesimo autore.

Un nuovo manoscritto delle *Ġazavāt* in prosa, conservato provvisoriamente a Tübingen nel deposito della Staatsbibliothek e segnato or. quart 1751, è stato

²⁹ *Elenco dei manoscritti turchi della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano 1953, p. 327.

³⁰ *Op. cit.*, p. 74. Tra l'altro Levend classifica il ms. « suppl. turc. n. 514 » di Parigi fra gli esemplari delle *Ġazavāt* in versi.

³¹ « Murādī ve eserleri », *Belleten del Türk Tarih Kurumu*, XXVII, 107, Ankara 1963, pp. 453-466.

³² « Kitāb-i bahriyye'nin telifi meselesi », *Dil ve Tarih-Coğrafya Dergisi*, X, Ankara 1952, pp. 143-146. Sulla questione ved. avanti, pp. 12 e sg.

recentemente indicato da B. Flemming, la quale sulla scorta di una rubrica del ms. e di Yurdaydın attribuisce correttamente l'opera a Seyyid Murādī³³. Oggi il manoscritto si trova nella Staatsbibliothek di Berlino.

Per quanto riguarda il *Ta'rih-i feth-i Şıqlōş*, esso non può essere che di Seyyid Murād, poiché l'autore, anche se il suo nome non compare, è identificabile per il fatto che egli scrive di aver partecipato alle imprese del Barbarossa e di averle narrate in due libri rispettivamente in prosa e in versi, vale a dire le *Ġazavāt* in prosa e quelle in versi. Le *Ġazavāt* in versi e il *Ta'rih-i Şıqlōş* presentano inoltre la stessa caratteristica formula iniziale: *bu bāb... beyān eder*. Bisognerà, quindi, cancellare Sinān Čavuš dal novero degli storici ottomani.

2. Le traduzioni

Un cenno a parte può essere fatto delle traduzioni. La più antica, in spagnolo, è rappresentata da un codice della Biblioteca Comunale di Palermo, intitolato: « La Vida y Historia de Hayreddin llamado Barbaroxa, traduzida de lengua turquesca en español castellano ». La traduzione spagnola fu volta in italiano da E. Pelaez e pubblicata nell'Archivio Storico Siciliano fra il 1880 e il 1887 e poi a Palermo sotto forma di libro nel 1887, sotto il titolo « La vita e la storia di Ariadeno Barbarossa ».

Il codice contiene la lettera di dedica dell'autore della traduzione, Luis Alçamora, segretario di Filippo II, al suo signore, datata primo aprile 1578. Nella lettera è detto che il libro è uno di quelli che Filippo II affidò a Alçamora affinché questi li traducesse con l'aiuto di uno schiavo turco, nato a Atene e nipote di un giannizzero, che conosceva però molto male lo spagnolo. Alçamora, con l'aiuto del turco, « per far paga la regale brama » di conoscere le imprese del famoso corsaro, portò a termine la traduzione, tralasciando solo l'introduzione, « per essere scritti i primi tre fogli del libro in modo sconveniente e per talune parole arabe, che il turco non capiva »³⁴.

Pelaez, nell'introduzione alla traduzione italiana, si dimostra ignaro di quanto von Hammer aveva già scritto dell'originale turco.

La seconda traduzione in ordine di tempo è una traduzione araba. Durante

³³ B. Flemming, *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, Band XIII, 1. *Türkische Handschriften*, Teil 1, Wiesbaden 1968, pp. 117-118, n. 143.

³⁴ Cito da E. Pelaez, in *Arch. Stor. Sic.*, V, 1880, pp. 384-386, non avendo visto nemmeno in riproduzione fotografica il codice spagnolo, conservato nella Biblioteca Comunale.

un soggiorno in Algeri negli anni 1788-1790 l'orientalista francese Venture de Paradis trovò un manoscritto arabo della storia delle imprese dei fratelli Barbarossa e lo tradusse in francese. La traduzione francese di Venture de Paradis restò manoscritta molti anni, finché nel 1837 fu edita in due volumi da S. Rang e F. Denis³⁵. I due editori, sebbene edotti attraverso von Hammer dell'esistenza delle *Ġazavāt* in turco³⁶, considerarono l'opera tradotta da Venture de Paradis un'originale cronaca araba del XVI secolo, di autore ignoto, molto vicino alla persona del Barbarossa. A. Berbrugger nel 1857 identificò nel manoscritto n. 942 della « Bibliothèquè » di Algeri la cronaca araba usata da Venture de Paradis per la traduzione francese edita da S. Rang e F. Denis. Berbrugger rilevò inoltre che nella nota finale del manoscritto è detto che la traduzione araba fu fatta da un originale turco e mise questa notizia in relazione con quanto von Hammer aveva scritto sulle *Ġazavāt* in turco³⁷.

Successivamente G. De Slane, nel suo catalogo dei manoscritti arabi della Bibliothèquè Nationale di Parigi, edito negli anni 1883-1895, descrisse un manoscritto intitolato *Sīratu 'l-muġāhidi Ĥayri 'd-Dīn*, segnato al n. 1878 e da lui assegnato al XVII secolo, senza indicare su quale fondamento. De Slane affermò che questo esemplare appare differente da quello usato per la traduzione francese edita da S. Rang e F. Denis³⁸.

Un nuovo manoscritto arabo della biografia di Ĥayreddīn Barbarossa nella biblioteca della moschea Zaytūnah di Tunisi fu segnalato nel 1884 da O. Houdas e R. Basset³⁹.

Un estratto della traduzione araba delle *Ġazavāt* dal manoscritto n. 942/1622 della « Bibliothèquè-Musée » di Algeri fu pubblicato con la relativa traduzione francese da R. Basset nel 1890⁴⁰. Basset rilevò che nella nota finale del manoscritto da lui utilizzato è indicato che la traduzione araba fu eseguita da un anonimo Ĥoġa per Sī Muḥammad ibn 'Alī al-Qūlūġlū al-Ġazā'irī, muftī ḥanafita della stessa città, vissuto nella prima metà del XVIII secolo. Basset inoltre criticò la traduzione francese pubblicata da S. Rang e F. Denis, dicendo: « Je ne sais

³⁵ Ved. sopra, nota 6.

³⁶ *Op. cit.*, vol. II, p. 106, nota 2.

³⁷ A. Berbrugger, *Les époques militaires de la Grande Kabylie*, Algeri 1857, pp. 309-310.

³⁸ *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèquè Nationale*, Parigi 1883-1895, p. 338.

³⁹ O. Houdas - R. Basset, *Mission scientifique en Tunisie, II: Bibliographie. Les manuscrits arabes de Tunisie et de Kairouan*, Algeri 1884, p. 68.

⁴⁰ « Documents musulmans sur le siège d'Alger par Charles - Quint (1541) », *Bulletin trimestriel de géographie et d'archéologie d'Oran*, X, Orano 1890, pp. 171-214.

si l'on peut donner le nom de version à une traduction aussi infidèle à tous les points de vue et qui ne peut qu'égarer ceux qui se serviraient d'elle sans la confronter avec le texte arabe ». In questa stessa occasione Basset diede notizia dell'esistenza di un altro manoscritto, però incompleto, della traduzione araba nella « Bibliothèquè-Musée » di Algeri, informando che si tratta della stessa opera del manoscritto esistente nella biblioteca della moschea Zaytūnah di Tunisi.

Lo stesso manoscritto n. 942/1622 assieme ad altro, n. 774/1623, evidentemente lo stesso segnalato da Basset, furono descritti nel 1893 da E. Fagnan come conservati nella « Bibliothèquè du Musée » di Algeri⁴¹, mentre il manoscritto della biblioteca della moschea Zaytūnah di Tunisi, già segnalato da Houdas e Basset, fu descritto, al n. 4973, nel catalogo di B. Roy nel 1900⁴².

Nel 1925, E. Blochet, nel suo catalogo dei manoscritti arabi di nuova acquisizione della Bibliothèquè Nationale di Parigi, diede notizia di una biografia in arabo di Ĥayreddīn Barbarossa, compresa in una miscellanea, al n. 5754⁴³.

La traduzione araba secondo il ms. 942/1622 di Algeri fu infine pubblicata integralmente ad Algeri nel 1934 da Nūr ad-Dīn 'Abd al-Qādir⁴⁴.

A differenza di Berbrugger, né Houdas, né Basset, né Fagnan, né Roy, né Blochet, né Nūr ad-Dīn 'Abd al-Qādir misero in relazione le *Ġazavāt* in arabo con quelle in turco, di cui aveva parlato von Hammer.

II. SEYYID MURĀD E LE SUE OPERE

Prima di addentrarci nello studio dei testi per la parte che particolarmente ci interessa, converrà trattare dell'autore delle *Ġazavāt* e della sua opera di scrittore, rielaborando, anche mediante un esame diretto dei testi, quanto sinora è stato scritto in proposito.

L'autore delle *Ġazavāt*, nei passi in versi delle sue opere in cui parla di sé, si

⁴¹ *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France, Départements, tome XVIII*, Parigi 1893, p. 451.

⁴² *Extrait du Catalogue des manuscrits et des imprimés de la Bibliothèquè de la Grande Mosquée de Tunis. Histoire*, Tunisi 1900, p. 53.

⁴³ E. Blochet, *Bibliothèquè Nationale. Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924)*, Parigi 1925, p. 107.

⁴⁴ *Kitāb Ġazavāt 'Arūġ wa-Ĥayr ad-Dīn*, Algeri 1353/1934.

nomina Murādī⁴⁵. Nelle rubriche dei manoscritti è chiamato Seyyid Murādī⁴⁶ o Seyyid Murād⁴⁷.

È ovvio ritenere che Murād fosse il suo vero nome e Murādī il *maḥlaş*, ossia il « nom de plume ». Che il nome in forma aggettivale sia usato quale *maḥlaş* non è comune. Non mancano tuttavia esempi del genere. Tale è il caso di Selīmī, usato da Selīm I, e di Murādī, usato da Murād III. L'epiteto *seyyid*, che figura nelle rubriche, è confermato da un verso dell'autore:

(Remel: →- - - - | - - - - | - - - -)

Bende-i mümtāz olub fā'iq olam
seyyidüm dergāhuña lā'iq olam⁴⁸.

« Sarò servitore che eccelle e superiore agli altri; sono un *seyyid*, sarò degno della tua corte »⁴⁹.

Nell'uso normale l'appellativo *seyyid* serve a indicare un discendente del Profeta, e forse Murād lo era, ma nell'ambiente marinaro ottomano designava, a quanto sembra, uomo di mare di origine non musulmana⁵⁰. I versi citati sopra, poiché Murād si rivolge al Qapudan Pascià, sembrano confermare questo secondo significato di *seyyid*.

Circa la vita di Seyyid Murād abbiamo solo le notizie che possono desumersi dalle sue opere.

La data di nascita può porsi nell'ultimo quarto del xv secolo, poiché il *Bahır-nāme*, sua opera di argomento marinaro del 930/1523-1524, ce lo mostra già provetto scrittore e notevolmente esperto nella scienza nautica e quindi verosimilmente trentenne⁵¹ e poiché, per altro verso, nel 1546 era ancora in vita, presumibilmente non più che ottantenne⁵².

⁴⁵ Ved. avanti, pp. 18, 19, 22.

⁴⁶ Ms. T 94 della Üniversite Kütüphanesi di Istanbul, f. 1 v e ms. or. quart 1751 di Berlino, f. 2 v.

⁴⁷ Suppl. turc n. 514 della Bibliothèque Nationale di Parigi, T 2639 e T 2490 della Üniversite Kütüphanesi di Istanbul, f. 1 v.

⁴⁸ Le citazioni in turco sono date in trascrizione, secondo i principi che saranno esposti più avanti, se il testo è vocalizzato; se questo non è vocalizzato, sono date in alfabeto arabo.

⁴⁹ *Feth-i qal'a-i Nova*, ms. T 2475 della Üniversite Kütüphanesi di Istanbul, f. 74 r; *Ğazavāt-i Hayreddin Paşa*, ms. Revān 1291 della Biblioteca di Topkapı, f. 366 v.

⁵⁰ Ved. F. Babinger, « Seyyid Nüh and his sailing handbook », *Imago Mundi*, XII, Leida 1955, pp. 180-182 [= *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante* (a cura di J. H. Kissling e A. Schmaus), II, Monaco 1966, pp. 92-94].

⁵¹ Sul *Bahır-nāme*, ved. avanti, p. 12 e sg.

⁵² Nel 1546 Seyyid Murād scrisse la seconda parte delle *Ğazavāt*; ved. avanti, pp. 23-24.

In riconoscimento dei meriti dell'accennata opera di argomento marinaro, Seyyid Murād entrò a far parte, non sappiamo in che qualità, dell'organizzazione (*oğaq*) della marina ottomana, come traspare dai seguenti versi del *Fetiḥ-nāme-i Hayreddin Paşa*, scritto nel 1538 (ved. avanti, pp. 18-19), (*remel*, come sopra):

Çün-ki yazdum bundan evvel bir kitāb
bu oğāğa qıldum andan intisāb.

« Poiché prima di questo ho scritto un libro, sono entrato dopo a far parte di questa organizzazione »⁵³.

Seyyid Murād passò quindi al seguito del Grande Ammiraglio della flotta ottomana, probabilmente nel 1534, anno in cui Hayreddin Barbarossa venne a Istanbul, chiamatovi da Solimano, e per alcuni anni partecipò alle imprese del Pascià: *Bu efkende anlarla seferlerde ve ğazālarda berde ve bahırda bile olub* « Questo umile è stato con lui nelle spedizioni e nelle imprese di guerra santa per terra e per mare »⁵⁴; *bunğa zamān imiş kim sizler... Hayreddin Paşa... ile bile olub ve deryā seferlerin anlarunla eyleyüb*, « È da tanto tempo che voi [Seyyid Murād]... essendo insieme a Hayreddin Pascià... avete partecipato con lui alle sue imprese di mare »⁵⁵.

Non risulta quale incarico Seyyid Murād ricoprisse nell'amministrazione della flotta. Suo compito principale, essendosi egli già affermato, come si è veduto, quale scrittore di cose di mare, era forse quello di stendere la relazione delle imprese di Hayreddin Pascià, come di fatto fece nelle opere di cui dirò appresso.

Nel 1538 fu presente, a bordo della bastarda di Duraq Re'īs, alla battaglia di Prevesa⁵⁶; l'anno seguente, 1539, prese parte alla conquista di Castelnuovo⁵⁷. Fu rimandato, poi, insieme ad altri a Istanbul⁵⁸.

Nel 1541, probabilmente, portò a termine la biografia del Barbarossa, di cui diede copia ai vizir⁵⁹. Per il favore incontrato ricevette la proposta di prendere parte alla spedizione ungherese, con l'incarico di scriverne la storia in prosa e in versi⁶⁰. Accettò e passò, perciò, al servizio del Gran Vizir Rüstem Pascià, che

⁵³ *Fetiḥ-nāme-i Hayreddin Paşa*, Topkapı Kütüphanesi, ms. Revan 1292, f. 64 r.

⁵⁴ *Ğazavāt-i Hayreddin Paşa*, ved. appendice, p. 57.

⁵⁵ *Ta'riḥ-i feth-i Şiqlōş*, Millet Kütüphanesi, ms. Hekimoğlu Ali Paşa, n. 700, f. 6 r.

⁵⁶ *Fetiḥ-nāme*, ms. cit., f. 65 r.

⁵⁷ *Feth-i qal'a-i Nova*, ms. cit., ff. 73 r - 73 v.

⁵⁸ *Ibidem*, f. 74 r.

⁵⁹ Ved. *Ta'riḥ-i feth-i Şiqlōş*, ms. cit., ff. 6 r - 10 r.

⁶⁰ *Ibidem*.

in segno di apprezzamento gli donò, per mano del Šāhīngībaši Muşţāfā Ağa, un cavallo ⁶¹.

Dopo la spedizione di Ungheria, finita nel 1544, Seyyid Murād dovette ritornare a Istanbul; almeno ivi forse era nel luglio del 1546, al momento della morte del Barbarossa, per cui scrisse otto cronogrammi, di cui uno è il seguente:

(Hezeğ: → ∪ --- | ∪ --- | ∪ ---)

Ğihāndan ħazret-i merĥūm paşa
ferāğat eyleyüb terk etdi gitdi.
Görüb anī müverriĥ deđi ta'riĥ
vügūduĥ zavrağın engine atdı.

« Si è liberato delle preoccupazioni del mondo il Pascià buon'anima, l'ha abbandonato, se ne è andato. Avendo ciò visto, il cronogrammista ne ha detto la data: ha lanciato in alto mare la barca dell'esistenza (il cronogramma è dato dall'ultimo emistichio e corrisponde al 953/1546) » ⁶².

Un mese dopo portò a termine una seconda parte della biografia del Grande Ammiraglio ⁶³. Da allora non si hanno altre notizie.

Gli scritti di Seyyid Murād si possono elencare nel seguente ordine cronologico:

I. *Bahür-nāme*. In che cosa sia consistito questo *Bahür-nāme* non sappiamo bene. Di esso si parla in un passo del *Fetiĥ-nāme-i Ĥayreddīn Paşa*, opera in versi scritta da Murādī nel 945/1538 ⁶⁴:

(Remel: → ∪ --- | ∪ --- | ∪ ---)

Bundan evvel ben-de yazdum bir kitāb
eyledüm te'lif-ü qıldum faşl-ü bāb.
Fazl-i hādī eyledüm ta'riĥ aña
ol kitāb ile gidilür her yaña.
Turq-i bahri anda ta'yin eyledüm
ĥarĥınuy 'ilmini tebyin eyledüm.
Hem pūsūla 'ilmini qıldum 'ayān
'ilm-i bahri etdüm anda hep beyān.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Ved. *Ġazavāt*, pars secunda (ved. avanti, pp. 23-24), ms. suppl. turc n. 1186 della Bibliothèque Nationale di Parigi, f. 51 r.

⁶³ Ved. avanti, pp. 23-24.

⁶⁴ Ved. avanti, pp. 18-19.

*Bahür-nāme demek ile oldi yād
lik Piri kethüzānuĥ oldi ad.
Vāqi'ā deryāyi ol evvel gezüb
gezdügi arayı hep bir bir yazub,
Qomış ebter bulmayub bir ehl-i dil
ğem' edemeyüb yaturmiş bunğa yıl.
Bir qarın geçmiş aradan yoq gümān
eyledi benden reğa cün ol zemān,
Pes anī ġem' edüb etdüm bir kitāb,
bilür anī bir niçe yüz şeyĥ-u şāb.*

« Prima di questo anch'io ho scritto un libro, l'ho composto e suddiviso in parti e capitoli, l'ho datato *Fazl-i hādī* “ per grazia del Ben Dirigente (Dio) ” [cronogramma equivalente all'anno 930/in. 10 novembre 1523]. Con quel libro si va in ogni parte. Ivi ho segnato le vie del mare, ho esposto la scienza della cartografia, ho chiarito la scienza dell'orientamento con la bussola, ho spiegato la scienza della navigazione. Esso è ricordato col titolo *Bahür-nāme* “ Libro del mare ”. Ma il nome (o la fama) fu di Piri Kethüzā. In realtà questi prima aveva viaggiato per il mare e aveva descritto uno a uno i luoghi che aveva visitato. Ma aveva lasciato quanto aveva scritto senza frutto, non avendo trovato una persona di talento. Non avendolo potuto sistemare, l'aveva tenuto a giacere diversi anni. Passò così una generazione, senza dubbio. Allorché pregò me, lo misi insieme e ne feci un libro. Sanno ciò centinaia di vecchi e giovani » ⁶⁵.

Sembra ovvio identificare Piri kethüzā con Piri Re'is ⁶⁶, autore del famoso portulano del Mediterraneo, conosciuto sotto il nome di *Kitāb-i bahriye*; sorge quindi il problema del rapporto fra il *Bahür-nāme* di Murādī e l'opera di Piri Re'is.

È noto che del *Kitāb-i bahriye* esistono due redazioni. Lo rilevò già nel xvii sec. Ĥāğī Ĥalīfa sia nella sua cosmografia, il *Ğihān-nūma*, sia nel suo dizionario bibliografico enciclopedico, *Kaşf az-zunūn*, in quel libro scrivendo: « Ne ho veduti due esemplari, di cui l'uno è esteso, l'altro è più breve; nel più ampio vi sono alcune

⁶⁵ *Fetiĥ-nāme*, ms. cit., ff. 63 v - 64 r.

⁶⁶ Il titolo di « kethüzā », che io sappia, non risulta altrove attribuito a Piri Re'is (nessun cenno al riguardo è nell'articolo dedicato a Piri Re'is di F. Ezgü in *İslam Ansiklopedisi*, vol. IX, Istanbul 1964, pp. 561-565). Se ne potrebbe arguire che Piri Re'is nel 1524 rivestisse la carica di *tersĥāne kethüdāst*, sulla quale ved. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı devletinin merkez ve bahriye teşkilâtı*, Ankara 1948, pp. 427-428.

centinaia di versi riguardanti la marineria e qua e là particolari che mancano in quello più breve»⁶⁷, e nel *Kaşf az-zunūn* scrivendo: «Sono due esemplari, dei quali l'uno è un poco più ampio dell'altro e contiene all'inizio versi, che mancano nell'altro»⁶⁸.

Questa notizia concernente le due redazioni ebbe conferma dal Kahle; questi infatti nel 1926, nell'introduzione alla sua edizione, rimasta incompleta, del *Kitāb-i bahriye*, osservò che, mentre la redazione da lui edita («die erste kleinere Ausgabe»), rappresentata da antichi manoscritti datati, ha carattere unitario e omogeneo, l'altra più ampia («die zweite grössere Ausgabe»), contenente una parte in versi e rappresentata solo da manoscritti tardi, è meno omogenea e unitaria e contiene carte più numerose e alcune recenti; quindi egli giunse alla conclusione che questa seconda redazione doveva essere non già opera di Pīrī Re'īs, ma di altra persona vissuta dopo di lui.

Haydar Alpagut e Fevzi Kurtoğlu in seguito sostennero che non solo la prima redazione in data 927/1520-1521 edita da Kahle, ma anche la seconda redazione, da loro edita nel 1935⁶⁹, è opera di Pīrī Re'īs. Che costui dopo il 927 curò una seconda redazione è dimostrato dal fatto che nell'epilogo in versi l'autore racconta come, avendo il Gran Visir Ibrāhīm Pascià visto Pīrī Re'īs consultare utilmente un suo scritto durante una forte tempesta nel corso della navigazione della flotta inviata da Solimano in Egitto nel 930/1523-1524, gli avesse ordinato di «abbellire» e «mettere in ordine» quel libro (*rūšen qilasın... düzesin bu kitābī*) per poterlo presentare a Solimano e quindi egli lo «mise in bella e lo completò» (*beyāza cīqarub qıldum tamāmet*). Ciò è confermato dalla breve introduzione in prosa, ove ricorrono le medesime espressioni. L'opera fu completata nel 932/1525-1526, come si ricava dal cronogramma contenuto nel distico che chiude l'opera

(*Hezeğ* → ~---|~---|~---):

*Tamām eḏdük sözi bulub murādī
deḏdük ta'rīhi aḡa feyż-i hādī.*

⁶⁷ *Ğihān-nümā*, Istanbul 1145/1732, p. 11:

برى مفصل برى اندن اقل ایکی نسخه کوریلوب... کبیر اولده کشتیانلغه متعلق بر قهچ یوز بیت و جا بجا تفصیللر واردر که صغیرنده انلر مطوی در.

⁶⁸ *Kaşf az-zunūn 'an asāmī 'l-kutub wa 'l-funūn*, ed. G. Flügel, II, Lipsia 1837, p. 22, n. 1689:

وهي نسخة إحداهما أبسط قليلا من الأخرى وفي أولها نظم والأخرى ليست كذلك.

⁶⁹ Piri Reis, *Kitabı bahriye*, Istanbul 1935.

«Abbiamo completato il discorso, conseguito l'intento (*murādī*) abbiamo detto la data *Aḡa feyż-i hādī* “per esso con il beneficio del Ben Dirigente (Dio)” (cronogramma equivalente all'anno 932/in. 18 ottobre 1525)».

Circa le differenze esistenti fra le due redazioni del *Kitāb-i bahriye*, Alpagut e Kurtoğlu le attribuiscono anzitutto al fatto che Pīrī Re'īs apportò nella seconda modifiche e aggiunte, anche nell'apparato cartografico, per conformarsi ai desideri di Ibrāhīm Pascià. Alcune di esse, però, sarebbero dovute a successive trasformazioni subite dal testo originale, che non si è conservato, ad opera di copisti, cartografi, possessori dei manoscritti e capitani di navi, che vi annotarono personali esperienze⁷⁰.

I due editori, infine, ribadiscono che, mentre la redazione pubblicata dal Kahle fu scritta a Gallipoli nel 927/in. 12 dicembre 1520, come l'autore stesso informa: *ta'rīh dokuz yüz yigirmi yedi yılinda iken nefis-i Gelibolida tertib üzere bir yere ğem' ederken...* «Mentre nell'anno 927 a Gallipoli compilavo ordinatamente (questo libro)...», la redazione edita da loro fu scritta, anch'essa a Gallipoli, nel 932/in. 18 ottobre 1525, come è detto nell'introduzione: *ta'rīh dokuz yüz otuz iki yılinda... Gelibolida... işbu kitāb hāşıl oldī*. «Nell'anno 932... a Gallipoli... venne alla luce questo libro»⁷¹.

Contrariamente a questi studiosi, H. Yurdaydın nel 1952 ha sostenuto che il *Kitāb-i bahriye* è opera di Murādī sulla base di quanto è detto nel *Fetiḡ-nāme-i Ḥayreddīn Paşa* nei versi riportati sopra a pp. 12-13. Egli osservò che non esiste, al di fuori di Pīrī Re'īs, una persona di nome Pīrī che abbia composto un libro di argomento marinaro, e che, d'altra parte, non si ha notizia alcuna dell'esistenza di un'opera intitolata *Bahīr-nāme*, che abbia dato fama a Pīrī Re'īs, mentre in effetti Pīrī Re'īs divenne famoso con i *Kitāb-i bahriye*. Questo è, dunque, da identificare con il *Bahīr-nāme*. Egli si fonda inoltre sulla chiusa dell'epilogo in versi del *Kitāb-i bahriye* (ved. sopra, p. 15), in cui il cronogramma فیض هادی (*feyż-i hādī*) = 910-1504 senza comprendere la parola اكا (*aḡa*) sarebbe da emendare in فضل هادی (*fażl-i hādī*), che indicherebbe l'anno 930, la stessa data del *Bahīr-nāme*. Infine, secondo il Yurdaydın, l'autore, sotto forma di anfibologia, *ihām*, con la parola *murādī* ricorrente nel cronogramma indicherebbe il proprio nome, Murādī⁷².

⁷⁰ *Ibidem*, pp. IX-XI.

⁷¹ *Ibidem*, p. XLI.

⁷² «Kitab-i bahriye'nin telifi meselesi», ved. sopra p. 6.

L'opinione di Yurdaydın è accettata senza riserve da B. Flemming⁷³.

Combinando le notizie sin qui riportate, emergono i seguenti dati:

1) esistenza di appunti di Pīrī Re'īs, da questo raccolti durante le sue navigazioni nel Mediterraneo;

2) prima redazione del *Kitāb-i bahriye* nel 927/1520-1521, probabilmente curata da Pīrī Re'īs stesso;

3) composizione nel 930/1523-1524 del *Bahūr-nāme* da parte di Murādī, sulla scorta di appunti di Pīrī Re'īs;

4) seconda definitiva redazione del *Kitāb-i bahriye* nel 932/1525-1526, rielaborata e con l'aggiunta di una introduzione e di un epilogo, entrambi in versi, rispettivamente di 972 e di 91 distici.

Quanto Murādī dice nel *Fetiḥ-nāme* circa il contenuto del *Bahūr-nāme* corrisponde bene al contenuto della prima parte dell'introduzione in versi del *Kitāb-i bahriye*, dedicata a notizie sulla bussola, sulle carte e sulla scienza della navigazione; in aggiunta si dà ivi notizia delle scoperte geografiche dei Portoghesi e degli altri mari al di fuori del Mediterraneo. Questa identità di contenuto può indicare che questa parte in versi del *Kitāb-i bahriye* riproduca il *Bahūr-nāme*; ciò diviene ancora più verosimile se si considera che la materia del *Bahūr-nāme* fu tratta proprio da appunti di Pīrī Re'īs. Insomma è da ritenere che il *Bahūr-nāme*, composto nel 1524, sia stato inserito nella seconda redazione del *Kitāb-i bahriye*, terminata nel 1526.

Il *Bahūr-nāme* non è peraltro da identificare sic et simpliciter con l'intera seconda redazione del *Kitāb-i bahriye*, come ha sostenuto H. Yurdaydın. Tuttavia non è da escludere che Murādī abbia atteso ad essa da solo o in collaborazione con Pīrī Re'īs.

Murādī dice di aver composto il *Bahūr-nāme* nell'anno 930, che va dal 10 novembre 1523 al 30 settembre 1524; a seguito di ciò egli entrò a far parte dell'organizzazione della marina ottomana (ved. sopra, p. 9); in quell'anno Pīrī Re'īs rivestiva probabilmente la carica di *tershāne kethudāsī* (ved. sopra, p. 12). Ora, da quanto è detto nell'epilogo in versi del *Kitāb-i bahriye*, risulta che l'ordine di « abbellire » e « mettere in ordine » il *Kitāb-i bahriye* fu dato a Pīrī Re'īs proprio nel settembre del 1524, mentre la flotta navigava verso l'Egitto (la flotta partì da Istanbul il 30 settembre 1524; cf. İ. H. Danişmend, *Izahlı osmanlı tarihi kronolojisi*, II, Istanbul 1948, pp. 105-106), ossia quasi certamente alcuni mesi dopo

⁷³ *Op. cit.*, pp. 238-239, n. 300.

la composizione del *Bahūr-nāme*. È probabile che Pīrī Re'īs si sia rivolto a Murādī, invogliato dalla buona prova data da lui con il suo *Bahūr-nāme*. Quindi Murādī, eventualmente insieme con Pīrī Re'īs, avrebbe inserito all'inizio del *Kitāb-i bahriye* la parte in versi, ossia il *Bahūr-nāme*, composto sulla base di appunti di Pīrī Re'īs che « erano stati lasciati a giacere » senza poter essere utilizzati per « una generazione » (*bir qarn*): infatti non erano stati utilizzati nella prima redazione del *Kitāb-i bahriye*; avrebbe introdotto il brano di trapasso in prosa intitolato « *der beyān-i sebeb-i nesir* » (spiegazione del motivo della prosa), in cui si dice che, esposta in versi la scienza della navigazione, si continuerà in prosa la descrizione del Mediterraneo, perché in versi sarebbe stato troppo lungo; avrebbe rimaneggiato la parte in prosa, sempre sulla scorta di appunti di Pīrī Re'īs, con notizie geografiche più ampie e precise, che anche sostituiscono quelle, di carattere prevalentemente storico, introducenti nella prima redazione ogni capitolo; sarebbe intervenuto forse anche nella parte cartografica aggiungendo le carte che figurano in più nella seconda redazione (233) rispetto alla prima (134), escluse ovviamente quelle che il Kahle ha definito chiaramente « modernisiert »⁷⁴; avrebbe infine apposto un epilogo in versi.

Benché in quest'ultimo sia Pīrī Re'īs a parlare in prima persona menzionando se stesso come colui che su ordine del Gran Visir Ibrāhīm Pascià redasse l'opera, vi sono buone prove per sostenere che esso è uscito dalla penna di Murādī: anzitutto perché è nello stesso metro e affine nello stile alla introduzione in versi e quindi presumibilmente al *Bahūr-nāme*, poi per l'anfibologia del nome nei versi finali, notata da H. Yurdaydın, e infine per il fatto che il cronogramma della data di composizione della seconda redazione del *Kitāb-i bahriye*: *aḥa feyz-i hādī* è palesemente ricalcato su quello del *Bahūr-nāme*: *faẓl-i hādī* con la modifica necessaria per ottenere l'anno 932, a meno che non si accolga l'emendamento proposto da Yurdaydın, che in verità è in contrasto con la data che figura nella seconda redazione (ved. sopra, p. 15).

L'attribuzione della paternità dell'epilogo in versi a Murādī rende ancora più verosimile che quest'ultimo sia intervenuto nella redazione definitiva del *Kitāb-i bahriye*.

L'inserzione del *Bahūr-nāme* nella seconda redazione del *Kitāb-i bahriye* spiega bene la lagnanza di Murādī, nel citato passo del *Fetiḥ-nāme*, scritto nel 1538, ossia

⁷⁴ P. Kahle, *Piri Re'is Bahriye. Das türkische Segelhandbuch für das Mittelländische Meer vom Jahre 1521. Band II. Übersetzung*, Berlino e Lipsia 1926, p. xix.

dodici anni dopo la seconda redazione del *Kitāb-i bahriye*, che, sebbene a mettere insieme nel *Bahīr-nāme* il materiale di Pīrī Re'īs sia stato lui, Murādī, « il nome fu di Pīrī kethüzā ».

È da supporre che le espressioni messe in risalto da Alpagut e Kurtoğlu (ved. sopra, p. 14), le quali sono in contrasto col fatto che il *Kitāb-i bahriye* non solo era già stato scritto nel 927/1520-1521, ma era già stato reso pubblico, come testimoniano le numerose copie esistenti (sedici), siano dovute all'intenzione di passare sotto silenzio l'esistenza di una edizione precedente, essendo il libro destinato a essere presentato per la prima volta al sultano.

II. *Fetiḥ-nāme-i Ḥayreddīn Paša*, poemetto sulla spedizione in Puglia di Ḥayreddīn, nel 1537, conclusasi con la battaglia di Prevesa del 1538. È rappresentato da due manoscritti, uno della Dār al-kutub del Cairo, n. 107/8903, datato 945/in. 30 maggio 1538, e perciò forse autografo (ved. anche avanti, p. 24), l'altro, senza data, della Biblioteca di Topkapı, Revan n. 1292. L'appartenenza dell'opera a Murādī è assicurata dal verso:

(Remel: →- - - - | - - - - | - - - - | - - - -)

*Ey Murādī sen-de qıl dāyim bu resme nāleler
Gūš edüb feryādunı bu ḥalq 'āğiz qalalar.*

« Oh Murādī, persisti in tali lamenti, all'udire il tuo gemito questa gente resti attonita »⁷⁵.

È composto da 1600 distici, in metro *remel*, schema: →- - - - | - - - - | - - - -. Comincia con una introduzione di 49 distici dedicata, com'è uso, alle lodi di Dio, del Profeta, ecc., e termina con un epilogo di 65 distici riguardanti i motivi della composizione del libro. L'autore informa di averlo iniziato la notte dopo la battaglia, a bordo della bastarda di Duraq Re'īs, di averlo ultimato in cinque giorni e di averne inviata una copia alla Porta⁷⁶. È diviso in novanta sezioni introdotte dalla formula: *der beyān-i* (« esposizione di »).

Il manoscritto cairino, sommariamente descritto da Ḥilmī ad-Dāğistānī nel 1888⁷⁷, fu da F. Babinger dubitativamente identificato con le *Ġazavāt* in versi⁷⁸.

⁷⁵ Ms. cit., f. 31 r. La popolazione di Prevesa, per bocca del poeta, lamenta i danni provocati dall'arrivo della flotta cristiana nel 1538.

⁷⁶ *Ibidem*, f. 65 v.

⁷⁷ Ved. sopra, p. 4.

⁷⁸ F. Babinger, *op. cit.*, p. 79.

Il manoscritto Revan n. 1292 fu considerato da A. S. Levend una recensione sommaria (*ihtisar üzere*) della stessa opera⁷⁹. Yurdaydın osservò che il *Fetiḥ-nāme* figura integralmente nelle *Ġazavāt* in versi e si chiese se fossero state scritte per prime le *Ġazavāt* e da esse fosse stato estratto in un secondo tempo il *Fetiḥ-nāme*, o, viceversa, se il *Fetiḥ-nāme* fosse stato scritto per primo e poi inserito nelle *Ġazavāt*. Egli rileva che a favore della prima ipotesi starebbe il fatto che nel *Fetiḥ-nāme* è detto che l'autore aveva già scritto in precedenza un libro, che potrebbero essere le *Ġazavāt* in versi, e che il *Fetiḥ-nāme* è stato scritto « sommariamente » (*ihtisar üzere*). In realtà il libro cui Seyyid Murād allude non sono le *Ġazavāt*, bensì il *Bahīr-nāme*, come, del resto, lo stesso Yurdaydın aveva, come si è visto, ben supposto⁸⁰, e l'espressione « sommariamente » non significa riassunto di un'opera precedente, ma narrazione dei fatti « compendiosa »: in effetti il confronto fra il *Fetiḥ-nāme* e le *Ġazavāt* in versi dimostra che il primo, tranne parte dell'introduzione e ventisei distici della chiusa, è riportato tale e quale nelle *Ġazavāt* in versi e non è quindi un riassunto di queste. La vera è, quindi, la seconda delle due ipotesi, ossia che il *Fetiḥ-nāme* fu scritto indipendentemente dalle *Ġazavāt* in versi e poi aggiunto ad esse, in modo da continuarne la narrazione, che in precedenza verosimilmente si arrestava al 944/1537. Ciò d'altra parte è inequivocabilmente dimostrato dall'essere il *Fetiḥ-nāme* testimoniato da un manoscritto del 945/1538 mentre la narrazione delle *Ġazavāt* in versi, nello stato in cui ci sono pervenute, termina con l'anno 948/1541. Lo stesso Yurdaydın, del resto, si dimostra, sembra, consapevole di questo argomento, quando parla dello « stato » (*durum*) dei manoscritti e finisce per propendere per la seconda ipotesi, scartando la prima, per la quale pure riteneva militassero validi argomenti.

III. *Fetiḥ-i qal'a-i Nova*, poemetto sulla conquista turca di Castelnuovo nel 946/1539. È rappresentato da un unico manoscritto, n. 2475 della Üniversite Kütüphanesi di Istanbul. La paternità dell'opera è denunziata dal verso (*Remel*:

→- - - - | - - - - | - - - - | - - - -):

*Ey Murādī qıl du'ālar daḥi dāyim de aḥa
yine ey paša-yi 'ādil eyledün ulu ḡazā.*

« Oh Murādī, fa voti e digli sempre: “ Oh Pascià giusto, di nuovo compisti una grande impresa! ” »⁸¹.

⁷⁹ A. S. Levend, *op. cit.*, p. 73.

⁸⁰ Ved. sopra, p. 15.

⁸¹ *Fetiḥ-i qal'a-i Nova*, ms. cit., f. 49 v; *Ġazavāt-i Ḥayreddīn Paša*, ms. cit., f. 342 v.

Comprende 1800 distici, in metro *remel*. Fu scritto a Istanbul, ove Seyyid Murād era stato inviato, con altri, dal Pascià:

(*Remel*: →-○---|---○---|---○---)

Biz-de Istanbula gidüb ol zemān
'avn-i rabbānī ile ol-dem hemān,
Bu kitābī yazdum itmām eyledüm
māğērāyī anda i'lām eyledüm.

« Anche noi (pluralis modestiae) allora andammo a Istanbul. Con l'aiuto divino allora subito scrissi e completai questo libro. Vi ho riferito quanto è avvenuto »⁸².

Il poemetto, dopo le formule d'uso di lode a Dio, al Profeta, ecc. è diviso in 101 sezioni introdotte da titoli.

Il primo a darne notizia fu L. Forrer⁸³. A. S. Levend lo identificò erroneamente con il precedente *Fetiḥ-nāme* e quindi lo considerò una recensione sommaria delle *Ġazavāt* in versi⁸⁴. H. Yurdaydın, nel rilevare che il poemetto è inserito nelle *Ġazavāt* in versi, si è posto lo stesso quesito che per il *Fetiḥ-nāme* e lo ha risolto, senza che qui avesse a prospettarsi difficoltà, nel senso che il poemetto ebbe prima vita indipendente e venne poi a far parte delle *Ġazavāt*⁸⁵.

IV. Giungiamo così alle *Ġazavāt* in prosa, rappresentate dai manoscritti sui quali mi soffermerò in appresso, che contano da 134 a 326 fogli.

Che l'opera sia stata scritta da Seyyid Murād, è stato accertato, come si è detto, da H. Yurdaydın. Un ulteriore argomento in proposito è che le *Ġazavāt* in versi, sicuramente opera di Murādī, sono una trasposizione poetica di quelle in prosa (ved. avanti, p. 22).

L'opera inizia con un'ampia introduzione. Dopo le usuali parti dedicate alle eulogie, l'autore espone il motivo della composizione del libro in alcune pagine, tradotte qui in appendice.

Vi si parla tra l'altro dell'interesse di Solimano a che venisse redatta la cronaca del suo regno, nel cui ampio disegno la narrazione delle imprese del Barbarossa

⁸² *Ibidem*, f. rispettivamente 74 r e f. 366 r.

⁸³ Ved. sopra, p. 5.

⁸⁴ *Op. cit.*, p. 72.

⁸⁵ *Art. cit.*, p. 464.

doveva rientrare. Non vi è motivo di dubitare della veridicità dell'asserzione che le *Ġazavāt* erano destinate a far parte della storiografia ufficiale. Con ciò non è affatto in contrasto lo stile di facile comprensione, specialmente per l'uso di parole turche anziché persiane o arabe, che l'autore dichiara di aver scelto. Infatti era nelle intenzioni dei sultani che le opere storiche fossero alla portata anche degli incolti. Lo si sa di certo dagli ordini che Selīm I, predecessore di Solimano, impartì a Ibn Kemāl (Kemāl-paşa-zāde) nell'incaricarlo di scrivere la storia del suo regno, ossia le *Tevāriḥ-i Āl-i 'Osmān*⁸⁶. Le espressioni « leggendo o ascoltando », « quando è letto ed ascoltato », che l'autore parlando del suo libro usa nell'introduzione, indicano che le *Ġazavāt* erano destinate a essere recitate in pubblico. A questo proposito si osserva che alcuni manoscritti, ossia il n. 1663 dell'Escorial, il n. 2459 di Istanbul e il ms. or. quart 1751 di Berlino, sono divisi in *meğlis*, partizioni che rispondevano alla durata di ogni singola recita.

È notevole altresì nell'introduzione la dichiarazione dell'autore di volersi sempre e solamente attenere alla verità dei fatti, non tenendo conto che delle notizie aventi garanzia di autenticità. Egli ebbe come principale informatore lo stesso Ḥayreddīn Pascià per il periodo antecedente all'entrata al suo seguito e poi poté basarsi sulla sua esperienza diretta.

La narrazione della vita del Barbarossa va dalla nascita al suo ritorno a Istanbul dopo la conquista di Castelnuovo, nel 1539; seguono alcune pagine dedicate all'inizio della campagna di Ungheria e all'attacco portato da Carlo V a Algeri nel 1541. Poiché dal 1539 al 1542 Ḥayreddīn restò inattivo a Istanbul, è ovvio che dal 1539 non si diano notizie di lui nelle *Ġazavāt*. L'opera finisce in tronco con la narrazione degli avvenimenti del 1541, verosimilmente perché l'autore era in partenza per la campagna di Ungheria.

In tutti i manoscritti la narrazione termina con la comunicazione da parte di Ḥasan Beg alla Porta della vittoria conseguita contro Carlo V e con l'elenco dei doni inviati da Solimano a Ḥasan Beg; solo un manoscritto, il n. 2459 di Istanbul, datato 1664, presenta una breve aggiunta, che finisce in tronco, circa l'arrivo ad Algeri delle galeotte con i doni inviati da Solimano, le manifestazioni di gioia di Ḥasan Beg e la nomina di costui a Governatore di Algeri. Su questa aggiunta si veda appresso.

⁸⁶ Cf. A. Bombaci, *op. cit.*, Firenze-Milano 1969, p. 358.

V. *Ġazavāt* in versi, rappresentate da un solo manoscritto, Revan n. 1291 della Biblioteca di Topkapı, dal titolo *Ġazavāt-i Ġayreddīn Paša*. L'autore menziona se stesso nei versi già tradotti:

Ey Murādī sen-de qıl dāyim bu resme nāleler (f. 245 r)

Ey Murādī qıl du'ālar daħi dāyim de aħa. (f. 342 v)

La parte dell'opera che si è conservata (l'unico manoscritto è mutilo, ma, come vedremo, solo di pochi fogli) consta di 10.000 distici circa, in metro *remel*.

Neġīb 'Ašīm, che per primo ne diede notizia nel 1911, affermò che la narrazione giunge fino al 1539⁸⁷. F. Babinger osservò che, sebbene manchino gli ultimi fogli, la narrazione non doveva giungere alla morte di Ġayreddīn (1546), perché un'annotazione apposta al manoscritto indicherebbe che esso appartenne al principe Mehmed, morto nel 1543⁸⁸. H. Yurdaydın constatò che la narrazione prosegue fino al 1541⁸⁹. In effetti, dopo il capitolo che porta il racconto fino al 1539 (vale a dire dopo la fine della parte corrispondente al *Feth-i qal'a-i Nova*), seguono quattro capitoli, per un totale di 180 distici, che si riferiscono ad avvenimenti del 1541; di questi il primo riguarda l'inizio della campagna di Ungheria, gli altri tre riguardano la spedizione di Carlo V contro Algeri. L'ultimo, intitolato *Bu bāb Ġasan beg čiqub kuffār-i ħākisāruħ 'askerin basduġin beyān eđer*, è mutilo.

Le *Ġazavāt* in versi si compongono di una brevissima introduzione di undici distici, dedicata alle lodi di Dio, del Profeta e del Sultano, e di quattro parti ben distinte. La prima parte, divisa in 110 capitoli (*bāb*), comprende la storia del Barbarossa dalla nascita al 1537 e risulta chiaramente una trasposizione poetica della corrispondente parte delle *Ġazavāt* in prosa, come potrà osservarsi dal saggio che do in appendice.

La seconda e la terza parte sono rappresentate dal *Fetiħ-nāme* e dal *Feth-i qal'a-i Nova*, che costituiscono la narrazione degli eventi del 1537-1538 e del 1539 e rispetto alle *Ġazavāt* in prosa offrono una trattazione più ampia e particolareggiata degli avvenimenti. Essi sono stati aggiunti senza modifiche nemmeno formali, essendo nello stesso metro delle *Ġazavāt*. Sono ovviamente escluse soltanto le parti introduttive.

La quarta parte, che narra gli avvenimenti del 1541, è divisa in quattro capi-

⁸⁷ Ved. sopra, p. 4.

⁸⁸ Ved. avanti, p. 44.

⁸⁹ *Art. cit.*, pp. 462-463.

toli (*bāb*) ed è di nuovo una trasposizione poetica della corrispondente parte delle *Ġazavāt* in prosa.

È verosimile, benché l'opera sia alla fine mutila, che la narrazione si arrestasse al 1541 come quella delle *Ġazavāt* in prosa. È certo, comunque, che non giungeva alla morte di Ġayreddīn, non solo per quanto ha osservato il Babinger, ma anche per il fatto che di Ġayreddīn si parla sempre come di persona vivente.

VI. *Ta'riħ-i feth-i Šiqloš, Ūstürgün ve Ūstün-i Belġrād*, dedicato alla storia della campagna di Ungheria contro le città di Siklós, Esztergom (Gran) e Székesfehérvár (Stuhlweissenburg). I manoscritti che lo rappresentano sono in numero di tre, quelli: 1) della Millet Kütüphanesi di Istanbul, fondo Hekimoġlu Ali Paša n. 700, con il titolo *Ta'riħ-i feth-i Šiqloš*; 2) della Nationalbibliothek di Vienna, n. 1003 (H. O. 47), senza titolo; 3) della Bibliothèque Nationale di Parigi, A. F. n. 75, intitolato *Ta'riħ-i Šiqloš, Ūstürgön ve Ustün-i Belġrād*. In nessun manoscritto è indicato il nome dell'autore.

H. Yurdaydın accertò, come si è visto, che l'opera, attribuita da von Hammer in poi a Sinān Čavuš, fu composta da Seyyid Murād.

All'inizio è un'ampia introduzione contenente le usuali eulogie e il motivo della composizione del libro. Poi sono narrati gli avvenimenti di Ungheria dal 1541 al 1544 e in particolare la conquista nel 1543 delle città di Siklos, Esztergom e Székesfehérvár.

VII. *Pars secunda* delle *Ġazavāt*. Si è sinora ignorato che le *Ġazavāt* in prosa, che si arrestano all'anno 1541, ebbero una continuazione ad opera dello stesso Seyyid Murād⁹⁰. Questa continuazione è rappresentata da un solo manoscritto, il « suppl. turc n. 1186 » della Bibliothèque Nationale di Parigi, che fu considerato da F. Babinger prima e poi da H. Yurdaydın, in base alla sommaria descrizione di Blochet, come un esemplare delle *Ġazavāt* in prosa già conosciute⁹¹.

La paternità di Seyyid Murād è denunciata dal verso che chiude il libro e che contiene il cronogramma della data di morte di Ġayreddīn Barbarossa:

(Reġez: →---|---|---|---)

Dę sen Murādī ħazret-i Paša ičün ta'riħini
Bel bir ħümā-dür eyledi 'azmī ilā a'lā 'l-ġinān.

⁹⁰ L'esistenza di una seconda parte delle *Ġazavāt* sembra, tuttavia, fosse nota agli ignoti estensori delle note in arabo e in spagnolo del ms. n. 1663 dell'Escorial di Madrid. Ved. avanti, pp. 30-31.

⁹¹ F. Babinger, *op. cit.*, p. 78; H. Yurdaydın, *art. cit.*, p. 465.

« Di' tu Murādī, per il pascià, la sua data. È proprio un *hümā* (uccello fantastico)! È partito per la sommità del Paradiso (il cronogramma è dato dal secondo emistichio e corrisponde all'anno 953/1546) »⁹².

Il manoscritto di 51 fogli è datato *reğeb* 953/in. 28 agosto 1546, ossia è posteriore soltanto di poco più di due mesi alla morte del Pascià, e perciò forse è autografo. Un confronto con il *Fetiḥ-nāme* (ved. sopra, p. 18) porta a non escludere che si tratti dello stesso « ductus ».

Manca una introduzione e la narrazione comincia « ex abrupto » con l'espressione « prima di ciò (*bundan evvel*) », riferita all'ordine dato da Solimano a Ḥayreddīn di recarsi con la flotta in Francia. Gli eventi di Ḥayreddīn Barbarossa sono narrati dal suo arrivo in Francia nel 1543 alla morte, il 4 luglio 1546.

III. LE VARIE REDAZIONI DELLE *Ġazavāt* IN PROSA

Delle opere di Seyyid Murād ci interessano al momento le *Ġazavāt* in prosa, che sono certamente l'opera più importante del nostro autore.

I seguenti manoscritti ne sono stati indicati come rappresentanti, per la prima volta dagli autori nominati qui appresso fra parentesi, come è riferito sopra alle pp. 3-7:

- 1) Vienna, Nationalbibliothek, ms. n. 1004 (H. O. 54) (J. v. Hammer, 1828).
- 2) Vienna, Nationalbibliothek, ms. n. 1005 (H. O. 55) (J. v. Hammer, 1828).
- 3) Roma, ms. Barberiniano Orientale n. 127 (J. v. Hammer, 1828).
- 4) Londra, British Museum, ms. n. 2798 (C. Rieu, 1888).
- 5) Cairo, Dār al-kutub, ms. n. 34/8830 (Ḥilmī ad-Dāğistānī, 1888).
- 6) Parigi, Bibliothèque Nationale, ms. suppl. turc n. 1186 (F. Babinger, 1927).
- 7) Madrid, Escorial, ms. n. 1663 (H. Derenbourg e E. Levy Provençal, 1928).
- 8) Parigi, Bibliothèque Nationale, ms. suppl. turc n. 514 (E. Blochet, 1932).
- 9) Istanbul, Üniversite Kütüphanesi, ms. n. 2639 (L. Forrer, 1940).
- 10) Istanbul, Üniversite Kütüphanesi, ms. n. 2490 (L. Forrer, 1940).
- 11) Istanbul, Üniversite Kütüphanesi, ms. n. 94 (L. Forrer, 1940).
- 12) Istanbul, Üniversite Kütüphanesi, ms. n. 2459 (L. Forrer, 1940).
- 13) Berlino, Staatsbibliothek, ms. or. quart 1751 (B. Flemming, 1968).

⁹² F. 51 r.

Non tutti questi tredici manoscritti rappresentano la redazione originale delle *Ġazavāt*. Una confusione è avvenuta fra i manoscritti che di questa sono rappresentanti e altri che tali non sono, originata dal fatto che i singoli studiosi non hanno avuto sottomano tutti i manoscritti, in modo da poter eseguire i necessari confronti, o dal fatto che alcuni confronti non sono stati approfonditi. Avendo avuto modo di esaminare i tredici manoscritti in riproduzione fotografica, mi è possibile ora precisare meglio il contenuto di ciascuno di essi.

Anzitutto, il manoscritto della Bibliothèque Nationale di Parigi, suppl. turc n. 1186 (il n. 6 dell'elenco qui sopra), come si è detto, rappresenta una seconda parte delle *Ġazavāt* di Ḥayreddīn Pascià.

Il manoscritto n. 1005 della Nationalbibliothek di Vienna (il n. 2), ritenuto da von Hammer una seconda redazione « etwas besser geschrieben und abgekürzt » delle *Ġazavāt*, è in realtà una epitome della tradizione originale, in cui sono sopresse parti superflue, quali descrizioni, ripetizioni, ricapitolazioni, ecc. La mancanza di una testimonianza antica, essendo l'unico manoscritto esistente datato 1078/1668, e il fatto che questo dipende da un antografo della tradizione originale, anch'esso tardo (vedi appresso, p. 47), sono indizi sufficienti per escludere che questa « recensio brevis » sia opera di Seyyid Murād.

Il manoscritto n. 1004 di Vienna (il n. 1) fu ritenuto da von Hammer identico al manoscritto Barberini; ambedue furono da lui considerati rappresentanti di una prima redazione « ausführliche, weitschweifige, ganz in der breiten unendlichen Rede des rauchen Seeräubers », a differenza del ms. n. 1005, che rappresenterebbe una seconda redazione⁹³. In realtà i due manoscritti assegnati da von Hammer alla prima redazione rappresentano, come vedremo subito, due opere differenti, mentre il ms. n. 1005, assegnato alla seconda redazione, rappresenta, come detto dianzi, una epitome della tradizione originale.

Anche L. Forrer postulò due redazioni, che si limitò a definire prima e seconda (« erste » e « zweite Fassung »), senza indicarne la differenza. Nella prima incluse il manoscritto n. 1004 di Vienna, i manoscritti n. 2490 e n. 2639 di Istanbul (i nn. 10 e 9 del nostro elenco) e il suppl. turc n. 514 di Parigi (il n. 8), mentre assegnò il manoscritto Barberini n. 127 (il n. 3), assieme ai mss. n. 94 (il n. 11) e n. 2459 di Istanbul (il n. 12) e n. 2798 di Londra (il n. 4), alla seconda redazione⁹⁴. H. Yurdaydın, in seguito, negò l'esistenza di due redazioni diverse

⁹³ Hammer, *op. cit.*, p. 690.

⁹⁴ L. Forrer, *art. cit.*, pp. 189-191.

attribuendo ad alterazioni introdotte da copisti la prima redazione del Forrer⁹⁵.

In realtà, non si tratta di due redazioni o di una redazione alterata poi da copisti, ma di due opere differenti. Solo la seconda redazione di L. Forrer corrisponde alla tradizione originale delle *Ġazavāt*. Ai quattro manoscritti ad essa assegnati da Forrer vanno peraltro aggiunti il manoscritto n. 1663 dell'Escorial (il n. 7), n. 34/8830 del Cairo (il n. 5), che Forrer non vide e ora or. quart 1751 di Berlino. I manoscritti assegnati da Forrer alla prima redazione rappresentano invece un'opera diversa dalle *Ġazavāt* di Seyyid Murād, opera che per il suo carattere pseudo-epigrafico chiamerò « pseudo Seyyid Murād ».

Questo coincide con le *Ġazavāt* di Seyyid Murād per le prime pagine dell'introduzione. Per il resto si può sommariamente dire che per metà esso corrisponde alle *Ġazavāt* per il contenuto, ma ne differisce nella stesura, e precisamente mentre ne riproduce testualmente alcune frasi, per lo più si presenta come una epitome o come una parafrasi o offre particolari discrepanti e anche ampliamenti. Un saggio che segue in appendice, potrà dare un'idea di siffatta differenza di stesura. Si può anche dire che lo pseudo Seyyid Murād è caratterizzato da uno stile più semplice o addirittura rozzo, tanto da far dare a von Hammer, che però pensava di trovarsi innanzi alla redazione originale, il giudizio che si è riferito sopra. Per un'altra metà lo pseudo Seyyid Murād presenta narrazioni del tutto indipendenti. D'altra parte circa un quarto delle *Ġazavāt* non trova rispondenza in esso.

Inoltre, mentre nelle *Ġazavāt* la narrazione si arresta con la battaglia di Algeri del 1541, lo pseudo Seyyid Murād presenta l'aggiunta di poche pagine, concernenti l'arrivo ad Algeri dei doni inviati da Solimano a Ḥasan Beg e la nomina di costui a successore di Ḥayreddīn Pascià nel governo di Algeri (ms. n. 1004 di Vienna, ff. 185 r – 188 v). Dopo di che mancano totalmente notizie circa le vicende del Pascià negli anni 1542–1546. L'opera si conclude con il ricordo della stima di cui Ḥayreddīn godeva presso il Sultano (*ib.*, ff. 188 v – 189 r) e infine con la descrizione della sua morte, chiosata con la citazione di Corano II, 156 (« In verità noi siamo di Dio ed a lui ritorniamo »). Termina col passo che do qui in traduzione:

« La sua tomba è a Beşiktaş. Egli è il patrono dei Qapudan Pascià viventi, perché egli è stato il primo Qapudan Pascià dello Stato Ottomano e fu lui che organizzò la marina dello Stato Ottomano e l'Arsenale Imperiale. Ancor oggi i Qapudan Pascià, al momento di vestire l'abito d'onore (*hıl'at*), lo indossano nel luogo in

⁹⁵ H. Yurdaydın, *art. cit.*, p. 465.

cui è sepolto il defunto Ḥayreddīn Pascià ed esprimono voti e lodi; inoltre vengono portati cibi e i poveri (*faqr fuqarā* per *faqīr fuqarā*) li mangiano. Che la sua nobile anima sia contenta! Era un santo di Dio, un combattente della Guerra Santa, i cui miracoli più di una volta si sono manifestati. La misericordia di Dio sia su di lui! Ora, fra le storie della Casa Ottomana, questo di Ḥayreddīn Pascià (la misericordia di Dio sia su di lui!) è un libro in un volume, ma non si trova dovunque (*degme yerde*). È un racconto (*qışsa*) di cose amene (*leṭā'if*), ben accetto e ricercato presso i re. Or dunque sia noto che sono stati riportati nella misura delle possibilità e della capacità i racconti delle avventure di quel capo dei combattenti della Guerra Santa (*müğāhid*) e uccisore dei miscredenti e dei politeisti, ossia di quell'eminente fra i « gāzī », Ḥayreddīn Pascià, occorse a partire dal tempo di Selīm fino a quello del figlio Süleymān Ḥān (la misericordia e il perdono di Dio siano su di lui!) ».

Infine l'autore chiede che coloro che leggeranno e ascolteranno (*qīrā'at ve istimā' eden*) il suo libro facciano voti per lui con una *fātiḥa*, ossia recitando la prima sura del Corano, ed augura loro una beata fine.

L'indipendenza dello pseudo Seyyid Murād è chiaramente indicata dalla notevole differenza esistente fra esso e le *Ġazavāt*, differenza che difficilmente può essere attribuita all'opera di copisti. A questo proposito è da notare che fan difetto, per quanto ne sappia, testimoni intermedi fra le *Ġazavāt* e quest'opera, rappresentata da un gruppo compatto di manoscritti, di cui il più antico è datato all'inizio del XVIII secolo e il più recente è datato il 1828, e che contemporaneamente alla tradizione dello pseudo Seyyid Murād, quella delle *Ġazavāt* continuava ad essere rappresentata, testimoniata da un manoscritto del 1780 (ms. n. 94 di Istanbul) e da un altro del 1807 (ms. or. quart 1751 di Berlino). Risulta inoltre, da quanto è detto nel passo finale riportato sopra in traduzione, che l'opera fu scritta dopo la morte di Solimano (1566). Verosimilmente ciò avvenne verso la fine del XVII secolo, a giudicare dalla data del suo più antico manoscritto.

Il fatto che il rifacitore adottò l'introduzione delle *Ġazavāt* trasse in inganno gli estensori delle rubriche, che attribuirono l'opera a Seyyid Murād (*te'lif-i Seyyid Murād*)⁹⁶, autore delle *Ġazavāt*.

Lo pseudo Seyyid Murād è dunque da ritenere opera di ignoto autore, che si servì di varie fonti o, come egli dice nel passo riportato sopra in traduzione, « racconti » (*hikāyetler*), termine sotto il quale sono da intendere sia le *Ġazavāt*, come

⁹⁶ Ved. avanti, pp. 47–50.

testimoniano l'introduzione e i passi che chiaramente derivano da esse, sia altre fonti.

L'esistenza di narrazioni concernenti la vita di Ḥayreddīn Pascià diverse dalle *Ġazavāt* è testimoniata ad es. dalla breve aggiunta del ms. n. 2459 (il n. 12 dell'elenco qui sopra, che è un esemplare tardo della tradizione originale delle *Ġazavāt*) (ved. sopra p. 21), la quale trova corrispondenza, non però testuale, nella parte finale dello pseudo Seyyid Murād⁹⁷. Si ha inoltre notizia di almeno un'altra opera sulle imprese del Barbarossa, intitolata *Lüğğetü 'l-ibrār*⁹⁸, o *Lüğğetü 'l-ahyār*⁹⁹ scritta da Yetīm 'Alī Čelebī, morto nel 960/1552, di cui non si conoscono manoscritti¹⁰⁰.

Un'altra, intitolata *Ġihād-nāme*, scritta da Şāfī, conservata manoscritta al British Museum¹⁰¹ (ved. avanti, p. 45), non è altro che un rifacimento delle *Ġazavāt* in prosa, in uno stile più ricercato, con qualche verso intercalato, scritto per Murād III (1574-1595). L'identità del nome d'arte, la contemporaneità, l'affinità della materia trattata credo consentano senz'altro di identificare l'autore con Muştafā b. Ibrāhīm detto Şāfī, storico vissuto al tempo di Murād III e di Aḥmed I, risolvendo così il dubbio avanzato da F. Babinger¹⁰².

L'accertamento delle fonti da cui derivano i particolari divergenti e le parti nuove dello pseudo Seyyid Murād richiede ulteriori ricerche che esulano ora dal mio proposito.

IV. « RECENSIO » DELLA TRADIZIONE DIRETTA DELLE *Ġazavāt*

La tradizione diretta della redazione originale delle *Ġazavāt* in prosa, come in precedenza alle pp. 24-26 è stato accertato, è rappresentata dai seguenti manoscritti, che indico in successione cronologica, con le lettere prescelte come sigle:

- 1) *V* = Biblioteca Vaticana, Barberiniano Orientale n. 127 (sec. XVI, forse ant. al 1543, certamente al 1566)
- 2) *E* = Madrid, Escorial, n. 1663 (sec. XVI, ant. al 1578)

⁹⁷ Ved. avanti, pp. 33-34.

⁹⁸ Von Hammer, *op. cit.*, III, p. 690.

⁹⁹ A. S. Levend, *op. cit.*, p. 74.

¹⁰⁰ A. S. Levend, *op. cit.*, p. 74.

¹⁰¹ C. Rieu, *op. cit.*, p. 61; A. S. Levend, *op. cit.*, p. 75.

¹⁰² F. Babinger, *op. cit.*, pp. 146-147.

- 3) *C* = Cairo, Dār al-kutub, n. 34/8830 (sec. XVI)
- 4) *L* = Londra, British Museum, n. 2798 (1642)
- 5) *I* = Istanbul, Üniversite Kütüphanesi, n. 2459 (1664)
- 6) *J* = Istanbul, Üniversite Kütüphanesi, n. 94 (1781)
- 7) *j* = aggiunte marginali e interlineari del ms. n. 2639 della Üniversite Kütüphanesi di Istanbul
- 8) *B* = Berlino, Staatsbibliothek, or. quart 1751 (1807).

Descrivo anzitutto i manoscritti, avvalendomi delle descrizioni già date e di quanto ho potuto direttamente osservare sulle riproduzioni fotografiche dei medesimi.

V

Non è datato, ma è certamente anteriore al 1566, come risulta da una scritta sul foglio 2r, in cui Solimano (m. 1566) figura come ancora vivente. *V* verrebbe ad essere anteriore al 1543, se la scritta محمدكدر «è di Meḥmed», che figura sul foglio 2r, si riferisce allo sfortunato figlio di Solimano morto nel 1543, a cui il manoscritto sarebbe stato destinato, come è stato supposto da Neğīb 'Aşım per la scritta شهزاده محمدكدر «è del principe Meḥmed», la quale figura sul manoscritto delle *Ġazavāt* in versi, Revan n. 1291.

È cartaceo, consta di 317 fogli, di 13 linee ciascuno, misura cm. 30×20; scrittura *nashī* elegantissima interamente vocalizzata; legatura orientale in pelle.

Su un foglio annesso è la seguente dicitura: *Historia Barbarossa ex ore ejusdem conscripta jussu sultani Sulejmani. Scriptura elegans sed non correcta*, che è probabilmente da attribuire a J. von Hammer¹⁰³.

Sul foglio 2r in alto a destra, di mano orientale: محمدكدر; al centro, titolo di mano orientale, non del copista:

تواريخ پادشاه عالمپناه خلد الله ملكه وابدت سلطنته وخير الدين پاشا

In alto a sinistra, di ignota mano secentesca: «Chronologia Imperatorum Turcorum, Turcice»; sotto, della stessa mano: «Questo codice turco che è elegantemente scritto è una apendisce ossia supplemento di un altro manoscritto di questo

¹⁰³ Trova infatti rispondenza nella descrizione che von Hammer diede di questo manoscritto nelle sue «Lettere sui manoscritti orientali e particolarmente arabi che si trovano nelle diverse Biblioteche d'Italia», e precisamente nella «lettera quinta», dedicata fra l'altro alla biblioteca Barberini (*Biblioteca Italiana*, vol. L, Milano 1828, p. 158, n. 252): «La storia di Ariadeno (Chaireddin) Barbarossa dettata dalla stessa bocca di lui alla penna di un *Ciauscio* mandatogli per quest'uopo dal Sultano Suleimano. Volume magnifico in 319 fogli grandissimi; scrittura superba, ma non correcta».

medesimo autore ignoto. In questo tesse tutti i fatti più rilevanti ed ommessi nell'altro. In particolare modo in questo tratta delle gesta di sultan Solajman figlio di Salim sciah figlio di Bajazid chan figlio di Moammed chan il bellicoso e di Chajroddino Bascià. Giajfar figlio di Abedallah lo scrisse». Questa nota riflette verosimilmente un fraintendimento delle parole dell'introduzione circa la volontà di Solimano che la storia delle imprese del celebre corsaro rientrasse nel più ampio disegno della storia generale del suo regno.

Inc. f. 2 v: *Šükr-ü sipās ve ḥamd-i bī qīyās...*

Expl. f. 317 r: *Ĝezā'ire irsāl olundī.*

Al f. 317 r, chiusa: *temmet tamām* e nota del copista, Ĝa'fer b. 'Abdallāh: كتبه عبد (sic) الضعيف المحتاج الى رحمة ربّه اللطيف قليل العمل طويل الامل كثير العصيان جعفر بن عبدالله من تلميذ¹⁰⁴.

Bibl.: J. von Hammer, « Lettere sui manoscritti orientali e particolarmente arabi che si trovano nelle diverse Biblioteche d'Italia », *Biblioteca Italiana*, vol. L, Milano 1828, p. 158; id., *Geschichte des osmanischen Reiches*, vol. III, Pest 1828, pp. VIII e 690; E. Rossi, *Elenco dei manoscritti turchi della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano 1953, p. 327.

E

Non è datato, ma è sicuramente del XVI secolo, anteriore al 1578, considerando che su di esso è stata effettuata la traduzione spagnola dell'Alçamora del 1578¹⁰⁵.

È cartaceo, consta di 321 fogli, con 14 linee fino al f. 189 r, poi 15 linee fino alla fine, misura cm. 26×17; scrittura *nashī* interamente vocalizzata. Cornice dorata. In margine note, segni e sottolineature dell'autore della traduzione spagnola¹⁰⁶.

Al f. 1 r, nota in arabo di mano magrebina:

قصة خير الدين باشا بالتركية وخط توركي وهو السفر الأول خصه السفر الثاني وفي بلاد النصارى يسمونه باربروشه.

Sotto: « Historia Hairidin – quem Christiani appellant Barbarojg (sic) tomus primus » e « el 1º tomo de la Hist.^a de Hairidin baxà en lengua turquesca falta el 2º tomo, aeste llaman los Christianos Barbaroxa »¹⁰⁷. A quanto pare, non era

¹⁰⁴ Toponimo non identificato.

¹⁰⁵ Ved. avanti, p. 52.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ L'espressione « falta » traduce *خَصَّ* della nota araba, riportata sopra. Questo significato di *خَصَّ* è indicato da R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, I, Leida 1881, p. 375: « ... Au Maghrib, man-

ignota agli estensori di queste note l'esistenza di una seconda parte della storia del Barbarossa, rappresentata dal ms. suppl. turc n. 1186 della Bibliothèque Nationale di Parigi¹⁰⁸.

Al f. 1 v, in alto, altra scritta in spagnolo: « Aqui comienca la vida e historia de' Barbaroxa en turquesco. Prologo » e *serlevha* decorato, con al centro spazio bianco per il titolo.

Inc. f. 1 v: *Šükr-ü sipās ve ḥamd-i bī qīyās...*

Expl. f. 321 r: *Ĝezā'ire irsāl olundī.*

Il manoscritto è diviso in diciannove *meğlis* fino al f. 163 r; i *meğlis* sono indicati nel testo, ad eccezione del dodicesimo, tredicesimo e sedicesimo, indicati « inter lineas », al di sopra della formula di trapasso *ez in ĝānib*. Il diciannovesimo *meğlis* è erroneamente indicato come diciottesimo.

Bibl.: H. Derenbourg – E. Levy Provençal, *Les Manuscrits arabes de l'Escurial*, vol. III, Parigi 1928, pp. 194–195.

C

Non è datato, ma è anch'esso del XVI secolo, più o meno contemporaneo di V, perché il copista è Ĝa'fer b. 'Abdallāh, lo stesso di V; che non si tratta di omonimia è dimostrato dal fatto che il « ductus » e la formula della nota di copia dei due mss. sono identici.

Consta di 326 fogli, di 13 linee ciascuno, che misurano cm. 21,5×13; scrittura *nashī* interamente vocalizzata. Rubriche di seconda mano in margine.

Il manoscritto è diviso in 31 *ğüz'* di 10 fogli ciascuno, con numerazione araba in margine, di altra mano.

Sul f. 1 r una nota in cui è scritto che l'11 *muḥarrem* 1235/30 ottobre 1819, Nu'mān Ḥalīl Efendi e 'Omar Usta lessero il libro, traendone grande diletto. A sinistra sigillo della biblioteca khediviale.

Sul f. 1 v titoli di seconda mano: in alto:

هذا كتاب تواريخ خير الدين باشا

Sotto: قصة خير الدين باشا.

Inc. f. 1 v: *Šükr-ü sipās ve ḥamd-i bī qīyās...*

Expl. f. 325 r: *Ĝezā'ire irsāl olundī.*

quer, faire défaut, être dû, Voc. [*Vocabulista in arabico*, pubbl. da C. Schiapparelli, Firenze 1871] (*deficere*), Alc. [Pedro de Alcalá, *Vocabulista aravigo en letra castellana*, Granada 1505] (*faltar, marrar o faltar*).

¹⁰⁸ Ved. sopra, pp. 23–24.

Al f. 325 r, chiusa: *temmet tamām bi-'avni 'llāh el-melik el-vehhāb* e nota del copista:

كتبه عبد (sic) الضعيف المحتاج الى رحمة ربّه اللطيف قليل العمل طويل الامل كثير العصبان جعفر بن عبد الله من تلميذ¹⁰⁹.

Ivi pure nota incompleta di altra mano sul contenuto del manoscritto: مغربده اولان غازيلر معلوم شريفكز اوله كه بو كتاب مرحوم خير الدين باشانك غزا ايلدوكي احوالى بيان وعيان ايلر. امدي سيزدن داخي اولان بو در كم

Il f. 325 v è occupato da una nota in turco di ignoto, in data 1 *rebī'u 'l-evvel* 1176/20 settembre 1762, in cui si danno notizie del contenuto del manoscritto e si dice che esso in segno di venerazione fu depositato sulla tomba di Ḥayreddīn Barbarossa. Ivi pure altro sigillo della biblioteca khediviale.

Bibl.: Ḥilmī ad-Dāgīstānī, *Fihrist al-kutub at-turkiyyah al-mahfūzah bi-'l-kutub-ḥānah al-ḥidīwiyyah al-miṣriyyah*, Cairo 1888, p. 169.

L

Anno 1642. Si compone di 280 fogli di 13 linee ciascuno. Misura cm. 29 × 20,5. Scrittura *nashī* interamente vocalizzata fino al f. 251 r. La formula di trapasso *Ez in ḡānib* è sempre scritta in inchiostro rosso. Il f. 254 è scritto solo sul recto.

Sul f. 1 r annotazione di ignoto, il quale scrive di aver letto trecentotredici volte il libro di Sivāsī Efendi sui nomi dell'Arcangelo Gabriele¹¹⁰.

Sul f. 2 r in alto al centro: (sic) ٩٢٤ سنة جلوس سلطان سليمان سنه. Sopra: *pençe*: استصحبه الفقير لله سبحانه عبدی صلاح باشا زاده يوسف بك e sigillo tondo al nome di 'Abdī. Al centro altra nota di possesso di un certo Mu-ṣṭafā, in data 26 *ṣafar* 1179/14 agosto 1765: صاحبی (sic) ومالك مصطفى جورباجی. In basso, di mano diversa da quella del copista: منقبه غازى خير الدين باشا يسره (sic) الله ما يشاء در زمان سلطان سليمان خان رحمة الله (si nota la contraddizione fra Ḥayreddīn, m. 1546, indicato come vivente e Solimano, m. 1566, come morto).

Sul f. 2 v titolo di mano del copista:

تواريخ فتوحات غزوات مرحوم شهيد وسعيد خير الدين باشا

¹⁰⁹ Ved. nota n. 104.

¹¹⁰ Non ho rinvenuto notizie su quest'opera.

¹¹¹ La lettera *kāf* è abbreviazione di *bölük* (compagnia). Cf. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı devleti teşkilâtından Kapukulu ocakları*, II, Ankara 1944, p. 7 e sg.

Al f. 279 r nota del copista, in cui questi scrive di aver utilizzato una copia antica:

بو فقير قليل البضاعة بو نسخة عتيق نسخه دن يازم (sic)

e data di copia, martedì 13 *ševvāl* 1051/5 gennaio 1642.

Al f. 280 r è annessa copia di lettera di un certo Mehmed Emīn e sigillo dello stesso.

Inc. f. 2 v: *Šükr-ü sipās ve ḥamd-ü* (sic) *bī qiyās*....

Expl. f. 279 r: *Ėzā'ire irsāl olundī*.

Bibl.: C. Rieu, *Catalogue of the Turkish manuscripts in the British Museum*, Londra 1888, pp. 60–61.

I

Anno 1664. Consta di 134 fogli, di 23 linee ciascuno. Scrittura *nashī* tendente al *riq'a*, non vocalizzata.

Dal f. 1 v al f. 4 r, in margine, elenco dei Qapudan Pascià dell'Impero Ottomano, da Qilīč 'Alī Pascià, 990/1582¹¹², a Topal Aḥmed Pascià, 1070/1659¹¹³. Sul margine dei fogli 4 v – 12 v, altro elenco degli ammiragli della flotta ottomana, di altra mano; inizia con Balta-Oḡlu Süleyman Pascià, 855/1451, e termina con Aḥmed Vesīm Pascià, 1281/1865. Sul margine dei fogli 11 r – 12 r, elenco dei monarchi ottomani, da 'Oṣmān, 699/1299, a Ibrāhīm, 1058/1648.

Sul f. 1 v, titolo di mano del copista:

هذا كتاب غزوات خير الدين باشا يسر الله ما يشاء مع اخيه من أوله الى آخره

Inc. f. 1 v: شكر و سپاس و حمد بى قياس...

Expl. f. 132 v: dopo جزيره ارسال ايلديلر, come negli altri manoscritti, prosegue, rimanendo in tronco:

اندنصكره اول قاليئا دخي دريايه چقوب بادبانك (sic) اچوب بعده ينه دولتو سعادتلو پادشاه عالمپناه حضرتلرينك ايام سعادتلرنده جزيره كلوب داخل اولوب ليامنه بالوصول تيمورلرين براغوب وطشره چقوب حسن بك حضورينه واروب وصول بولدقده كنديجون كلان مزين قليجي كوروب بلنه قوشانوب وخلعت پادشاهى آكنه كيوب واول استحسان

¹¹² In realtà Qilīč 'Alī Pascià fu ammiraglio della flotta ottomana dal 979/1572. Cf. J. von Hammer, *op. cit.*, IV, p. 701; İ. H. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, vol. III, Istanbul 1961, p. 543.

¹¹³ Topal Mehmed Pascià fu ammiraglio della flotta ottomana dal 1067/1656 al 1068/1657. Cf. von Hammer, *op. cit.*, VI, p. 765; İ. H. Danişmend, *op. cit.*, p. 556.

نامه‌ی الوب یوزینه وکوزینه سوروب وزیاده‌سیله حظ ایدوب دعای دوام عز واقبال شاهانه‌یه مشغول اولوب اوتورمقده اولدیغی

Di seguito, la nota di copia, in data 7 *ševvāl* 1075/23 aprile 1664, in cui è scritto che fu usato un manoscritto in data 28 *šafar* 1049/30 giugno 1639:

فی ۲۸ ص ۱۰۴۹ سنه‌سی قلمه‌الن کتابدن تحریر وامللا اولنمشدر فی ۷هـ

Il manoscritto è diviso in trentotto *meğlis*, indicati nel testo.

Il f. 133 v contiene il seguente aneddoto riguardante Aḥmed I e Murād Re'īs.

Un giorno Aḥmed I, parlando con Murād Re'īs, dopo aver constatato che erano ormai diversi anni che Murād Re'īs non usciva in mare, gli chiese di raccontargli qualcosa delle sue navigazioni. Murād Re'īs gli raccontò che un giorno, mentre navigava nello stretto di Ceuta, con due galeotte, vide che un ragno aveva tessuto la sua tela attraverso lo stretto; allora egli fece abbassare gli alberi della nave e passò sotto quella ragnatela. Navigando poi da quelle parti, giunse in un'isola; l'equipaggio era appena sbarcato che l'isola cominciò a muoversi; di corsa tutti fecero ritorno alle navi, appena in tempo prima che l'isola sprofondasse.

Bibl.: L. Forrer, « Handschriften osmanischer Historiker in Istanbul », *Der Islam*, XXVI, 1940, p. 191; H. Yurdaydın, « Muradi ve eserleri », *Belleten del Türk Tarih Kurumu*, XXVII, 1963, pp. 465-466.

J

1195 H. / in. 28 dicembre 1780. Comprende 171 fogli di 15 linee ciascuno. Misura cm. 32×20,5. Scrittura *nashī* interamente vocalizzata. Legatura in pelle.

Il recto del primo foglio reca in alto a destra la scritta, ripetuta due volte: *یا شفیع المذنبین یا نبی الله مدد صلی الله تعالی علیه و سلم* e un sigillo indecifrabile.

Al f. 1 v *besmele* e il titolo, di mano del copista: *Tevārīḥ-i ğazavāt-i emīrū 'l-ümerā' Hayreddīn Paša yessere lahu 'llāhu tebāreke ve te'ālā mā yešā'u fī 'd-dünyā ve 'l-āhireti ma'a aḥihi min evvelihī ilā āhiri* (sic) *fī 'l-berri ve 'l-baḥr* con l'indicazione dell'autore: *ve te'lif-i Seyyid Murādī raḥmetü 'llāhi 'aleyhi raḥmetan vā-si'atan*.

Inc. f. 1 v: *Šükr-ü sipās ve ḥamd-i bī qiyās...*

Expl. f. 171 v: *Ġezā'ire irsāl ohundī*.

Manca l'indicazione del copista.

È diviso in trentotto *meğlis*, corrispondenti a quelli di *I*; sono indicati nel testo fino al f. 52 r; poi, fino alla fine, il loro inizio è segnato da spazi vuoti.

Al f. 171 v data di copia: سنه ۱۱۹۵

Bibl.: L. Forrer, *art. cit.*, pp. 190-191; H. Yurdaydın, *art. cit.*, p. 465.

j

È rappresentato dalle aggiunte marginali e interlineari del ms. n. 2639 di Istanbul, che sarà descritto più avanti, a p. 47.

L'aggiunta più lunga si trova sul margine del verso del secondo foglio ed è scritta su diciassette righe in *nashī* non vocalizzato; sostituisce le ultime nove righe del f. 2 v e le prime tre del f. 3 r cancellate. Il resto è costituito da aggiunte o correzioni ai ff. 3 r-3 v, per un totale di una ventina di parole.

B

Per questo manoscritto rimando alla esauriente descrizione di B. Flemming, *op. cit.*, pp. 117-118, n. 143.

Esamino ora le relazioni che intercorrono fra gli otto testimoni dianzi descritti. Assumo come base del confronto l'introduzione e parte dell'inizio della narrazione, riprodotte in appendice in trascrizione, corrispondenti a: *V*, ff. 2 v-15 r; *E*, ff. 1 v-13 v; *C*, ff. 1 v-14 v; *L*, ff. 1 v-12 v; *I*, ff. 1 v-7 r; *J*, ff. 1 v-9 r; *j*, ff. 2 v-3 r; *B*, ff. 2 v-7 v. Tralascio le varianti meramente grafiche¹¹⁴.

Indaghiamo anzitutto il rapporto che intercede fra *V* e *E*. Questi presentano le seguenti lezioni discordi:

Tavola I

1) 57.	2	<i>ḥil'atlarī</i> E: <i>ḥil'at</i> V	13) 58.	3	<i>bi-'l-ğem'</i> E: <i>bi-'l-ğem-mī'</i> V
2)	4	<i>gevherbār</i> E: <i>gevheryār</i> V	14)	4	<i>ve ne</i> E: <i>adīna</i> V
3)	5	<i>'anberbār</i> E: <i>'anber</i> B	15)	8	<i>ğelālu</i> E: <i>hilālu</i> V
4)	6	<i>ḥittā-i</i>] <i>ḥatt-i</i> E: <i>ḥatte-i</i> V	16)	9	<i>bu</i> E: om. V
5)	7	<i>vefā</i> E: om. V	17)	12	<i>zuhūruḡuza</i> E: <i>zuhūra-ḡura</i> (sic) V
6)	9	<i>ve evlādī</i> E: <i>ve</i> om. V	18)	13	<i>sizler ne</i> E: <i>sizlerine</i> V
7)	10	<i>anlar</i> E: <i>anlarī</i> V	19)	14	<i>ve bu zemāna</i> V: <i>bu zemāna</i> E
8)	11	<i>yārī</i> V: <i>yār</i> E	20)	15	<i>'arbedeler</i> E: <i>'arbede</i> V
9)	13	<i>dürūd-i</i> E: <i>dürd-i</i> V	21)		<i>kim</i> E: om. V
10)	16	<i>mālik</i>] <i>melik</i> E: <i>melek</i> V	22)		<i>ilā</i>] <i>ve ilā</i> VE
11)	19	<i>iskender-nišān</i>] <i>zāt-i šerīf</i> <i>ve 'unşūr-i laṭīf</i> add. E; <i>zāt-i ve 'unşūr-i laṭīf</i> add. V	23)	18	<i>bile</i> E: om. V
12)	20	<i>zemān</i> E: om. V	24)	22	<i>te'ālā</i> E: om. V

¹¹⁴ Il passo da me utilizzato è stato in parte pubblicato da F. İz in *Eski türk edebiyatında nesir* da p. 550 a p. 560, sulla scorta di *J*, con qualche variante di *V*. Ved. sopra, p. 2 nota 4.

- 25) 23 *emr-i* E: om. V
 26) 25 *müstemi'ine*] *müstemi'ine* E; *müste'ine* V
 27) *ğem'* V: *ğemi'* E
 28) *ve* E: om. V
 29) 26 *bile* E: om. V
 30) 29 *gele* E: *geldi* V
 31) 31 *edeler* E: om. V
 32) 32 *du'ā* V: *du'ālar* E
 33) 59. 7 *hikāyetümüz* V: *hikāyemüz* E
 34) 9 *ne söz* V: *ne ve söz* E
 35) 11 *şerife* V: *şerifi* E
 36) 18 *ayātuñ* E: *atānuñ* V
 37) *ellerinden* E: *ellerinde* V
 38) *qadr-i* E: *anda* add. V
 39) 19 *qadar* V: *anda* add. E
 40) 23 *se'ādete* E: *se'ādet* V
 41) 24 *bārī* E: om. V
 42) 60. 1 *teğerrüd* E: *müğerred* V
 43) *ile geçer-mi* E: *eyle geçürme* V
 44) 2 *yoq-dur* E: *bu qadar* V
 45) 4 *bu* E: om. V
 46) 6 *ile* E: om. V
 47) *ortasında* E: *ortasında ne* V
 48) 8 *ile* E: *eyle* V
 49) 12 *kāfirler* E: *kāfirlere* V
 50) 14 *sulṭānī* E: *sulṭān* V
 51) *şerifi* V: *şerif* E
 52) 19 *sünen-i*] *sīn* E: *sīn ve āyīn* V
 53) *ile* E: om. V
 54) 25 *mezkürede* E: *mezkülürde* V
 55) *mutavattīn* E: *mutavāṭīn* V
 56) 27 *ve* E: om. V
 57) *yine* V: om. E
 58) 29 *ve* V: om. E
 59) 30 *idiler* E: *idi* V
 60) *bir* E: om. V
 61) 32 *kimesneye* E: *kimesne* V
 62) 61. 2 *aña hoş* E: *hoş aña* V
 63) *gelür* V: om. E
 64) *Oruğa* V: *Oruğ Re'is* E
 65) *Mişr* V: om. E
 66) 3 *ṭarafa* E: *ṭaraqa* V
 67) *varub* E: om. V
 68) *Ilyāsī* E: *Ilyās* V
 69) 6 *ve ba'dehü* V: *dañi* E
 70) *Oruğī* V: *Oruğ Re'isi* E
 71) 7 *getürürler* E: *getürdiler* V
 72) 8 *Ez ... ṭarafdan* E: om. V
 73) 16 *kendü ile* E: *kendüsi ile* V
 74) *emrinüñ* V: *esirinüñ* E
 75) 26 *vermeyesin* V: *vermesin* E
 76) 28 *bir* V: om. E
 77) 29 *satun* E: om. V
 78) 30 *sen* E: *senüñ* V
 79) 62. 1 *bir* E: om. V
 80) 3 *dükkānda* E: *görüb* add. V
 81) 4 *yeyiğek* E: *yetiğek* V
 82) 5 *bizüm* E: *benüm* V
 83) 8 *Şāntīrlü* V: *Şāntīr* E
 84) 1 *sat. Bahāsī ile* V: *bahāsī ile sat* E
 85) 3 *ve* E: om. V
 86) *maqül* E: *ma'qül-i* V
 87) 14 *idi* V: *idiler* E
 88) 17 *biri* V: om. E
 89) 18 *idi* E: om. V
 90) 19 *idiler* V: *idi* E
 91) 20 *hele* E: om. V
 92) 22 *ol* V: *ve ol* E
 93) *yeni* E: *iki* V

- 94) 24 *eski* E: *iki* B
 95) 25 *getür sen* E: *getürsün* V
 96) 26 *biğ* E: om. V
 97) *ben* E: om. V
 98) *geleyim* E: *geldüm* B
 99) 27 *eyle* V: bis E
 100) *kim* E: om. V
 101) *ağğeyi ... dañi* E: om. V
 102) 28 *Re'ise* E: *Re'is* V
 103) 29 *'āfiyet* E: *'āqibet* V
 104) 31 *maşlahatlarına* V: *maşlahatına* E
 105) 63. 2 *bıraqdī* V: *bıraqub* E
 106) 3 *etmek bigi* V: *edüb* E
 107) *gel-e* E: *gel* V
 108) 8 *andan* V: *anda* E
 109) 9 *iletükde* V: *iletü* E
 110) 13 *qiyās* E: *qiyāsın* V
 111) 14 *ne* E: om. V
 112) *ne* V: om. E
 113) 15 *serenğāmlar* V: *serenğām* E
 114) 17 *yine la'in* E: *ol la'in yine* V
 115) 22 *bilmezün* V: *dilemezüm* E
 116) 26 *sözün* E: *sözi* V
 117) 29 *yoq-mi* E: om. V
 118) 64. 2 *söz* E: om. V
 119) 3 *Re'is* E: om. V
 120) 4 *pes* V: *sen* E
 121) 5 *dutulmaduğ* E: *dutulduğ* V
 122) 6 *alduğuz* E: *olduğuz* V
 123) 7 *asil* E: *aşli* V
 124) *bahālar* V: *bahālara* E
 125) 20 *rebbi* E: *el-'ālemīn* add. V
 126) 22 *nefer* E: *neferler* V
 127) 25 *ve* V: om. E
 128) *anlar* E: *ve anlar* V
 129) 28 *kürek çeke* V: om. E
 130) 31 *Re'is* E: *Re'isi* V
 131) 32 *bilürdi* E: *bilürlerdi* V
 132) 34 *aña* E: om. V
 133) 37 *ol şüretleri ... kāfirlerüñ* V: om. E
 134) 65. 3 *bir* V: om. E
 135) *bir alt.* V: om. E
 136) 5 *qurtarmağa* E: *qurmağa* V
 137) 6 *ben* E: om. V
 138) 7 *ma'lüm* V: *ma'lüm-dur* E
 139) 11 *te'ālānuñ* E: *te'ālā* V
 140) 12 *qurtarağāq-dur* V: *qurtarsa gerek-dür* E
 141) *ğān* E: om. V
 142) 16 *Elbetde* V: bis E
 143) 22 *edüb* E: om. V
 144) *'izzüñ* V: *'izzetüñ* E
 145) *ve* E: om. V

Sono centoquarantacinque discordanze, che si possono suddividere nel modo seguente:

a) sessantaquattro (i nn. 1, 2, 3, 5, 6, 7, 9, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 20, 21, 25, 28, 31, 36, 37, 38, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 53, 56, 60, 61, 66, 67, 73, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 86, 89, 93, 94, 95, 96, 100, 102, 103, 111, 117, 118, 121, 122, 123, 130, 132, 136, 141, 143, 145) sono lezioni corrette o migliori di *E* rispetto a quelle di *V*; due (i nn. 72, 101) sono lacune di *V*;

b) dieci (i nn. 39, 63, 64, 74, 83, 88, 108, 112, 120, 142) sono lezioni corrette di *V* rispetto a quelle di *E*; in un caso (n. 133) *V* colma una lacuna di *E*;

c) dodici (i nn. 8, 30, 65, 69, 70, 75, 98, 105, 106, 109, 115, 140) sono varianti di un qualche rilievo;

d) cinque casi (i nn. 4, 10, 11, 26, 52) sono lezioni corrotte sia di *E*, sia di *V*;

e) le rimanenti cinquantuno lezioni (i nn. 15, 19, 22, 23, 24, 27, 29, 32, 33, 34, 35, 41, 50, 51, 54, 55, 57, 58, 59, 62, 68, 71, 76, 77, 84, 87, 90, 91, 92, 97, 99, 104, 107, 110, 113, 114, 116, 119, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 134, 135, 137, 138, 139, 144) sono banali varianti.

Non è stato considerato in questa tavola il titolo del primo capitolo, che è differente in *V* e in *E*. In *V* si presenta nel modo seguente: *Bu bāb Ḥayreddīn begūn ve qarīndaşınuñ sebeb ve neseb ve ne yerden olduqları ve sebeb-i zuhūr-i hurūğları ne-dür anī beyān eder.*

In *E* si presenta così: *Bu bāb Oruğ Re'is ve Ḥayreddīn er-Re'isūñ aṣlī ve nesli ne-dür ve niğē hurūğ etdiler ve sebeb-i hurūğlarına ne-dür anī beyān eder.*

V ed *E* si sono comportati in maniera indipendente probabilmente perché l'archetipo non recava il titolo, come può desumersi dal fatto che il resto dell'opera non risulta suddiviso in capitoli. I titoli di *V* ed *E* sono palesemente parafrasi di espressioni che precedono.

E e *V* sono due testimoni vicinissimi nel tempo; *E* è più corretto rispetto a *V* che presenta molti errori di copia. Non risultano indizi dell'esistenza di un testimone intermedio comune a *E* e a *V*, al di fuori delle lezioni nn. 11 e 52. Le lezioni del n. 11 sono evidenti errori di copia, imputabili a un comune modello di *E* e di *V*. Al n. 52 *sīn* è probabilmente da emendare: *sūnen-i*; si spiegherebbe così il femminile *bāḫileleri*. Il presumibile errore (سین - *sin* per سنن - *sūnen*) era probabilmente già nell'archetipo *x* e fu forse dovuto al fatto che quest'ultimo ebbe come base un testo con omissioni dei punti diacritici delle lettere. Comunque, la variante n. 11 è sufficiente a legittimare la supposizione di un antigrafo comune a *E* e a *V*, che chiameremo *α*. *E* sarebbe direttamente derivato da questo, *V* invece per il tramite di un antigrafo *β*, che conteneva per la variante n. 52 l'aggiunta di *āyīn*, antigrafo da postulare per la testimonianza di un altro gruppo di manoscritti (*I* e *J*), che esaminerò più avanti.

Vediamo ora come si comportano *C* e *L* nei confronti di *E* e di *V*.

C presenta centoventicinque delle varianti di *V* rispetto a *E*, ossia quasi tutte. Le lezioni in cui *C* non coincide con *V* (tavola I, nn. 6, 10, 18, 19, 22, 25, 45, 56, 66, 73, 77, 81, 92, 96, 110, 122, 123, 136, 141) sono ovvie correzioni di errori di

V o banali varianti, per cui *C* viene a coincidere casualmente con *E*. In più *C* presenta contro *V* diciannove lezioni particolari:

Tavola II

1) 57. 1 <i>rāziq-i V: rezzāq-i C</i>	11) 24 <i>dūnyā V: dīnār C</i>
2) 19 <i>mehārib V: om. C</i>	12) 27 <i>ismarlayub V: ismarladī C</i>
3) 23 <i>'aṭīr-i V: om. C</i>	13) 29-30 <i>isterseḡ V: ve dilerseḡ add. C</i>
4) 58. 1 <i>etdürüb V: eḡdiverüb C</i>	14) 62. 18 <i>yeḡiden idi] yeḡiden V: ye-ḡi idi C</i>
5) 12 <i>eyledügin V: eyledünüz C</i>	15) <i>eskiden idi V: eski idi C</i>
6) 59. 14 <i>ele V: ile C</i>	16) 64. 4 <i>nem V: var add. C</i>
7) 17 <i>'llāhu V: qabrahu ve add. C</i>	17) 20 <i>usārāyī V: om. C</i>
8) 60. 20 <i>hāşil V: om. C</i>	18) 21 <i>dūnyā V: dīnār C</i>
9) 61. 6 <i>alub V: olub C</i>	19) 27 <i>içine V: girdi add. C</i>
10) 21 <i>dūnyā V: dīnār C</i>	

Di queste, otto (i nn. 1, 2, 3, 4, 6, 8, 9, 17) sono errori; le rimanenti lezioni sono varianti poco importanti. *C* appare manifestamente derivato in via diretta da *V*, di cui riproduce tutti gli errori e lezioni caratteristiche, mentre le lezioni discordi si possono imputare al copista.

L, a sua volta, presenta tutte le varianti di *C* rispetto a *V*. D'altra parte esso presenta numerose lezioni discordi da *C*, che in parte sono errori, in parte sono ovvie correzioni di errori di *C*, in parte sono banali varianti:

Tavola III

1) 57. 1 <i>ḡamd-i C: ḡamd-ū L</i>	10) 11 <i>buyururlar C: buyurur L</i>
2) 2 <i>ḡil'atları] ḡil'at C: ḡil'atī L</i>	11) 12 <i>eyledünüz C: ise add. L</i>
3) 3 <i>anlarla C: anlaruñ ile L</i>	12) 13 <i>idügin C: idüñiz L</i>
4) 7 <i>mu'allā C: ve add. L</i>	13) 17 <i>anlar C: anları L</i>
5) 10 <i>Allāhu C: te'ālā add. L</i>	14) 29 <i>pādişāhī C: şerif L</i>
6) 11 <i>ol C: om. L</i>	15) 30 <i>ḡazḡ C: ve şafā add. L</i>
7) <i>üzerine C: üzerlerine L</i>	16) 59. 3 <i>'ş-şerāya C: 't-turāba L</i>
8) 17 <i>ve 'l-'arab C: om. L</i>	17) 14 <i>oḡnub C: oḡub L</i>
9) 58. 10 <i>'l-iḡtirām C: 'l-iḡtikām L</i>	18) 16 <i>Muḡammed C: ḡān add. L</i>

- | | |
|---|---|
| 19) 17 <i>qal'e-i</i> C: om. L | 23) 60. 1 <i>teğerrüd</i>] <i>müğerred</i> C: <i>müğerredlik</i> L |
| 20) 21 <i>olunub</i> C: <i>olundī fī 'l-ğümle</i> L | 24) <i>geçer-mi</i>] <i>geçürme</i> C: <i>geçürmeç</i> L |
| 21) 23 <i>edüb eytdiler</i> C: <i>eylediler</i> L | 25) <i>veyā bir müdārā ne-dür</i> C: <i>revā görmeç</i> L |
| 22) 25 <i>yer</i> C: <i>diyār</i> L | |

Seguono altre numerose varianti che tralascio di elencare.

L appare copia immediata di *C*, essendo imputabili le suddette lezioni discordi all'iniziativa del copista di *L*, che ha dimostrato notevole indipendenza.

Gli altri manoscritti da considerare sono *I* e *J*. Questi rispetto a *E* e a *V*

1) presentano in comune con *E* tutte le lezioni del gruppo *a*, eccetto alcuni casi in cui solo uno dei due, o *I* o *J*, coincide con *E*, mentre l'altro presenta varianti individuali (*I*, nn. 25 e 42, ved. tavola V, nn. 10 e 20; *J*, nn. 3 e 28, ved. tavola VI, nn. 2 e 12) o omissioni (*J*, n. 14, ved. *ibidem*, n. 11);

2) hanno in comune con *V* tutte le lezioni del gruppo *b*;

3) quanto al gruppo *c*, hanno in comune con *V* otto lezioni, mentre coincidono con *E* nelle lezioni nn. 30 e 98, in cui *V* presenta lezioni individuali; nella lezione n. 106 *J* coincide con *V*, mentre *I* presenta un'omissione, nella lezione n. 115 *I* coincide con *V*, mentre *J* presenta una variante individuale (ved. tavola VI, n. 36);

4) quanto al gruppo *d*, per la lezione n. 4 *I* presenta la lezione non vocalizzata *خَطَّة*, mentre *J* ha una variante individuale (ved. tavola VI, n. 4), per la lezione n. 10 *I*, presenta la lezione non vocalizzata *ملك*, mentre *J* ha una lezione errata individuale (ved. *ibidem*, n. 9), per la lezione n. 11 coincidono entrambi con *E* e *V*, per la lezione n. 26 ambedue presentano la lezione corretta (ved. tavola IV, n. 2), per la lezione n. 52 ambedue si collegano con *V*, nel presentare *āyīn* (ved. *ibidem*, n. 5);

5) quanto al gruppo *e*, *I* e *J* coincidono talora con *E*, talora con *V*, a meno che non presentino lezioni individuali.

Da questo esame risulta che *I* e *J* non rappresentano una tradizione diversa da quella che ha dato origine a *E* e a *V* (*α*), come testimonia la lezione n. 11 del gruppo *d* e il fatto che ambedue concordano di volta in volta o solo con *E* o solo con *V* nel presentarne le lezioni corrette o migliori. D'altra parte essi concordano solo e sempre con *V* nelle varianti di rilievo (gruppo *c*) e si collegano a *V* nella lezione n. 52 del gruppo *d*, per cui essi fanno parte dello stesso gruppo di *V*, gruppo che possiamo riferire all'antigrafo *β* (ved. sopra, p. 38).

Inoltre, *I* e *J* coincidono fra di loro contro *V* in sedici lezioni:

Tavola IV

- | | |
|---|--|
| 1) 58. 15 <i>ilā</i> IJ: <i>ve ilā</i> EV | 8) 61. 11 <i>gelüb</i> IJ: om. EV |
| 2) 25 <i>müstemi'ine</i> IJ: <i>mustemi'ine</i> E, <i>muste'ine</i> V | 9) 62. 4 <i>görüb</i> IJ: om. EV |
| 3) 59. 12 <i>temennā-dür</i> EV: <i>temennā</i> <i>çtmek-dür</i> IJ | 10) 5 <i>tuymasun</i> EV: <i>tuymasunlar</i> IJ |
| 4) 60. 9 <i>begene</i> EV: <i>begeneler</i> IJ | 11) 6 <i>sevinür</i> EV: <i>sevinüb</i> IJ |
| 5) 19 <i>sünen-i</i>] <i>sīn</i> E, <i>sīn ve āyīn</i> V: <i>āyīn</i> IJ | 12) <i>deyü</i> EV: <i>deyüb</i> IJ |
| 6) 22-23 <i>kücüğine</i> IJ: <i>kücüginüç</i> EV | 13) 13 <i>maqül</i> E, <i>ma'qül-i</i> V: <i>maqüle</i> IJ |
| 7) 26 <i>daçi turub</i> EV: om. IJ | 14) 20 <i>rāzi</i> EV: <i>qā'il</i> IU |
| | 15) 63. 26 <i>sözün</i> E, <i>sözi</i> V: <i>söz</i> IJ |
| | 16) 27 <i>kim</i> EV: <i>bu kim</i> IJ |

Queste lezioni in comune dimostrano che *I* e *J* non sono derivati direttamente da *β*, ma per il tramite di un antigrafo *γ*, che in alcuni casi (nn. 1, 2, 6, 8, 9) è da ritenere abbia corretto *β*. L'antigrafo *γ* è probabilmente il manoscritto del 1639 di cui si parla nella nota di copia di *I* (ved. sopra, p. 34). Da *γ* *I* appare derivato direttamente, *J*, invece, attraverso due antigrafati *δ* e *ε* (vedi appresso, pp. 47, 52).

I presenta numerose varianti individuali (ne ho contate più di novanta), che per la maggior parte sono errori, per il resto banali varianti. Mi limito alle prime trenta:

Tavola V

- | | |
|--|--|
| 1) 56. 2 <i>ketm-i</i> EV: om. I | 12) 26 <i>ğazālarında</i> EV: <i>غز الرندن</i> I |
| 2) 3 <i>hīl'atlandurdī</i> EV: <i>خلعت کوندردی</i> I | 13) 30 <i>mu'min</i> EV: om. I |
| 3) 15 <i>ola</i> EV: <i>السون</i> I | 14) 32 <i>etdukleri vaqtin</i> EV: <i>ایتد کلزی نده</i> I |
| 4) 16 <i>riqābi</i> EV: <i>الرقاب</i> I | 15) 59. 11 <i>bundan hemān</i> EV: <i>همان بوندن</i> I |
| 5) 58. 1 <i>yazdurub</i> EV: om. I | 16) 13 <i>bize</i> EV: <i>بزلزه</i> I |
| 6) 2 <i>etmişler</i> EV: <i>ایتمش</i> I | 17) 14 <i>oqñub</i> EV: <i>اوقیوب</i> I |
| 7) 4-5 <i>zemānina</i> EV: <i>خاننه</i> I | 18) 19 <i>edebileğek</i> EV: <i>ایده جک</i> I |
| 8) 6 <i>yazlub</i> EV: <i>یازوب</i> I | 19) 22-23 <i>qulğagazları</i> EV: <i>قوبلغاز لر نندن</i> I |
| 9) 12 <i>niçe</i> EV: om. I | |
| 10) 18 <i>emr-i</i> E om. V: <i>امر وفرمان</i> I | |
| 11) 21 <i>edeler</i> EV: <i>ایله لر</i> I | |

- | | | | |
|-----------|--|-----|----------------------------------|
| 20) 60. 1 | <i>teğerrüd</i> E, <i>muğerred</i> V:
تجرید I | 25) | <i>ədiverub</i> EV: ایدوب I |
| 21) | 2 <i>muslimānluq daği</i> EV:
دخی اسلامق I | 26) | 11 <i>anlara vərub</i> EV: om. I |
| 22) | <i>bašimiza</i> EV: باشمزا I | 27) | 14 <i>čün kim</i> EV: om. I |
| 23) | 5 <i>ma'qül</i> EV: مقبول I | 28) | 19 <i>alub</i> EV: om. I |
| 24) | 10 <i>žarbī</i> EV: جبری I | 29) | <i>ola</i> EV: اولوب I |

ecc.

Le varianti di *J* sono le seguenti:

Tavola VI

- | | | | |
|-----------|--|-----------|--|
| 1) 57. 4 | <i>vāfiyāt-i</i> EVI: <i>šālihāt-i</i>
add. J | 16) | 2 <i>dil-pesend</i> EVI: <i>dil-bāsin-</i>
<i>de</i> J |
| 2) | 5 <i>'anberbār</i> EI, <i>'anber</i> V:
<i>'anber-nišār</i> J | 17) | 9 <i>ne sōz</i> VI, <i>ne ve sōz</i> E: <i>ne</i>
om. J |
| 3) | 6 <i>šadr-i</i> EVI: <i>šāh-i</i> J | 18) | 25 <i>bu yer ise bir ğezire</i> EVI:
<i>bu bir işe ħod ma'lūm šerī-</i>
<i>fijüz-dür işte ğezire</i> J |
| 4) | 7 <i>bedr-i ħiṭṭa-i</i>] <i>bedr-i ħaṭṭ-i</i>
E, <i>bedr-i ħaṭṭe-i</i> V, بدر
خطه I: <i>māh-i qubbe-i</i> J | 19) 60. 1 | <i>ne-dür</i> EVI: <i>ölürüz-mi</i>
add. J |
| 5) | 8 <i>ve šefiqi</i> EVI: om. J | 20) | 4 <i>olmazuz</i> EVI: <i>bizüm aĥvā-</i>
<i>limüz āsitāne-i se'ādete</i>
<i>ma'lūm ədiverüŋ</i> J |
| 6) | 9 <i>evlādī</i> EVI: <i>ve ezvāği</i> ve
<i>ensābī</i> add. J | 21) | 5 <i>vāqi'ā</i> EVI: <i>anlar hep</i> add.
J |
| 7) | 9 <i>ašhābī</i> EVI: <i>ve aĥbābī</i> ve
<i>ittibā'i</i> ve <i>ešyā'i</i> add. J | 22) | 9 <i>andan</i> EVI: <i>varub 'ādet-i</i>
<i>ma'rūfe üzere</i> add. J |
| 8) | 11 <i>ol</i> EVI: om. J | 23) | 10 <i>vərmezse</i> EVI: <i>vərmezler-</i>
<i>se</i> J |
| 9) | 16 <i>mālik</i>] <i>melik</i> E, <i>melek</i> V,
ملك I: <i>milk</i> J | 24) | 14 <i>oldī</i> EVI: om. J |
| 10) 58. 2 | <i>ədüb</i> EVI: <i>ətdürüb</i> J | 25) | 15 <i>görüb</i> EVI: <i>ve bilüb</i> ve
<i>tamām anlarlar</i> add. J |
| 11) | 4 <i>ve ne maħalde</i> EI, <i>adīna</i>
<i>maħalde</i> V: om. J | 26) | 19 <i>bir yarar</i> EVI: <i>əyü</i> ve
<i>yarar</i> J |
| 12) | 25 <i>ğem'</i> VI, <i>ğemī'</i> E: <i>ğem'</i>
<i>ədüb</i> J | 27) | 24 <i>ulalub</i> EVI: <i>ulanub</i> J |
| 13) | 25 <i>ədindükde</i> EVI: <i>ədinürken</i> J | | |
| 14) | 32 <i>du'ā</i> EVI: <i>ədeler</i> add. J | | |
| 15) 59. 1 | <i>yine bu faqirüŋ</i> EVI: om. J | | |

- | | | | |
|------------|---|---------------|--|
| 28) | 31 <i>varub alub</i> EVI: <i>alub varub</i>
J | 35) | 19 <i>vərüb çiqmaq</i> EVI: <i>vərmek</i>
J |
| 29) 62. 10 | <i>geçen</i> EVI: <i>geçüb giden</i> J | 36) | 22 <i>bilmezüm</i> VI, <i>dilemezüm</i>
E: <i>söylemezüm</i> J |
| 30) | 12 <i>söyleşürken</i> EVI: <i>Oruği</i>
<i>daği götürüb</i> add. J | 37) | 27 <i>Re'ise</i> EVI: <i>ħašim-la</i> add.
J |
| 31) | 15 <i>ortasın</i> EVI: <i>ortasında</i> J | 38) | <i>ne sōzler-dür</i> EVI: om. J |
| 32) | 27 <i>eyle</i> EVI: <i>ət</i> add. J | 39) 64. 21-22 | <i>var sen</i> EVI: <i>ol varsun</i> J |
| 33) | 30 <i>gitdi</i> EVI: <i>zırā kim Sān-</i>
<i>tirli Oğlu anī ne içün anla-</i>
<i>mış idi</i> add. J | 40) | 29 <i>içinde</i> EVI: <i>bir qaç kāfirler</i>
<i>Oruğuŋ yanına gelüb</i> add. J |
| 34) 63. 2 | <i>ħandaqa</i> EVI: <i>ħandaq kes-</i>
<i>mege</i> J | 41) | <i>Re'ise</i> EVI: <i>eytdiler kim</i>
<i>yā türk</i> add. J |

Sono quarantuno lezioni, di cui quattro (i nn. 13, 16, 33, 39) rappresentano errori, le rimanenti sono aggiunte o varianti che per lo più dimostrano la notevole iniziativa del copista.

Per quanto riguarda il titolo del primo capitolo, in *I* si presenta così: *Ez in ğānib bu ʔarafdan Ĥayreddin Re'isün ašli ve nesli ne-dür ve niĝe-dür ve qandan-dur ve niĝe ħurüĝ ətдилer ve ħurüĝlarinun sebebi ne-dür anī beyān ęder.*

In *J* si presenta nel modo seguente: *Bu bāb Oruĝ Re'is ve Ĥayreddin Re'isün ašli ve nesli ne-dür ve niĝe ħurüĝ ve zuhūr ętдилer ve sebeb-i ħurüĝlarī ve zuhūrilarī ne-dür anī beyān ęder.*

Il fatto che *I* e *J*, contrariamente alle aspettative, presentino titoli in qualche modo somiglianti a quello di *E*, è da ritenersi casuale (sulla probabile assenza del titolo nell'archetipo vedi sopra, p. 37).

Per quanto riguarda *j* il confronto con gli altri manoscritti mi permette di assegnare l'antigrafo da esso rappresentato alla stessa famiglia di *J*, di cui presenta una lezione individuale (tavola VI, n. 11). Tuttavia tale classificazione non è da ritenersi sicura, essendo il testo rappresentato troppo breve.

Resta infine da esaminare *B*. Questo rispetto a *E* e *V*

1) presenta tutte le lezioni del gruppo *a* in comune con *E*, ad eccezione della n. 3, n. 13, in cui presenta una omissione, nn. 17, 40, 47, 49, in cui ha varianti individuali (57.12 *zuhuruŋuza* E: ظهور B; 58.23 *se'ādete* E: دولت مداره B; 59.6 *ortasında* E: اراسنده B; 59.12 *kāfirler* E: كفرة B), e nn. 56 e 85, in cui coincide con *V*;

2) coincide con *V* in tutte le lezioni del gruppo *b*;

3) per il gruppo *c*, ha in comune con *V* le lezioni nn. 8, 65, 69, 70, 105, 106, 109, 115 e 140; in comune con *E* le lezioni nn. 30 e 98; nella lezione n. 75 ha una variante individuale (60.26 *getürdüginden haber vermeyesin V, getürdüginden haber vermesin E*: كتورد و كك ديمه B);

4) per il gruppo *d*, nelle lezioni nn. 4, 11 e 26 presenta la lezione corretta; nella lezione n. 10 coincide con *E*; nella lezione n. 52 coincide con *V*;

5) nelle lezioni del gruppo *e* coincide talora con *E*, talora con *V*, a meno che non presenti varianti individuali.

Per quanto riguarda il titolo, in *B* si presenta così:

بو باب اروج رئيس وخير الدين رئيسك اصلي ونسلي ندر ونجه خروج ايتدلر وسبب
خروجلری ندر انی بيان ايدر.

Anche per *B* vale quanto è stato detto sopra per *I* e *J* a proposito del titolo.

Da questo esame risulta che *B* appartiene alla stessa famiglia di *V*, come dimostrano le lezioni del gruppo 2 e 3, in cui *B* coincide con *V*. È da osservare che nelle lezioni nn. 30 e 98 del gruppo 3, in cui *B* coincide con *E*, *V* presenta varianti individuali, come si è già detto sopra a p. 40. Le lezioni del gruppo 1, in cui *B* coincide con *E*, testimoniano d'altra parte l'indipendenza di *B* da *V*; le lezioni del gruppo 4, in cui *B* presenta la lezione corretta (nn. 4, 11, 26) sono da ritenere restauri del copista, la coincidenza con *E* nel n. 10 può ritenersi casuale, mentre la coincidenza con *V* nel n. 52 vale a confermare la comune derivazione di *B* e *V* dall'antigrafo β .

L'indipendenza di *B* rispetto a *I* e *J* è dimostrata dal fatto che *B* non presenta nessuna delle lezioni caratteristiche che *I* e *J* hanno in comune fra loro, né normalmente coincide in qualche lezione caratteristica individuale o di *I* o di *J*. *B* viene a coincidere con *I* e *J* o con *I* o con *J* solo in banali varianti e precisamente nn. 1, 2, 6, 8, 9, 11, 12, 13 della tavola IV, nn. 14, 17, 18, 24 della tavola V e n. 2 della tavola VI.

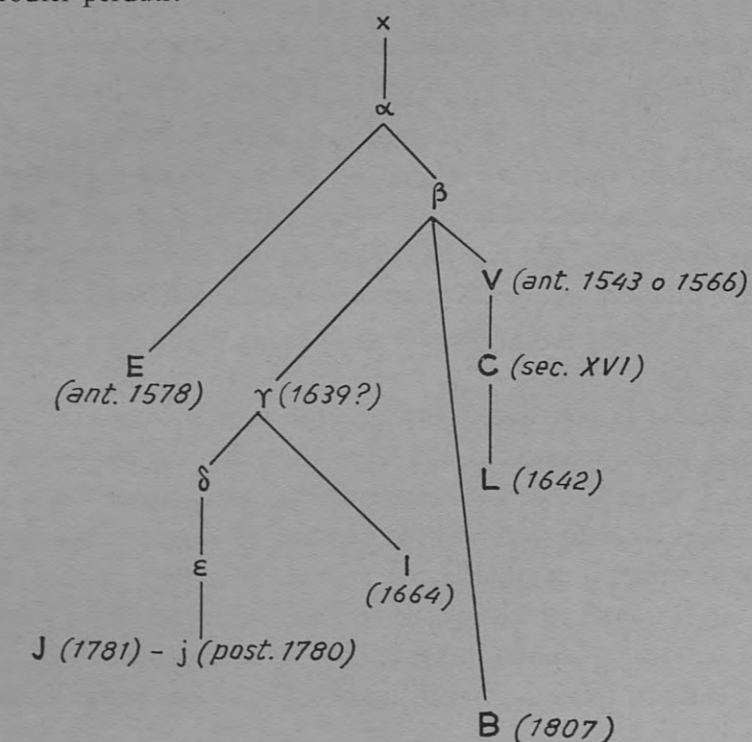
B presenta circa trecento varianti individuali, che per la maggior parte sono omissioni o banali varianti; una cinquantina è rappresentata da sostituzione di vocaboli. Do qualche esempio di queste ultime:

Tavola VII

- | | |
|---|------------------------------------|
| 1) 58. 12 <i>sebeb</i> : بعیث B | 5) 5 <i>šekvāyī</i> : شکایتی B |
| 2) 59. 1 <i>umaram kīm</i> : امید در B | 6) 31 <i>memleketün</i> : ولایتک B |
| 3) 15 <i>bünyād</i> : اغاز B | 7) 61. 5 <i>bī-ḥad</i> : عظیم B |
| 4) 20 <i>qulğagazlarından</i> : بندهلرندن B | 8) 12 <i>anda</i> : اورایه B |

- 9) 19–20 *čiqmaqlıguy*: اولغك خلاص B 10) 62. 7 *dēdūgi*: قول ایتدوکی B

Siamo perciò ora in grado di fissare le relazioni reciproche dei manoscritti della tradizione originale delle *Gazavāt* in questo stemma, in cui le lettere greche indicano codici perduti:



V. LA TRADIZIONE INDIRECTA

La tradizione indiretta delle *Gazavāt* è rappresentata dalle seguenti opere (la descrizione dei manoscritti è condotta sulla scorta di precedenti descrizioni e di riproduzioni fotografiche):

1. *Gazavāt in versi*, rappresentate da un unico manoscritto, Revan n. 1291, della Biblioteca di Topkapı.

Non è datato, ma è verosimilmente anteriore al 1543, se è vera, come sembra, la congettura di Neğib 'Āşım che la scritta شهزاده محمدکدر «è del principe Mehmed», la quale figura sul foglio di guardia, si riferisce al figlio di Solimano, morto nel 1543, cui il libro sarebbe stato destinato.

È cartaceo, si compone di 373 fogli, di 13 linee ciascuno, misura cm. 25 × 16,5. Scrittura *nashī* interamente vocalizzata. Rilegatura in pelle rossa con ricami dorati.

Al f. 1 r sigillo tondo con *tuğra* di 'Osmān III (1754-1757), contenente un versetto coranico (VII, 43).

Al f. 1 v *serlevha* dorato e decorato con al centro titolo di mano del copista:

غزوات خير الدين باشا

Inc. f. 1 v: *Qultu bi-'smi 'l-hāliq el-kerīm*
Rāğīyan min lūtfi 'r-rahmāni 'r-rahīm.

Expl. f. 373 r: *Pes biraz ğenk eyleyüb andan esir*
... [evanido] *de Hasan beg ol delir.*

Bibl.: Neğib 'Aşim, « *Ġazavāt-i Ĥayreddin Paşa* », *Ta'riḥ-i 'oşmāni enğümeni meğmū'asī*, I, Istanbul 1911, pp. 233-238; F. E. Karatay, *Topkapı sarayı müzesi kütüphanesi türkçe yazmalar kataloğu*, vol. I, Istanbul 1961, pp. 218-219; H. Yurdayın, « *Muradi ve eserleri* », *Belleten del Türk Tarih Kurumu*, XXVII, 107, Ankara 1963, pp. 464-465.

Come si è detto in precedenza, le *Ġazavāt* in versi si compongono di quattro parti. La prima e la quarta parte non sono altro che una trasposizione poetica delle corrispondenti parti delle *Ġazavāt* in prosa. Essendo state compilate verosimilmente sull'originale delle *Ġazavāt* in prosa, sono da tener presenti in un'edizione di queste. Ovviamente, il contributo che possono portare è limitato data la trasformazione che il testo ha subito per le esigenze dell'espressione in versi. Il confronto fra la parte delle *Ġazavāt* in prosa pubblicata qui appresso in appendice e quella corrispondente delle *Ġazavāt* in versi, non fornisce alcun elemento utile per la critica del testo.

La seconda e la terza parte presentano, come già detto, una narrazione indipendente e più ampia rispetto a quella delle corrispondenti parti delle *Ġazavāt* in prosa ed han quindi valore di fonte parallela.

2. *Ġihād-nāme*, rappresentato da un solo manoscritto, Add. 24958 del British Museum di Londra (ved. sopra, p. 26).

Non è datato, è attribuito dal Rieu al xvii secolo. È cartaceo, consta di 162 fogli, che misurano cm. 18,5×11, di 21 linee ciascuno. Scrittura *nashī* non vocalizzata.

Sul foglio 1 r titolo di mano diversa da quella del copista:

تاریخ خير الدين باشا مرحوم رحمه المولى

Sul foglio 2 r, in alto, due sigilli al nome di Mehmed; in basso a sinistra, di seconda mano: *جهاد نامه بنام سلطان مراد خان صافی نکدر*

Sul f. 2 v *serlevha* con titolo illegibile.

Inc. f. 2 v: *حمد اكا كم بنده لر در انس و جان حکمنه محکومدر کون و مکان*

In una lunga prefazione (ff. 2 v-7 v) l'autore, dopo le usuali eulogie (ff. 2 v-4 r) dice di aver composto la sua opera dietro le insistenze di amici e la definisce come una « versione della conquista dell'Algeria » (ترجمه فتح جزایرستان), dedicata al sultano regnante Murād III. Egli si nomina Sāfī al f. 5 r; l'opera è definita al f. 4 r: *تواریخ ولایت مغرب زمین*

al f. 7 r: *تواریخ وفتح نامه جزایر وبلاد دیار سایر*

al f. 7 v come titolo (*'unvān*) è indicato *جهاد نامه*.

Al f. 7 v inizia il rifacimento delle *Ġazavāt*, di cui è riportata quasi per intero, rielaborata, l'introduzione. La narrazione inizia al f. 9 v con la nascita dei fratelli Barbarossa e va fino alla battaglia di Algeri del 1541.

Al f. 161 r l'autore dà nuovamente il suo pseudonimo.

Expl., f. 161 r: *جمله مقصوداتی حق ویره همین هرکه آمین دیه بونده ای امین*

Al f. 162 r testo della preghiera dei *Riğāl al-ğayb*.

Al f. 162 v data in cui il manoscritto entrò a far parte del British Museum, 7 agosto 1862, col nome di Lord Aberdeens, che lo procurò.

Bibl.: C. Rieu, *Catalogue of the Turkish manuscripts in the British Museum*, Londra 1888, p. 61.

Il confronto effettuato fra il *Ġihād-nāme* e le *Ġazavāt* per l'introduzione e l'inizio della narrazione ha dato come probabile risultato la derivazione del *Ġihād-nāme* dall'antigrafo α (ved. sopra, p. 38), di cui presenta le lezioni nn. 11 e 65 (ved. sopra, tavola I).

3. *Recensio brevis*, rappresentata da un solo manoscritto, n. 1005, H. O. (= *Historia Ottomana*) 55 della Nationalbibliothek di Vienna.

Risale al 1668. È cartaceo, in ottavo. Si compone di 128 fogli, di 15 linee ciascuno. Scrittura *nashī* interamente vocalizzata.

Sul foglio 1 r sono tre sigilli, nel più grande dei quali si legge al centro: *السیاح السیاح* e la data 1223/in. 28 febbraio 1808.

Al f. 1 v il titolo di mano del copista: *Hazā kitāb-i ğazavāt-i merḥūm Ĥayreddin Paşa yessere 'llāhu mā yešā' ma'a aḥihi min evvelihī ilā aḥirihī.*

Inc. f. 1 v: *Şükr-ü sipās ve ḥamd-i bi qiyās...*

Expl. f. 128 v: *Ġezā'ire irsāl olundī.*

Al f. 128 v data di copia, 11 marzo 1668:

قد وقع التحرير (sic) هذه الحكایات فی اليوم السابع والعشرين من رمضان المبارك سنة ثمان وسبعین والف

Ai ff. 393 r – 395 r elenco di mano del copista dei Pascià di Algeri, da Ishāq, 952/1545¹¹⁶, a Ibrāhīm Pascià, 1145/1732.

Ai ff. 395 r – 395 v data di conquista dei forti (*burğ*) di Orano negli anni 1119–1120/1707–1708¹¹⁷ e date di costruzione di alcune fortezze di Algeri, dal forte di Ḥasan Pascià, costruito nel 944/1537, al forte di Meḥmed Pascià, costruito nel 1133/1720. Ivi è pure notizia della costruzione da parte di Ibrāhīm Pascià di un ponte sul Ḥarrāš nel 1148/1735.

Bibl.: L. Forrer, *art. cit.*, pp. 189–190; H. Yurdaydın, *art. cit.*, p. 466.

P

Parigi, Bibliothèque Nationale, suppl. turc n. 514.

Non è datato. È attribuito da E. Blochet alla metà del XVIII secolo. Più precisamente è da attribuirsi alla seconda metà del XVIII secolo, come si dirà qui appresso. Si compone di 199 fogli, di 20 linee ciascuno, misura cm. 24×17,5. Scrittura *nashī* non vocalizzata. Rilegatura orientale in cuoio stampato. Glosse in francese in margine.

Al f. 1 r nota in francese, in cui è indicato il numero di 199 fogli e la data « 17 juillet 1883 », forse quella in cui il manoscritto entrò a far parte della biblioteca parigina.

Al f. 1 v, di mano del copista, *besmele*, titolo e indicazione dell'autore, identici a quelli di *H*.

Di seguito inc.:

شکر سپاس وحمد بی قیلس ...
Expl. f. 195 r: آخر نفسده ایمان کامل برله ختم اولنان قولردن اوله والسلام علی خیر
الأنام

Ai ff. 195 v – 197 r elenco dei Pascià di Algeri, di mano del copista, da Ishāq, 952/1545¹¹⁸, fino a Meḥmed Pascià, senza data. Poiché quest'ultimo non può essere altri che Meḥmed b. 'Oṣmān, che governò dal 1766 al 1791¹¹⁹, il manoscritto

¹¹⁶ Non mi risulta che vi sia stato un Ishāq governatore di Algeri nel 952/1545. In quell'anno in Algeri era Ḥasan Āga, sostituito l'anno successivo da Ḥasan figlio di Ḥayreddīn Pascià. L'Ishāq nominato in questo elenco non può essere il fratello maggiore di Oruč e di Ḥayreddīn, che si trovò in Algeri nel 1516 e poi morì nella difesa della Qal'a dei Banū Rašīd nel 1517 (Ved. H. D. de Grammont, *Histoire d'Alger sous la domination turque (1515–1830)*, Parigi 1887, p. 26).

¹¹⁷ Dopo un assedio di cinque mesi, nel 1708, Bū Šalāgīm, Bey di Mascara, entrò in possesso di Orano in nome del Dey di Algeri, togliendola agli Spagnoli, cf. G. Marçais, art. « Oran » in *Encyclopédie de l'Islam*, III, Leida e Parigi 1935, p. 1061.

¹¹⁸ Ved. nota n. 116.

¹¹⁹ Cf. Grammont, *op. cit.*, pp. 317–341.

fu copiato fra il 1766 e il 1791. L'elenco prosegue con « ductus » diverso fino a Ḥüseyn Pascià, 1233/ in. 11 novembre 1817¹²⁰.

Dal f. 197 v al f. 198 r relazione incompleta di una spedizione del « re'īs » algerino Arnavud Meḥmed, il quale, nel 1168/ in. 18 ottobre 1754, si impadronì di una nave austriaca, carica di miglio, con a bordo ventiquattro infedeli.

Al f. 199 r copia di lettera, in data 2 ševvāl 1229/17 novembre 1813, di un certo Aḥmed a un tale Ibrāhīm Ḥoğa.

Bibl.: E. Blochet, *Catalogue des manuscrits turcs de la Bibliothèque Nationale*, I, Parigi 1932, p. 379.

T

Istanbul, Üniversite Kütüphanesi, n. 2490; fondo Ḥālīş Efendi.

Datato 1828. Si compone di 327 fogli, in ottavo, numerati di recente in 654 pagine, di 15 linee. Scrittura *nashī* non vocalizzata.

Al f. 1 v, in alto a destra, sigillo al nome di Meḥmed Emīn; poi titolo e indicazione dell'autore di mano del copista, identici a quelli di *O*.

Di seguito inc.:

شکر سپاس وحمد بی قیاس ...
Expl. f. 327 r: آخر نفسده ایمان کامل برله ختم اولنان قولردن اولسون معذور اوله
مراد حاصل اوله.

Di seguito nota di copia, in data domenica 1 zī 'l-ḥiğge 1244/14 giugno 1828:

فی نهار الحد اول من شهر ذالحجه سنه ۱۲۴۴

È diviso in quindici *meğlis*, corrispondenti a quelli di *O*, dei quali solo il primo e il tredicesimo numerati.

Bibl.: L. Forrer, *art. cit.*, p. 190; H. Yurdaydın, *art. cit.*, p. 466.

Esamino ora le relazioni fra questi quattro manoscritti. Utilizzo per il confronto i primi due fogli dell'introduzione, che prendo come termine di riferimento in quanto riproducono abbastanza fedelmente il testo delle *Gazavāt* (ved. sopra p. 26). Prescindo dalle correzioni che rappresentano *j* (ved. sopra, p. 35).

1) 57. 3 *ni'metlendürdi*] نعمت و یروب *P*: نعمت و یروب *OHT*

2) 5 *mafhar-i*] مفخر *HPT*: معجزات add. *O*

3) 6 *şafā*] صفا *HPT*: om. *O*

4) 8 *üzzerine*] اوزرینه *OHT*: om. *P*

¹²⁰ Ultimo Pascià di Algeri, che governò dal 1234/1818 al 1830, cf. *ibidem*, p. 382 e sg.

Estendo il confronto all'inizio della parte narrativa, riprodotta nell'appendice III:

- 5) 80.3-4 *OHT* جعل تاب تحت ثراه *P*, جعل اللجنة مثواه [طاب ثراه]
- 6) *OHT*: تعيين 6 add. *P* مراد
- 7) *OHT*: ايدو ب اكلنهوز 10 *P* ايدو لم
- 8) *OHT*: امدى 13 add. *P* يرندو
- 9) *OHT*: قلعة مزبوره 14 *P* قلعة مزبورك
- 10) 81. 1 *OHT*: بو امر شريفه 1 om. *P*

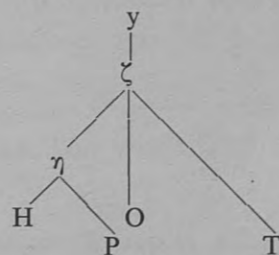
Osservo anzitutto che il titolo del libro si presenta completo e corretto in *O* e *T*. Ciò induce a ritenere che questi dipendano da un medesimo antigrafo, che chiamerò ζ; da questo *O* e *T* sono derivati indipendentemente l'uno dall'altro, come testimoniano le lezioni n. 2, in cui *O* presenta un'aggiunta (essendo più antico di *T*, *O* non può esserne copia), e n. 3, in cui *O* ha un'omissione (quindi *T* non può derivare da *O*).

In quanto a *H* e *P*, questi presentano il titolo incompleto ed errato e contengono inoltre ambedue l'elenco dei Pascià di Algeri. Ciò si può spiegare soltanto con la comune derivazione da un medesimo antigrafo η, cui sono da attribuire sia il titolo incompleto che l'elenco. Tenendo presente che *H* è più antico di *P*, si potrebbe supporre che *P* sia copia di *H*, ma il fatto che nel prosieguo *H* (f. 8 v, cf. App. I, p. 62, r. 17) rispetto a *P* ometta la frase:

برى دريا امورينه حكم ايدردي برى دخى ولايت امورينه حكم ايدردي

fa cadere questa ipotesi e fa ritenere che essi siano derivati indipendentemente l'uno dall'altro dall'antigrafo η, dipendente, a sua volta, da ζ, come testimoniano le lezioni nn. 2 e 3, in cui *H* e *P* coincidono con *T* nel presentare lezioni corrette.

Pertanto la rappresentazione grafica delle relazioni fra questi quattro manoscritti rispetto al loro archetipo, che chiamerò γ, appare la seguente:



Per quanto riguarda il rapporto fra lo Pseudo Seyyid Murād (= *S*) e le *Gazavāt*, è invero difficile stabilire quale testimone della tradizione diretta della se-

conda sia alla base del primo, perché le parti di questo che derivano dalle *Gazavāt* sono molto alterate. Un confronto è possibile solo per i primi due fogli dell'introduzione, che riproducono abbastanza da vicino il testo delle *Gazavāt*.

Da questo confronto risulta che, a parte le lezioni individuali indicate sopra, *S* coincide con *V*, *C* e *L* in una banale variante (tavola I, n. 17); coincide con *V*, *L*, *I* e *J* nel presentare una lezione migliore di quella di *E* (*ib.*, n. 7); coincide solo con *C* e *L* in un'omissione (tavola II, n. 4); coincide solo con *I* e *J* nella correzione di un errore di *E* e *V* (tavola IV, n. 2); coincide solo con *I* in una banale variante (tavola V, n. 4); coincide solo con *J* in quattro varianti di rilievo (tavola VI, nn. 1, 2, 3, 4).

Il fatto che di queste varianti solo quelle in cui *S* coincide con *J* sono di rilievo, mi induce a ritenere che *S* abbia avuto un antigrafo comune con *J*, che chiamerò ε. Ciò è confortato anche dal fatto che il titolo del primo capitolo di *S* è molto somigliante a quello di *J*.

5. *La traduzione spagnola*, come si è già detto in precedenza, fu eseguita nel 1578 da L. Alçamora, segretario di Filippo II. Il manoscritto utilizzato per questa traduzione non può essere stato altro che *E*; infatti, a parte la considerazione che *E* si trova nella biblioteca dell'Escorial di Madrid, è da rilevare che laddove nel testo spagnolo vi sono omissioni, in corrispondenza, nel testo di *E*, vi sono sottolineature e segni marginali, indicanti i passi che il traduttore ha ommesso (specialmente quando nel testo turco ricorrono parole ed espressioni arabe), e inoltre che nella traduzione spagnola ricorrono tutti gli errori e le lezioni caratteristiche di *E*.

6. *La traduzione araba* è rappresentata dai seguenti cinque manoscritti:

- 1) Parigi, Bibliothèque Nationale, ms. n. 1878, senza titolo e senza data; consta di 56 fogli, di 19 linee ciascuno, scrittura di mano magrebina.
- 2) Algeri, Bibliothèque Nationale, ms. n. 942/1622, senza titolo, datato 1177/1763-1764; consta di 58 fogli, di 25 linee ciascuno, di mano magrebina.
- 3) Algeri, Bibliothèque Nationale, ms. n. 774/1623, senza titolo e senza data, incompleto.
- 4) Parigi, Bibliothèque Nationale, ms. n. 5754, senza titolo, datato 1193/1779; consta di 69 fogli, di 23 linee ciascuno, di mano magrebina.
- 5) Tunisi, Biblioteca della moschea Zaytūnah, ms. n. 4973, recante come titolo تاريخ عرج, datato 1195/1781; consta di 60 fogli, di 29 linee ciascuno, di mano magrebina.

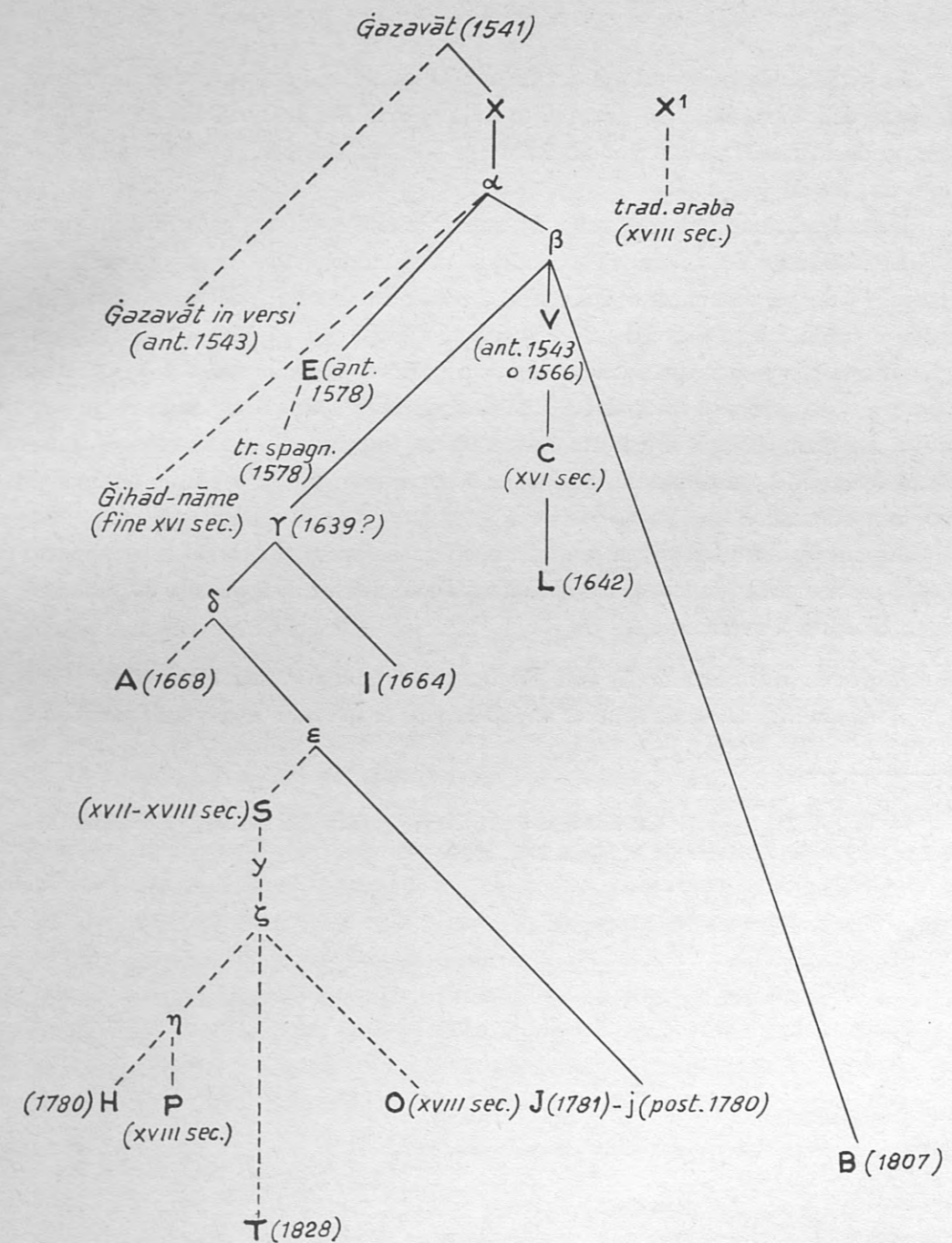
Per la descrizione e la bibliografia di questi manoscritti rimando agli autori che ne hanno parlato (ved. sopra, pp. 7-9).

Tutti e cinque i manoscritti rappresentano la stessa opera, come ho potuto accertare esaminando su riproduzioni fotografiche tre dei cinque manoscritti (i nn. 1, 2 e 4) e basandomi per gli altri due che non ho potuto vedere sul fatto che il Basset ne ha indicato l'identità con il n. 2 (ved. sopra, p. 8). G. De Slane, nell'affermare che il ms. n. 1878 di Parigi è differente da quello usato per la traduzione francese edita da R. Sand e F. Denis (il n. 942/1622 di Algeri secondo il Berbrugger), è stato tratto in inganno dal fatto che la traduzione francese è poco rispettosa del testo arabo ed è inoltre molto erronea. Com'è detto nella nota finale del ms. n. 942/1622 di Algeri, l'opera fu tradotta dal turco da un anonimo Hoğa per Si Muḥammad al-Qūlūglū al-Ġazā'irī, vissuto nella prima metà del XVIII secolo. Manca un'introduzione; la storia delle imprese dei fratelli Barbarossa è narrata dalla nascita alla battaglia di Algeri del 1541.

Poiché il testo arabo è molto riassunto e alterato rispetto all'originale turco (in proporzione si può dire che esso è a un di presso un quarto delle *Ġazavāt* in turco), non sembra possibile determinare quale manoscritto turco sia stato utilizzato dall'autore della traduzione.

Siamo ora in grado di fissare graficamente le relazioni fra i testimoni della tradizione diretta e indiretta delle *Ġazavāt*:

STEMMA



CONCLUSIONE

La ricerca sin qui condotta permette di fissare i criteri per l'edizione critica del testo delle *Ġazavāt*. Esso va stabilito sulla base di *E* e β . Quest'ultimo è rappresentato da *V*, che si palesa cronologicamente e testualmente il più vicino all'archetipo, da *B* e da γ (*I* e *U*).

Della tradizione indiretta sono da tener presenti soltanto le *Ġazavāt* in versi.

Una edizione delle *Ġazavāt* secondo i criteri raccomandabili per un testo del genere¹²¹ dovrebbe constare della riproduzione in facsimile del manoscritto *E*, che si è rivelato il migliore dei manoscritti più antichi, della edizione del testo in trascrizione con indicazione delle varianti, e infine della traduzione. Do qui come saggio la trascrizione e traduzione della introduzione e dell'inizio della parte narrativa. La trascrizione è di carattere fonemico, integrata da un sistema di translitterazione per le parole arabe e persiane e per i nomi propri e parole europei di uso non comune.

Sul valore da attribuire a questa trascrizione fonemica e sul suo rapporto con le particolarità grafiche e linguistiche dei manoscritti dirò in sede di pubblicazione di tutta l'opera.

Ringrazio vivamente la signora Professoressa Laura Veccia Vaglieri per aver letto il manoscritto di questo articolo migliorandone la stesura e suggerendo modifiche.

¹²¹ Ved. A. Zajaczkowski, « K izučenyu srednevekovyh pamjatnikov tjurkskoj pis'mennosti (XI-XVI vv.) », *Voprosy Jazykoznanija*, 6, Mosca 1967, pp. 80-89.

APPENDICE I

ĠAZAVĀT-I ĤAYREDDĪN PAŠA

(Introduzione e inizio della parte narrativa)

Šükr-ü sipās ve ĥamd-i bī qīyās ol ĥāliq-i vüġūd ve rāziq-i her mevġūd içün olsun kim bizi ketm-i 'ademden 'ālem-i vüġūde getürüb imān ĥil'atlarī ile ĥil'atlandırđ ve qur'an-i 'azīm ni'metleri ile ni'metlendürdi ve anlarla ġanı qıldi.

Ve şile-i şalavāt-i nāmiyāt-i zākiyāt-i gevherbār ve tuĥaf-i taĥyiyāt-i vāfiyāt-i 'anberbār ol server-i kā'ināt ve maşĥar-i mevġūdāt şadr-i bedr-i 'ālem seyyid-i veled-i ādem sulţānu 'l-kevineyn ve resülü 's-şaqaleyn şadr-i şuffe-i şafā bedr-i ĥiţta-i vefā mu'allā müzekkā muġtebā murtezā a'nī ĥazret-i Muĥammed-i Muştafā şallā 'llāhu 'aleyh ve sellem üzerine olsun kim ġemī-i müznebinüġ şefī'i ve şefiqi-dur.

Ve daĥi Allāhuş şalātī ve selāmī anuġ āli ve evlādī ve aşĥabī üzerine olsun kim anlar ol iki ġihān faĥrī Muĥammed-i Muştafā şallā 'llāhu 'aleyh ve sellem ĥazretlerinüġ ĥabibleri ve şadıqları-dur ve daĥi ol dört yārī üzerine olsun kim anlarıġ biri ĥazret-i Ebü Bekr-dür ve biri ĥazret-i 'Ömer-dür ve biri ĥazret-i 'Oşmān-dur ve biri ĥazret-i 'Alī-dür rīzvānu 'llāhi te'ālā 'aleyhim eġma'in ve dürüd-i bī-nihāyet ve şenā-i bī-ġāyet anlarıġ ġemī'isinüġ üzerlerine olsun kim ĥaq subĥānahu ve te'ālā tā kim anlarıġ ġemī'isinden şākir ve rāzī ola.

Ve ba'deĥü ol ĥazret-i sulţānu 'l-a'zam ve ĥāqānu 'l-mu'azzam mālik riqābi 'l-ümem mevlä mülüki 'r-Rüm ve 'l-'arab ve 'l-'aġem ve bāsiţu 'l-emn ve 'l-amān nāşirü 'l-'adl ve 'l-iĥsān ve şehriyār-i felek-ġelāl nāmdār-i melek-ĥişāl zāt-i şerif ve 'unşur-i laţif ebr-i mevāhib bebr-i meĥārib ġazanfer-şān iskender-nišān sulţān-i selāţin-i zemān zillü 'llāhi 'l-meliki 'l-mennān a'nī ĥazret-i sulţān-i kām-rān ebü 'n-naşr Sulţān Süleymān Ĥān ibn-i Selīm Şāh ibn-i Bāyezīd Ĥān ibn-i Muĥammed Ĥān-i Ġāzī-yi şāhib-ġirān ĥallede 'llāhu salţanatahu ve ebbede memleketehü ĥāţir-i 'āţir-i şeriflerine eyle ĥuţür eđer kim kendü zemānında vāqi' olan ĥādişātī ġüz'i ve külli her ne şādīr ve zāhir olursa bilā ziyādetin ve lā nuşsānīn 'alā şariqi 't-tevāriĥ

E 1v-2v V 2v-3v I 1v-2r J 1v-2r j 2r B 2v-3r

11 yārī VIJB: yār E • 16 mālik] melik EB, melek V, ملك I, milk J. • 19 Iskender-nišān] zāt-i şerif ve 'unşur-i laţif add. EIJ, zāt-i ve 'unşur-i laţif add. V.

dür. Bizüm 'ömrümüz bunda teğerrüd ile geçer-mi? Veyā bir müdārā ne-dür? Etrāfda müslimānlıq daḥi yoq-dur, anlaruñ-la mu'āmele edüb, kendü başımuza bir çāre ve der-mān edevüz. Ve 'l-hāşil bu tārīqla biz bunda qalmaq bize ġāyet ile zülüm-dür. Biz bu zülme rāzī olmazuz » deyəğek, merḥūm ve mağfūr lehü Sulṭān Muḥammed-i Ğāzī, 5 raḥmetü 'llāhi 'aleyh, bu šekvāyī işidüb, « Vāqī'ā ma'qūl söylerler ve hem nitekim bunlar bunda müğerred tururlar, kāfirler ile bir biri ortasında ḥüsn-ü mu'āmeleleri daḥi olmaz. İmdi bunlara tedārük gerek » deyəğ, eyle emr-i šerif verür kim: « Be-nüm emr-i šerifüm ile bu qal'ede qalan qulğazlarum qal'e-i mezbüre keferesinüñ her qanqısınuñ kim bir yarar qızı ola, begene, benüm emr-i šerifüm ol-dur kim andan 10 dileyeler ve eger vermez-se zārbī alub anī nikāḥı edī-verüb šer' ile 'aqd-u tezvīğ edüb, anlara verüb teslim-i külli edeler. Ol bābda hiç kimesne mānī' ve müzāḥim olmaya tā kim ehl-i islām ile kāfirler alışub ortalarında ḥüsn-ü mu'āmele olub qal'e beklenmesine sebeb ola » deyəğ.

Çün kim emr-i sulṭānī böyle ġārī oldı, anlar daḥi bu emr-i šerifi ve kendülerine 15 olan sa'yı ve himmeti görüb anda qalmağa rāzī olub qalurlar hep.

Ḥuşūşā Selanik qurbinde Vardar Yeniğesinde Ya'qūb nām bir sipāhī kim kendü daḥi sipāhī-zāde idi ve ol daḥi ol zümre ile bile yazılmış idi, anda anlaruñ-la bile qalub ba'dehü bir begendüğü qızı, kim hem kendü müsteşnā ola ve hem aşlı ve köki eyü, sünen-i bāñileleri üzerine bir yarar kimesneler ola, alub andan, müddet-i medīde 20 ile, dört yarar oğlu hāşil olur kim evvelā büyüğünüñ ismine İshāq eydürler ve andan küçüğünüñ ismine Oruğ eydürler ve andan daḥi küçüğünüñ ismine Ḥizir eydürler kim el-ān ḥazret-i Ḥayreddin Paşa yessere 'llāhu te'ālā mā yeşā'-dur ve andan küçü-gine daḥi İlyās ad verürler.

Hele, bārī, bu dördü bile, bi-qudreti 'llāh, büyüyüb ve ulalub kemālın bulığaq, 25 İshāq, kim büyük qarındaşları-dur, qal'e-i mezkūrede mütemekkin ve mutavaṭṭin olub müteqā'id olur. Ve andan küçüğü, Oruğ, daḥi turub re'isliğe heves edüb bir gemi edinür ve kendü gemüsü ile riyāset ve tiğāret etmeğe başlar. Ve Ḥizir daḥi yine kezālik bir gemi edinür ve kendü gemüsü ile riyāset ve tiğāret etmeğe başlar. İmdi bu mezkūr-lar sābıqda hem kendü gemülerine re'isler idiler ve hem ma'nide merqūmlar müsebbibler 30 idiler, ya'nī tāğirler idiler. Bir memleketden bir memlekete renğberlik ederler idi, ya'nī bir memleketüñ terekesin ve esbābın bey' edüb varub alub bir āḥir memleketde satub faydelenürler idiler. Hergiz kimesneye ihtiyāğları yoq idi.

E 5r-6v V 6r-7v I 3r-3v J 4r-5r B 4r-4v
1 teğerrüd EJB: müğerred V, teğrid I | ile geçer-mi EIJB: eyle geçürme V • 19 sünen-i] sîn E, sîn ve āyin VB, āyin IJ • 29 ve VIJB: om. E.

Ammā Ḥizir, Sireze ve Selanike ve Eğriboza sefer etmeğe başlar. Ol taraflaruñ seferi aña hoş gelür. Ammā Oruğa Mişr ve İskenderiyye ve Tarābulus ve Şām qaralari seferi hoş gelür. Ekşer ol tarafa varub gelmekde. Bir gün qarındaşı İlyāsı bile alub gider. Şām Tarābulusı ġāniblerine sefer eyledükde, nā-gāḥ bir gün Rodos gemilerine buluşub bi-had ġenk ederler. Ḥizir İlyās, raḥmetü 'llāhi 'aleyh, anda şehid 5 olur ve ba'dehü duşmānlar ġālib olub gemilerin alub merḥūm Oruğı da esir edüb alub Rodosa getirürler. Ḥabs edüb tamām sār usārā bigi ḥabs qılurlar.

Ez in ġānib, bu taraftan, bu haber-i nā-şāyeste şāyī' olub günlerde bir gün Midillüye erüb Ḥizir nām qarındaşınun qulağına toqunur. Ziyāde bi-ḥuzūr olur. Andan ḥayli māl ve menāl ġem' edüb meger anda bir kāfir var idi, ġezire-i Rodosdan 10 gelüb ol Midillü ġeziresinde vaṭan dutub qalmış idi. Anı bulub aña biñ aqğe iqrār edüb bile alub gider, zirā kim ol kāfir her zemānda anda varub gelmekden ḥālī degül idi. Bu aşıl aḥvāli bilür idi.

Pes, anı bile alub gidüb günlerde bir gün Boduruma inerler. Andan kāfire: « Var imdi sen git bir haber al! Gör ḥālī ne-dür! » deyəğ göndürür ve hem eyle ismarlar kim: 15 « Kendüye buluş! Tedbiri kendü ile bile qıl, kim ol emrinüñ āsānın ve duşvārın bilür ve her niğe olağaq ise yine ol qılur! Zinhār, anuñ tedārükün-süz bir fi'l etme! ». Hele kāfir daḥi varub Rodosa geçüb evvel merḥūm Oruğa bulışub eyle der kim: « Uşta! Qarındaşuñ Ḥizir saña selām edüb beni saña göndürdi kim her ne tārīq-la çıqmaq-lığın müyesser ise ve ne bahā ile iḥrāğın muqarrer olmaq olursa, tedārükün eyle 20 kim ol senüñ-çün mubālağa dünyā getürdi verür. Elbetde seni çıqarmayınğa qomaz. İmdi hemān sen kendü emrüñe bir tedārük eyle! ».

Pes, merḥūm Oruğ bu ġevābı işidüb şād olub eytdi kim: « Var imdi sen bu sözi qo! Kendü ḥālünge ol! Kimesneye varub bu qadar dünyā getürdiler Oruğ için 25 deme! Ben emrüm tedārük edeyin, ammā yine baña gel, saña haber vereyin! Ammā, zinhār, kimesneye qarındaşumuñ ne qadar aqğe getürdüğinden haber vermeyesin! » deyəğ tekrār ismarlayub kāfiri yanından savduğı bigi, tiz kendüsi turub Şāntirlü Oğlu nām kāfir ile anda bilişmegin, aña varub eytdi kim: « Hele sen bir eyü kişi-sin. Lütf edüb beni sen satun al, dilerseñ yine satasın, ve eger dilemezseñ her niğe kim ister-señ eyle edesin! Hele, bārī, senüñ elünge ölem! » dedi, « ḥaşşatan kim sen esir aḥvālin 30 bilürsin » deyəğ envā' dilnüvāzliq ediğek, ol daḥi Oruğ Re'isün bu tamalluğın görüb

E 6v-8r V 7v-9r I 3v-4v J 5r-6r B 4v-5r

2 Mişr VIJB: om. E • 6 ve ba 'dehü VIJB: daḥi E | Oruğ VIJB: Oruğ Re'isi E • 7 getirürler EJB: getürdiler VI. • 8 Ez... taraftan EIJB: om. V • 16 kendü EIJB: kendüsi V • 26 getürdüğinden haber vermeyesin VIJ: getürdüğinden haber vermesin E, getürdüğün deme B.

ve bu sözlerin işidiğek, bildi kim bir murādī var-dur. Rāzī olub eytdi kim: «N'ola, imdi, ben fulān berberūñ dükkānına varub oturayın. Elbetde qapudanlar anda gelürler. Sen dañi anları gözle! Gelüb ol dükkānda oturduqları vaqtın, ol dükkān öñinden geç! Ben dañi seni görüb anlardan isteyeyin! Eger benüm elümde senüñ yeyiğek naşı-
5 buñ var ise, seni alayın. Ammā senüñ-le bizüm ittifāqumuz kimesne tuymasun!» dedi. Ve Oruğ dañi bu sözi işidüb sevinür «N'ola, hoş! Eyle edelüm!» deyü gitdi.

Bir zemāndan soñra, ol dedügi dükkān qarşusına varub zıkr olan dükkāna nazar eyleyüb gördi kim Şāntirlü Oğlı anda gelmiş ve qapudanlar dañi gelüb oturmuş-
10 lar. Oruğ dañi kendü hizmetine gider bigi olub anlaruñ öñlerinden geçdi gitdi. Şāntirlü Oğlı, Oruğı gördükde, qapudana eytdi: «Yā qapudan! Gel-e, şol şimdi geçen türki baña sat! Bahāsī ile alayın!» dedi. Ve ol dañi: «N'ola, al satayın!» deyüb pes bu uşluba söyleşürken, bahā dilendükde, biñ sikke qızıl altun istiyiğek, ol eşnāda anda bulınan yarar ve maşlahat-güzār kāfirler, kim bu maqüle maşlahatuñ aşlın bilürler idi, ehl-i hibre bigi kimesneler idiler, anlar revā görüb yigirmi beş biñ aqğeye
15 ortasın kesdiler. Ol qapudan kāfir dañi rāzī oldı.

Ammā ol zemānda Rodosda bir 'ādet var idi. Anda iki qapudan otururdı hıfz-u hırāset ma'nāsī için. Biri 'askere zabt ederdi ve biri dañi ol vilāyete zabt ederdi. Biri yeñiden idi ve biri eskiden idi. İttifāq, Oruğ Re'is iki qapudana bile hişşe düşmiş idi. Bu huşuşda ikisi ortaqlar idiler. Ammā ol maħalde kim Şāntirlü Oğlı Oruğı istedi,
20 ikisi bile anda hāzır idi. Hele biri rāzī olduqda, dönüb aña dañi söyleyüğek, qā'il olmadı. Eski qapudan dañi dönüb aña: «Bi-nefsihi gel bu kişiye verelüm!» dedi. Ol yeñi qapudan eski qapudana eydür: «Çün kim ol türkün bahāsī anğaq yigirmi beş biñ aqğe-dür, artuq degmez, senüñ on iki biñ beş yüz aqğe hişşey olur. Al dañi, çiq aradan! Ben anı her niğe dilersen eyleyem» dedi. Ve ol eski qapudan dañi, bu
25 ğemā'at içinde, bunuñ bigi ta'n-amiz kelimāt işidiğek: «N'ola! Getür sen baña on iki biñ beş yüz aqğeyi, ver dañi! Ben vāz geleyim artuğından. Ba'dehü sen anı her niğe kim dilersen eyle!» deyüğek, la'in hemān tiz on iki biñ beş yüz aqğeyi aña teslim eyledi. Ol qapudan dañi aqğeyi alub, bi-huzūr olub ve inğinüb, Oruğ Re'ise dönüb eytdi kim: «Yā türk yürü var! Rebbüñ saña yol vere, hayr ile ve 'āfiyet ile!» deyüb
30 aqğesin alub ve timārlayub andan turub pezmürde-hāzır olub maşlahatına gitdi ve anda olanlar dañi her birisi andan turub maşlahatlı maşlahatlarına gitdiler.

E 8r-9v

V 9r-10v

I 4v-5r

J 6r-6v

B 5r-6r

11 sat! Bahāsī ile VIJB: bahāsī ile sat E • 14 idi VIJB: idiler E • 18 idi EIJB: om. V • 19 idiler VIJ: idi E • 20 Hele EIJB: om. V • 26 geleyim EJB: geldüm V, gelem I • 31 maşlahatlarına VIJB: maşlahatına E, işine B.

Ol la'in dañi andan turub Oruğ Re'isi alub evine iletüb bir temür dañi urub ħandaqa biraqdı. Ve bundan evvel kim ol qapudan yanında olurdı, ol eski qapudan anı, yā ħandaqa biraqub ħandaq kesmek bigi, veyā bir ğayrı iş güc teklif etmek bigi, nesne etmez idi, anğaq bir ayağında bir temürü var idi, anuñ-la yürürdi.

Hele bir qaç gün bunuñ üzerine geçdi. Ammā Oruğ Re'is ğāyet-le müte'ellim
5 ve müte'āğiz olub bir gün vārdiyānına, ya'nı kim üzerinde turan mu'temedine eytdi kim: «Gel-e beni bu gün ol qapudan qatına ilet, kim aña bir qaç sözüm var-dur benüm, söyleyeyin ve hem bir pāre andan gönüm hoş olsun!» dedi. Ve ol mu'temed dañi: «N'ola!» deyüb anı alub kāfirinüñ yanına iletdükde, murāduñ ne-dür deyü su'āl eidiğek, Oruğ Re'is dañi aña eyle ğevāb verüb eytdi kim: «Senüñ murāduñ ne-dür,
10 benden ne dilersin 'ağeb bilsem kim baña bir temür dañi urub ħandaqa biraquñ? Baña temürüm yetmez-mi idi kim tā bu resme izālar edersin?». La'in anı işidüb eydür: «Yā türk! Ben seni bu qadar temürler ile qor qiyās eyleme, kim ben saña bir qaç temürler dañi urub ne izālar ve ne 'azāblar etsem gerek-dür ve başuñ dañi ne seren-ğāmlar getürsem gerek-dür kim sen anı dañi bilmezsin, anğaq çekdüğüñ vaqtın bile-
15 sin!» dedi. Oruğ bu nā-sezā kelimātleri işidüb ol la'ine eydür: «Bunlardan murād ne-dür bilelüm!» deyüğek yine la'in aña eydür: «Ne olsa gerek-dür. Bilmez-mi-sin kim ben işidüm? Ušta senüñ qarındaşuñ bi-ħad māl getürmiş. Bodurumda yatur imiş. Sen verüb çiqmaq istemez imiş-sin. Ušta, gör imdi ħāluñ!» deyüğek yine Oruğ Re'is aña eytdi kim: «Yā qapudan, gel anı qo kim bu sözler kim sen dersin hep lağv
20 ve lahy anğaq! Bu sözlerden nesne ħāşıl olmaz. Hep hebā-i menşür-dur ve ben dañi bunlaruñ bigi söz bilmezüm. Saña olağāğın derim. Eger fi'l-ħaқиqa beni satmaq murād edinürsen sat beni baña kim yine ben beni satun alayım!» dedi. La'in eydür: «Ne verürsin?». Ol eydür: «Ne versem gerek-dür? Ušta! Rüm elin temāmet bi-quşūr saña vereyin ve Anadolınuñ dañi yarusın vereyin! Tek senüñ elün den qurtulayın!
25 Hemān beni āzād eyle» deyeğek la'in bu sözün suħriyye idügin bilüb ve iki qaçıyub Oruğ Re'ise: «Bire türk! Bu aşıl sözler ne-dür ve bu sözler ne sözler-dür kim sen söyleyüb maşharalığa alub böyle nā-ma'qul vaz' edersin kim ol vilāyetlerüñ ħākimi yoq-mı-dur ve sulānı yoq-mı-dur kim sen bu aşıl bed-kārlıq ve dil-āzārlıq edüb eydürsin kim saña fulān memleketi vereyin dersin? Sen ne kimesne-sin kim ol vilā-
30 yetleri tamām sen baña verürsin de āzād olursın? Niçün bu aşıl bi-edeb kelimāt

E 9v-11r

V 10v-12r

I 5r-5v

J 6v-7v

B 6r-6v

2 biraqdı VIJB: biraqub E • 3 etmek bigi VJB: edüb E, om. I • 7 Gel-e EJB: gel VI • 9 iletdükde VIJB: iletı E • 13 qiyās EIJB: qiyāstın V • 14-15 serenğāmlar VIJB: serenğām E • 17 yine la'in EJB: ol la'in yine V, yine ol la'in I • 22 bilmezüm VIB: dilemezüm E, söylemezüm J • 26 sözün E: sözi VB, söz I, sözler J.

ədersin? » dedükde, Oruğ Re'is eydür: « Yā qapudan! Hiç qaçıma kim senüñ sözüñden bī-edeb degül-dür! ». Qapudan eydür: « Ben ne edebsüz söz söyledüm kim sen başa eyle dərsin? » dedükde Oruğ Re'is eydür: « Sen başa dərsin kim anlarda senüñ ney var. Yā pes benüm Bodurumda olan mālda nem ola kim benüm hişşem olmaya? Der-
5 yāda hoz bilürsin dutulmaduq balıgıñ nihāyeti yoqdur! Yā Bodurumda ve ğayrıda olan māl benüm nem olur kim beni gemüm ile ve mālüm ile alduñuz? Yine dönersiz bu aşıl edebden hāriğ kelimāt edüb ağır bahālar kesmek dilersiz kim ben sultān-
zāde-mi-yem? Ben bir reñber kimesneyem. Čün kim beni satmaq dilersün bir gemüye qoy göndür miqdāruma göre bahā bulub veyeyin! ». La'in bu sözlerden inğınüb yine
10 handaqa gönderdi.

Oruğ Re'is eyle bildi kim bu kāfirün elinden bu bahā ile çıqmaq yoq. Hemān 'an şamimi 'l-qalb yüzün dergāha dutub eytdi kim: « İy bār-i huzā-yā! Yine beni bu kāfirlerün elinden sen halāş eyle kim ğemi'-i bī-murāda murādlar verıği pādışāh-
sın! » deyüb resülü 'llāh hazretin daħi şefi' getürdi. Andan bunıñ üzerine bir qaç gün
15 geçdi. Ammā kendü geğe ve gündüz haq te'ālā hazretlerine tazarru' ve niyāz edüb resülü 'llāh hazretlerini şefi' getürmekde idi.

Ez in ğānib meger kim Sultān Qorqud, nevere 'llāhu merqadahu, hazretleri ol zemānda Antalıyada olur idi ve hem merhūm Sultān Qorqud hazretlerinin 'ādeti bu idi kim vaqtihā bir niçe altun ve aqğe iħrāğ edüb şadaqa içün Rodosa ādem göndürüb
20 bir niçe usārāyi hasbeten li-'llāhi 'l-'azim taleben li-merzāni rebbi 'r-rahim āzād ederdi. Yine ol zemānda qapuğı başınun eline yeteğek qadar dünyā verüb eytdi kim: « Var sen! Rodosdan yine qırq nefer esirler kim müslimānlar-dur, kāfirler alub anda handaq kesdürürler, anlardan alub Allāh rizāsı-čün āzād eyle! » deyüb gönderür. Ol daħi bir gemi ile Rodosa gečüb sipāriş olan bigi qırq esiri kim müslimānlar-dur kāfirlerün
25 ellerinden satun alub bey' edüb ve şemenin kāfirlere teslim eyledükde, anlar daħi ol qırq nefer dutsaqları qapuğı başı ile Antalıya qurbinde bir yere biraqmaq içün üç pāre qadīrgaları var idi, donadub içine ādem qoyduqda, ittifaq Oruğ Re'isi daħi bile qoyarlar kim kürek çeke vara yine kürek çeke gele. Hele hep gemüye qoyulub revāne
30 oldılar. Yolda gider-ken muşāhabet içinde Oruğ Re'ise: « Gel-e, sen kāfir ol! Müs-limānluqdan ne olur? Kāfirlik eyü-dür. Ušta! Sen bizüm lisānümüz de bilürsin, bizüm ortamuzda bir eyü kişi olursın » dediler. Meger kim merhūm Oruğ Re'is rümğayı

E 11r-12v V 12r-13v I 5v-6v J 7v-8r B 6v-7r

3 Re'is EI: om. VJB • 4 pes VIJB: sen E • 5 dutulmaduq EIJB: dutulduq V • 7 aşıl EIJB: aşıl V | bahālar VIJB: bahālara E • 20 rebbi EJB: 'l-'ālemın add. VI • 22 nefer EIJB: neferler V • 28 kürek çeke alt. VIJ: om. EB.

feşāhat ve belāgat ile bilürdi ve hem kendü daħi kelimāti ve muşāhabeti tatlu kimesne idi. Ol eğelden qanda varsa kāfirler başına üşüb büyügi ve küçügi muşāhabet eder-
lerdi. Hele ol maħalde kāfirler aña küfürlerin terğih edüb bu aşıl teklif etdiler. Meger kim kāfir gemilerinün 'ādetleri bu-dur kim gemilerinün qıçlarına butlar ve şüretler
5 düzüb dike qoyub götürürlerdi ve andan yine istimdād umarlar. Ve Oruğ Re'is daħi ol kāfirlere ol şüretleri gösterüb eytdi kim: « Kāfirlerün eyülügi bu-mi-dur kim şol turan şüretleri kendü elünüz ile düzersiz yine aña taparsız? Pes, anlardan ne fāyide gelür? Eger şimdi anlarun başlarına bir müşibet gelse, ya'nī yā oda yaqsalar veyāhoz
10 bir beyābānda varub bir kör quyuya biraqsalar veyāhoz bir balta ile pāre pāre eyleseler, kendülerin qurtarub halāş etmege qādirler degüller-dür. Čün kim bir kimesne kendüyi qurtarmağa bir müşibetden qādir olmaya, anıñ saña ve başa ne fāyidesi olur? Čün kim ben bu işleri bilürem niğe kāfir oluram? » dedi. Ve anlar da: « İmdi görelüm senüñ Muħammedün saña ne eyler! Ušta, hālün ma'lüm! » deyüğek, yine Oruğ
15 Re'is anlara eytdi kim: « Uş görüñ kim Muħammedüm başa ne eyledügin! Ve ben ol qadar bilürem kim benüm Muħammedüm, kim iki ğihān fahrī-dur, ğemi'-i enbiyā ve evliyā hep şefā'atı andan umarlar. Qamusına şefā'atı ol eder de başa etmez-mi? In şā'a 'llāh tebāreke ve te'ālā 'an qarib haq te'ālānun 'avn-i 'ināyeti birle, ol gelüb
20 beni bundan qurtarağaq-dur ve āzād eyleyeğek-dür. Ve daħi her kim ğān-ū gönjülden kendüyi aña ismarlasa, ol anı şöyle ebter qomaz. Lā-büd gelüb aña şefā'at eder. İmdi ben daħi kendümi 'an şamimi 'l-qalb haq subhānahu ve te'ālā hazretlerine ismarlayub tururam. Ve ol iki ğihān fahrī Muħammed-i Muştāfāyi şefi' getürmişem-
dür. Elbetde beni daħi mahrūm ve nevmiz qomaz. Gelüb bir gün qurtarması vardur »
25 deyüğek, la'inler zihk edüb anıñ bu sözlerin işitdükde, « Hele sen şimdiki hālde küreğügün çeke tur ve bu havā ile gönjülgügün daħi egleyüb hoşğa tuta tur, hattā kim ol senüñ Muħammedün seni qurtara! Sen daħi ol vaqtin qurtulub āzād olub ve kürek çekmekden daħi halāş olasın » deyüb dınmadılar.

Ammā yine Oruğ Re'is ğān-ū gönjülden haq subhānahu ve te'ālā hazretlerine nāz-u niyāz edüb eytdi kim: « Yā rebb! 'İzzün ve ğelālun haqqi-čün olsun, beni bu kāfirler içinde şeremsār etme! Başa 'an qarib sen halāşlıq verüb ğabibün mu'gizesin
30 izhār eyle! » deyü.

E 12v-13v V 13v-15v I 6v-7r J 8v-9r B 7r-7v

1 bilürdi EIJB: bilürlerdi V • 3 aña EJB: om. VI • 6 ol şüretleri... kāfirlerün VIJB: om. E • 9 bir VIJB: om. E | bir VIJ: om. E • 12 ben EIJB: om. V • 13 ma'lüm VIJB: ma'lüm-dur E. | ğān EIJB: om. V • 18 qurtarağaq-dur VIJ: qurtarsa gerek-dür E, om. B • 22 Elbetde VIJB: bis E • 28 'İzzün VIJ: 'izzetün EB.

Ringraziamento e gloria e lode incommensurabile al Creatore dell'esistenza e Sostentatore d'ogni cosa esistente, che ci ha portato dalle latebre del Nulla al mondo dell'esistenza, ci ha vestito degli abiti onorifici della fede e beneficato coi benefici del magnifico Corano e con essi ci ha reso sì ricchi da non aver bisogno d'altro.

Offerta di rigogliose fiorenti preghiere, profuse di gemme, e preziosi doni di saluti copiosi, fragranti d'ambra, al duce del Creato e vanto di tutte le cose esistenti, petto della luna piena nel mondo, signore dei figli di Adamo, sovrano dei due mondi, Inviato agli uomini e ai ginn, principe nella sala del gaudio, luna piena del paese della fedeltà, eccelso, purificato, prescelto, accetto a Dio, ossia a Maometto l'Eletto (Dio preghi per lui e gli dia pace!). Egli è intercessore e benevolo a tutti i peccatori.

Inoltre sia preghiera e saluto di Dio alla sua famiglia, ai suoi discendenti e ai suoi Compagni, che sono i diletti e i fedeli della gloria dei due mondi, Maometto l'Eletto (Dio preghi per lui e gli dia pace!). Così pure su quei quattro suoi Amici, di cui uno è Abū Bakr, uno 'Omar, uno 'Oṣmān, uno 'Alī (sia su tutti loro il compiacimento di Dio l'Eccelso!). Gloria senza fine e lode senza limite sia a loro tutti, finché Dio il Lodato e l'Eccelso sia soddisfatto e compiaciuto di loro tutti!

L'idea che si presenta all'amabile nobile mente del massimo sultano e imperatore magnifico, soggiogatore delle genti, signore dei Re di Bisanzio, degli Arabi e dei Persiani, elargitore di tranquillità e pace, dispensatore di giustizia e benefici, sovrano eccelso come il firmamento, uomo famoso di doti angeliche, essenza nobile e elemento sottile, nuvola benefica di doni, tigre nelle battaglie, simile a leone, pari a Alessandro, sultano dei sultani del tempo, ombra di Dio, re munifico, e intendo il sultano felice, vittorioso, Sultano Süleymān Hān figlio di Selīm Šāh figlio di Bāyezīd Hān figlio di Muḥammed Hān, Combattente della Guerra Santa, Signore di propizia congiuntura (Dio eterni il suo potere e perpetui il suo regno!) è di far scrivere, senza aggiunta né omissione, a mo' di cronaca, in forma di apposito libro, tutti gli eventi che accadono al suo tempo, piccoli e grandi, e di farne raccogliere le notizie fino a questi nostri giorni; di fare così come son venuti facendo i suoi antenati di padre in figlio, così come essi han compiuto le imprese di guerra santa e i fatti sino a ora e li hanno registrati raccogliendoli in ordine cronologico, di fare in proposito allo stesso modo; di aggiungere e collegare la cronaca ai precedenti, a partire da quel punto e posto in cui si sono arrestati, al momento della

sua fortunata ascesa al trono; di farla registrare anche per tutto il tempo che Dio gli concederà di vivere, sicché sia letta come le altre cronache.

Dunque il Sultano dell'Islam, soccorritore dell'umanità, custode dei servi di Allah, difensore dei paesi di Allah, culmine del potente stato, perfezione della comunità fiorente, ossia il sovrano felice, imperatore potente come il destino, avendo così pensato, così si compiacque di dire, dando ordine al nobile emiro degli emiri, potente e venerato, che è il Beglerbegi delle Isole, cioè al capo dei combattenti la guerra santa sul mare, Ḥayreddīn Pascià (renda Dio facile ciò che egli vuole!):

— Orsù! Raccogli le notizie di tutto senza nulla tralasciare: come tu e tuo fratello vi siete fatti avanti; quali sono stati la causa e il motivo della vostra comparsa e azione; chi siete, se provenite dalla classe degli « schiavi » (del Sultano) o se siete a essa estranei, rendendo noto il vostro ceppo e i suoi rami; narrando tutte quante le imprese di guerra santa e le lotte, per terra e per mare, poche o molte, che avete compiuto sino a questo momento, dalla prima all'ultima. Fanne con tutti i particolari due libri, uno in versi e uno in prosa, e inviali alla mia Sublime Porta, affinché anch'essi, senza aggiunta né omissione, siano inseriti ordinatamente nelle cronache che si scrivono sugli eventi del mio tempo.

Tale nobile ordine, cui è doveroso ottemperare, essendo stato emanato, egli (Ḥayreddīn Pascià) obbedì. Si propone quindi, in conformità con l'ordine sultanale e l'insigne comando imperiale, di scrivere e compilare con tutti i particolari e ordinatamente quei due libri in versi e in prosa, con titolo, stesura e firma.

Così dunque stando le cose, Ḥayreddīn Pascià (Dio Eccelso renda facile ciò che egli vuole!) diede ordine a questo povero. Questo sventurato, conformemente al nobile comando di lui, Ḥayreddīn Pascià (renda Dio facile ciò che egli vuole!), si è proposto di mettere assieme le notizie e in ordine, nella misura della sua capacità, in un linguaggio preciso e chiaro, con parole turche, per facilitare gli ascoltatori. Abbiamo quindi messo per scritto le seguenti notizie particolareggiate, alcune dalle parole dello stesso Ḥayreddīn Pascià; altre ricavandole dai compagni che si sono trovati con lui nei combattimenti della guerra santa; alcune altre profittando del fatto che questo umile ha partecipato alle spedizioni e alle imprese di guerra santa compiute da Ḥayreddīn, per terra e per mare, e che egli stesso ha veduto e saputo, così che non rimanesse ombra di dubbio sulla loro verità. Ciò perché fosse attuato l'ordine imperiale; perché i nostri compagni, musulmani credenti, nel provare piacere, leggendo e ascoltando, formulino voti per il Sovrano asilo del mondo; perché infine, formulando essi voti per il servitore del fortunato Sovrano,

per il condottiero dei combattenti della guerra santa, Ḥayreddīn Pascià, non dimentichino di formulare voti anche per me misero.

Spero pure dal Sovrano dei Sovrani (Dio) che renda gradite in presenza del Re (Solimano), potente come il destino, le parole di questo povero: [versi]

Cosa importa se mi getta sotterra! Faccia Egli salire ogni mia parola alla massima altezza!

Ossia la renda accetta al Re! Ogni mio discorso sia colà considerato giusto!

Or dunque pensiamo al nostro racconto! Quel che intendiamo è che fra quanto dichiareremo e paleseremo non vi sia affatto cosa non detta e non udita: [versi]

Non vi è parola che non sia stata ascoltata – Non vi è segreto che non sia stato compreso.

Così dunque stando le cose, ciò che vogliamo con ciò è solo implorare che, in cambio dell'aver raccolto queste nobili imprese di guerra santa, siano rivolte preghiere a Dio Eccelso affinché si sia guidati alla retta via tanto loro quanto noi. Dunque, se è così, la speranza è che i nostri fratelli, musulmani credenti, presso (il libro) in mano, nel leggere e ascoltare, facciano l'elemosina di una preghiera.

Ordunque diamo inizio al discorso e ralleghiamo la gente dell'Islam che è in ascolto!

Allorché il defunto sultano Maometto (illumini Dio la sua tomba ed abbia odore buono la terra che lo copre!) conquistò la fortezza di Mitilene e la tolse di mano ai vili infedeli, si rese necessario per custodirla e guardarla arruolare e porre colà valenti giovani scegliendoli fra i cari Servi del Padiscià, quanti fossero necessari ossia in numero sufficiente a presidiare e tenere quella fortezza.

Or bene essendosi così deciso, fu stabilito che alcuni uomini della classe dei Servi una volta arruolati e assegnati, rimanessero colà. Costoro, poiché erano cari Servi del potente sovrano, andarono presso la Sublime Porta e così si lamentarono:

– Siccome è stato ordinato di metterci là, almeno provvedete alle nostre cose. Quale sarà la situazione nostra dal momento che siamo una schiera di celibi e quel luogo è un'isola? Può lì trascorrere la nostra vita in celibato? O che rimedio c'è? Nei paraggi non ci sono musulmani, così che, intrattenendo buone relazioni con loro, possiamo trovare riparo e rimedio. Insomma, restare lì in un tal modo è estrema ingiustizia verso di noi e noi non consentiamo a questa ingiustizia.

Avendo essi così parlato, il sultano Maometto buonanima, combattente della Guerra Santa, (la misericordia di Dio sia su di lui!), ascoltate le lagnanze, disse:

– In effetti costoro dicono cose sensate; inoltre, finché resteranno lì celibi,

non saranno possibili nemmeno buoni rapporti con gli infedeli. Pertanto bisogna provvedere per loro.

Ordina quindi:

– I miei cari Servi, che resteranno in quella fortezza, per mio nobile comando, ove posino gli occhi su qualche brava figlia d'infedele colà dimorante, sono da me autorizzati a chiederla al padre in sposa e, se l'infedele non la dà, la prendano con la forza, stipulino subito il suo contratto nuziale e contraggano matrimonio secondo la Legge islamica. La diano loro e la consegnino senza riserve. Su questo punto nessuno si opponga e si frammetta, di modo che musulmani e infedeli familiarizzando, grazie ai loro buoni rapporti, l'isola sia ben presidiata.

Quando l'editto sultanale fu così promulgato, quelli, visto il nobile editto e considerato la cura e lo zelo in loro favore, furono contenti di rimanere colà e rimasero tutti.

In particolare c'era un « sipāhī » di nome Ya'qūb, a sua volta figlio di « sipāhī », originario di Vardar Yeniğesi, nei pressi di Salonicco, il quale era stato arruolato anch'egli con quel gruppo e con quelli era rimasto colà. In seguito prese in sposa una ragazza che gli era piaciuta, ed erano lei una donna d'eccezione e la sua famiglia fin dall'origine contava persone che a giudicarle secondo le loro erronee tradizioni era brava gente. Da essa, nel corso di vari anni, nacquero quattro figli, al maggiore fu posto nome Ishāq, al secondo Oruğ, al terzo Ḥizir, e questo attualmente è Ḥayreddīn Pascià (renda Dio Eccelso facile ciò che egli vuole!), al minore Ilyās.

Or dunque tutti e quattro, per provvidenza divina, crebbero insieme e giunsero a maturità. Allora Ishāq, il fratello maggiore, si stabilisce definitivamente nella suddetta fortezza e se ne sta a riposo; il secondo, Oruğ, si dà da fare, desidera diventare capitano di nave, si procura un battello e con questo, di sua proprietà, inizia un'attività di capitano e mercante. Ḥizir, egualmente, si procura un battello e con esso inizia attività di capitano e mercante. Orbene, i due fratelli in passato erano capitani delle loro navi e al tempo stesso erano in realtà fornitori di merci, ossia mercanti. Trafficcavano tra un paese e l'altro, comprando cereali e prodotti di un paese e, portandoli a vendere in altro paese, traevano utili. Non avevano mai bisogno di nessuno.

Ḥizir comincia a far viaggi per Serez, Salonicco e Negroponte; viaggiare in quei paesi gli piaceva. Quanto a Oruğ, ama recarsi in terra di Alessandria e d'Egitto e di Tripoli e di Siria. Per lo più andava e veniva da quelle regioni. Un giorno prende con sé anche il fratello Ilyās e va. Mentre navigavano verso Tripoli di Siria, improvvisamente, un giorno, incontrano le navi di Rodi e si impegnano in una lunga

battaglia; infine Ilyās (la misericordia di Dio sia su di lui!) cade ivi, martire. Poi i nemici, vincitori, prendono la loro nave, fanno prigioniero Oruğ buonanima, lo prendono e lo portano a Rodi, lo imprigionano e lo tengono in carcere allo stesso modo degli altri prigionieri.

Dalle nostre parti la brutta notizia si divulga. Un giorno essa giunge a Mitilene e arriva all'orecchio del fratello di nome Hızir, il quale, oltremodo addolorato, raccoglie tutto ciò che possiede. C'era allora un infedele proveniente da Rodi, il quale aveva preso dimora stabile nell'isola di Mitilene e vi era rimasto. Hızir lo rintraccia, gli promette mille aspri, lo prende con sé e va e fa questo perché quell'infedele usava sempre andare e tornare da Rodi ed era a conoscenza di cose del genere.

Egli dunque lo prende con sé e va. Un bel giorno sbarcano a Bodrum. Hızir spedisce da lì a Rodi l'infedele dicendogli:

– Orsù, va a informarti, vedi qual è la situazione di Oruğ!

E inoltre così comanda:

– Incontrati con lui, concertati con lui, perché egli sa le facilità e le difficoltà della sua faccenda e in un modo o in un altro sarà lui a agire. Mi raccomando di non far nulla senza che egli abbia divisato!

Quindi l'infedele va e, giunto a Rodi, per prima cosa si incontra con Oruğ buonanima e così gli dice:

– Ecco, tuo fratello Hızir ti saluta. Mi ha mandato da te. In qualunque modo tu possa trovare scampo e con qualunque prezzo sia deciso il tuo riscatto, tu provvedi, giacché Hızir ha portato per te danaro in grande abbondanza e lo darà. Finché non ti avrà tirato fuori da qui, non ti abbandonerà certamente. Ora, tu subito provvedi in qualche modo a quel che devi fare.

Allora Oruğ buonanima, udito questo discorso, si rallegrò e disse:

– Orsù! Dimentica questo discorso e rimani per i fatti tuoi! Non andare a dire a nessuno che hanno portato tanto danaro per Oruğ! Io provvederò ai casi miei. Poi ritorna da me e ti darò notizie! Ma, ti raccomando, non informare nessuno di quanti aspri mio fratello ha portato!

Dopo avergli di nuovo ripetuto i suoi ordini, subito, come allontanò l'infedele dal suo fianco, si dette da fare. Poiché là si era fatto amico un infedele di nome Şantırlū Oğlı [figlio di Şantırlū (dal greco ξανθόρουλος 'biondino')], andò da lui e:

– Tu sei una brava persona, – gli disse – per piacere comprami tu! Se poi lo desideri, di nuovo mi venderai. Se non lo desideri, farai qualsiasi cosa vorrai. Se non altro morirò nelle tue mani! Ti chiedo questo specialmente perché tu conosci le condizioni dei prigionieri.

Lusingato in tutti i modi possibili, quegli capi che Oruğ Re'is aveva qualcosa di mira, data la sua adulazione e udite le sue parole. Acconsentì e disse:

– Va bene! Io ora vado alla bottega del tale barbiere e mi siederò colà. Certamente i « qapudan » verranno là pur essi. Spiali! Quando verranno in quella bottega e si saranno seduti, tu passa davanti alla bottega! Io allora, vedendoti, chiederò che ti cedano a me. Se è destinato che sarò io a darti da mangiare, ti prenderò. Ma che nessuno abbia sentore del mio accordo con te!

Oruğ, udite queste parole, si rallegrò e andò via dicendo:

– Va bene, son contento, facciamo così!

Dopo un po' di tempo, si portò di fronte alla bottega, di cui quello aveva parlato, guardò dentro e vide che Şantırlū Oğlı era lì giunto e che anche i « qapudan » erano giunti e si erano seduti. Come se andasse per proprie faccende, Oruğ allora passò davanti a loro e proseguì. Şantırlū Oğlı, vedendolo, disse al « qapudan »:

– O « qapudan »! Su, vendimi quel turco che è ora passato! Lo prenderò al prezzo che vale.

E quello:

– Bene, prendilo! Te lo vendo.

Mentre discorrevano così, essendo stato chiesto il prezzo dall'acquirente e volendo il venditore mille monete d'oro, alcuni bravi infedeli, ivi presenti, esperti a trattare affari, i quali si intendevano a fondo di questa specie di faccende ed erano come dei periti, ritennero ragionevole ridurre il prezzo alla metà, venticinquemila aspri. Il « qapudan » infedele ne fu soddisfatto.

Allora, a Rodi, si praticava così: risiedevano colà due « qapudan » per la custodia e la guardia; uno aveva il comando delle truppe, l'altro governava la provincia; uno era lì da poco, l'altro da lungo tempo. Per combinazione, Oruğ Re'is era toccato in parti uguali ad entrambi i « qapudan », che sotto questo riguardo erano soci. Ora, quando Şantırlū Oğlı chiese d'acquistare Oruğ, erano ambedue lì presenti. Senonché quando il vecchio « qapudan » disse al nuovo che aveva acconsentito a vendere il turco, il nuovo non consentì e a lui che gli proponeva:

– Vieni di persona e consegnamolo a costui!

rispose:

– Poiché il prezzo di questo turco è solamente di venticinquemila aspri – di più non vale – la tua parte è di dodicimilacinquecento aspri, prendi la somma che ti spetta e togli di mezzo! Io farò di lui qualunque cosa mi piacerà.

Il vecchio « qapudan », all'udire quelle parole, spiacevoli così in pubblico:

– Va bene! – disse – Portami i dodicimilacinquecento aspri e dammeli! Non voglio di più. D'ora innanzi fa di lui qualunque cosa ti piaccia!

Immediatamente il maledetto consegnò i dodicimilacinquecento aspri al vecchio « qapudan ». Il quale li prese irritato, offeso, e a Oruğ Re'īs disse:

– Turco, va pure! Che il tuo Dio ti assista, concedendoti bene e salute!

Quindi, presi i suoi aspri, li ripulì, e allontanandosi dispiaciuto se ne andò per i fatti suoi. Anche tutti gli altri li presenti si mossero e se ne andarono ciascuno per i fatti suoi.

Il maledetto andò via di là, prese con sé Oruğ Re'īs, lo condusse a casa sua, gli applicò un ferro anche all'altro piede e lo mise a scavar trincee. Prima di allora Oruğ Re'īs aveva un solo fastidio: un ferro al piede con cui doveva camminare, perché il vecchio « qapudan », presso il quale egli si trovava, non lo vessava affatto, mettendolo, ad esempio, a scavar trincee o imponendogli altro lavoro.

Passarono così alcuni giorni. Oruğ Re'īs, soffrendo e pensando molto, un giorno disse al suo « vārdiyān » (guardiano), ossia alla persona di fiducia che lo sorvegliava:

– Suvvia, conducimi oggi dal « qapudan », ché ho da dirgli alcune parole! Lascia che io le dica e che il mio cuore si rallegri un po' dopo!

– Va bene!

disse il « vārdiyān »; quindi lo prese e lo condusse presso l'infedele. Allora, avendogli costui domandato cosa desiderasse, Oruğ Re'īs gli rispose in tal modo:

– Tu che intenzioni hai? Cosa vuoi da me? Che io lo sappia, dal momento che mi hai posto un altro ferro e mi hai messo a scavar trincee. Non mi bastava il ferro, che tu mi procuri ancora tali sofferenze?

Il maledetto, udito ciò:

– Turco, – gli disse – non contare che io ti lasci con i ferri che ti ho messo, perché ti porrò ancora tanti altri ferri. Occorre che ti infligga tali pene e tormenti e ti faccia subire tali guai, quali tu nemmeno immagini, ma che saprai solo quando li avrai provati.

Oruğ Re'īs, udite le indegne parole del « qapudan », chiese a quel maledetto d'essere informato sul fine che si proponeva così facendo. Il maledetto replicò:

– Così deve essere! Non sai che l'ho sentito? Ecco, tuo fratello avrebbe portato enormi ricchezze e ora si troverebbe alla fonda a Bodrum. A quanto pare, tu non vuoi riscattarti. Ebbene, vedi ora la tua condizione!

Di rimando Oruğ Re'īs gli disse:

– « Qapudan »! Su, smettila! Le parole che dici sono tutte solamente ciarle e fandonie. Da queste parole non si ricava nulla, son tutte « pulviscolo tenue, spar-

so » (Corano, LVI, 6). Io non so nulla di simili discorsi. Ti dico quel che è possibile. Se veramente intendi cedermi, cedimi a me stesso, sì che io mi possa ricomprare!

Il maledetto chiese che cosa gli avrebbe dato ed egli rispose:

– Che ti debbo dare? Ecco, ti darò tutta la Rumelia, al completo, e inoltre metà Anatolia, purché trovi scampo dalle tue mani. Lasciami libero subito!

Il maledetto comprese che quelle parole erano beffarde, si adirò ancora di più e gli disse:

– Ehi turco! Che significano queste parole, dicendo le quali vuoi prendermi in giro e agisci così sciocamente? Non c'è chi governa quelle regioni? Non c'è il loro sultano, mentre tu così malignamente e offensivamente dici che mi darai il tal paese? Chi sei tu da darmi tutti quei paesi e quindi diventare libero? Perché fai discorsi così sfacciati?

Oruğ Re'īs rispose:

– « Qapudan »! Non adirarti. Non vi sono parole più sfacciate delle tue!

Avendo il « qapudan » chiesto quali parole sfacciate avesse egli detto perché Oruğ gli parlasse così, Oruğ Re'īs rispose:

– Tu chiedi che cosa io posseggo là. Orbene delle ricchezze che sono a Bodrum che cosa di mio c'è che io non ne abbia parte? In mare, lo sai da te, si trovano infiniti pesci non pescati. Dunque quali ricchezze ho io a Bodrum o altrove, se mi avete preso con la mia nave e con le mie ricchezze? Tuttavia vi rivolgete a me con tali parole sfacciate, volete ottenere forti prezzi. Forse che io sono il figlio del sultano? Io sono un mercante. Poiché desideri vendermi, mettimi su una nave e mandami, sì che io trovi una somma rispondente a quanto valgo e te la dia!

Il maledetto, irritato da queste parole, lo mandò di nuovo a scavar trincee.

Oruğ Re'īs capì che a quel prezzo non era possibile liberarsi dalle mani dell'infedele. Subito dal profondo del cuore, rivolgendo il volto verso la Corte (celeste), disse:

– O Signore! Ormai liberami dalle mani di questi infedeli, tu che sei il Re che soddisfa i voti di tutti coloro che sono insoddisfatti!

Egli addusse come intercessore il Profeta di Allah. Da allora passarono così alcuni giorni, ed egli notte e giorno rivolgeva suppliche e preghiere a Dio Eccelso e adduceva come intercessore il Profeta di Dio.

Dalle nostre parti, Sulṭān Qorqud (illumini Dio la sua tomba!) a quel tempo si trovava a Antalya. Era consuetudine di Sulṭān Qorqud buonanima spendere a tempo opportuno in elemosina una certa quantità di monete d'oro e d'argento,

inviare un uomo a Rodi e liberare alcuni prigionieri per amore di Dio Grande e desiderio di far cosa grata al Signore Misericordioso. Pure allora diede denaro in quantità sufficiente al suo Qapuğibaşı e inviò questo dicendogli:

– Va, riporta da Rodi quaranta prigionieri musulmani, che gli infedeli hanno catturato e messo lì a scavar trincee, e liberali perché sia fatta la volontà di Dio!

Quegli con una nave si recò a Rodi e, come gli era stato ordinato, comprò di mano degli infedeli quaranta prigionieri musulmani. Consegnato agli infedeli il prezzo, avvenne che quando questi armarono tre galere a loro disposizione per lasciare in un luogo nei pressi di Antalya quei quaranta prigionieri con il Qapuğibaşı e le equipaggiarono, per caso vi imbarcarono anche Oruğ Re'is, affinché andasse e tornasse come rematore. Imbarcatosi tutti, partirono. Durante la navigazione, stando in compagnia, dissero a Oruğ Re'is:

– Orsù, diventa infedele! Che cosa ottieni dall'essere musulmano? Essere infedele è cosa buona. Tu conosci anche la nostra lingua, potresti essere fra noi una persona per bene.

In effetti Oruğ Re'is parlava il greco correttamente e elegantemente ed era inoltre persona di piacevole conversazione e compagnia. Per questa ragione dovunque andasse, gli infedeli, piccoli e grandi, facevano ressa e si intrattenevano con lui. Ora, in quell'occasione gli infedeli, preferendo che si convertisse alla loro miscredenza, gli fecero quella proposta.

È usanza degli equipaggi di navi infedeli di fuggiare idoli e statue, erigerli a poppa delle navi e portarseli dietro. Essi sperano aiuto da loro. Oruğ Re'is, indicando a quegli infedeli le statue, disse:

– Consiste la bontà della miscredenza nel fuggiare con le vostre stesse mani queste statue e poi adorarle? Ma di che utilità esse sono? Se ora capitasse loro un guaio, se per esempio le bruciassero, oppure le lasciassero in un deserto in un pozzo asciutto, oppure se le facessero a pezzi con una scure, esse non sarebbero in grado di salvarsi. Quando uno non è in grado di salvare se stesso da una disgrazia, di quale utilità è per me e per te? Poiché io so queste cose, come potrei diventare infedele?

Dicendo essi:

– Orsù, vediamo che cosa farà il tuo Maometto per te, ecco il tuo stato è evidente!

Di rimando Oruğ Re'is disse loro:

– Lo vedrete cosa farà per me il mio Maometto! Io so tanto che tutti, i profeti e i santi, sperano l'intercessione del mio Maometto, che è la gloria dei due mondi. Egli intercede per tutti e non intercederebbe per me? Se Dio Benedetto

e Eccelso vuole, tra poco con l'aiuto del favore di Dio Eccelso, quello verrà, mi salverà da qui e mi libererà. Chiunque affida se stesso a lui sinceramente, egli non lo lascerà così frustrato. Certamente viene ed intercede per lui. Ora anch'io dal profondo del cuore mi sono raccomandato a Dio Lodato ed Eccelso e me ne sto. Ho addotto come intercessore il vanto dei due mondi, Maometto l'Eletto. Certamente non lascerà nemmeno me derelitto e disperato. Verrà un giorno e mi salverà.

I maledetti, udite queste sue parole, risero e dissero:

– Tu, così come ti trovi, voga con il tuo remicello e distrai il tuo cuoricino con questi desideri, finché il tuo Maometto non ti salverà! Tu allora sarai salvo e libero e finirai anche di remare.

Poi tacquero. Ma Oruğ Re'is, invocando dal profondo del cuore Dio Lodato e Eccelso, disse:

– O mio Signore, per il Tuo onore e la Tua gloria, non farmi vergognare tra questi infedeli! Dammi presto la salvezza! Mostra il miracolo del Tuo Amico!

APPENDICE II

Gazavāt in versi
(ms. Revān 1291, ff. 2 r – 3 r)

Remel: - - - - | - - - - | - - - -

*Ol zemān Sulṭān Muḥammed Pādīšāh,
raḥmet eṭsün aḡa dāyim ol ilāh!
Merqadī ola anuḡ dār-ī ḡinān,
ḡaq te'ālā raḥmet eḡe her zemān!
Feth ḡilduḡda Midillüyi meger,
eyle emr eṭmişdi ol şāḡib-hüner:
« Niçeye deḡlü kişi kim qul ola,
yazılıb ol qal'ede sākīn qala!
İşbu emr ile yazarlar çoḡ kişi,
diḡleḡüz āḡir neye eḡer işi!
İşidüb ol yazılanlar bu sözi,
deḡdiler varub ki « Bir diḡleḡ bizi!
Siz bizi kim bunda ta'yīn eṭdüḡüz
yazduḡuz rātīb-de tebyīn eṭdüḡüz,
ḡümlemüz bizüm müḡerred-dür 'ayān,
bunda ḡalsaḡ eyle ḡaluruz hemān.
Bu ḡezīre-dür. Ne var-dur mu'minin,
ne bulınur bu arada müsłimīn.
Pes kimünle olalum yā bunda biz?
Ne buyurursiz bu söze imdi siz?
Yā bize dermān eḡdüḡ bu kār içün,
pādīšāha 'arz eḡdüb bu zār [ms. rāz] içün,
Yoḡsa biz rāzī deḡülüz āşikār,
'ömrümüz bu resme ḡeçe ber-ḡarār! ».
İşbu şekvāyī duyub ol nāmdār,
ya'ni kim Sulṭān Muḥammed şahriyār,
Eyle emr eṭdi ki « Bunda kim qala
ḡanḡi kāfir duḡterin sevse ala!
Evvelā 'ādetḡe ḡilsunlar ṡaleb,
aḡa vērmezlerse bulub bir sebeb,*

*Güç ile vērşünler alub ol ere,
ya'ni ol duḡter dileyen servere!
Çün-ki ḡördi ol begendi bir ḡizī,
ala eyle, olmaya ḡalḡuḡ sözi!
Şer' ile anī aḡa 'aqd eḡdeler,
çün begendi anī, eyle eḡdeler! ».
İşbu emri ḡüş eḡdüb pīr-ū ḡuvān,
işbu ḡavla rāzī olub ol zemān,
Pādīšāḡuḡ emrine olup muṡī'
ger faḡīr-ū ger ḡaniy-ū ger vażī'
ḡümlesi ḡalub iṡā'at eṭdiler
her birin bir ḡīza tezvīḡ eṭdiler.
Rüm eḡinden var idi ḡaylı çeri,
yazdılar çün, anda ḡaldī her biri.
Siyyamā Vardar Yeniḡesinden ol,
nāmī Ya'ḡūb bir sipāḡi pūr-'uḡūl.
Kendüsi de bir sipāḡi-zāde hem,
ḡümle-ī ḡamdan dili āzāde hem.
Pes yazılmış, lāzīm oldī ḡalmaḡi,
istedüḡi bigi, bir ḡiz almaḡi.
Çün yazılmış, ḡaldī anda ol zemān,
ḡördi ol dem, aldī bir ḡiz ba'd ez-ān.
Müddet ile ḡeldi andan dōrt oḡul,
her birisi ḡoş, dilāver, pūr-'uḡūl.
Büyüḡi İşḡāḡ oldī nām ile,
bilīş oldī ḡümle ḡāş-ū 'ām ile.
Birisi de Oruḡ oldī nāmdār,
birisi ḡīzr oldī şāḡib-iḡtidār.
Biri İlyās oldī anuḡ ad ile.
Dinleḡ imdi n'oldī ḡümle zād ile!*

Allorché il padiscià, Sulṭān Muḥammed,
 (lo abbia Iddio in perpetua misericordia
 e sia a lui luogo di riposo il Paradiso,
 Dio l'Eccelso sempre lo abbia in misericordia!)
 conquistò Mitilene,
 così ordinò, egli, persona di criterio:
 « Un certo numero di uomini di condizione Schiavi
 vengano arruolati e prendano dimora in quella fortezza! ».
 A seguito di tale ordine furono arruolati molti uomini.
 Ascoltate ora come le cose andarono a finire!
 Quando gli arruolati intesero quelle parole,
 andarono e dissero: « Stateci un po' a sentire!
 Voi ci avete assegnati lì,
 ci avete arruolati e avete fissato le paghe.
 Ma noi tutti siamo celibi, come è ben noto.
 Se restassimo lì, così rimarremmo per sempre.
 Quella è un'isola. Non vi sono credenti,
 né si trovano nella zona musulmani.
 Dunque, chi mai potremo frequentare là?
 Che cosa dite ora in risposta a questo discorso?
 O trovate per noi rimedio ad un tal fatto,
 presentando un esposto al sovrano per questa faccenda,
 o noi certo non consentiremo
 che la nostra vita trascorra così in perpetuo ».
 Quando sentì la lagnanza quel famoso,
 ossia il sovrano Sulṭān Muḥammed,
 ordinò: « Chi resterà là
 prenda in isposa qualsiasi fanciulla infedele che ami!
 Prima di tutto se ne faccia richiesta secondo le usanze.
 E se (i parenti) non la concedono, trovando un pretesto,
 La si prenda allora con la forza e la si dia a quell'uomo,
 ossia al capo che la desidera.
 Quando colui ha visto una fanciulla e gli è piaciuta,
 la prenda egli così! Né la gente abbia nulla su ciò a ridire!
 La si dia a lui in isposa secondo la Legge islamica!

Poiché gli è piaciuta, facciano così! ».
 Quando udirono quest'ordine, vecchi e giovani,
 furono contenti del discorso.
 Obbedirono all'ordine del Sovrano,
 sia i poveri sia i ricchi sia gli umili.
 Tutti rimasero e obbedirono.
 Ed in moglie a ciascuno fu data una fanciulla.
 C'erano molti soldati di Rumelia.
 E una volta arruolati, là ognuno rimase,
 in particolare uno di Vardar Yeniğesi,
 un *sipāhī* Ya'qūb di nome e assai intelligente,
 che era inoltre figlio di *sipāhī*
 e la mente aveva sgombra da ogni cura.
 Ormai arruolato, fu necessario che restasse
 e prendesse in isposa una fanciulla così come desiderava.
 Arruolato, rimase dunque là,
 vide allora e quindi prese in moglie una ragazza.
 Col tempo quattro figli nacquerò da lei,
 ognuno bello, ardito e intelligente.
 Il più grande ebbe nome Ishāq;
 con nobili e plebei fece conoscenza.
 Uno fu Oruğ, il famoso.
 un altro fu Hīzīr, il potente.
 Uno ebbe per nome Ilyās.
 Ascoltate ora cosa avvenne, con tutti i suoi particolari!

Pseudo Seyyid Murād

مجلس اول اورج رئیس و خضر رئیس کیم خیر الدین پاشادر امدی انلرک اصلی و فرعی نیجه در ونیجه خروج ایلمشردر و خروجرینک سببی ندر آنی بیان ایدر. پس راویلر شویله روایت ایدرلر کیم اول زمان سلطان محمد نور الله مرقد و طاب ثراه حضرتلری قلعه مدلتوی کفآر خاکسار الندن بعون خدا فتح ایدوب الدقه لازم حفظ حراست ایچون قول یازوب اول قلعه بکلیه لر.

5 پس امدی قول طایفه سندن بعض کمنه لر یازیلوب قلعه تعیین اولندی. قلعه مذکورده قلمق مقرر اولدقده شمدی اول یازیلان کمنه لر شوکتلو پادشاه عالم پناه حضرتلرینه کندولرین عرض ایلدیلر. امدی بونلر دیدلر کیم چونکه بزم بونده قلمامزی استدیکز کرکدر که بزم فایده مزی کوره سز زرا که بزلر بونده بر الآی مجرد طایفه لروز بو ییر ایسه بر جزیره ییردر امدی بو اطرافلرده مسلمانلق یوقدر کم انلرله حسن معاشرت ایدوب اکلنه وز 10 حاصل بو جزیره ده بزه قلمقلق غایت ظلمدر بر وجهله بز بوکا قائل دکلروز دیدیلر. امدی سلطان محمد خان علیه الرحمة والغفران حضرتلری دخی بونلرک عرضلرین استماع ایلدکده واقع حال قول طایفه سنک سوزلری معقولدر امدی بونلره تدارک واکلنمه لرینه سبب وسیله کرکدر دیو امر شریف کوندردیکه اول حصارده محافظ قلان قوللرم قلعه مزبوره کفره لرنده هر کده که کوزل قز وار ایسه بکه نوب امر مصروف اوزره نکاح ایدوب آله لر اکر 15 ایلوک ایله ویرمزلر ایسه جبراً و قهرراً الالر اما شویله که شریعته مخالف اولیه شریعت اوزره تأهل ایله لر تا کیم اول زمان بری برلریله انسیت تام ایدوب قلعه مذکوریه حفظ حراست

O 2r-3v H 4r-5v P 2r-3v T 2v-4v

ایدوب 10 • add. P • مراد OHT: تعیین 6 • P • جعل الجنة متواه OHT: جعل تاب تحت ثراه [طاب ثراه 3-4 • مزبور قلعه نک: OHT: قلعه مزبوره 14 • add. P • یرنده: OHT: امدی 13 • P • ایدم: OHT: اکلنه وز • O^{ms}: شریعته مخالف اولیه 16 •

ایله لر دیو امر عالی صادر اولنجه قول طایفه سی دخی بو امر شریفه راضی اولوب مضمون مقرونیه عمل ایلدیلر.

امدی اول قول طایفه سی ایچنده سلانیک قربنده واردار یکیجه سندن یعقوب اغا دیمکله معروف بر سپاه شهباز دیلاور یکیت وار ایدی اصلنده دخی سپاهی زاده ایدی غایت 5 بهادرقله مشهور ایدی. ابتدا اول بکندیکندن بر قریقو قیزی عقد نکاح ایدوب ایدی آنکله بر نیچه زمان دیرک ایلوب اندن دورت طانه اوغلی اولدی برینک آدی اسحاق وبری اورج وبری خضر اولکه خیر الدین رئیسدر وبری دخی الیاس ایدی.

OHT: om. P • بو امر شریفه 1

TRADUZIONE

Prima seduta. Sul ceppo e i rami della famiglia di Oruğ Re'is e di Hızir Re'is, che è Hayreddin Pascià, come si sono fatti avanti e quale è stato il motivo della loro comparsa.

I narratori dunque così raccontano:

Allorché il sultano Maometto (illumini Dio la sua tomba e sia profumata la terra che lo copre!) conquistò e strappò con l'aiuto del Signore dalle mani dei vili infedeli la fortezza di Mitilene, si rese necessario per custodirla e presidiarla arruolare Schiavi che stessero di guardia. Ordunque furono arruolati alcuni uomini della schiera degli Schiavi e furono assegnati alla fortezza. Essendo stato deciso che rimanessero colà, gli arruolati si presentarono al potente sovrano, asilo del mondo. Quindi dissero:

— Dato che avete voluto che noi restiamo colà, è necessario che prendiate misure a nostro vantaggio, perché noi là saremo una schiera di celibi e quel luogo è un'isola. In quei paraggi non si trovano musulmani, con cui possiamo intrattenere buone relazioni e svagarci. Insomma restare in quell'isola è per noi un'estrema ingiustizia e noi non consentiamo affatto.

Allora il sultano Muhammed Hân (sia a lui misericordia e perdono di Dio), udita la loro petizione, disse:

— In effetti quanto dicono questi Schiavi è cosa sensata. Bisogna pertanto provvedere a loro e dare causa e motivo al loro svago.

Inviò il seguente nobile ordine:

– Se uno degli infedeli della suddetta fortezza ha una figlia che piaccia loro, i miei Servi, rimasti di guardia in quel castello, la prendano in matrimonio secondo le usanze. Se i parenti non la danno con le buone, la prendano con la forza, ma contraggano matrimonio secondo la Legge islamica. Di modo che, musulmani e infedeli familiarizzando fra loro, custodiscano e stiano di guardia alla fortezza.

L'alto ordine essendo stato emanato, la classe dei Servi ne fu soddisfatta e agì secondo il suo gradito tenore.

Orbene in quella schiera di Servi si trovava un guerriero simile a falcone reale, giovane intrepido di nome Ya'qūb, che proveniva da Vardar Yeniğesi nei pressi di Salonicco, d'origine era figlio di *sipāhī* ed era famoso per il suo eccezionale coraggio. Egli per primo contrasse matrimonio con la figlia di un greco (*qriqū*) che gli era piaciuta. Avendo quindi convissuto con lei per qualche tempo, nacquero quattro figli, dei quali uno ebbe nome Ishāq, uno Oruğ, uno Hızır, quello che è Hayreddīn Re'īs, e uno ancora Ilyās.

AL-HAĠARĪ IN ANDALUSIA

CLELIA SARNELLI CERQUA

(Napoli)

Con la conquista di Granada, nel 1492, si coronava la *Reconquista* cristiana dell'Andalusia, e spariva anche il piccolo regno dei Banū Naşr, che per due secoli e mezzo, dal 1232, aveva mantenuto vivo il prestigio della cultura e civiltà islamica in terra iberica ed era stato un faro di speranza per i Musulmani già passati, nel resto della penisola, sotto dominio cristiano. Un penoso destino attendeva i Morischi, sudditi musulmani dei Re Cattolici. Benché la capitolazione granadina garantisse ai vinti libertà di persona, di averi e di culto, il governo spagnolo non tenne fede agli impegni e rivolse la propria azione a imporre ai Morischi la religione cristiana e a cancellarne la fisionomia nazionale, considerando l'amalgama della popolazione necessario alla pace e alla prosperità del paese. I Morischi si piegarono in massa ad accettare il battesimo, molti però restarono, nell'intimo delle coscienze, fedeli alla religione di Maometto, adottando il principio della *taqiyya* o *kitmān*, che consente di dissimulare la propria fede per motivi di prudenza. Per anni e anni le autorità spagnole tentarono sia con la convinzione, sia con la forza, di ottenere una reale conversione e l'assimilazione dell'elemento estraneo. Le cose volsero al peggio quando allo spirito rinascimentale e tollerante del tempo di Carlo V si sostituì, con Filippo II, quello austero, rigido e intransigente proprio della Controriforma. Le misure di severità culminarono il 1° gennaio 1567 con la promulgazione di una prammatica che tra l'altro proibiva ai Morischi di vivere secondo le usanze avite, di portare nomi arabi, di parlare in arabo, di leggere e possedere libri scritti in questa lingua, sancendo perfino la pena del rogo. L'ondata di oppressione provocò una reazione violenta a Granada nel 1568. L'insurrezione fu però domata, specialmente a opera del fratello del re, Don Giovanni d'Austria, che ebbe l'ordine di allontanare il più gran numero possibile di Morischi dalla zona ribelle e di suddividerli nelle città del nord dell'Andalusia e della Castiglia. Nel 1570 fu spento l'ultimo focolaio della ribellione, ristretta ormai alla regione montana del-

l'Alpujarra, a est di Granada. Da allora i Morischi vissero sotto un regime poliziesco di terrore. A essi non era nemmeno consentito di abbandonare la penisola, e solo a pochi riuscì di raggiungere clandestinamente la costa africana e riacquistare così la libertà negata in patria. La triste vicenda si concluse con la loro espulsione ordinata nel 1609 da Filippo III¹.

In questo clima, divenuto particolarmente soffocante dopo la rivolta di Granada del 1568, trascorse in Spagna l'infanzia e gli anni della gioventù aš-Šihāb Aḥmad al-Ḥaḡarī al-Andalusī, lo scrittore ispano-marocchino della cui vita e

¹ Su questi avvenimenti come in genere sui Morischi esiste una vasta letteratura [ved. bibliografia in: *Encycl. de l'Islām*, s.v. *Moriscos*, III, 1933, 646-647 (E. Lévi-Provençal)], arricchitasi negli ultimi anni di notevoli scritti. Le due classiche narrazioni della ribellione di Granada sono state nuovamente edite; quella di Luis del Mármol Carvajal, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*, Málaga 1600, in ristampa nella: *Biblioteca de Autores Españoles*, XXI, Madrid 1946 e quella di Diego Hurtado de Mendoza (1503-1575), *De la guerra de Granada*, in edizione critica, a cura di Manuel Gómez Moreno, apparsa in: *Memorial histórico español*, XLIX, Madrid 1948. Opere principali sono i libri di Julio Caro Baroja, *Los Moriscos del reino de Granada*, Madrid 1957, e le pagine (57-120) di Darío Cabanelas Rodríguez, *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada 1965, ove si trovano estese indicazioni bibliografiche. Ricordo inoltre gli scritti di: M. Gómez Moreno Martínez, *De la Alpujarra*, in: *al-Andalus*, XVI, 1951, 17-37; Tulio Halperin Donghi, *Un conflicto nacional; moriscos y cristianos viejos en Valencia*, in: *Cuadernos de Historia de España*, Buenos Ayres, XXIII-XXIV, 1955, 5-15 e XXV-XXVI, 1957, 83-250; idem, *Les morisques du royaume de Valence au XVI siècle*, in: *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, XI, n. 2, 1956, 154-182; K. Garrad, *La industria sedera granadina en el siglo XVI y su conexión con el levantamiento de las Alpujarras (1568-1571)*, in: *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, V, 1956, 73-104; Soledad Carrasco Urgoiti, *El moro de Granada en la literatura (del siglo XV al XX)*, Madrid 1956; Henri Lapeyre, *Géographie de l'Espagne morisque*, Parigi 1959; Alvaro Castillo, *La España morisca*, in: *Hispania*, 20, 1960, 578-585 (riassunto con commento dell'opera summenzionata del Lapeyre); A. Domínguez Ortiz, *Notas para una sociología de los Moriscos españoles*, in: *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, XI, 1962, 39-54; J. Reglá, *Estudios sobre los Moriscos*, in: *Anales de la Universidad de Valencia*, XXVII, Valenza 1964; J. Martínez Ruiz, *Escritura bilingüe en el Reino de Granada (siglo XVI) según documentos inéditos del Archivo de la Alhambra*, in: *Actos del Primer Congreso Internacional de Hispanistas*, Oxford 1964, 371-374 (l'autore sta preparando un volume dal titolo: *Inventarios de bienes de Moriscos del Archivo de la Alhambra. Lingüística y Civilización*); idem, *Léxico de origen árabe en documentos granadinos del siglo XVI*, in: *Revista de Filología española*, XLVIII, 1965, 121-133; idem, *Siete cartas de dote y arras del Archivo de la Alhambra (1546-1608)*, in: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXII, 1966, Cuadernos 1º e 2º, 41-72; R. Arié, *Acerca del traje musulmán en España desde la caída de Granada hasta la expulsión de los Moriscos*, in: *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, XIII, 1965; idem, *Les études sur les Morisques en Espagne à la lumière de travaux récents*, in: *Révue des Etudes Islamiques*, XXXV, 1967, 225-229. Il Cabanelas (p. 226) cita inoltre un'opera inedita di P. Harvey, *The literary culture of the moriscos (1492-1609)*, tesi di laurea presentata anni or sono alla Università di Oxford.

opere mi sono occupata in due precedenti articoli²: nato infatti, nei pressi di Granada, verso il 1570³, fuggì in Marocco nel 1599⁴. Al-Ḥaḡarī affidò le proprie memorie a due libri autobiografici, la *Riḥlat aš-Šihāb* e il *Kitāb Nāšir ad-dīn*; il primo è andato perduto, fuor di qualche sparuto frammento, del secondo ho avuto la fortuna di rinvenire al Cairo, nel 1964, un manoscritto nella Dār al-Kutub al-Miṣriyya⁵.

Nella *Riḥla* sembra fossero contenute ampie notizie sulle condizioni dei Morischi nella seconda metà del XVI secolo, testimonianza che ci sarebbe stata preziosa, nella quasi totale assenza di altre del genere, provenienti cioè direttamente dai Morischi e non dall'ambiente cristiano⁶. Almeno così risulta da un sommario cenno del contenuto della suddetta opera, a noi non pervenuta, compreso nell'introduzione del *Kitāb Nāšir ad-dīn*. Ivi è detto che nella *Riḥla* si esponeva « qual era la situazione dei Musulmani in seno ai Cristiani, dopo che questi li avevano obbligati, malgrado la loro ripugnanza, a convertirsi tutti alla loro fede »; e che i Morischi « facevano le loro devozioni, in pubblico, secondo la religione cristiana, e di nascosto della gente, secondo la musulmana; ma se trapelava, da parte di qualcuno, anche il minimo comportamento da musulmano, gli infedeli infliggevano a costui una grave pena e talvolta lo condannavano al rogo »⁷.

Un intero capitolo, il primo, del *Kitāb Nāšir ad-dīn*, di cui in appendice do la traduzione, accompagnata dal facsimile del testo arabo, riguarda il periodo spagnolo della vita dell'autore, ma argomento di esso sono quasi esclusivamente taluni scritti apocrifi arabi, rinvenuti in Granada nel 1588 e nel 1595, e precisamente

² *La fuga in Marocco di aš-Šihāb Aḥmad al-Ḥaḡarī*, in: *Studi Magrebini I*, Centro di Studi Magrebini, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1966, 215-229 + XVIII tav. e *Lo scrittore ispano-marocchino al-Ḥaḡarī e il suo Kitāb Nāšir ad-dīn*, in: *Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici (Ravello 1966)*, Napoli 1967, 595-614 + X tav.

³ *Lo scrittore ispano-marocchino*, 598-599.

⁴ *Ibid.*, 600.

⁵ Di questo manoscritto ho dato una prima notizia a Ravello, al III Congresso di Studi Arabi e Islamici, ved. qui sopra nota 2.

⁶ Un'altra delle rare testimonianze del genere sulle condizioni di vita dei Morischi e sul loro esodo dall'Andalusia si trova nell'opera inedita di Muḥammad ibn 'Abd ar-Rafī' al-Andalusī (m. 1642) (ved. qui avanti nota 239), intitolata *al-Anwār an-nabawiyya fī abā' ḥayr al-bariyya*; di questa una parte è stata recentemente pubblicata da 'Abd al-Muḡīd at-Turkī, *Waṭā'iq 'an al-ḥiḡra al-andalusiyya al-aḡira ilā Tūnis*, in: *Ḥawliyyāt al-ḡāmi'a at-Tūnisiyya*, IV, Tunisi 1967, 25-63. Su *al-Anwār an-nabawiyya* ved. anche Muḥammad al-Mannūnī, *Al-maḥṭūṭāt at-tūnisiyya bi-l-Maḡrib*, in: *Al-Maḡrib*, 6-7, Rabat 1965, 57-58.

⁷ *Lo scrittore ispano-marocchino*, 610-611.

la pergamena della Torre Turpiana e i cosiddetti « libri plumbei », che suscitarono in Spagna grande scalpore e sui quali dovremo diffusamente intrattenerci. Non fanno tuttavia difetto marginali notizie relative alla situazione dei Morischi. Esse naturalmente riflettono la loro continua ansia per eventuali accuse di aver contravvenuto ai divieti loro imposti e quindi di essere severamente puniti. Diffidavano l'uno dell'altro e non parlavano di questioni religiose se non con persone di loro fiducia; se qualcuno desiderava acquistare cognizioni sulla religione di Allāh non trovava chi lo istruisse⁸. Al-Ḥaḡarī riferisce che egli stesso aveva timore di palesare la propria conoscenza della lingua araba e, indotto a renderla manifesta, cercò di giustificarla, adducendo di avere appreso a leggere l'arabo a Madrid, da una persona morta da circa due o tre anni, un medico di Valenza, la città in cui ai Morischi era consentito, in via di eccezione, di leggere libri arabi, purché non si trattasse di testi religiosi⁹. Che il medico fosse di Valenza era una bugia, dice il nostro morisco, che si scusa citando un passo del celebre al-Ġazālī sulla liceità della menzogna in determinate circostanze¹⁰ e non ci dice purtroppo il nome del suo maestro, forse in realtà un medico, probabilmente di Granada. Più tardi al-Ḥaḡarī, venuto, come vedremo, a trovarsi in una situazione di privilegio, si comportò spregiudicatamente. Avendo ormai deciso di abbandonare la Spagna, si adoperò, secondo quanto afferma, a istruire i suoi connazionali, ma la gente lo sfuggiva e precocizzava che sarebbe finito in mano ai « bruciatori », ossia tra le fiamme del rogo¹¹. Degne di nota sono le parole di simpatia verso i Morischi attribuite all'arcivescovo di Granada, don Pedro de Castro¹². Questi, al tempo della rivolta, occupando un'alta carica nella « Real Chancillería » di Granada¹³, avrebbe preso le parti dei Morischi allorché Giovanni d'Austria ne aveva arrestato e ucciso centoquaranta tra i più

⁸ Ved. qui avanti p. 34.

⁹ Sappiamo che i Morischi di Valenza, sia perché molto numerosi, sia perché più vicini alla costa e quindi in diretta comunicazione con i correligionari del nord Africa, godevano di alcuni privilegi ed erano trattati con una certa moderazione dagli Spagnoli. Ved. Henry Charles Lea, *The Moriscos of Spain; their conversion and expulsion*, Londra 1901, 60, 90-100.

¹⁰ Ved. al-Ġazālī, *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*, Cairo, al-Maṭba'a al-azhariyya, 1302/1885, III, 121.

¹¹ Ved. qui avanti p. 34.

¹² Don Pedro de Castro Cabeza de Vaca y Quiñones (1539-1623), arcivescovo di Granada dal 1589 al 1610. Ved. su di lui D. Cabanelas, *El morisco granadino*, 13-14.

¹³ Don Pedro de Castro, secondo quanto scrive al-Ḥaḡarī, sarebbe stato giudice supremo (*qāḍī 'l-quḍāh*) di Granada fin dal tempo della rivolta (1568-70) (ved. qui avanti p. 42). Probabilmente con *qāḍī 'l-quḍāh* il nostro autore intendeva riferirsi alla carica di Presidente della *Real Chancillería*, carica ricoperta però da Don Pedro de Castro soltanto dal 1578. Ved. D. Cabanelas, *El morisco granadino*, 13.

in vista, « gente inoffensiva che sarebbe stato bene lasciare in pace »¹⁴. Questo atteggiamento del prelado, a dire la verità, non pare conforme a quello dell'ambiente della « Chancillería » nei confronti dei Morischi¹⁵. Era partita proprio dalla « Chancillería », poco prima del 1560, una petizione affinché venissero riveduti tutti i titoli di proprietà dell'ex regno di Granada; provvedimento che, preso, si risolse in danno dei Morischi e fu uno dei motivi di malcontento che portarono alla rivolta¹⁶. Significativo è d'altra parte il rimprovero che don Pedro avrebbe mosso ai Morischi di tenersi appartati e di non dare le loro figlie in matrimonio a Cristiani spagnoli. A questo al-Ḥaḡarī avrebbe replicato ricordando un episodio d'intolleranza, da parte dei familiari di una fanciulla spagnola di Antequera, verso lo sposo di lei morisco¹⁷.

Una posizione particolare occupavano fra i Morischi coloro che esplicavano le funzioni di « interprete » o « romançador », per incarico dell'Inquisizione o delle autorità di governo. Al-Ḥaḡarī ne nomina tre: al-Ukayḡal, il « pio » sceicco al-Ġabbis e il nipote di questo, il medico Muḡammad ibn Abī 'l-'Āṣī¹⁸. I primi due erano persone anziane, formatesi culturalmente prima della rivolta, quando i Morischi godevano ancora una certa libertà e pertanto potevano giustificare la loro buona conoscenza dell'arabo, il terzo invece la doveva al nonno, cui evidentemente era stato concesso di trasmettere il proprio sapere al nipote¹⁹. Sia al-Ukayḡal sia al-Ġabbis erano morti al tempo in cui al-Ḥaḡarī scriveva il *Kitāb Nāṣir ad-dīn*, ossia intorno al 1637²⁰, ed egli invoca sulle loro anime, in quanto buoni musulmani, la benedizione di Allāh²¹. Al-Ḥaḡarī non riporta i nomi cristiani corrispondenti a quelli musulmani da lui menzionati, il cui uso, come s'è detto, era vietato, ma che dovevano essere tuttora correnti nell'ambiente dei Morischi. Questo fatto rende impossibile identificare con sicurezza i tre personaggi, ricordati dal nostro autore sotto i nomi suddetti, con interpreti menzionati, con nomi cristiani, nelle fonti spagnole. Non è però da escludere l'identificazione dei primi due (senza però

¹⁴ Sull'arresto e la conseguente morte in carcere, durante la rivolta, di circa centocinquanta morischi di Granada, appartenenti alle famiglie più stimate e benestanti della città, ved. J. Caro Baroja, *Los Moriscos*, 70 e nota 61, 195 e nota 109.

¹⁵ Ved. D. Cabanelas, *El morisco granadino*, 67-68.

¹⁶ *Ibid.*, 68-69.

¹⁷ Ved. qui avanti pp. 42-43.

¹⁸ Ved. qui avanti pp. 26-27.

¹⁹ Ved. qui avanti p. 27.

²⁰ *Lo scrittore ispano-marocchino*, 604.

²¹ Ved. qui avanti pp. 27, 36 e 37.

aggiungere « rispettivamente ») con Alonso del Castillo e Miguel de Luna, due granadini interpreti per l'arabo al tempo di Filippo II. Questa che avanzo come cauta ipotesi è basata sul fatto che al-Ukayḥal e al-Ġabbis sono indicati da al-Ḥaḡarī quali i due principali traduttori degli scritti apocrifi sopra menzionati²², così come principali traduttori di questi stessi scritti sono indicati, dalle fonti contemporanee, Alonso del Castillo e Miguel de Luna. Alonso del Castillo, che era *licenciado* in medicina, esplicò in vario modo la sua attività: per incarico del « Concejo » o « Cabildo » granadino egli eseguì, nel 1564, una versione delle iscrizioni dell'Alhambra; più tardi, nel corso della rivolta, ebbe l'incombenza di tradurre carte arabe: ma non si limitò a tanto, e, tra l'altro, non esitò a fabbricare falsi proclami in arabo, intesi a scoraggiare i ribelli dalla loro intrapresa; nel 1579 iniziò a tradurre la corrispondenza diretta dal sultano del Marocco Aḥmad al-Manṣūr a Filippo II; trasferitosi a Madrid al servizio diretto del sovrano, attese alla compilazione di un catalogo dei manoscritti arabi dell'Escorial; infine, ritornò a Granada e non si mosse più di lì dal 1587²³. Miguel de Luna, per cultura e ingegno di minor levatura rispetto ad Alonso del Castillo, oltre a svolgere la normale opera di interprete, falsificò una cronaca araba che si rivela intesa a stimolare l'orgoglio nazionale morisco e a prospettare la possibilità di una conciliazione tra Cristiani e Musulmani²⁴.

A proposito di Muḥammad ibn Abī 'l-Āṣī, nipote dello sceicco al-Ġabbis, al-Ḥaḡarī ci informa che egli impartiva lezioni di arabo a un prete, un certo Maldonado, quasi certamente Alonso Maldonado, autore di una ambiziosa *Crónica universal de todas las naciones y tiempos*, e uno dei difensori dell'autenticità delle reliquie rinvenute con gli scritti apocrifi, anche se non si è altrove conservato il ricordo che questo personaggio si fosse occupato di arabo²⁵. È noto comunque che in quei tempi l'arabistica era in Spagna coltivata prevalentemente da ecclesiastici, a essa interessati sia nell'ambito della semitistica, in relazione alle Sacre Scritture, sia per

²² Ved. qui avanti pp. 26, 27, 36 e 37.

²³ Su Alonso del Castillo esiste la summenzionata monografia di D. Cabanelas, *El morisco granadino*.

²⁴ Manca una monografia su Miguel de Luna. Ved. su di lui José Godoy Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicones*, Madrid 1868, 8-10, 97-101; D. Cabanelas, *El morisco granadino*, 164-165, 229, 231.

²⁵ Debbo queste notizie alla cortesia di Padre Darío Cabanelas Rodríguez, il quale mi ha comunicato di averle attinte da scritti inediti su don Pedro de Castro, conservati nell'Archivio del Sacro-Monte di Granada.

motivi pratici connessi ai rapporti con i Morischi²⁶. Maldonado, fors'anche perché un libro di carattere religioso islamico non poteva stare in mano al suo maestro, usava leggere con Muḥammad ibn Abī 'l-Āṣī un testo geografico, precisamente l'epitome del *Libro di Ruggero* di al-Idrīsī, stampata a Roma dalla Stamperia Medicea nel 1592²⁷; come lessico si serviva di quello famoso di al-Ġawharī²⁸. A dire di al-Ḥaḡarī anche i due arcivescovi di Granada, Juan Menéndez de Salvatierra e Pedro de Castro ebbero elementari nozioni di arabo²⁹.

Il contributo portato dal nostro morisco, come vedremo, alla interpretazione degli scritti apocrifi di Granada, gli valse un premio di trecento reali e l'autorizzazione a tradurre dall'arabo³⁰. Entrò così a far parte della categoria privilegiata dei *romançadores*. Della autorizzazione qualche traccia dovrebbe essere rimasta negli archivi spagnoli, naturalmente sotto il nome portato dal nostro aṣ-Šihāb Aḥmad ibn Qāsim in qualità di cristiano, giacché come tale, almeno in pubblico, egli, e probabilmente già suo padre, che doveva essere un « converso », visse in Spagna, prima della fuga in Marocco. Questo nome cristiano ci è ignoto, ma a una identificazione di esso si potrebbe giungere con la scorta di dati circostanziali, quali l'opera prestata per l'interpretazione degli scritti apocrifi, o la fuga, avvenuta nel 1599, fatti dei quali forse esiste qualche menzione scritta. Una volta identificato il nome cristiano, non è escluso che vengano a conoscersi ulteriori notizie circa la prima parte della vita del nostro morisco e forse il motivo, da lui taciuto, che l'indusse a lasciare l'Andalusia, ma che non pare comunque dipendesse da un evento grave impellente, perché la partenza non fu precipitosa; intercorse infatti del tempo fra la decisione d'emigrare e l'attuazione di essa³¹. Egli non fu il solo traduttore a lasciare l'Andalusia, giacché da lui stesso ne è nominato un altro, rifugiatosi a Tunisi³².

²⁶ H. C. Lea, *The Moriscos of Spain*, 139, 149-150; ved. anche Marcel Bataillon, *L'arabe à Salamanque au temps de la Renaissance*, in: *Hespéris*, XXI, I, 1935, 1-17.

²⁷ Ved. Roberto Rubinacci, *Eliminatio codicum e recensio della introduzione al « Libro di Ruggero »*, in: *Studi Magrebini I*, cit., 24.

²⁸ Abū Naṣr Ismā'il b. Ḥammād al-Ġawharī, *Kitāb tāğ al-luġa wa ṣiḡḡ al-'arabiyya*, Bulacco 1282/1865. Ved. sull'autore *GAL*, I, 128-129, *S*, I, 196-197.

²⁹ Ved. qui avanti pp. 26, 32 e 33.

³⁰ Ved. qui avanti p. 31.

³¹ Ved. qui avanti p. 42; ved. inoltre: *La fuga in Marocco*, 216-218; *Lo scrittore ispano-marocchino*, 599-600, 608.

³² Ved. qui avanti p. 39.

* * *

Ricapitolare le vicende delle scritture apocrife di Granada, argomento principale del primo capitolo del *Kitāb Nāṣir ad-dīn*³³, soffermandosi su taluni particolari aspetti, e esporre lo *status quaestionis* è a questo punto necessario per introdurre, inquadrare, illustrare e valutare quanto dice in proposito al-Ḥaḡarī³⁴.

Il 18 marzo 1588, a Granada, durante i lavori di demolizione della Torre Turpiana, costruita dai Romani e adattata dai Musulmani a minareto della grande moschea della città, vennero alla luce, in una cassa, alcune reliquie e una grande pergamena. Su quest'ultima figuravano: una profezia escatologica in castigliano, attribuita a San Giovanni Evangelista, che, tra l'altro, preannunciava la venuta di Maometto e di Lutero, una dichiarazione in arabo firmata da San Cecilio, su come egli era venuto in possesso della profezia, un commento in arabo della profezia medesima, una traduzione in arabo dei primi quattordici versetti del Vangelo di San Giovanni, pure di mano di San Cecilio, e infine una postilla in rozzo latino del prete Patrizio, secondo la quale egli aveva avuto da San Cecilio la pergamena e le reliquie (mezzo fazzoletto della Vergine e un osso di Santo Stefano) per nasconderle in luogo sicuro dalla profanazione, in tempi venturi, da parte dei Mori.

Il ritrovamento delle reliquie e di un tangibile segno dell'esistenza di San Cecilio, di cui altro non si era tramandato se non che era stato uno dei sette evangelizzatori apostolici della Betica, e in particolare dell'antica Eliberri³⁵, fece esultare i fedeli della chiesa di Granada, città fondata dai dominatori arabi e quindi senza propri santi e reliquie, che però si considerava erede di quella della scomparsa città romana di Eliberri. L'arcivescovo Juan Menéndez de Salvatierra nominò subito una commissione di teologi, giuristi e esperti delle Sacre Scritture (*escriturarios*), con il compito di esprimere la propria opinione su quanto era stato rinvenuto; informò della cosa Filippo II e chiese al Papa l'autorizzazione a procedere alla qualificazione delle reliquie. Al tempo stesso egli affidò l'interpretazione del testo arabo

³³ Questa parte riguardante i libri plumbei, secondo quanto scrive al-Ḥaḡarī, era inclusa anche nel dodicesimo capitolo dell'altra sua opera: la *Rihlat aš-Šihāb*. Ved. qui avanti p. 25.

³⁴ Sulle scritture apocrife di Granada ved. J. Godoy Alcántara, *Historia crítica*, 4-7, 44-128; Thomas Kendrick, *Saint James in Spain*, Londra 1960, 70-85, 104-115, 138-142, 206, 212; D. Cabanelas, *El morisco granadino*, 177-236. Aggiungo di mio qualche notizia tratta da un libro di Levi Della Vida e da un manoscritto dell'Archivio Segreto Vaticano, Spagna, 53, f. 156 r-166 r.

³⁵ J. Godoy Alcántara, *Historia crítica*, 79.

della pergamena al *licenciado* José Fajardo, che aveva insegnato arabo a Salamanca. Questi però si scusò, adducendo di non saperne abbastanza, e consigliò di rivolgersi a Miguel de Luna, che, assistito dal Fajardo e dal *raconero* Francisco López Tamarid, si affrettò a eseguire la traduzione e portarla a Madrid al Re³⁶. Una seconda traduzione, indipendente dalla prima, fu quindi intrapresa da Alonso del Castillo.

Dopo la morte dell'arcivescovo Juan Menéndez de Salvatierra (1588), il processo alle reliquie fu ripreso dal nuovo arcivescovo, don Pedro de Castro, alla fine del novembre del 1589. Il testo arabo non aveva ancora trovato una soddisfacente traduzione; esso sembra offrìse notevoli difficoltà dovute alla mancanza di segni diacritici alle lettere³⁷ e certo anche allo stile oscuro inerente al contenuto profetico. La traduzione di Miguel de Luna fu giudicata insoddisfacente³⁸. Alonso del Castillo esitava a far conoscere la propria, criticando alcuni « rudimentarios intérpretes », che si erano affrettati a render noto il risultato del proprio lavoro (allude al de Luna?), e si richiamava al principio della « lenta festinación »³⁹. Che egli non se la cavasse brillantemente è mostrato da una nota apposta di mano di Don Pedro de Castro alla di lui traduzione di alcune righe scritte in un riquadro della pergamena: « Disparate (=assurdità) del licenciado Castillo; no lo entienda ni descifra »⁴⁰. Come « dispartes » sono anche definiti, pare dallo stesso don Pedro, i tentativi di traduzione di un altro morisco, a nome Miguel, di Ayala nei pressi di Siviglia⁴¹. Intanto si levavano voci che sollevavano dubbi circa l'autenticità della pergamena. Tra l'altro il dotto Arias Montano, in una lettera in data 4 maggio 1593, partendo da considerazioni paleografiche, relative alla carta, all'inchiostro, alla forma delle lettere, sentenziava che la pergamena era manifestamente una contraffazione che non risaliva molto nel tempo⁴². Un altro dotto, il cronista Luis del Mármol, da parte sua, faceva notare la somiglianza della profezia contenuta nella pergamena con altre profezie (*jofores*) che circolavano tra i Morischi al tempo della ribellione, scritte « para consuelo de los moros rendidos, con que mantenerlos en esperanza de que habian de volver a su prosperidad y

³⁶ D. Cabanelas, *El morisco granadino*, 178, 179.

³⁷ J. Godoy Alcántara, *Historia crítica*, 84 in nota.

³⁸ D. Cabanelas, *El morisco granadino*, 188.

³⁹ *Ibid.*, 182.

⁴⁰ *Ibid.*, 182, nota 2.

⁴¹ *Ibid.*, 184 in nota.

⁴² *Ibid.*, 191-194.

serían victoriosos contra los cristianos »⁴³, e consigliava di confrontare scrittura e stile dell'una e delle altre.

Mentre la pergamena non aveva ancora trovato soddisfacente interpretazione ed era oggetto di discordanti pareri, nuove e più clamorose scoperte eccitarono gli animi. Il 21 febbraio 1595, due uomini in cerca di tesori, uno di Granada, l'altro di Jaén, scavando fra le rovine di Valparaíso, a un paio di chilometri da Granada, trovarono in un cunicolo una lamina di piombo sulla quale era scritto che in quel luogo era stato martirizzato, al tempo di Nerone, San Mesitón. Furono allora intraprese ricerche, per ordine e a spese dell'arcivescovo don Pedro de Castro, e vennero alla luce, l'una dopo l'altra, due lamine con scritte in latino analoghe a quelle della precedente, ma relative al martirio di San Hiscio e di San Tesifón, due dei sette evangelizzatori della Betica, aggiungendosi per il secondo di essi che era l'autore di un libro intitolato *Fondamento della Chiesa*. Finalmente comparve questo libro, il primo dei libri cosiddetti plumbei per essere scritti su lamine di piombo, e poi ancora altri due libri, tutti in arabo. Grandi furono le feste, con salve di artiglieria. Il giubilo si accrebbe quando furono rinvenute ceneri e una quarta lamina in latino su cui era scritto del martirio sul posto di San Cecilio e della pergamena nascosta nella Torre Turpiana. Numerose persone, e tra queste era lo stesso arcivescovo, dichiararono allora di aver già visto in quei luoghi — ove erano state pure rinvenute ceneri e ossa attribuite ai martiri — splendori, luci e processioni di spiriti. Il contatto delle reliquie e dei libri operavano miracoli ed i luoghi del rinvenimento formicolavano di pellegrini. Altri libri plumbei furono poi rinvenuti, e gli scopritori vennero premiati dall'arcivescovo prima più, poi meno generosamente, sin verso la fine del 1597. Questi libri in numero di diciannove, nei quali però apparivano riferimenti ad altri tre che non furono mai trovati o che andarono perduti, e un altro ancora che non fu letto, perché in un alfabeto sconosciuto, e venne perciò chiamato « il libro muto »⁴⁴, contenevano scritti attribuiti a San Tesifón e a San Cecilio. L'argomento era vario: episodi della vita di Gesù, di Maria, dell'apostolo San Giacomo, dei due Santi Tesifón e Cecilio (che figuravano essere due fratelli arabi discepoli di San Giacomo), soggetti teologici e liturgici, predizioni escatologiche ecc. Ricorrevano lodi degli Arabi, che avrebbero salvato la fede negli ultimi tempi, e della loro lingua superiore alle altre, accenni al ritro-

⁴³ D. Cabanelas, *El morisco granadino*, 186-187.

⁴⁴ J. Godoy Alcántara, *Historia crítica*, 59.

vamento dei libri e elogi del sacerdote, loro difensore (ovvia allusione a don Pedro de Castro) e promesse per i loro devoti.

Anche stavolta della traduzione furono incaricati Miguel de Luna e Alonso del Castillo, i quali da una lettera di Filippo II risulta attendessero, nel 1596, il compenso per il loro lavoro⁴⁵. Non pare tuttavia che le cose procedessero con soddisfazione dell'arcivescovo: padre Ignacio de las Casas, un estimatore di Alonso del Castillo, in una lettera inviata da Valladolid a don Pedro de Castro, nel 1598, dimostra infatti rammarico perché il prelado non riponeva fiducia nell'opera dell'interprete, ed esprime il proprio scetticismo che altri potesse riuscire a far qualcosa che valesse la pena⁴⁶. Ancora più significativo è quanto nel 1600 il nunzio apostolico in Spagna, Domenico Ginnasio, scriveva al cardinale Pietro Aldobrandino a proposito del lavoro degli interpreti di cui purtroppo non fa il nome, ma che forse non si è lontani dal vero supponendo che fossero Miguel de Luna e Alonso del Castillo: « Ultimamente se advierta que las ynterpretaciones hechas por los ynterpretes; que hasta aquí ha auído, aunque ellos saben bien la Lengua Arauiga vulgar, y algo de la que se enseña por arte, y medianamente la Castellana, y uno dillos medianamente la Latina, como no son Theologos, ni saben los terminos desta Facultad, no se an hecho con la verdad, y seguridad deuida, y lo que mas es de notar: que del que a leydo la Catedra en Alcalá desta Lengua [desta Lengua], dijo el S.^{or} Arçobispo, que no auia sabido leer la Letra de los libros; y de otro de los de Granada tenia su S.^a poca satisfacion, porque, segun su S.^a dezia, no sabia la Gramatica Arauiga, y del otro de la misma ciudad, certificaua su S.^a que es tan ynepto, que le haran dezir, y desdeçir como quisieron: y que a solas no es para ynterpretar cosa ninguna, y asi se decia deste, que aunque es el, que sabe mas de la Lengua Arauiga, y el que sabe la Latina, le hacian desmenuçar tanto las partes de la sentencia, que en presencia del S.^{or} Arçobispo y otros yua ynterpretando; que aunque el dixese algun error o eregia que contenia la sentencia, le hacian con el menudear que la hiciese, correspondiese a Catolica »⁴⁷. In un altro documento tuttavia, di cui purtroppo non è nota la data e l'autore, forse lo stesso don Pedro, Alonso del Castillo e Miguel de Luna sono indicati come coloro che meglio lessero e intesero i libri plumbei⁴⁸.

⁴⁵ D. Cabanelas, *El morisco granadino*, 214.

⁴⁶ *Ibid.*, 229, nota 1.

⁴⁷ Ved. Lettere del nunzio Domenico Ginnasio conservate nell'Archivio Segreto Vaticano, Spagna, 53, f. 164 a - 164 b.

⁴⁸ D. Cabanelas, *El morisco granadino*, 217.

Il primo dei due interpreti sopra nominati – e certo anche l'altro era d'accordo – fu deciso fautore e garante dell'autenticità e antichità (« di mille e duemila anni ») dei libri, affermando che in essi ricorrevano vocaboli arcaici, che pure lo stile era antico e l'uso grammaticale impeccabile, quale nessun morisco, presente o passato, avrebbe potuto eguagliare ⁴⁹. Il fatto è che da varie parti, come già per la pergamena, si avanzavano sospetti, dei quali si fece eco il già menzionato nunzio, nelle sue lettere al cardinale Aldobrandino, denunzianti il carattere eretico dei libri plumbei ⁵⁰. Sostenitore accanito dell'autenticità dei libri, sordo a ogni voce contraria, per partito preso o per sincera convinzione, fu l'arcivescovo don Pedro de Castro, uomo devoto e austero, severo con sé e con gli altri, inflessibile assertore delle sue competenze. Di queste avvalendosi, egli procedette alla qualificazione delle reliquie, solennizzando l'evento con feste celebrate nel 1600, e quindi eresse sul luogo del rinvenimento, detto ormai il Sacro-Monte, una abbazia di gran rinomanza. Al suo fianco si schierarono quanti erano fautori della Immacolata Concezione e convinti della venuta di San Giacomo in Spagna, cose che allora erano animatamente discusse, come generalmente lo erano gli argomenti di religione, e che nei libri plumbei trovavano inaspettata conferma; mentre gli furono contrari i seguaci dei partiti avversi, in primo luogo i Domenicani ⁵¹. Da una parte e dall'altra si cercarono affannosamente traduttori degni di fede. Significativo quanto capitò allo *scriptor* della Biblioteca Pontificia, l'arabo Marco Dobelo (Murqus ad-Du'ābili), il quale nel 1610 si trovò in Spagna, attirato dal confessore del re e dal Cardinale di Toledo, Bernardo Rojas de Sandoval, affinché interpretasse i libri plumbei: essendosi egli presto accorto che erano falsi di scrittura musulmana, per l'intervento dell'adirato arcivescovo di Granada dovette sospendere il suo lavoro e sostenere una causa perché gli fosse pagata la mercede promessa ⁵². Tentativi di traduzione e polemiche pro e contro l'autenticità dei libri plumbei, sulle quali non è qui possibile entrare in particolari, si susseguirono fin oltre la metà del XVII secolo. La questione tenne agitata l'opinione pubblica spagnola e interessò anche i sovrani Filippo II, Filippo III, Filippo IV e Carlo II. Nel marzo del 1632 i libri plumbei erano stati portati a Madrid, in seguito a un ordine di Filippo IV, per essere ivi meglio esaminati. Un deciso intervento del papa Urbano VIII fece sì che nel 1641 essi

⁴⁹ D. Cabanelas, *El morisco granadino*, 217.

⁵⁰ Archivio Segreto Vaticano, Spagna, 53, f. 156 a.

⁵¹ J. Godoy Alcántara, *Historia crítica*, 113-114.

⁵² Giorgio Levi Della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano 1939, 282-283.

fossero trasferiti a Roma, ove per il loro esame fu formata una commissione di cinque interpreti, fra cui i famosi Atanasio Kircher e Ludovico Marracci. La commissione protrasse i propri lavori fino al 15 giugno 1665. I risultati furono sottoposti a un consiglio di Cardinali. Infine Innocenzo XI con un Breve in data 6 marzo 1682, promulgato il 28 settembre dello stesso anno, condannò sia la pergamena della Torre Turpiana sia i libri plumbei, perché contenenti elementi contrari alla Sacra Scrittura, e perché ispirati a dottrine sul Corano e su libri islamici ⁵³.

Il carattere apocrifo della pergamena della Torre Turpiana e dei Libri plumbei era manifesto e solo il pio zelo e lo spirito di campanilismo di una parte del clero e dell'opinione pubblica spagnola, specialmente granadina, poté offuscare il giudizio di coloro che pertinacemente ne sostennero o cercarono di sostenere l'autenticità. A parte l'assurdità che si scrivesse in arabo e in castigliano nella penisola iberica, nel primo secolo della nostra era, le già riferite osservazioni di Arias Montano e Luis del Mármol erano sufficienti a smascherare il falso della pergamena; il contenuto tendenzioso dei libri plumbei era poi di per sé un indizio sufficiente di contraffazione a opera dei Morischi.

Tutto questo, con dovizia di argomentazioni e di dottrina, è esposto in un libro dello storico spagnolo José Godoy Alcántara, sugli scritti apocrifi che in vari tempi circolarono in Spagna, pubblicato a Madrid nel 1868, il quale a buon merito fu premiato dalla Real Academia de la Historia ⁵⁴. Quest'opera è tuttora fondamentale sulle vicende dei libri plumbei e di essi contiene un'accurata analisi, condotta sulla traduzione che ne fece la commissione pontificia di interpreti. Ivi è anche messa in chiaro la possibile genesi dei libri medesimi e le probabili fonti di ispirazione ed è avanzata l'ipotesi che loro autori ne furono per una porzione Miguel de Luna e per un'altra porzione, quella di stile e spirito più elevati e più ricca di dottrina, Alonso del Castillo, e che infine una terza porzione fosse frutto promiscuo della penna di entrambi ⁵⁵. Il dotto e acuto storico esita, nel determinare le mire dei due supposti autori, che egli giudica rivestiti soltanto di una vernice di cristianesimo ⁵⁶, fra l'intenzione di « hacer insensiblemente una reforma religiosa, llevar consuelos al infortunio, abriéndole horizontes de esperanza en mejores dias, calmar conciencias turbadas, como debian estarlo las de los forzosamente conver-

⁵³ D. Cabanelas, *El morisco granadino*, 221, 222; Thomas Kendrick, *Saint James in Spain*, 138.

⁵⁴ J. Godoy Alcántara, *Historia crítica*, opera citata qui sopra nella nota 24.

⁵⁵ *Ibid.*, 104-105.

⁵⁶ *Ibid.*, 104.

tidos », ovvero quella di « infiltrar en las venas del catolicismo español, confiado y entusiasta, un ponzoñoso gérmen, asestandole así á mansalva una puñalada vengadora, como la del Tuzaní en el drama de Calderon »⁵⁷.

Per la prima ipotesi si dichiara decisamente il padre Cabanelas che alla pergamena e ai libri plumbei dedica due capitoli del suo dotto libro su Alonso del Castillo⁵⁸, arricchendo la documentazione storica sulla questione. Così egli sintetizza il proposito che avrebbe animato il suo Alonso del Castillo, della cui sincera e profonda fede cristiana egli è pienamente convinto: « Juzgando de todo punto irrealizable la asimilación y fusión entre moriscos y cristianos viejos, se esfuerza por lograr una solución de compromiso, tendiendo un puente de unión entre la Cristiandad y el Islam »⁵⁹.

Grazie agli studi di Godoy Alcántara e di Cabanelas, la genesi e la natura dei libri plumbei sono state soddisfacentemente lumeggiate. Essi non appaiono volgari falsificazioni, ma espressione e singolare documento di una coscienza religiosa in cui Cristianesimo e Islām si confondevano sincretisticamente, e come tali meritano di essere convenientemente studiati⁶⁰. A un tale studio manca tuttavia l'indispensabile base filologica: l'edizione dei testi arabi. Essi infatti non furono mai pubblicati e così pure le numerose traduzioni, che ne furono date, sono rimaste inedite. Chi voglia approfondire l'argomento non ha oggi a sua disposizione che le sommarie indicazioni di Godoy Alcántara. Lo stesso problema della paternità dei libri potrebbe trovar soluzione mediante l'esame dei testi: come si può escludere con certezza che la pergamena della Torre Turpiana fosse opera di Miguel de Luna o di Alonso del Castillo per il fatto che entrambi si dimostrarono incapaci di darne una convincente interpretazione, allo stesso modo si potrebbe concludere circa i libri plumbei se, per avventura, nelle traduzioni dei due risultassero manchevolezze nella comprensione dei testi, a meno che queste non siano da attribuire a deliberato, mefistofelico proposito dei copisti (si vedano al riguardo le parole, riportate sopra, del Nunzio Ginnasio) o degli stessi due morischi. Godoy Alcántara invero, per sostenere la sua tesi, li incolpa di malafede, riferendo che essi prendevano tempo nell'interpretare, divergevano nelle versioni e fingevano di tormentar

⁵⁷ J. Godoy Alcántara, *Historia crítica*, 95.

⁵⁸ D. Cabanelas, *El morisco granadino*, capp. IX e X, 177-232.

⁵⁹ *Ibid.*, 236.

⁶⁰ Thomas Kendrick, *Saint James in Spain*, 141-142.

la mente, per penetrare il senso, e di disperarsi perché non intendevano il fraseggiare arcaico e i vocaboli in disuso di cui affermavano i libri abbondassero⁶¹.

Non ho scoperto alcuna notizia sulla sorte che ebbero a subire la pergamena e i libri plumbei dopo il trasferimento a Roma. Furono essi distrutti a seguito del giudizio di eresia pronunciato da Innocenzo XI? È probabile. Ma se così non fu essi potrebbero trovarsi ancora conservati nell'inaccessibile Archivio della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede (ex Santo Uffizio). Trascrizioni e traduzioni però esistono e numerose, ad onta del severo ordine impartito dal Pontefice nel 1682 di raccoglierle e distruggerle. Ecco le notizie, al riguardo della pergamena, di cui sono a conoscenza.

Nell'Archivio del Sacro-Monte si trovano:

- 1) un manoscritto contenente un saggio sul testo arabo della pergamena, con traduzione spagnola di Miguel de Ayala⁶²;
- 2) una stampa datata 1591, contenente l'introduzione alla traduzione della pergamena, fatta da Alonso del Castillo, preceduta da dedica a don Pedro de Castro. Siccome non è rimasta traccia della relativa edizione a stampa della traduzione, è da presumere che essa non sia mai stata fatta⁶³;
- 3) più copie manoscritte di traduzioni della pergamena, ad opera dello stesso Alonso del Castillo e di de Luna⁶⁴.

Quanto ai libri plumbei se ne conservano, sparse in archivi e biblioteche, copie ed alcune traduzioni, senza o con commento, e precisamente:

- 1) nell'archivio del Sacro-Monte, copia del testo arabo di sei libri plumbei⁶⁵;
- 2) nel British Museum, copia del testo arabo di quattro libri plumbei, con traduzione, eseguite nel 1644 da Bartolomeo da Pettorano, francescano della provincia di Napoli, uno degli interpreti incaricati del loro esame da Innocenzo XI⁶⁶;
- 3) nella Biblioteca Vaticana, il codice Vaticano Arabo 1300 (proveniente dalla Congregazione del Sant'Uffizio), contenente la trascrizione, traduzione e

⁶¹ J. Godoy Alcántara, *Historia crítica*, 105.

⁶² D. Cabanelas, *El morisco granadino*, 183 nota 4.

⁶³ *Ibid.*, 180-181.

⁶⁴ *Ibid.*, 183.

⁶⁵ *Ibid.*, ove nella Bibliografia, p. 265, è fatta menzione del Ms. 109, dell'Archivio del Sacro-Monte, intitolato: *Estampas de seis de los libros de plomo*. Quattro fogli di questo manoscritto sono stati riprodotti in facsimile dal Cabanelas, nelle tavole 12 e 13 della sua summenzionata opera.

⁶⁶ Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Città del Vaticano, I, 1944, 268.

commento grammaticale di due libri plumbei, inviati dal Marchese di Estepa, don Adán Centurión y Córdoba, nel 1645 a Innocenzo X ⁶⁷;

4) nella Biblioteca di don Aureliano Fernandez-Guerra y Orbe, un esemplare della traduzione di tutti i libri plumbei, eseguita dagli interpreti pontifici e da essi firmata in data 15 giugno 1665, conservata in un tomo di 228 pagine in quarto ⁶⁸. In questa traduzione, verosimilmente ben fatta e obiettiva, può riporsi maggior fiducia che in quelle eseguite in antico, che sembra rigurgitassero di errori dovuti a ignoranza o deliberato proposito ⁶⁹;

5) nell'Ambrosiana di Milano, un altro manoscritto contenente copia di un libro plumbeo ⁷⁰.

Questi i riferimenti precisi, si ha inoltre notizia che trascrizioni dei testi arabi e traduzioni si ritrovano nelle biblioteche di Granada e di Madrid ⁷¹; altre si potranno forse trovare negli archivi vaticani.

Ad una eventuale edizione dei testi possono pure contribuire i numerosi scritti polemici ⁷².

* * *

Un notevole contributo alla conoscenza del testo arabo della pergamena e dei libri plumbei ci è fornito da al-Ḥağarī nel primo capitolo del *Kitāb Nāṣir ad-dīn* ed è il principale frutto che da esso si può cogliere.

Che il nostro autore si occupi a lungo di una questione che appassionò, ai suoi tempi, tutta la Spagna è naturale: tanto più che anche la sua voce era stata ascoltata in proposito. Una pura circostanza lo aveva tirato in campo: per combinazione egli si trovava presente, verso il 1597 ⁷³, alle lezioni di arabo impartite dal già menzionato Muḥammad ibn Abī 'l-Āṣī al prete Maldonado; avendo dato prova di conoscere bene l'arabo, Maldonado lo condusse a casa sua, l'interrogò su punti difficili di libri in suo possesso e, vincendo le titubanze di lui, per il motivo che già sappiamo, lo pre-

⁶⁷ J. Godoy Alcántara, *Historia crítica*, 121 e note 1 e 2; G. Levi Della Vida, *Ricerche sulla formazione*, cit., 282-283, nota 7.

⁶⁸ J. Godoy Alcántara, *Historia crítica*, 125 nota 1.

⁶⁹ *Ibid.*, 121 nota 2.

⁷⁰ Giorgio Levi Della Vida, *Documenti intorno alle relazioni delle Chiese orientali con la S. Sede durante il Pontificato di Gregorio XIII*, Città del Vaticano 1948, 178 (282).

⁷¹ D. Cabanelas, *El morisco granadino*, 212 nota 1.

⁷² *Ibid.*, 184-195, 217-222.

⁷³ *Lo scrittore ispano-marocchino*, 599 nota 27.

sentò all'arcivescovo don Pedro de Castro. Questi gli sottopose la pergamena e, ben disposto da un primo responso, lo fece ritornare l'indomani. Nella seconda udienza don Pedro ordinò a un suo collaboratore, il *maestrescuela* Luis de Raya ⁷⁴, di prendere nota dell'interpretazione del giovane morisco e fu tanto convinto della sua esattezza da inviarla subito a Roma ⁷⁵. Il racconto di al-Ḥağarī, che non vi è motivo di non ritenere veridico, conferma quanto già sappiamo dei ripetuti tentativi dell'arcivescovo di ottenere un'interpretazione convincente, rivolgendosi a varie persone. Al-Ḥağarī ci fa conoscere che un altro tentativo era stato fatto al riguardo, riferendoci di aver incontrato a Marrākeš un comandante (*qā'id*), a nome Fāris ibn al-'Ilğ, che mentre era prigioniero a Granada sarebbe stato interrogato a proposito di uno dei libri plumbei ⁷⁶. Egli ripete pure il fatto risaputo che traduzioni sino allora date della pergamena da altri interpreti non avevano convinto l'arcivescovo. Al-Ḥağarī sarebbe riuscito dove altri più dotti di lui erano falliti, per aver trovato, come vedremo, la chiave segreta dell'interpretazione. La verità tuttavia di questa affermazione attende naturalmente una conferma che solo i testi potranno dare.

Per quanto riguarda la pergamena le notizie di al-Ḥağarī collimano con quelle tramandate da altre fonti in merito alla data, al luogo e alle reliquie rinvenute assieme a quella ⁷⁷. Per i libri plumbei esse divergono in qualche particolare: come scopritore è menzionata solo una persona di Jaén, la capitale della Alpujarra, e non anche una di Granada. Il jaenense sarebbe stato spinto alla ricerca di tesori nella Valparaíso da indicazioni contenute in scritti inviatigli da prigionieri nel Magreb ⁷⁸. Particolare questo che avvalorava il sospetto, già avanzato, che il ritrovamento non fu un fatto casuale, ma predisposto. Non è parola delle due lamine di piombo rinvenute per prime, ma soltanto di quella relativa a San Cecilio ⁷⁹.

⁷⁴ Debbo alla cortesia del Padre Cabanelas l'indicazione di questo personaggio, il cui nome presenta somiglianza con il Rrāya menzionato da al-Ḥağarī (ved. qui avanti p. 30).

Luis de Raya s'interessò infatti alle reliquie del Sacro-Monte. Dalle notizie che si hanno su di lui non risulta che conoscesse l'arabo, cosa che gli avrebbe facilitato il compito affidatogli dall'arcivescovo. Va tuttavia osservato che don Pedro de Castro l'aveva incaricato di prender nota di quanto al-Ḥağarī veniva dicendo, il che non comportava, da parte di questo collaboratore, la capacità di seguire sul testo la traduzione che l'altro gli faceva.

⁷⁵ Ved. qui avanti p. 31.

⁷⁶ Ved. qui avanti p. 36.

⁷⁷ Ved. qui avanti pp. 25 e 26.

⁷⁸ Ved. qui avanti p. 26.

⁷⁹ Ved. qui avanti p. 26.

In merito all'autenticità della pergamena e dei libri plumbei, come non era stato sollevato alcun dubbio da parte degli altri due interpreti morischi Alonso del Castillo e Miguel de Luna – i quali, sia che fossero cripto-musulmani o sinceri cristiani, erano sostenitori, in buona o mala fede, che essi fossero usciti dalla penna di San Cecilio o San Tesifón – così pure non lo è da parte di al-Ḥaḡarī. Anzi questo ultimo adduce una prova in favore dell'antichità degli scritti e cioè afferma che la *qāf* vi era scritta alla maniera « antica », ossia con due punti sopra, anziché alla maniera magrebina attuale, ossia con un punto sotto⁸⁰. Naturalmente chi è convinto della falsità degli scritti pensa o ad un'astuzia dei falsari, per far escludere dai futuri esaminatori che i codici fossero opera di Magrebini d'epoca recente, ovvero che alla contraffazione avessero partecipato uno o più arabi originari dei territori orientali, ove la *qāf* si scriveva con i due punti.

Il nostro autore si dilunga più che altro sulla profezia scritta nella pergamena. Secondo lui il preambolo, scritto in arabo da San Cecilio in testa alla pergamena, iniziava con la formula: *bi-smi aḡ-ḡāt al-karīma al-multabība* ossia: « in nome della essenza nobile e *multabība* ». Quest'ultima parola è collegata alla radice LBB e, sulla scorta del lessico di al-Ḡawharī, tradotta nel senso di « essenza semplice, pura, non composta né mescolata »⁸¹. Al-Ḥaḡarī aggiunge che altri avrebbero erroneamente letto *al-muḡallīḡa* in luogo di *al-multabība*. E in effetti al principio delle traduzioni di Miguel de Luna e di Francisco López Tamarid, riportate da Godoy Alcántara, la formula è tradotta rispettivamente: « en el nombre de la Deidad divina, trina y una » e « en el nombre de la muy honorífica Trinidad »⁸². Invece in quella eseguita più tardi dal marchese di Estepa, sulla scorta di precedenti interpretazioni, e riferita pure da Godoy Alcántara, la formula è tradotta semplicemente: « en el nombre de la esencia veneranda »⁸³, e ciò fa pensare che la lettura e l'interpretazione di al-Ḥaḡarī fossero esatte. Questi, da buon musulmano, loda Cecilio per non aver egli nominato la Trinità, ossia per non essere incorso nel politeismo (*širk*) dei Cristiani che dicevano: « Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, unico Dio »⁸⁴.

⁸⁰ Ved. qui avanti p. 35.

⁸¹ Ved. qui avanti p. 30.

⁸² J. Godoy Alcántara, *Historia crítica*, 83 nota 1.

⁸³ *Ibid.*, 83 nota 1.

⁸⁴ L'espressione « unico Dio », che segue la formula del segno di croce, è probabilmente un'aggiunta apologetica popolare, in uso presso i Cristiani viventi a contatto con i Musulmani. Essi, mettendo in evidenza che la loro fede nella Trinità non equivale ad una professione triteistica, intendono sfuggire

Il preambolo in arabo, secondo la versione riportata da Godoy Alcántara, diceva che la profezia di San Giovanni Evangelista era stata data a San Cecilio, di ritorno da Gerusalemme, in Atene, da San Dionigi, vescovo di quella città⁸⁵. La versione di al-Ḥaḡarī è più particolareggiata, ma anche discrepante: Cecilio dopo aver studiato ad Atene era partito per Gerusalemme; ivi il « delegato » (*al-mu'akkal bi-bayt al-maqdis*) l'aveva guarito della cecità, che l'aveva colto allo arrivo a causa del maltempo incontrato nella traversata, e gli aveva data una copia della profezia in greco; Cecilio l'aveva tradotta in castigliano, inserendo il testo in quarantanove caselle ed aveva aggiunto un commento in arabo⁸⁶.

Queste notizie biografiche solo vagamente rispondono a quanto è detto di Cecilio in uno dei libri plumbei. Ivi si parla è vero dei suoi studi ad Atene e del suo viaggio a Gerusalemme, ma non lui (come si addice al significato del nome), bensì il fratello Tesifón sarebbe stato guarito dalla cecità, per un miracolo di Gesù⁸⁷. Chi si debba intendere per il « delegato di Gerusalemme » rimane un enigma.

all'accusa di *širk* o politeismo a loro rivolta dai Musulmani, i quali vedono nel dogma della Trinità una negazione del monoteismo. Benché non mi sia stato possibile fissare, sia pure approssimativamente, la data d'inizio di quest'usanza, è certo che essa si verifica in periodo islamico. Debbo alla cortesia di Padre Gabriele Giamberardini, del Centro Franciscano di Studi Orientali del Mūsī (Cairo), la seguente documentazione: « I teologi copti medioevali e moderni menzionano la professione di fede nella forma seguente – Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, Dio unico. Amen – Ved. Severo ibn al-Muqaffa' (sec. x), *Storia dei Concili*, 10, PO. 6, 523 sgg.; Abū 'l-Barakāt (sec. xiii), *Lampada delle tenebre*, PO. 20, 696; Ibn Sibā' (sec. xiv), *Libro della perla preziosa nelle scienze ecclesiastiche*, PO. 16, 597 sgg.; tutte le dossologie e professioni di fede trinitaria si chiudono coll'espressione: Unico Dio, sia in copto che in arabo, ved. al-Hūlāḡī, *Messale*, Cairo 1936, al-Aḡbiya, *Breviario*, Cairo 1951; G. Giamberardini, *La Croce e il Crocifisso presso i Copti*, in: *Collectanea*, VII, Cairo 1962, 48 sgg. ». Mi risulta inoltre che in Egitto il prete che prega in copto ignora l'aggiunta « unico Dio », ma che si affretta a farla non appena prega in arabo. L'uso dell'espressione « unico Dio » non è però limitata ai Copti, tanto è vero che l'ho ritrovata in molti manoscritti – di sacerdoti non solo copti, ma anche libanesi e siriani – conservati nella Biblioteca Nazionale di Napoli con i numeri: III F 19, III F 20, III G 5-8, III G 15-17, III G 19-20, III G 23, III G 25-30, III G 32-33, III G 42, III G 72-74, III G 78 e III G 80-82. Debbo questa indicazione alla cortesia della Dott.ssa Rita Rose Di Meglio, che sta compilando un catalogo dei manoscritti arabi della suddetta biblioteca. Da notare che in seguito al Concilio Vaticano II, e in base alla Costituzione Liturgica, è stato deciso che la Messa di rito Latino può essere celebrata in lingua volgare e quindi anche in arabo. Nella traduzione araba è stato pertanto aggiunto proprio « Unico Dio » e il testo suona oggi così: باسم الآب والابن والروح القدس الإله الواحد آمين ved. *Concilio Ecumenico Vaticano II, Tutti i Documenti del Concilio e del Post-Concilio*, a cura di P. Reginaldo Iannarone O.P., III ed., Napoli 1967, *Liturgia*, 36, 54, 63, 101, 113; *Chiese Orientali*, 23.

⁸⁵ J. Godoy Alcántara, *Historia crítica*, 5.

⁸⁶ Ved. qui avanti pp. 30 e 31.

⁸⁷ J. Godoy Alcántara, *Historia crítica*, 55.

Le « caselle » di al-Ḥaḡarī rispondono ai *cuadros* o *escaques* nei quali, secondo Godoy Alcántara, erano distribuite le lettere castigliane, rosse e nere, che erano da leggere di seguito per ciascun colore⁸⁸. Il tenore della profezia in castigliano sarebbe stato in riassunto il seguente: « se anunciaba la venida de Mahoma en el siglo VII bajo la forma de tinieblas muy oscuras que se levantarian en el Oriente y se extenderian al Occidente, y la de Lutero en el XVI, bajo la de un dragon que saldria de la parte del Aquilón, y cuya boca arrojaria simiente, que dividiria la fe en sectas, despues de lo cual vendria el Antecristo, y en seguida el juicio final »⁸⁹. Alla profezia seguiva un commento in arabo sul cui contenuto lo studioso spagnolo non si sofferma.

Non trova conferma altrove una frase che, secondo al-Ḥaḡarī, figurava sulla pergamena e che gli avrebbe fornito la chiave per intendere il commento rimasto agli altri oscuro. La frase sarebbe stata tratta dalla *Torah* ed avrebbe così sonato: « O tu che cerchi [di risolvere] gli enigmi, fa degli accoppiamenti altrimenti non capirai la profezia »⁹⁰. Il procedimento da seguire per l'interpretazione era dunque quello di collegare singoli passi del testo castigliano con i susseguenti passi del commento, e così si otteneva un testo coerente e comprensibile⁹¹.

Il contenuto del commento, pur concordando nell'insieme con quello della profezia in castigliano (al-Ḥaḡarī non distingue bene fra i due testi), differisce in qualche particolare. Sono riportati dei versi, secondo i quali l'avvento e il trionfo di Maometto sarebbero avvenuti a scorno dei detrattori della fede islamica⁹². È predetto l'assalto che bande provenienti dal Magreb estremo avrebbero mosso

⁸⁸ J. Godoy Alcántara, *Historia crítica*, 5.

⁸⁹ *Ibid.*, 5.

⁹⁰ Ved. qui avanti pp. 29 e 30. Questo richiamo di al-Ḥaḡarī alla *Torah* non ha alcun riscontro nel testo biblico ma, presumendo una confusione del nostro autore fra *Torah* e commento, si possono mettere in relazione le sue parole con quanto scrive Rabbi Išma'el a proposito dell'interpretazione della legge scritta (*Torah*). Infatti Rabbi Išma'el, uno dei dieci martiri che morirono dopo la guerra d'insurrezione di Bar Kōkhēbhā' (135 d.C.), in una *Baraitā* (raccolta di studi e discussioni attorno alla legge), che si trova all'inizio del *Siphra* (opera di cui si ignora l'autore e che consiste in una raccolta di commenti rabbinici, giuridici e leggendari sulla *Torah*), espone tredici metodi da usare per interpretare la legge scritta. Fra essi il secondo suona così: « Per analogia, confrontando assieme due o più passi diversi ». Devo questa indicazione alla cortesia del Rabbino di Napoli, Isidoro Kahn. Ved. anche Urb. Holzmeister, S. J., *Summa introductionis in scripta talmudica*, (in usum privatum auditorum), Pontificio Istituto Biblico, Roma 1940, 28-29.

⁹¹ Ved. qui avanti p. 31.

⁹² Ved. qui avanti pp. 31 e 32.

contro i Cristiani, seminando sventure e giungendo fino a Roma. È questa verosimilmente una profezia *post factum* dell'incursione di Ḥayr ad-Dīn Barbarossa, signore di Algeri e Grande Ammiraglio ottomano, il quale nel 1534 da Fondi giunse, com'è noto, sino alle porte di Roma. È inoltre vaticinato l'avvento dell'« uomo d'Oriente » (*aš-šarqī*) che avrebbe regnato sulla « città del mare ». Tutti sarebbero stati d'accordo nel ravvisare in costui il sultano ottomano. Per « città del mare » al-Ḥaḡarī, dopo aver compulsato invano, alla ricerca d'una espressione del genere, l'opera di al-Idrīsī, opina doversi con essa intendere Venezia o Malta dove gli fu detto che campavano cinquemila e cinquecento prigionieri musulmani⁹³. A prova del suo incorruttibile amore della verità il nostro autore aggiunge di essersi rifiutato, al tempo del suo soggiorno in Marocco, di leggere, in luogo di *aš-šarqī*, *aš-šarifī* (lo sceriffiano), allo scopo di trasferire alla dinastia degli sceriffi sa'diti, il trionfo preconizzato, secondo l'interpretazione comune, per il sultano ottomano⁹⁴.

Un'allusione alle vittorie di quest'ultimo si trova anche in un libro plumbeo, la *Storia della verità del Vangelo*, ove è predetto che un sovrano orientale avrebbe diretto gli Arabi alla conquista di un grande impero⁹⁵.

L'accenno ai trionfi degli Ottomani consente di ricordare la profezia della pergamena a una vasta letteratura, corrente a quei tempi in Europa, di profezie sui successi del Turco⁹⁶; un elemento di queste profezie era anche il richiamo a Lutero⁹⁷. Più precisi raffronti potranno essere fatti se sarà reso noto il testo integrale della profezia granatense. È da ricordare che proprio nei Turchi erano riposte le ultime speranze dei Morischi, anche se l'esperienza della rivolta del 1568 li avesse delusi; allora i Turchi non avevano mancato di spronare i confratelli alla lotta contro il comune nemico, ma non avevano portato loro nessun valido aiuto⁹⁸.

Infine era detto che dalla « qibla », ossia dalla direzione della Mecca, sarebbe

⁹³ Ved. qui avanti pp. 33-35.

⁹⁴ Ved. qui avanti p. 35.

⁹⁵ J. Godoy Alcántara, *Historia crítica*, 61.

⁹⁶ Ved. J. Deny, *Les pseudo-prophéties, concernant les Turcs au XVI^e siècle*, in: *Revue des Etudes islamiques*, X, 1936, 201-220.

⁹⁷ Il suddetto richiamo non figura nell'opera di al-Ḥaḡarī ma è riportato dal Cabanelas. Ved. D. Cabanelas, *El morisco granadino*, 185 nota 1.

⁹⁸ J. Godoy Alcántara, *Historia crítica*, 86, 104; D. Hurtado de Mendoza, *De la guerra de Granada*, 27-28; D. Cabanelas, *El morisco granadino*, 100-101.

comparso il giusto governante, che non sarebbe più ritornato. Al-Ḥaḡarī intende ciò come un riferimento al fatto che Maometto, dopo il cosiddetto « pellegrinaggio d'addio », non ritornò più da Medina a Mecca⁹⁹.

Al commento seguivano in arabo i versetti iniziali del Vangelo di San Giovanni, con varianti, come risulta anche altrove¹⁰⁰, rispetto al testo corrente¹⁰¹. I versetti sarebbero stati scritti dal prete Patrizio, discepolo di Cecilio. La notizia che Patrizio ricevette da Cecilio l'ordine di occultare la pergamena e che egli la nascose, per timore di Nerone, nella Torre Turpiana, deriva verosimilmente dalla scrittura in latino che figurava in calce alla pergamena¹⁰².

* * *

Circa i libri plumbei, non risulta, da quanto al-Ḥaḡarī dice, che egli fosse incaricato della loro traduzione. Che però li abbia avuti tra le mani è evidente dalle notizie che fornisce, riportando interi passi e, in fondo al suo libro, il testo completo di uno di essi, come qui avanti diremo. Ed è altresì ovvio che, allorché lasciò la Spagna, dovette portare con sé appunti e copie dei libri medesimi. D'altronde, che fra i Morischi esuli circolassero copie di questi singolari documenti della loro religiosità, è attestato dal fatto che al-Ḥaḡarī vide la copia di uno fra essi, in possesso di un morisco di Tunisi¹⁰³, forse lo stesso libro di cui una copia fu eseguita da al-Ukayḡal¹⁰⁴ e da questi affidata a un amico fuggito a Tunisi¹⁰⁵.

Il numero dei libri plumbei è da al-Ḥaḡarī indicato in ventidue¹⁰⁶. Le lamine di piombo che li componevano sarebbero state piccole come la palma di una mano o ancora più piccole¹⁰⁷, e ciò risponde a verità¹⁰⁸. Soltanto di quattro, sui ventidue libri, è dal nostro fatta specifica menzione, e solo su tre son dati ragguagli che posso confrontare soltanto, in assenza di una edizione dei testi, con i riassunti forniti da Godoy Alcántara.

⁹⁹ Ved. qui avanti p. 36.

¹⁰⁰ J. Godoy Alcántara, *Historia crítica*, 5.

¹⁰¹ Ved. qui avanti p. 33.

¹⁰² Ved. qui avanti p. 33 e J. Godoy Alcántara, *Historia crítica*, 5.

¹⁰³ Ved. qui avanti p. 39.

¹⁰⁴ Ved. qui avanti p. 36.

¹⁰⁵ Ved. qui avanti p. 39.

¹⁰⁶ Ved. qui avanti p. 36.

¹⁰⁷ Ved. qui avanti p. 27.

¹⁰⁸ J. Godoy Alcántara, *Historia crítica*, 47-48.

Dal *Libro delle cento massime di Maria* al-Ḥaḡarī riporta la terza massima, relativa all'avvento del Paracleto, dicendo che il Paracleto va identificato con Maometto, poiché a questo spettavano, secondo quanto gli aveva fatto osservare a Tunisi un dotto morisco, gli epiteti ivi menzionati¹⁰⁹. Il numero di cento (in margine però: cento e una) concorda con quello indicato da Godoy Alcántara.

Un accenno il nostro autore fa al libro misterioso intitolato *La verità del Vangelo*, consistente in sette lamine di piombo e designato, per l'impossibilità di lettura e comprensione, come « il libro muto » (*al-kitāb al-abkam*), ed aggiunge che esso sarebbe stato interpretato soltanto alla fine dei tempi, nell'isola di Cipro (*Sibr*)¹¹⁰. Anche nel libro *Mawāhib aṭ-ṭawāb* (vedi avanti) sarebbe stato predetto, secondo al-Ḥaḡarī, che non era ancora giunto il tempo di leggere la sopraindicata opera¹¹¹. In quanto a Cipro essa è effettivamente menzionata anche nel libro intitolato *Storia della verità del Vangelo* (che il nostro scrittore non nomina), come sede di un futuro gran Concilio, nel corso del quale una umilissima creatura avrebbe spiegato, grazie alla luce dello Spirito Santo, il contenuto del « libro muto »¹¹². Di quest'ultimo al-Ḥaḡarī ha trascritto alcune righe, che erano in caratteri normali, disposte secondo lo schema del sigillo di Salomone, in modo da poter essere lette in più di una direzione¹¹³.

Al-Ḥaḡarī fornisce inoltre un lungo estratto del libro di Taṣafyūn ibn al-'Aṭṭār sulla *Nobile essenza*. Il contenuto risponde alla generica indicazione data da Godoy Alcántara¹¹⁴. Di questo libro il nostro autore riporta e spiega alcune abbreviazioni che si ritrovano tali e quali nel facsimile, pubblicato dal Cabanelas, dell'ultima pagina del libro intitolato *Pianto di Pietro*¹¹⁵. Il nostro morisco parla inoltre di un'altra massima di Maria, relativa alla Resurrezione, tratta da un libro che non nomina e che non è possibile identificare¹¹⁶.

Richiamandosi genericamente a « libri cristiani », al-Ḥaḡarī narra che Cecilio occultò i libri plumbei a Roma in un monte chiamato *Ibliṭān* e un Papa fece invano setacciare la terra di quel monte nella speranza di rinvenirli¹¹⁷. Nei libri plumbei

¹⁰⁹ Ved. qui avanti pp. 36-37.

¹¹⁰ Ved. qui avanti pp. 37-38, nota 250 e qui sopra p. 10.

¹¹¹ Ved. qui avanti p. 39.

¹¹² J. Godoy Alcántara, *Historia crítica*, 61.

¹¹³ Ved. qui avanti pp. 38-39.

¹¹⁴ Ved. qui avanti pp. 39-41 e J. Godoy Alcántara, *Historia crítica*, 52.

¹¹⁵ Ved. qui avanti p. 41 e D. Cabanelas, *El morisco granadino*, lámina 12, fig. 2 (ved. nota 65).

¹¹⁶ Ved. qui avanti p. 37.

¹¹⁷ Ved. qui avanti p. 27.

non è parola di ciò, ma solo è detto che i libri furono deposti nel Sacro-Monte ¹¹⁸. Ora, essendo questo chiamato in antico Ilipulitano ¹¹⁹, è probabile che a esso si riferisca l'*Ibliṭān* di al-Ḥaḡarī, che però potrebbe essere anche una deformazione di « Palatino ».

Il contributo di al-Ḥaḡarī alla conoscenza del testo arabo dei libri plumbei non si restringe ai dati forniti nel primo capitolo del *Kitāb Nāṣir ad-dīn*. In fondo al manoscritto di lui troviamo infatti riportato il testo integrale di quello che forse è il più interessante fra essi, intitolato *Mawāhib at-tawāb* (*Le grazie della ricompensa*), che mi riprometto di pubblicare in avvenire confrontandolo con altre copie del medesimo scritto, trasmesse per altra via.

¹¹⁸ D. Cabanelas, *El morisco granadino*, 211.

¹¹⁹ *Acta Sanctorum*, Febr., I, 11; Archivio Segreto Vaticano, Misc. Arm. III, 32, f. 214 a; Zótico Royo, *Reliquias martiriales y escudo del Sacro-Monte*, Granada 1960, 23, 50, 74, 83-84.

APPENDICE

Traduzione del primo capitolo del *Kitāb Nāṣir ad-dīn*

Capitolo primo. — Su ciò che mi accadde nella città di Granada con il ^{f. 5b} gran prelado (*al-qasīs al-kabīr*) ¹²⁰, a proposito della lettura della pergamena trovata nel minareto (*ṣūmu'a*) ¹²¹, ed anche parte di quanto potei accertare circa i libri scritti in arabo su carta di piombo. Questo capitolo è incluso nel dodicesimo capitolo della *Riḥla*.

Sappi, che Dio abbia misericordia di te ¹²², che nell'anno 996 ¹²³ dell'Egira, 1588 ¹²⁴ secondo il computo dei Cristiani, il gran prelado della città di Granada ordinò di demolire un vecchio minareto che si trovava nell'area della grande moschea, e che fin dagli antichi tempi, prima dell'Islām, era chiamato [torre] Turpiana (*Tarbbī'ana*); ciò avvenne dopo aver fatto costruire vicino ad esso un'altra altissima torre. Nel demolire la vecchia ¹²⁵ si trovò nel muro una cassa di pietra che ne conteneva un'altra di piombo. In quest'ultima era una grande pergamena ¹²⁶ scritta in arabo e nell'*'aḡamiyya* in uso in Andalusia ¹²⁷, mezzo velo ¹²⁸ di Santa ¹²⁹ ^{f. 6a}

¹²⁰ القسيس sta per القسيس .

¹²¹ ṣūmu'a forma dialettale per ṣawma'a.

¹²² رحمتك sta per رحمتك .

¹²³ ست sta per سنة .

¹²⁴ E precisamente il 18 marzo 1588 (19 rabi' at-tāni 996). Cf. D. Cabanelas, *El morisco granadino*, 177. Nel testo arabo ثمان sta per ثمانية .

¹²⁵ القديمة sta per القديمة .

¹²⁶ Le parole sono in parte evanide, leggo وجدوا رقًا كبيرًا .

¹²⁷ Il termine *'aḡamiyya*, com'è noto, indica lo spagnolo scritto in caratteri arabi, e con tale significato lo usa qui avanti anche il nostro autore (cf. p. 29 e nota 161). In questo caso però dobbiamo dare una diversa interpretazione alla parola perché, com'è stato già detto, la pergamena era scritta in arabo, latino e castigliano. Escludendo l'arabo e il latino, che al-Ḥaḡarī traduce con *laṭīn* (cf. qui avanti f. 6 a), si può solo pensare che egli abbia voluto riferirsi al castigliano, usando *'aḡamiyya* invece di *'aḡamī*. Del resto, in questo stesso capitolo, il nostro autore usa a volte l'uno o l'altro termine indistintamente (cf. p. 30, note 174 e 182).

¹²⁸ نصف sta per نصف .

¹²⁹ Ho tradotto *ṣāliḥ* con « santo » invece che con « pio » ogniqualvolta l'autore usa quest'aggettivo come attributo al nome di un santo cristiano.

Maria, la pace sia su di lei, Madre di nostro Signore Gesù, la pace sia su di lui, e un osso del corpo di Stefano (*Iṣṭifān*) da essi considerato santo. Quanto era scritto in 'aḡamiyya nella pergamena fu letto mentre per la parte in arabo furono invitati al-Ukayḥal l'andaluso, che era traduttore autorizzato, il pio ṣayḥ al-Ġabbis ed altri¹³⁰ anziani andalusi che sapevano leggere l'arabo. Il prelado ordinò loro di tradurre la parte in arabo che si trovava nella pergamena, ognuno¹³¹ per proprio conto e talvolta li faceva riunire, ma in realtà essi non riuscirono a capirla perfettamente. Il gran prelado apprese allora a leggere i caratteri arabi. Sette anni dopo il ritrovamento della pergamena giunse un uomo dalla città di Jaén con degli scritti inviatigli da alcuni prigionieri¹³² dal Maḡrib, nei quali c'era menzione di tesori esistenti in alcune località. Quest'uomo trovandosi nei pressi di Granada, a circa un miglio di distanza dalla città, in un posto chiamato *Ḥandaq al-Ġanna*¹³³, smosse una pietra sotto alla quale trovò una cavità, con in un angolo della cenere e un foglio di piombo scritto in latino (*bi-l-laṭīn*). Nel foglio era detto che in quel posto era stato bruciato il prete Cecilio¹³⁴; che era colui che aveva scritto la pergamena. Questo perché i Cristiani nei loro libri avevano notizia della morte di Cecilio, discepolo¹³⁵ di nostro Signore Gesù, la pace sia su di lui, che era morto per conservare la propria fede e che era da loro considerato martire, ma essi non sapevano dove fosse la sua tomba mentre è loro abitudine, per ogni¹³⁶ prete che muore per conservare la propria fede, metterne senz'altro il nome¹³⁷ fra quello dei santi e menzionare il luogo dove fu ucciso perché la gente lo visiti. Il gran prelado ordinò allora di entrare nella caverna, di guardare bene e di fare ricerche nella speranza di trovare i libri [di Cecilio] di cui c'è menzione a Roma, nel centro della loro religione e sede del Papa (*al-Bbābba*)¹³⁸, il superiore dei preti e dei monaci e capo di tutti loro. La storia di tutta questa faccenda, così com'è raccontata nei loro libri è che Cecilio, il gran prelado¹³⁹, intendo dire un Vescovo, era a conoscenza

¹³⁰ . والشيوخ الصالح الجيس وغيرهما sta per الشيخ الصالح الجيس وغيرهما

¹³¹ كل واحد sta per كل واحد

¹³² La parola è in parte evanida, leggo الأسارى .

¹³³ Su questo toponimo ved. *Lo scrittore ispano-marocchino*, 612 nota 94.

¹³⁴ La parola è evanida, supplisco con القيس سيسليوه .

¹³⁵ تلميذ sta per تلميذ .

¹³⁶ كل sta per كل .

¹³⁷ أسمه sta per أسمه .

¹³⁸ Notare la doppia b per riprodurre il suono p. Ved. qui avanti nota 183.

¹³⁹ القيس الكبير sta per القيس الكبير .

di misteri e cose divine risalenti al tempo di nostro Signore Gesù, la pace sia su di lui, o ad un'epoca a lui vicina, e li aveva depositati per iscritto¹⁴⁰ in una montagna chiamata *Ibliṭān*¹⁴¹. Un Papa fece fare delle ricerche di quel monte e gli dissero che si trovava in Italia (*Iṭāliya*); egli ordinò che lo si scavasse tutto¹⁴² e che se ne setacciasse la terra¹⁴³ per trovare i libri, ma non si trovò¹⁴⁴ nulla. Sentii parlare di queste cose dalla gente nella città di Granada¹⁴⁵ ma non le ritenni vere¹⁴⁶ finché non ne chiesi [notizia] al prete, dopo averlo conosciuto, ed egli mi raccontò^{f. 7 a} la storia così come l'avevo sentita dagli altri. Quando fecero ricerche nella caverna trovarono una serie di pietre collegate fra loro (*ḥiḡār ma'qūda*)¹⁴⁷, le ruppero e nell'interno di ognuna trovarono un libro e un foglio di piombo¹⁴⁸. Ogni foglio era grande quanto il palmo della mano o un po' meno e scritto in arabo. Il prete ordinò ai summenzionati andalusi e cioè: al-Ukayḥal e lo ṣayḥ al-Ġabbis, che Dio abbia misericordia di entrambi, nonché agli altri, di tradurre i libri. In uno di questi essi trovarono menzione¹⁴⁹ della pergamena che era in mano loro da circa sette anni e pertanto si rafforzò il loro desiderio di capirne il contenuto. Un prete, che era di quelli vicini al gran prelado, imparava a leggere in arabo e perciò frequentava assiduamente¹⁵⁰ il medico (*ḥakīm*) Muḥammad ibn Abī 'l-'Āṣī, nipote del pio ṣayḥ al-Ġabbis, di cui già s'è detto che traduceva libri. Grazie a suo nonno egli leggeva¹⁵¹ l'arabo in presenza dei Cristiani. Il libro che egli leggeva al prete si chiamava *Nuzhat al-muštāq fī iḥtirā'* (sic, ved. qui avanti nota 218) *al-āfāq* ed io assistevo alle loro riunioni ma non mostravo¹⁵² al prete di [poter]

¹⁴⁰ مکتوبة sta per مکتوبة .

¹⁴¹ Ved. qui sopra pp. 23-24.

¹⁴² كلّه sta per كلّه .

¹⁴³ ترابّه sta per ترابّه .

¹⁴⁴ يجدوا sta per يجدوا .

¹⁴⁵ La parola è evanida, supplisco con مدينة غرناطة .

¹⁴⁶ وما تحققت ولا sta per وما تحققت ولا .

¹⁴⁷ معقودة sta per معقودة .

¹⁴⁸ ورقة sta per ورقة . Molto probabilmente al-Ḥaḡarī usa qui « foglio di piombo » per indicare l'involucro plumbeo in cui era avvolto ogni singolo libro, così come risulta dalla versione ufficiale del ritrovamento dei codici di Granada. Ved. J. Godoy Alcántara, *Historia crítica*, 48; Thomas Kendrick, *Saint James in Spain*, 74.

¹⁴⁹ ذكر sta per ذكر .

¹⁵⁰ يلزم sta per يلزم .

¹⁵¹ يقرأ sta per يقرأ , notare che l'autore usa la stessa grafia della parola anche nell'ultima riga e alla prima riga del f. 7 b.

¹⁵² أظهر forma dialettale per أظهر .

f. 7^b leggere l'arabo, sapendo che condannavano chiunque si trovasse in quella situazione. Mentre essi leggevano dal libro si soffermavano su alcune parole e sulla interpretazione del loro significato. Dicevo loro: « Forse significa questo? » ed essi trovavano che era proprio così. Il prete allora mi guardò e disse: « Tu sai leggere l'arabo, non temere perché l'Arcivescovo (*al-qasīs al-a'zam*)¹⁵³ va alla ricerca di chiunque sappia leggere un po' d'arabo, con l'idea che sia in grado di spiegare qualcosa di quanto è venuto alla luce, scritto in questa lingua »; poi mi condusse a casa sua. Egli aveva libri di ogni genere¹⁵⁴, scritti in lingue diverse; avendo tirato fuori libri in arabo io gli lessi e tradussi alcune parole sulle quali egli si era fermato, incontrando difficoltà. Un altro giorno, incontratomi per la via, egli mi disse: « L'Arcivescovo ha dato ordine di recarti con me alla sua presenza ». Dissi fra me: « Come me la caverò dato che i Cristiani uccidono e mettono al rogo¹⁵⁵ chiunque trovano in possesso di un libro arabo o vengono a sapere che legge in arabo? ». In quanto a ciò che abbiamo menzionato circa i traduttori andalusi, essi erano anziani e si scusavano dicendo che avevano imparato a leggere in arabo quando erano piccoli, in epoca vicina a quella islamica. Il medico Abū 'l-Āṣī invece leggeva¹⁵⁶ grazie al nonno che, come abbiamo detto, era traduttore. Ma cosa avrei detto io se [l'Arcivescovo] mi avesse chiesto chi mi aveva insegnato? Strada facendo il prete mi diceva: « Di a Sua Eccellenza (*as-sayyid al-a'zīm*) che i traduttori non hanno capito niente » ed io fra me: « Dirò proprio il contrario altrimenti quelli che pretendono conoscere [la lingua] farebbero una gran brutta figura ».

Allorquando fummo introdotti alla sua presenza egli ci si fece incontro e mi disse che il prete Maldonado (*Malḍunaḍu*) gli aveva riferito che io sapevo leggere bene l'arabo ed io risposi che non ero fra i più valenti. « Dove hai imparato » mi chiese ed io: « Sappia¹⁵⁷ o Signore che sono¹⁵⁸ un andaluso di al-Ḥaḡar al-Aḥmar¹⁵⁹ e che in quella località parliamo in arabo, ho poi imparato a leggere¹⁶⁰

¹⁵³ L'autore, riferendosi all'arcivescovo, lo chiama a volte *al-qasīs al-kabir* e a volte, come in questo caso, *al-qasīs al-a'zam*.

¹⁵⁴ فنّ sta per فنّ .

¹⁵⁵ تَحْرَق sta per تَحْرَق .

¹⁵⁶ فكان يقرأ sta per فكان يقرأ .

¹⁵⁷ إعلم أيها sta per إعلم أيها .

¹⁵⁸ أتني sta per أتني .

¹⁵⁹ Su questo toponimo ved. *Lo scrittore ispano-marocchino*, 598.

¹⁶⁰ أقرأ sta per أقرأ .

in 'aḡamiyya¹⁶¹, quindi sono andato a Madrid (*Madrīd*), residenza del re (*Sulṭān*), dove ho trovato un medico¹⁶² andaluso di Valenza (*Balinsiya*, sic vocalizzato), chiamato Tal dei Tali, che mi ha insegnato a leggere l'arabo, il che mi è riuscito facile essendo io di origine araba ». « E dov'è il tuo maestro medico? » mi chiese, ed io gli risposi: « È morto, che Dio abbia misericordia di lui, da circa due o tre¹⁶³ anni ». Tutto ciò che gli dissi in risposta a quanto mi chiedeva del medico, e cioè che egli era di Valenza, era menzogna; ma per la gente di Valenza era cosa lecita¹⁶⁴ leggere l'arabo, escluso per scopi religiosi islamici, mentre era proibito¹⁶⁵ per tutti gli altri andalusi. Io mi trincerai nella bugia per sottrarmi al male che poteva venirmi da loro¹⁶⁶. Al-Ġazālī – possa Iddio renderlo utile alla gente – nel suo libro *al-Iḥyā'*, scrive: Se un uomo dabbene ti passa vicino¹⁶⁷, poi viene a cercarlo un uomo malvagio, chiedendo di lui per fargli del male, digli che è andato da quella parte¹⁶⁸, indicando la direzione opposta a quella da lui effettivamente presa, di modo che quella persona, alla quale potrebbe esser fatto del male, si salvi da chi vuole recargli offesa. La menzogna in un caso simile è lecita, anzi raccomandabile (*mandūb ilayhi*), sebbene il ben guidare sia obbligatorio¹⁶⁹. Mi risultò evidente che si accoglie l'affermazione di chi è solito dire la verità e gli si presta fede quando, essendo costretto, mente in cosa per cui mentire è lecito.

Poi il prete ordinò di portare¹⁷⁰ la pergamena; riguardava la *Torah*¹⁷¹ e vi era scritto in arabo, con lettere senza¹⁷² puntini diacritici: « O tu che cerchi [di risolvere] gli enigmi, fa degli accoppiamenti altrimenti non capirai la profezia! »¹⁷³.

¹⁶¹ Qui il termine è usato probabilmente nella sua comune accezione di spagnolo scritto in caratteri arabi.

¹⁶² La parola è in parte evanida, leggo طيباً .

¹⁶³ ثلاث sta per ثلاث .

¹⁶⁴ مباحة sta per مباحة .

¹⁶⁵ ممنوعة sta per ممنوعة .

¹⁶⁶ La parola è evanida, supplisco con من شترهم وقد .

¹⁶⁷ Qui il verbo جاز è costruito con la preposizione على, mentre ci si aspetterebbe la costruzione con il ب o con l'accusativo semplice dell'arabo classico.

¹⁶⁸ الناحية sta per الناحية .

¹⁶⁹ Libera citazione da al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, cit., III, 121.

¹⁷⁰ باحضر sta per باحضر .

¹⁷¹ تورا sta per تورا .

¹⁷² بحروف غير sta per بحروف غير .

¹⁷³ Ved. qui sopra nota 90.

Egli me ne chiese il significato in 'aḡamiyya¹⁷⁴ e glielo dissi, mi chiese allora di ritornare l'indomani ed io risposi: « Se Dio vuole! ». Quando mi recai da lui egli mi dette la pergamena, dicendo ad un dotto e famoso prete, molto apprezzato¹⁷⁵ da loro, che si chiamava Rrāya, di sedersi accanto a me e di prender nota di quanto gli avrei detto. Sull'alto [della pergamena] era scritto: « Profezia dell'evangelista¹⁷⁶ Giovanni sulla distruzione¹⁷⁷ del mondo » e all'inizio: « Nel nome dell'essenza nobile e multabība ». Ebbi bisogno di un vocabolario per capire¹⁷⁸ il significato di multabība ed il prete mi dette l'opera di al-Ḡawharī in due volumi; capii che multabība deriva da lubb aš-šay' e cioè l'essenza semplice, pura non composta né mescolata. [A questa parola] seguiva menzione¹⁷⁹ del nome di nostro Signore Gesù, la pace sia su di lui. Poi il prete Cecilio diceva di se stesso che si era recato, per motivi di studio, nella città di Atene, in Grecia, dove l'insegnamento viene impartito in tutte le lingue; dopo qualche tempo egli era andato a visitare Gerusalemme (Bayt al-Maqdis) e a causa del cattivo tempo e dei venti [incontrati] lungo il cammino, fu colpito, durante la visita – per volontà di Dio – da un male agli occhi così grave che la vista gli si coprì di bianco. Il delegato di Gerusalemme tirò fuori per lui « Le profezie dell'apostolo¹⁸⁰ Giovanni », autore di un quarto¹⁸¹ del Vangelo, dicendogli che contenevano un grande mistero, e mezzo velo di Santa Maria. Cecilio allora, avendo chiesto la guarigione per suo tramite, riacquistò la vista. Poi egli si fece dare una copia in greco [delle Profezie] e le tradusse in 'aḡamī¹⁸², la lingua in uso in Spagna (Išbbāniya)¹⁸³, cioè l'Andalusia, inserendo poi la traduzione in una tabella formata da quarantanove¹⁸⁴ caselle e mettendo

174 'Aḡamiyya è usato qui con il significato di castigliano. Ved. qui sopra nota 127.

175 محمود sta per محمود.

176 المنجیل, che non ho trovato menzionato nei lessici, sta per الإنجيل.

177 خراب sta per خراب.

178 Probabilmente l'uso di إلى invece di ل dopo فهم è dovuto all'influsso del precedente احتاج (aver bisogno), che introduce di solito con إلى il complemento che indica la cosa di cui si ha bisogno.

179 ثم ذكر سيدنا ثم ذكر سيدنا sta per ثم ذكر سيدنا ثم ذكر سيدنا.

180 الحواري sta per الحواري.

181 ربع sta per ربع.

182 Qui 'aḡamī sta probabilmente ad indicare il castigliano.

183 Notare anche qui l'uso della doppia b per riprodurre il suono p. Per l'uso della lettera šin in sostituzione della sin ved. Charles Pellat, Note sur les toponymes français dans le Livre de Roger, in: Mélanges offerts à René Crozet, Poitiers 1966, 801.

184 من تسعة sta per من تسعة.

una lettera in 'aḡamī in ogni casella. Mise quindi sotto la tabella un commento in arabo. Quando io [al-Ḥaḡarī] tradussi il testo arabo, che [Cecilio] aveva detto^{f. 9b} essere il commento, prendevo dall'aḡamī che era il testo (matn), chiamato nel Magrib umm, fintantoché trovavo¹⁸⁵ un segno di pausa¹⁸⁶; prendevo quindi dall'arabo, cioè dal commento, la parte corrispondente e ne risultò un discorso coerente e comprensibile. Ed esso era com'è riferito nella Torah¹⁸⁷ « O tu che cerchi [di risolvere] gli enigmi, fa degli accoppiamenti », accoppiamento che consiste nell'unire¹⁸⁸ due cose distinte. In quanto alla parte tradotta da quelli che mi avevano preceduto, pur trovandosi fra di loro chi ne sapeva più di me, tuttavia essi avevano tradotto il solo commento e il significato non era stato compreso. Mi dissero che fra loro c'era stato chi a proposito di al-multabība aveva così letto¹⁸⁹ la frase: « Nel nome dell'essenza nobile e trina ([leggendo evidentemente] al-mutallīta) »; ma ciò è falso – afferma al-Ḥaḡarī – perché nella scrittura araba le consonanti della parola mutallīta (= m t l l t) sono cinque mentre quelle di al-multabība (= m l t b y b h)¹⁹⁰ sono sette.

Il prete si rallegrò molto per la mia traduzione e seppe che era giusta. Egli mi dette trecento riyāl¹⁹¹ ed anche un'autorizzazione scritta a far traduzioni dall'arabo in 'aḡamī e viceversa. La notizia si diffuse tra i Cristiani tanto che mi indicavano dicendo che ero colui che aveva capito il contenuto della pergamena, trovata nella torre circa dieci¹⁹² anni prima. L'Arcivescovo mi ordinò di fare una copia della suddetta pergamena e la inviò al Papa (al-Bbābbā) a Roma.^{f. 10a}

Nella parte del testo della Profezia, scritta¹⁹³ in 'aḡamī, era fatto cenno a un fatto che sarebbe avvenuto dopo esattamente sei¹⁹⁴ secoli dalla nascita di nostro Signore Gesù, la pace sia su di lui, e nel commento arabo era precisato che un secolo consta di cento anni.

185 إلى أن أجد sta per إلى أن أجد.

186 علامة الوقف sta per علامة الوقف.

187 الطورة sta per التوراة.

188 يجمعهما sta per يجمعهما.

189 La parola è evanida, supplisco con من قرأ.

190 المتببية sta per المتببية.

191 ريال sta per ريال.

192 نحو العشر sta per نحو العشر.

193 المكتوب sta per المكتوب.

194 ستة sta per ستة.

Dalle lontananze dell'Oriente ¹⁹⁵ verrà un re che coglierà (*ġānī*)... (?) ¹⁹⁶.
 Egli sovrasterà il creato con il massimo di potenza e sarà vittorioso ¹⁹⁷.
 Oh Re eterno, qual è la via di scampo da ciò!
 E [il suo] regno dominerà su tutto il creato, fino al tramonto dei tempi.
 [La sua] religione avanzerà contro chiunque l'aveva colmata ¹⁹⁸ di difetti.
 E [la sua] essenza si capisce da quanto il destino gli ha dato ¹⁹⁹ di forza per combattere contro i peccati.

Tradussi il significato di questi versi e l'interpretazione data da loro è che il re è il Profeta – Dio lo benedica e lo salvi – perché dicono che ²⁰⁰ egli nacque 621 ²⁰¹ anni dopo la nascita di Gesù – che la pace sia su di lui –; mentre io ritengo che egli – Dio lo benedica e lo salvi – nacque prima e cioè nel sesto secolo (*al-mi'a al-hāmisa*) e la sua religione fu divulgata nel settimo. Ho trovato l'indicazione corretta della sua nascita nel libro di 'Alī ibn Abī-r-Riġāl ²⁰² con la data precisa della nascita [del Profeta] – Dio lo benedica e lo salvi. Sul significato di *al-ġānī* vi fu disaccordo fra i traduttori perché il nome ²⁰³ ha due significati ²⁰⁴. Il pio *šayh* al-Ġabbis ed io dicemmo che era participio (*ism fā'il*) di *ġanā* (= cogliere un frutto) il che è evidente nel nobile Corano laddove Dio eccelso dice « e il frutto dei giardini sarà facile a cogliersi » ²⁰⁵.

r. 10 b Quando tradussi che la sua religione avanzerà contro chi l'aveva vista piena di difetti il prete disse: « Come si può tradurre così? » ed io risposi: « Tu sai ²⁰⁶

¹⁹⁵ المشرقين è probabilmente reminiscenza coranica. Infatti nel Corano (LV, 16/17; XLIII, 37/38) si trova المشرقين, strano duale che dai commentatori è stato interpretato o come un rafforzativo, oppure come allusione ai due punti diversi in cui d'estate e d'inverno sorge il sole. Ved. *Il Corano*, note alla *sūra* LV, 17, p. 671, trad. di A. Bausani, Bologna 1961; *Le Coran*, XXVIII, 16/17, trad. di Régis Blachère, I, Parigi 1949, 76, nota 17; *Il Corano*, LV, 17, nota 3, trad. di M. M. Moreno, Torino 1967.

¹⁹⁶ Su *ġānī* ved. qui avanti e nota 204. Ai puntini del testo corrisponde la parola انشرار, non registrata dai lessici, alla quale non so che interpretazione dare.

¹⁹⁷ قد انتصر sta per قد انتصار.

¹⁹⁸ قد املاه sta per قد املاه. Notare che al f. 10 b, r. 1, il verbo è scritto regolarmente املاه.

¹⁹⁹ اعطاه sta per اعطاه.

²⁰⁰ يقولون انّه sta per يقولون انّه.

²⁰¹ وست sta per وست.

²⁰² Abū 'I-Ḥasan 'Alī ibn Abī-r-Riġāl aš-Šaybānī al-Kātib al-Maġribī al-Qayrawānī (m. verso il 432/1040), astronomo, autore del *Kitāb al-Bārī fi aḥkām an-nuġūm*. Ved. *GAL*, I, 224, S, I, 401.

²⁰³ لأن الاسم sta per لأن الاسم.

²⁰⁴ Infatti *al-ġānī*, com'è noto, significa « colui che raccoglie », ma anche « colpevole, criminale ».

²⁰⁵ *Il Corano*, LV, 54, trad. di A. Bausani.

²⁰⁶ تعرف sta per تعرف.

leggere ed io ti tradurrò parola per parola ». Alla fine egli capì ciò cui [il testo] aveva mirato ma lo trovò assai odioso perché erano stati proprio i miscredenti ad affibbiarle molti difetti ²⁰⁷ mentre la religione del Profeta – Dio lo benedica e lo salvi – ha avanzato contro di loro, il che è in accordo con un versetto del nobile Corano, laddove Dio eccelso dice di aver inviato [il Suo Messaggero] « con la retta guida e la religione della verità, perché prevalga sulle religioni tutte anche a dispetto degli idolatri » ²⁰⁸. Ciò significa – Iddio sa meglio come stanno le cose – che la religione del Profeta – Dio lo benedica e lo salvi – prevarrà sui miscredenti che le hanno affibbiato una quantità di difetti ²⁰⁹.

In calce alla pergamena, in lingua araba, si trovava ²¹⁰ la prima parte del Vangelo di Giovanni, scritta dal prete Patrizio (Baṭrisiyu), ministro (*hadīm*) di Cecilio, al quale Cecilio aveva ordinato di porre la suddetta pergamena in un posto nascosto [perché vi restasse] finché sarebbe piaciuto a Dio di farla ricomparire; e Patrizio aveva poi messo la cassa nel muro ²¹¹ della torre, per timore dell'imperatore Nerone (*as-sulṭān Nayrūn*). Quando io tradussi l'inizio del Vangelo e quanto [Giovanni] vi aveva scritto, il prete mi disse: « Prendi bene in esame quella parola, può avere un significato diverso da questo? ». « Non può avere che quel significato » risposi, ed egli: « Lascia in bianco ²¹² il posto della parola, perché [il suo significato] è in contrasto con il Vangelo, così come è ora nelle nostre mani ». Ed io fra r. 11 a me: « Quel che è stato scritto al tempo di nostro Signore Gesù o in epoca a lui vicina per me è più giusto della versione che essi hanno ora ».

Nella profezia erano inoltre scritte le seguenti parole « Dall'estremo Maġrib verrà ben presto ²¹³ gente ²¹⁴, per mare, nei paesi dei Cristiani e le bande (*al-hamlā*) ²¹⁵ giungeranno fino a Roma »; si parlava poi a lungo dei mali, dei danni ²¹⁶

²⁰⁷ املائوه sta per املائوه.

²⁰⁸ *Il Corano*, IX, 33, trad. di A. Bausani. Nel manoscritto ليظهِرُه sta per ليظهِرُه.

²⁰⁹ Cf. qui sopra nota 207.

²¹⁰ وكان ... مكتوباً sta per وكان ... مكتوباً.

²¹¹ حائط sta per حائط.

²¹² ابيضاً sta per ابيضاً.

²¹³ سريعاً sta per سريعاً.

²¹⁴ اقواماً sta per اقواماً.

²¹⁵ Sembra strano che, riferendosi a Musulmani, l'autore abbia qui usato la parola هملي (= girovaghi) che è alquanto dispregiativa; a meno che non si tratti di errore di grafia e cioè che al-Ḥaġari intendesse scrivere حملة (= spedizione).

²¹⁶ La parola è in parte evanida, leggo الحشران.

e di altre cose che avrebbero colpito i Cristiani ed era detto che il segnale di tutto questo ²¹⁷, e cioè delle prove e delle sopraffazioni che si sarebbero abbattute su di loro, era che – giunto il momento della scissione – l'Orientale (*aš-šarqī*) avrebbe regnato senza dubbio sulla « città del mare ». Nessuno di quanti avevano sentito ciò ebbe dei dubbi sul fatto che *aš-šarqī* fosse da individuare con il sultano d'Oriente e cioè il sultano dei Turchi – possa Iddio renderlo vittorioso. Il prete mi chiese allora [scrive al-Ḥaḡarī] quale città fosse chiamata in arabo « la città del mare » ed io gli dissi: « Non lo so, però mi sembra sia Venezia perché è costruita nel mare ». Egli mi dette allora il libro di geografia in lingua araba, che è uno dei libri che i Cristiani stampano (*ta'milu bi-l-qālib*), intitolato *Nuzhat al-muštāq fī ihtirā'* ²¹⁸ *al-āfāq* e mi disse: « Guarda se trovi questo toponimo ». Io lessi tutto il libro senza trovarlo e, mentre lo leggevo, giunsero a Granada ²¹⁹ dei viaggiatori dal mio paese.

f. 11 b Avendo saputo in quale albergo si trovavano mi recai da loro portando con me il libro. Dopo i saluti e dopo aver alquanto conversato aprii il volume, ma quando si accorsero che era scritto in arabo furono invasi da una grande paura dei Cristiani. Dissi loro di non temere perché i Cristiani mi trattavano con riguardo e avevano per me molta deferenza per la mia conoscenza dell'arabo. Tutti i miei compaesani però temevano i carnefici (lett. i bruciatori) dei Cristiani, i quali condannavano e mandavano al rogo chiunque facesse trapelare anche un minimo comportamento da musulmano o leggesse libri islamici. Per questa grande paura gli Andalusi si temevano ²²⁰ a vicenda e non parlavano di questioni religiose se non con persone che rappresentavano una garanzia, intendo dire persone di fiducia. Molti avevano paura gli uni degli altri ²²¹ e se fra loro c'era qualcuno desideroso di acquistare cognizioni sulla religione di Allāh non trovava chi lo istruisse. Poiché ormai avevo deciso di trasferirmi da quel paese in terra d'Islām, io davo lezioni a tutti gli Andalusi – sia della mia, sia delle altre città nelle quali mi recavo – ove lo desiderassero. Allorquando gli Andalusi videro il mio comportamento dicevano fra loro: « Costui finirà senz'altro in mano ai “bruciatori” ». Si arrivò al punto f. 12 a che se mi fermavo con un gruppo a conversare vedevo che ognuno se la svignava finché rimanevo io solo. Perciò ero andato a cercare [i viaggiatori provenienti dal

²¹⁷ وَعَلَامَتِهَا sta per وَعَلَامَتَيْهَا .

²¹⁸ L'autore usa stranamente due volte la parola *ihtirā'* per *ihtirāq*, ved. f. 7 a.

²¹⁹ La parola è in parte evanida, leggo غرناطة .

²²⁰ كَانَ الْأَنْدَلُسِيُّ خَائِفًا sta per كَانَتِ الْأَنْدَلُسُ خَائِفًا oppure كَانَ الْأَنْدَلُسِيُّ يَخَافُونَ .

²²¹ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ sta per بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ .

mio paese] e avevo aperto il libro avanti a loro ²²²: volevo far loro vedere le grazie elargitemi da Dio eccelso e come in me la paura era stata mutata in sicurezza, e le punizioni, gli affronti e le umiliazioni in onori e rispetto.

Di fronte a chi ha l'aiuto dell'Inviato di Allāh

rimangono interdetti i leoni anche se lo incontrano ²²³ nei loro rifugi ²²⁴.

Come si è già detto la pergamena affermava essere il segno delle calamità, che si sarebbero abbattute sui Cristiani, la presa della « città del mare » da parte di *aš-šarqī*. Quando io mostrai una copia della pergamena al sultano del Marocco Mawlāy Aḥmad ²²⁵ – che Dio abbia misericordia di lui – uno dei suoi comandanti disse: « Se tu metti al posto della *qāf* una *fā'*, il testo direbbe che la « città del mare » sarà governata da *aš-šarīf* e il sultano se ne rallegrerebbe » ²²⁶. Ma io risposi che – a Dio piacente – non avrei apportato alcun mutamento [al testo]. Da notare che quell'antica pergamena era del tempo di nostro Signore Gesù – sia su di lui la pace – o di epoca a lui vicinissima perché era stato Cecilio a scriverla e a metterla nella torre per timore dell'imperatore (*sulṭān*) Nerone ²²⁷ – così com'egli stesso ha affermato – e ciò perché Nerone uccideva i Cristiani. Io ho trovato [scrive al-Ḥaḡarī] che la data del suo avvento al potere è l'anno 20 dopo [la morte di] nostro Signore Gesù – sia su di lui la pace.

f. 12 b

Cecilio e suo fratello erano stati quelli che avevano scritto anche i libri ritrovati sotto terra e l'alfabeto arabo usato a quel tempo era analogo a quello della pergamena; quindi la *qāf* portava due punti e questa è una prova che gli Orientali, in questo modo di scriverla, seguono l'antico sistema, contrariamente ai Magrebini che non mettono sulla *qāf* che un solo punto.

Riguardo alla suddetta « città del mare » pregai Iddio eccelso che fosse da identificarsi con Venezia o Malta (*Mālīṭah*), la quale è nel mare ed è quella che ha procurato più danni ai Musulmani. A questo proposito il medico andaluso ḥāḡḡ Yūsuf mi disse che il numero dei musulmani ivi prigionieri ammontava a cinquemilacinquecento, dei quali cinquanta andalusi e gli altri turchi e arabi.

²²² فَتَحْتُ الْكِتَابَ لَهُمْ sta per فَتَحْتُ الْكِتَابَ الْيَوْمَ .

²²³ إِنْ تَلَقَّاهُ sta per إِنْ تَلَقَّاهُ .

²²⁴ I versi, in metro *baṣīf*, fanno parte della famosa ode della *Burdah* di Šaraf ad-Dīn Abū 'Abd Allāh M. b. Sa'īd ad-Dalāšī al-Būšīrī (608–694/1211–1294).

²²⁵ Su Aḥmad al-Manšūr aḡ-Ḍahabī (1578–1603) ved. *Encycl. de l'Islam*², s.v. *Aḥmad al-Manšūr*, I, 1960, 297–298 (E. Lévi-Provençal).

²²⁶ فَيَفْرَحُ sta per فَيَفْرَحُ .

²²⁷ السُّلْطَانُ نِيرُونُ sta per السُّلْطَانُ نِيرُونُ .

Nella pergamena era detto inoltre che dalla *qibla* sarebbe uscito il giusto governante e che non vi sarebbe ritornato. Qui termina la pergamena. Ebbene [scrive l'autore] questa frase non sta forse ad indicare il Profeta – Dio lo benedica e lo salvi? Perché egli, dopo aver conquistato la Mecca – la nobile – che è la *qibla*, e dopo il pellegrinaggio di addio²²⁸, se ne allontanò senza più farvi ritorno²²⁹.

f. 13 a I libri trovati nella caverna a *Handaq al-Ġanna* erano ventidue²³⁰ e la carta, come abbiamo già detto era di piombo (*usrub*). L'Arcivescovo chiamò²³¹ orefici e fonditori nella speranza che facessero qualcosa di simile, ma essi non vi riuscirono né per quanto riguardava il tipo, né la materia, né la lavorazione. E seppero perciò che il piombo era mescolato con un'altra sostanza a loro sconosciuta²³². Uno di quei libri era quello delle massime di Santa Maria, testo identico a quello trascritto dalla copia del *faqih* al-Ukayḥal, il traduttore²³³ andaluso – che Dio abbia misericordia di lui –. Gli stessi argomenti me li riferì un comandante di Marrākeš, chiamato Fāris ibn al-'Ilğ, un uomo religioso, il quale li aveva serbati sia a memoria sia per iscritto. Egli mi disse: « Mentre ero prigioniero a Granada, mi chiamarono alla presenza dell'Arcivescovo e mi dettero un libro su carta di piombo, di quelli trovati sotto terra, ed io lo lessi ». Ciò che egli mi riferì [scrive al-Ḥaġarī] era simile a quanto si trovava trascritto dal libro di al-Ukayḥal²³⁴ e cioè: « Cento massime (in margine è scritto: cento e una) ». Questa che ora io riporto, [scrive il nostro autore], è la terza; essa dice: « Verrà al mondo dopo f. 13 b [la dipartita di] Gesù²³⁵, spirito di Dio, una luce da parte di Dio chiamata il Cancellatore, l'Illuminato, e in lingua diversa dall'arabo il Paracleto (*Bbāraqliṭās*)²³⁶,

²²⁸ حجة الوداع sta per حجة الوداع .

²²⁹ ما عاد لا عاد .

²³⁰ اثنين sta per اثنين .

²³¹ ونادى sta per ونادى .

²³² وما عرفوه ولا عرفوه .

²³³ المترجم sta per المترجم .

²³⁴ al-Ukayḥal aveva copiato il suddetto libro dal manoscritto originale trovato a Granada e, in seguito, l'aveva affidato ad un suo amico che lo portò a Tunisi. Trovandosi in questa città, il nostro autore ebbe modo di consultare l'opera e attingervi alcune notizie. Ved. *Kitāb Nāṣir ad-dīn*, f. 118 b.

²³⁵ يسوع sta per يسوع . L'autore usa la stessa grafia anche più avanti. Cf. nota 252.

²³⁶ Termine che ha dato origine a una nota polemica. Paracleto, dal greco *παράκλητος*, indica il ruolo dello Spirito Santo come intercessore, maestro e quindi « consolatore » dei discepoli di Cristo (ved. IV *Vangelo*, Joh. XIV, 16 e 26, XV, 26, XVI, 7). Ma i polemisti musulmani sostengono che i Cristiani hanno trasformato un originale *περίκλητος* (= lodato) con *παράκλητος* (= consolatore), e dichiarano che *περίκλητος* (appunto Aḥmad, in arabo « lodato ») preannunciava la venuta del Profeta Muḥammad,

suggello degli Inviati, per rinforzare e suggellare la religione; luce dei profeti, senza il quale non v'ha luce per loro né per alcuno dei mondi. Coloro che crederanno²³⁷ in lui otterranno in seguito la vera felicità e saranno illuminati dalla vera, chiara luce proveniente da Dio. Chi non crederà in lui non avrà posto in Paradiso, ma la maggior parte della gente sarà infedele ». Qui termina la massima. Mi ha detto a Tunisi²³⁸ – la custodita da Allāh – il servo bisognoso dell'aiuto di Dio, l'*Imām* Muḥammad ibn 'Abd ar-Rafī'²³⁹, *faqih* andaluso, che²⁴⁰ nella suddetta massima comparivano sette appellativi del Profeta – Dio lo benedica e lo salvi – che sono i seguenti: Luce di Dio, il Cancellatore, l'Illuminato, il Paracleto, Suggello degli Inviati, Suggello della religione e Luce dei Profeti.

In un altro libro²⁴¹ c'era una massima che al-Ukayḥal – Dio eccelso abbia misericordia di lui – mi aveva riferito; essa accennava al giorno²⁴² della Resurrezione come se fosse una prova razionale, cioè questa: « Se gli oppressori muoiono senza subir condanna e i pii vivono senza ottener ricompensa, ciò è una prova del giorno della Resurrezione, perché Dio è un giudice giusto e nel Suo giudizio non f. 14 a farà torto ad alcuno »²⁴³.

Il libro che fa nascere la speranza di un grande bene²⁴⁴ è *La verità del Vangelo* (*Ḥaqīqat al-Inġil*). Secondo quanto ha detto l'autore del *Mawāhib at-tawāb li-ṣ-ṣāliḥa Maryam* – sia su di lei la pace – e noi questo libro lo riporteremo, se Dio vuole, alla fine di quest'opera, la Vergine ha affermato che « tutta la gente seguirà un'unica religione, ed è cosa decretata ». La *Ḥaqīqat al-Inġil*²⁴⁵ consta di

presagio di cui trovasi menzione nel Corano: *sūra* VII, 157/156 e LXI, 6. Ved. anche *Il Corano*, trad. di A. Bausani, note a VII, 157 e a LXI, 6.

²³⁷ آمنوا sta per آمنوا .

²³⁸ بتونس sta per بتونس .

²³⁹ Muḥammad ibn 'Abd ar-Rafī' ibn Muḥammad aš-Šarīf al-Ḥusaynī al-Ġa'farī al-Mursī al-Andalusī al-Mālikī (m. 1052/1642), morisco andaluso, costretto ad abbandonare la terra natia in seguito all'espulsione generale dei *moriscos* dalla Spagna, si stabilì con la famiglia a Tunisi. Ved. qui sopra nota 6; ved. inoltre John D. Latham, *Towards a study of Andalusian immigration and its place in Tunisian history*, in: *Les Cahiers de Tunisie*, XVII–XVIII, Tunisi 1957, 205–206.

²⁴⁰ قال إن... أن sta per قال إن... أن .

²⁴¹ آخر sta per آخر .

²⁴² يوم sta per يوم .

²⁴³ ولا يظلم في حكمه احداً « e il tuo Signore a nessuno fa torto ». Cf. *Il Corano*, trad. di A. Bausani.

²⁴⁴ Questa frase si capisce dal contesto seguente e cioè: il mondo dominato da un'unica religione che, naturalmente, per al-Ḥaġarī è l'Islām.

²⁴⁵ كتاب حقيقة الانجيل sta per كتاب حقيقة الانجيل .

sette fogli di piombo scritti con lettere non conosciute al nostro tempo. Furono portati all'Arcivescovo tutti gli alfabeti ²⁴⁶ che la gente ha adesso in uso nel mondo, ma le lettere che figuravano in quel libro erano diverse da tutte ²⁴⁷. I traduttori l'avevano chiamato ²⁴⁸ il libro muto, non sapendolo leggere. All'inizio c'era il sigillo di Salomone – sia su di lui la pace – scritto in arabo, mentre le altre cose all'infuori del sigillo erano scritte con lettere che non sarà possibile leggere ²⁴⁹ fino alla fine dei tempi, [quando il libro verrà letto] ^{249 bis} nell'isola di Cipro (*as-Sibr*) ²⁵⁰, che si trova nel piccolo mare ²⁵¹ ad oriente di Venezia. Ho riportato [qui] lo specchietto sforzandomi di farlo bene.

f. 15 a Nello specchietto, nella parte relativa al sigillo di Salomone scritta in arabo, si legge quanto segue: « Non c'è dio all'infuori di Dio, Gesù ²⁵² è lo spirito di Dio.

- 1 – L'essenza del Vangelo, sostanza principale del segnacolo [divino] ²⁵³, di grande importanza.
- 2 – Parola ²⁵⁴ del Magnifico, solenne per grandezza, quale felicità su felicità.
- 3 – Essa guida alla via che porta alla beatitudine e alla permanenza [in Paradiso], per far grande la ricompensa.

²⁴⁶ جميع حروف sta per جميع حروف.

²⁴⁷ مختلفة عن جميع sta per مختلفة عن جميع.

²⁴⁸ وأما المترجمون فسَمَوْهُ sta per وأما المترجمون سمَّوه.

²⁴⁹ لَنْ تُقْرَأَ sta per لَنْ تُقْرَأَ.

^{249 bis} Per quest'aggiunta tra parentesi quadre ved. qui sopra, p. 23.

²⁵⁰ Ved. qui sopra nota 110. È strano che al-Ḥaḡarī non abbia usato per Cipro la forma araba Qubruş. Molto probabilmente egli ha scritto il toponimo così come l'aveva visto forse nel libro plumbeo intitolato *Storia della verità del Vangelo*, dal quale indubbiamente egli attinse la notizia concernente Cipro. È difficile spiegare siffatta grafia del toponimo (in spagnolo esso è Chipre). Essa corrisponde alla pronunzia Sepro e Tsepro, risultante in documenti veneziani dei secoli xiv e xv, nei quali ricorrono le grafie Çepro e anche Çiepro (devo questa notizia alla cortesia del Prof. G. B. Pellegrini).

²⁵¹ Il « piccolo mare » è da identificarsi con il Mediterraneo; infatti l'autore, in altri due punti dell'opera, chiama così il Mediterraneo in contrapposizione all'Oceano (cf. *Kitāb Nāṣir ad-dīn*, f. 74 a, r. 1 e 8). Il prof. Georges Colin mi ha cortesemente comunicato di avere già trovato l'espressione « piccolo mare », riferita al mare che bagna Malaga. Però in quel caso – secondo l'illustre arabista – l'espressione sembrerebbe indicare quella parte occidentale del Mediterraneo, incuneata tra la Spagna e l'Africa.

²⁵² يسوع sta per يسوع. Cf. qui sopra nota 235.

²⁵³ Ricavo il senso di *maqlūba* da *qalb*, cuore e intimo di ogni cosa. L'espressione *maqlūbat al-alāma* potrebbe indicare che quanto è scritto sul sigillo è da leggere girando questo in varie direzioni; cf. qui avanti p. 38.

²⁵⁴ كلمة sta per كلمة.

4 – Essa è, per chi va in cerca di luce ²⁵⁵ dall'essenza ²⁵⁶ della generosità (=Dio), più brillante del sole.

5 – Successo per le anime; è reso felice colui che [Dio] ha risuscitato in spirito e anima.

6 – Salvazione ²⁵⁷ dalle calamità al raduno della Resurrezione, per essere portato alla presenza della Santità.

[Quanto figura nello specchietto] si può leggere anche in quattro modi diversi, per esempio: iniziando ²⁵⁸ dal primo rigo, poi il quinto, il terzo, il quarto, il secondo e infine il sesto. Un altro modo di leggere: si legge prima il primo rigo, poi il secondo, il terzo, il sesto, il quinto e infine il quarto. Terzo modo: si legge prima il primo rigo, poi il terzo, il quinto, il secondo, il quarto e per ultimo il sesto. Quarto modo: si legge dapprima il primo rigo, poi il terzo, il quinto, il secondo, il quarto, e infine il sesto. Esso è una cosa strana ²⁵⁹.

Dissi al prete: « Vuoi leggere il libro che non si è potuto leggere? Si chiama f. 15 b *La verità del Vangelo*, forse possiamo ²⁶⁰ tirarne fuori qualcosa ». Egli mi rispose: « Non è ancora giunto il tempo di leggerlo »; sapeva ciò dal libro intitolato *Kitāb Mawāhib at-tawāb li-ş-şāliḥa Maryam*. Ho trovato in seguito [scrive l'autore] a Tunisi – possa Iddio custodirla – una copia di quel libro scritta in arabo e una in 'aḡamiyya; le aveva portate dall'Andalusia uno che faceva il traduttore. Trovai nella copia in 'aḡamiyya cose false, menzogne, cose che non si trovavano ²⁶¹ nella copia in arabo.

Il seguente è un credo concernente l'unicità ²⁶² di Dio eccelso, tratto da uno f. 16 a dei suddetti libri e precisamente dal libro di Taşafyūn ibn al-'Aṭṭār, in merito alla nobile essenza [divina]. L'autore ha così detto: « L'Eterno non verrà mai meno, esso è in Dio principio di ogni cosa, Colui il cui inizio non ha principio e la cui virtù (*faḍīla*) non ha fine ²⁶³. Coloro che vorrebbero descrivere l'essenza ²⁶⁴ dei

²⁵⁵ المقتبس sta per المقتبس.

²⁵⁶ Qui al posto di جوهري si aspetterebbe جوهري, a meno che non si tratti di un errore di grafia.

²⁵⁷ تنجيته sta per تنجيته ma potrebbe anche leggersi تنجيته.

²⁵⁸ أن يُبدَأَ sta per أن يُبدَأَ.

²⁵⁹ La parola è in parte evanida, leggo العَجَب.

²⁶⁰ لعل sta per لعل.

²⁶¹ ما لم يكن sta per ما لم يكن.

²⁶² توحيد sta per توحيد.

²⁶³ La parola è in parte evanida, leggo انقضاء.

²⁶⁴ كنهه sta per كنهه.

Suoi attributi non arrivano a farlo, e i pensatori non riescono a riflettere sulla natura ²⁶⁵ della Sua essenza. Nessuno dei mortali lo ha visto con l'occhio fisico. Il Suo regno non cessa perché se cessasse Egli non sarebbe Dio. Egli ha attributi che non mutano perché ²⁶⁶ se mutassero Egli non sarebbe Dio. Ha una maestà divina che non si può concepire perché se si concepisse ci sarebbe in Lui una menomazione. Ha una grandezza che non cessa perché se cessasse gliene verrebbe menomazione, il che non può avvenire ²⁶⁷ per Lui mai. Egli è talmente sapiente da non ignorare nulla; ha conosciuto ogni cosa prima che esistesse. È talmente potente da non esservi in Lui deficienza alcuna. È misericordioso e benefattore senza esigere gratitudine. Ha una tale scienza che nessuna sua parte ²⁶⁸ si esaurisce ²⁶⁹ mai. Perché la Sua autorità sia accresciuta non ha bisogno né di uomo né di ġinn (*al-‘ālamīn*) ²⁷⁰. Dalla mancanza di questi non gliene viene menomazione né nell'essenza, né nel Suo regno. Tutto ciò che ha creato lo ha fatto per Sua misericordia senza bisogno. Le cose esistenti sono, ed è Lui che le fa essere. Se ordinasse che questo basso mondo ²⁷¹ fosse sommerso ²⁷² con tutto ciò che vi si trova, esso resterebbe sommerso per tutta la durata del Suo regno ²⁷³; ma questo non cesserà ²⁷⁴ e il mondo non troverà un suo luogo di pace in nessun posto ²⁷⁵. Egli ha creato ogni cosa non essendo Egli una cosa creata. Tiene compagnia senza che nessuno la faccia a Lui. È onnisciente sì da non aver bisogno di altri. Ha una misericordia senza difetto alcuno. Egli è l'inizio di ogni cosa, non v'è nulla prima di Lui; Egli è dopo ogni cosa e non v'è nulla dopo di Lui. È un dio che non ha eguale in cosa

²⁶⁵ ما هيبة sta per ماهية .

²⁶⁶ لأن sta per لأنه .

²⁶⁷ واسع sta per واسعاً .

²⁶⁸ قسطه sta per قسطاً .

²⁶⁹ يفنى sta per يفناً .

²⁷⁰ إن الله لسعني عن ليس له احتياج لأحد من العالمين che il Bausani traduce con: « Dio non ha bisogno alcuno delle creature ».

²⁷¹ La parola è in parte evanida, leggo الدنيا .

²⁷² غرق sta per غرق . Nella riga seguente la parola è scritta correttamente.

²⁷³ ملكه sta per ملكه .

²⁷⁴ ولا يزال sta per ولا يزال .

²⁷⁵ La frase (موضع sta per موضع) (ove) ولا تصيب مستقرها في موضع che il Bausani traduce: « e corre il sole verso un suo luogo di pace ».

alcuna ²⁷⁶. Egli non è quantità (*kamm*), né numero, né parte (*faṣl*), non è sopra né sotto, non è fantasia né immaginazione, né parola, né linguaggio, né cosa fatta ²⁷⁷ com'è la nostra immaginazione. Egli è al disopra degli intelletti, non è descrivibile [con gli attributi delle creature]. Ha la maestà e la perfezione, così è Lui nella Sua unicità. Non comprende Dio ²⁷⁸ se non Dio. A Lui spetta il riconoscimento della maestà, l'adorazione e il ringraziamento per ogni cosa ²⁷⁹. Credere a qualcosa ²⁸⁰ in meno di questo è perdita ». Qui è terminato [il credo concernente l'unità di Dio ^{f. 17 a} eccelso].

Nel libro c'erano queste lettere e questi sigilli: Non c'è dio se non Iddio.

M R

[In margine:] la *mīm* indica nostro Signore Muḥammad, che Dio lo benedica e lo salvi, e i quattro punti indicano le consonanti del nome [nella scrittura araba sono infatti quattro]; la *rā'* indica l'Inviato (*rasūl*) di Dio e i quattro punti indicano le consonanti della parola *rasūl*, che sono per l'appunto quattro [nella scrittura araba del vocabolo] ²⁸¹.

Fine del libro. A Dio si deve l'attestazione della Sua unità.

Questo Taṣāfyūn ibn al-‘Aṭṭār era uno dei seguaci di Cecilio; essi vissero, come si è già detto ²⁸², subito dopo Gesù – la pace sia su di lui. Dalle sue parole, riferite prima, risulta che egli era immune ²⁸³ dal politeismo che professano i Cristiani del nostro tempo. Infatti essi, nel parlare della divinità, cominciano con la trinità. Anche Cecilio, all'inizio del suo libro, non ha detto altro che: « Nel nome

²⁷⁶ La frase ليس كمثل شيء الله è reminiscenza coranica, cf. *Corano*, XLII, 11/9: لا شيء كمثل شيء الله che il Bausani traduce: « non v'ha simile a Lui cosa alcuna ». Nella suddetta frase كمثل شيء sta per كمثل شيء perché è predicato di ليس .

²⁷⁷ La frase nel testo arabo avrebbe dovuto essere scritta: ليس هو كماً ولا عدداً ولا فصلاً ولا فوقاً ولا تحتاً ولا وهماً ولا خيالاً ولا كلاماً ولا لغةً ولا صنماً ... ليس .

²⁷⁸ الله sta per الله .

²⁷⁹ La parola è evanida, supplisco con على كل شيء .

²⁸⁰ والايان بما sta per والايان بما ما .

²⁸¹ Le parole in margine sono in gran parte evanide, supplisco con: الله اعلم ان الميم تدل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم والنقط الاربعة على حروف الاسم والرا تدل على رسول والنقط الاربعة على حروف رسول . هي أربع sta per هي اربعة والنقط الاربعة sta per النقط الاربعة إذ هي اربعة .

²⁸² La parola è in parte evanida, leggo كما قلنا .

²⁸³ بري sta per بري .

dell'essenza nobile, *al-multabiba* »²⁸⁴ mentre ora [i Cristiani] dicono: « Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, unico Dio »²⁸⁵. Ma Dio [scrive al-Ḥaḡarī] è elevato, lungi da come essi (= i Cristiani) asseriscono, di immensa altezza²⁸⁶.

Quando volli andare a Siviglia (*Iṣbiliya*) per recarmi²⁸⁷ in paese musulmano [scrive l'autore], andai dal prete e gli dissi che avevo deciso di ritornare al mio paese perché mio padre mi aveva scritto di andar da lui e l'obbedire ai genitori è un obbligo. Egli mi rispose che in alcuni casi è un obbligo ed in altri casi no; f. 17 b al che replicai che non potevo fare a meno di andare. Gli chiesi di essere di appoggio agli Andalusi perché essi erano tenuti in condizione d'inferiorità dai Cristiani di antica data ed egli mi rispose: « Sappi che²⁸⁸ io sono stato dalla loro parte in ogni momento e quando essi si ribellarono al re (*sulṭān*)²⁸⁹ io ero giudice supremo (*qāḍī 'l-quḍāh*) in questa città. Venne qui allora il fratello del re, arrestò centoquaranta²⁹⁰ degli Andalusi più in vista e li uccise, al solo scopo di impossessarsi dei loro beni, mentre sarebbe stato giusto lasciarli stare²⁹¹, perché essi non erano né personaggi importanti, né gente ricca e benestante; ma essi non pensavano che alla salute per godersi in pace quel che possedevano, contrariamente agli altri. Ma voi Andalusi avete un'abitudine poco lodevole »²⁹². « E qual è? » gli chiesi; e lui: « Voi²⁹³ non ve la fate che fra di voi, non date le vostre figliole ai Cristiani di antica data né sposate²⁹⁴ le Cristiane di antica data ». « Perché dovremmo sposare le Cristiane di vecchia data? » gli dissi ed aggiunsi: « C'era ad Antequera

²⁸⁴ Ved. qui sopra p. 30.

²⁸⁵ Ved. qui sopra nota 84.

²⁸⁶ L'espressione *علوًا كبيرًا* *عن قوْلهم* è reminiscenza coranica, cf. *Corano*, XVII, 43/45: *سُبْحَانَہُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا* che il Bausani traduce: « D'immensa altezza più alto e glorioso è Lui sopra i loro vani discorsi! ».

²⁸⁷ *لِنَمَشِي* sta per *لِنَمَشِي*.

²⁸⁸ *أَتْنِي* sta per *إِنْنِي*.

²⁸⁹ L'autore allude all'ultima rivolta dei *moriscos* di Granada, quella del 1568-70. Ved. qui sopra pp. 1 e 2.

²⁹⁰ *مائة* sta per *مائة*. Su quest'episodio ved. qui sopra pp. 4-5 e nota 14.

²⁹¹ La parola è evanida, supplisco con *يَتْرُكُهُمْ*.

²⁹² *تَغْيِيرٌ مَحْمُودَةٌ* sta per *تَغْيِيرٌ مَحْمُودَةٌ*.

²⁹³ *قال إنَّكُمْ* sta per *قال أنَّكُمْ*.

²⁹⁴ *ولا تتزوجون مع* è probabilmente dovuto a influsso dialettale perché il verbo *تتزوج* si costruisce normalmente con *من* o con l'accusativo. Da notare che l'autore usa proprio questa seconda costruzione nella medesima riga e nella terzultima dello stesso foglio, ove scrive: *وتزوج النصرانيات* e *وبعد أن تزوّجها*.

(*Intiqayra*) un mio parente²⁹⁵ che si era innamorato di una fanciulla cristiana²⁹⁶. Il giorno in cui accompagnarono la ragazza in Chiesa per il matrimonio, lo sposo dovette indossare²⁹⁷ un giaco di ottimo acciaio (*zard muhannad*)²⁹⁸ sotto gli abiti e prendersi una spada, perché i parenti della ragazza²⁹⁹ avevano giurato di ucciderlo per la strada.

Anche dopo il matrimonio³⁰⁰, per molti anni, nessuno dei parenti della ragazza si recò a trovarla, anzi essi si auguravano³⁰¹ la morte di lui e di lei. Il matrimonio non deve contrarsi perché l'uomo si crei dei nemici bensì per farsi amici e parenti ». Ed egli mi rispose: « Per Allāh hai ragione ». Dopo esserci salutati, f. 18 a augurandoci ogni bene, io me ne andai. Ciò che gli avevo raccontato a proposito dell'andaluso e della fanciulla cristiana era vero; la ragazza si fece musulmana per opera del marito e divenne un'ottima musulmana³⁰². In seguito si fece musulmana anche la vecchia³⁰³ madre, per opera di lei.

²⁹⁵ *وكان ... رجلٌ من قرابتي* sta per *وكان ... رجلٌ من قرابتي*.

²⁹⁶ *تصرانية* sta per *تصرانية*.

²⁹⁷ *احتاج أن يلبس* sta per *احتاج يلبس*.

²⁹⁸ *الزرد* sta per *الزرد*.

²⁹⁹ *لأن قرابتهما* sta per *لأن قرابتهما*.

³⁰⁰ Ved. qui sopra nota 294.

³⁰¹ *بل كانوا يتمنون* sta per *بل كانوا يتمنون*.

³⁰² *وحسن* sta per *وحسن*.

³⁰³ *عجوزة* sta per *عجوزة*.

في نحو التمد من نحو ميمه الباب الثالث
 عشر في ذكر ما أقم الله تعالى به على من فضيه في
 بلاد الأندلس وغيرها **هـ هـ هـ هـ**
 الباب الأول في ذكر ما وقع له بقديته غير
 ناطقة مع الفيسر الكبير في شأن قراءة القرواني
 ووجه في الحوتمية وأيضا بقصود كذا في سنة
 بمكتوبة بالقرية في ورف الترماسه بعد الباب
 هو في الرحلة في الباب العشرين **هـ هـ**
 اعلم رجوك الله ان في عام ست وتسعين وتسع
 مائه من الهجرة ومن سداب القطار في ثمان
 وثمانين وخمسة واربعة وارب الف تسع مائة
 وعشرون سنة بقدم صومعة قديمة صانعة
 الحرف الكبير وكانها شتمت من فدم الزمان في سنة
 قبل الاسلام وذلك بعد ان بنوا صومعة فربما منها
 على الحجة ولما ان هدموا بنو يمية وجدوا في حيطانها
 سنة وثمانين حجروا في داخيه سنة وثمانين
 وحيه **هـ هـ** ميرا مكتوب بالقرية
 والعجمه

سيبليوه كان الذي كتب الرق و دلط ان الذمار
 كان عند هم في كتيهم خير يموت سيبليوه و انه
 كان من تميم سيدنا عيسى عليه السلام و انه فينا علم و به
 و انه من الشهداء عند هم و له علموا مؤيد و من
 عادتهم ان كانوا يفتنوا به من ابيهم و يفتنون
 اسمه مع الصالحين و يذكروا به موضعه الذي قيل
 فيه لقروء الناس فامر القيسير الكبير بالذم في
 الغار و ينكرون فيه و يشهدون انهم يجدون كتيبه
 المذكورة في رومية في داجيم و موضعه الباق
 الذي هو كتيبه القيسير و الرهبان و امام جميعهم و الخ
 في ذلك انه عند هم في كتيهم ان سيبليوه ا قيسير الكبير
 اعني من الاسكفة كان عنده اشرا و اموه و رتبته من
 كان سيدنا عيسى عليه السلام او فريده منه و انه اودعها
 مكتوبة في جبل يسمى بالظان و تحت واحد من الباق
 عن هذا الجبل و قيل له انه باصايبه فامر ان يحرق كانه
 و يقول ترايه في صلب الكايد و لم يجد شيئا و مره
 هذا الكايد في التليس و لا عفت حتى
 سالت

و العجيبه التي في بلاد لاند سره و صفه حقا
 الصالحة من تميم علفت اتم ام سيدنا عيسى عليه
 سلام و عصا من سيدنا اسحاق و اية عند هم
 فاما ما ان في ارقية عجميه و فيرة و ما كان بالعر
 و فنادوا و كذا و كذا في سنة خانة حيا ابا حيا
 و الشيخ صالح العجمي و غيرهما من الائمة الصالحين
 الذين عرفوا في اوقاتهم و امرهم القيسير
 و حمة ما في من العرب كل واحد و حدة و تارة
 و كتيهم و لم يجيئوا ببقية حقيفة و القيسير
 الكبير تعلم انما بالقرية و بعد ان وجدوا الرؤسيع
 سيبليوه رجل من مدينة جيتان مغرب كتب بعثا
 له بقضائه من بلاد القيسير في اذ ط كثر
 في اقصاه و اضع فدا ذلك الرجل بقرى غرناطة
 على بعد ميل منها او حدة لظ و كان التوضيح يسكن
 حنة و تحت حرك حرا و و حدة حنة غارا و
 كان الغار و ا و رصاصا من تميم باليمن يعرفون به
 حدة ا و حدة اخرى و به
 حدة و حدة

سألته عن ذلك القيسية بعد أن عرفت أنه قد كان في الحجاز
 كما سمعنا من غيره، **سبينا** ولما قيسوا في
 الغار وجدوا بقايا الحجارة مفعولة بحسب ما عرفت
 في قلب كل واحد من هؤلاء من لغة حارة كالأدوية
 قد سبى اليد أو أمانه في اليد وهو مفعولة بالعربية
 ولا يعرف القيسية إلا أنه لم يسمه كورين في عهد الأندلس
 والقيسية الحجازية حتمها الله وسببها من حتمها
 التفتت فوجدوا في أحد هذه كثر الرق الذي كان ياتي
 في أيام كذا العظمى من السنة سببها ما شد حوصم
 في وقتها ما في الرق وواحد من القيسية المقريش
 قيسية الحجازية كان تعلم يقرأ بالعربية وبسبب
 ذلك كان يلزم الحكيم محمد بن إبراهيم القاضي حجة
 السمرقند الصالح الحجة المذكورة أنه كان يترجم
 من أحاديثه وكان يقرأ بحضرة النصارى بالعربية
 في الكتاب الذي كان يقرأه القيسية يستقر بترجمة
 أو شتاق في اختيار الألفاظ وكذا أحسن معصا ولم
 يظهر للنصارى أن يقرأوا القيسية كما كانوا يحتمون

ميم من علمه في أو سببها في القيسية
 كانا يتو فغان في بعض الحجاز وكفهم معناه ما قيسوا
 أقوالهم ما علمه كذا في عهد الأندلس في نظري
 القيسية وقال أنت تعرف بالعربية فالتفتت
 لأن القيسية من الأندلس يعلم علم من علم في شتاق من القيسية
 بالعربية أعلمه سببها مفعولة كورين في عهد الأندلس
 اللسان وحتمها من الحجاز وكان يسمه سببها في حتمها
 وليست وأخرج لي كتابا بالعربية مفعولة وترجمت
 له بعض الكلام التي كانت في عهد سببها ثم لفتني
 بقره الأخر وقال لي القيسية الحجازية أمر أن تقرأ في
 الرخضية فلتني في نفسي حتمها الحجازية والنصارى
 تفتل وتختار كل واحد من سنة في حتمها في حتمها
 يقرأون أنه يقرأ بالعربية وأما ما ذكرنا من المترجمين
 الأندلسية فكانوا من حتمها ويستعدون بأنهم تعلموا
 القراءة العربية في حتمها يقرأون عن عهد الأندلس
 وأما الحكيم أبو العباس كان يقرأ لأجل حتمها في حتمها
 مترجم كما قال في حتمها أن الأندلسية عن حتمها

الذي ذكره الشرح فطست اخذ من العجم الذي
 هو المن والقرين يسمى ادم الى اجد عمارة
 الوفاء ثم اخذ من القرين وهو الشرح ما لنا منه
 فجاء الختام مضامياً ومفصوماً وهو كما في
 الصورة يا صاحب الغزاة والافان فداشيك
 متباينين ترجمته واما ما ترجم به كل من سبقنا
 وكان فيهم اعلم مني فترجم الشرح وخذة
 ولا فيهم معناه وذلك ان كان فيهم من
 الفليبية بان قال بسيم الداء الحريمة الثلاثة
 وذلك كذب لا يجوز في المثلثة حكمة امانية
 سبعة في غير ذلك من فرحاً عظيماً ما اتى به
 وعلم انه الحق وان علمي ثلاث ما في ريادة وايضا جاء
 بل في المترجمة من القرين الى العجم وما في تفسيره
 امثلة الخبر عند الشرح حتى كانوا يتسرونه بالوقوف
 لكون هذا هو الذي فيه الترف الذي ووجه في السرمية
 وقد مضت نحو القشر سمين بعد ان ووجه فامرني
 القيسير الذي احببته من الرق وتبعها

الذي ذكره الشرح فطست اخذ من العجم الذي
 هو المن والقرين يسمى ادم الى اجد عمارة
 الوفاء ثم اخذ من القرين وهو الشرح ما لنا منه
 فجاء الختام مضامياً ومفصوماً وهو كما في
 الصورة يا صاحب الغزاة والافان فداشيك
 متباينين ترجمته واما ما ترجم به كل من سبقنا
 وكان فيهم اعلم مني فترجم الشرح وخذة
 ولا فيهم معناه وذلك ان كان فيهم من
 الفليبية بان قال بسيم الداء الحريمة الثلاثة
 وذلك كذب لا يجوز في المثلثة حكمة امانية
 سبعة في غير ذلك من فرحاً عظيماً ما اتى به
 وعلم انه الحق وان علمي ثلاث ما في ريادة وايضا جاء
 بل في المترجمة من القرين الى العجم وما في تفسيره
 امثلة الخبر عند الشرح حتى كانوا يتسرونه بالوقوف
 لكون هذا هو الذي فيه الترف الذي ووجه في السرمية
 وقد مضت نحو القشر سمين بعد ان ووجه فامرني
 القيسير الذي احببته من الرق وتبعها

فلقد كتبت في بعض بلاد الأندلس
 أو أقول في بعض بلاد الأندلس
 كتاب في الحرف مكتوب يقول من أقصى المغرب على طول
 البحر ياتي سريع افواجا إلى بلاد النصارى ونحو القمطر
 الرومية وحواليها يقول بالظاهر من الشرق والشمالي
 شيئا من بلادها قال عن ذلك علامة في الأغني ما ينزل في
 البلاد والغلب إذا تاتي الوقت بلا انفصال في سنة
 البحر يعلو ما الشرف بلا محال ولم يشد أحد من
 سمع ذلك ما في الشرق من سلطان القشيرة في سنة
 القرد نصره الله في القشيرة أو بعد سنة تسع
 بالقرية من بلاد البحر فلتد أذية لا خير يخلصها إلا
 التند فيه لا تها في البحر من بلادها في سنة
 الجعراته بالقرية وهو من الغلب التي عمل النصارى
 بالقرية التي في المشتاق في إندلس الإقليم
 وكذا نخر قمر لجد هذا الاسم فيه فقراته كلفه
 فلم يجد له ويسمى كذا طالغ الكتاب إذ
 بعض أمتاير من بلاد إندلس في سنة

Kitāb Nāṣir ad-dīn, f. 11 a

في آيات موصية من الأندلس كانوا قسست اليعاقبة واليهود
 جميعا في لغة السلام والحلام فحدثت كتابا قلمنا
 مخطوطة بالقرية دخلتهم الخوف الغصم من انتظار
 فقلت لهم لا تخافوا إلا المخاض في موية في قديم
 في القرية بالقرية وكان أهلها جميعا مسلمين
 بالقرية من القرية التي كانت في حكمة وقرية
 كل من حضر عليه شيء من الإسلام أو يقرأ كتاب
 المشايخ ومن جاء له الخوف اعقيم كان لأنه أمر
 تخاف بعضهم من بعض ولا يتكلمون في أمور الدين
 إلا مع من كانوا حرة فعلاه ذو وأمنة وكثير منهم
 كانوا يخافون بعضهم في بعض وكان فيهم من
 يريد أن يعلم شيئا من دين الله ولا يجدون من يعلمهم
 ولما كنت في ما عمل الانتفال من تلك البلاد إلى بلاد إندلس
 كنت أعلم جميع من أراد يتعلم من الأندلس في البحر
 وغيرها من البلاد التي دخلتها ولما رأيت الأندلس الحالة
 التي كنت عليها كانوا يقولون فيما بينهم نأية لقلنا
 عن الوفود في آيات القرية وبلغ الحال في حشر إذا وفقت
 مع

يعلمون

Kitāb Nāṣir ad-dīn, f. 11 b

١٤
 عيشة عليه السلام وابتها كان كالتام...
 هذه واحدة لفكتبة التي...
 العربية التي كانت في ذلك الزمان...
 في الترفيق في الكتاب...
 بنو...
 خلا...
 مدينة البحر المذكورة...
 التذرية...
 أصرو...
 نهاية المسلمين الذين هم...
 وحمسائة منهم خمس...
 وأولاد عرب وكان في الترفيق...
 يخرج الحاكم القدر ولا قوة...
 يد على النبي صلى الله عليه وسلم...
 مكة الشرفية وبها القبلة...
 خرج منها ولا عاد اليها...
 وجدت في الغار في حنة والجمعة...
 اثنان

عيشة عليه السلام وابتها كان كالتام...
 هذه واحدة لفكتبة التي...
 العربية التي كانت في ذلك الزمان...
 في الترفيق في الكتاب...
 بنو...
 خلا...
 مدينة البحر المذكورة...
 التذرية...
 أصرو...
 نهاية المسلمين الذين هم...
 وحمسائة منهم خمس...
 وأولاد عرب وكان في الترفيق...
 يخرج الحاكم القدر ولا قوة...
 يد على النبي صلى الله عليه وسلم...
 مكة الشرفية وبها القبلة...
 خرج منها ولا عاد اليها...
 وجدت في الغار في حنة والجمعة...
 اثنان

اشتهر وعشرته كتابا في الورد وما قلنا من الاضرب
 ونادى القسيس الكبير الصياد والمذبح **بإعظم**
 يتبعون مثلما قام فذروا على الحد يوحى
 وادعاه لا تدب وعينه ابطا **الخاص** من مخرج
 تدبر آخر ولا عرفوه **في** واحد من الكتب منها
 كتاب الحکم للصالحية **مؤتم** كتابا في الحجة
 البغية الا كبحر **البحر** الاندلس رحمة الله
 وايضا كتاب الحقام **بغية** فايد بمديونة من اشر
 يستقم بفارس **البحر** وكان من اهل الورد وكان
 عنده الكلام محفوظا **ومحتويا** قال كفتايب
 مدينة غور **البحر** ونادى نور الحجة القسيس الكبير
 واعظم **كتابا** في ورد من خاص من الكتب التي
 وجدت تحت الارض **في** امة والذي قاله كان
 مثل ما كان مكتوبا من كتاب **الاحكام** وقيل
 في الكتاب **مائة** حكمة وهذه الثالثة منها
 وهذه هي الحكمة **يبان** في الوجود من
 بطل روح الله يصوع **نور** من الله اسمه

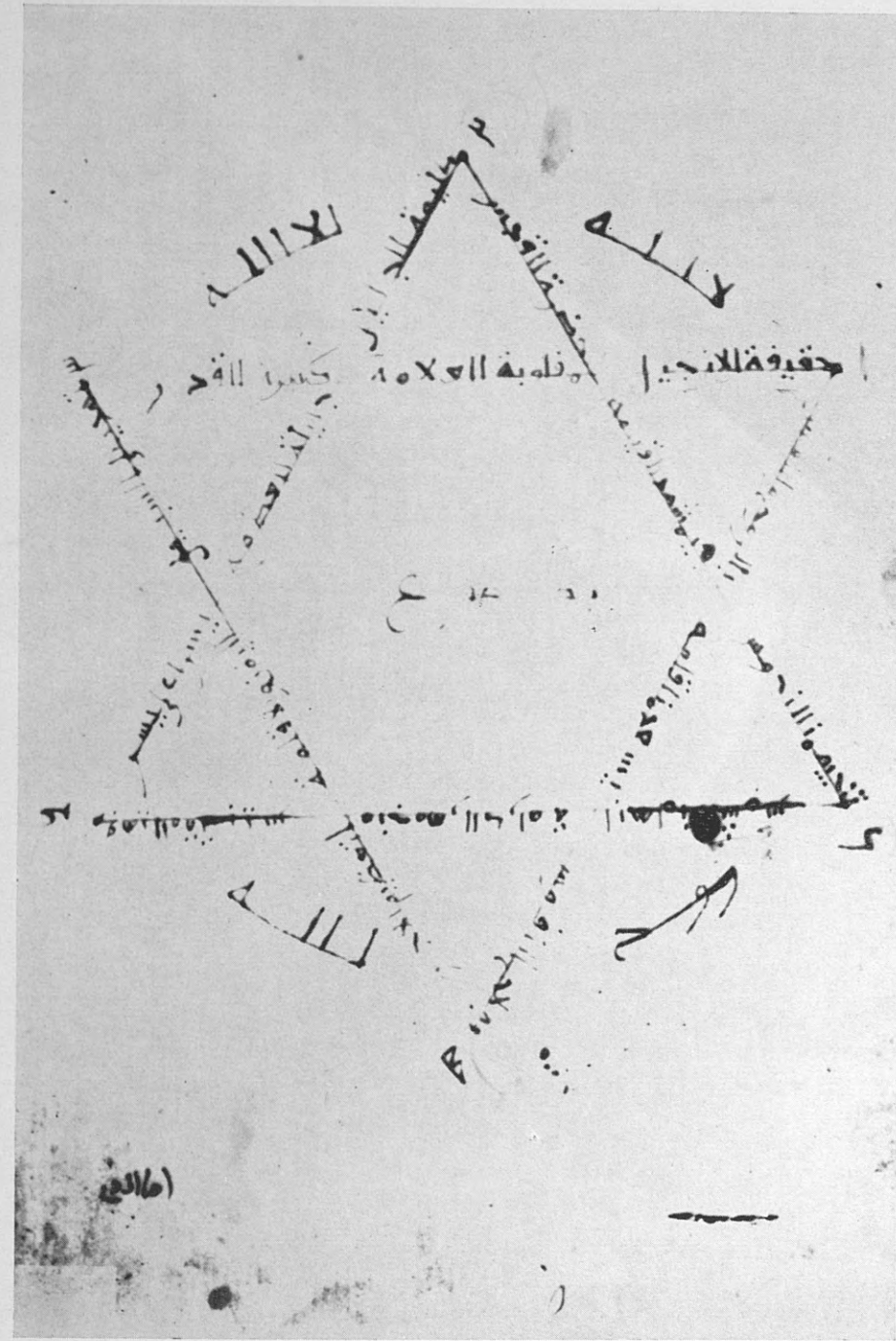
Kitāb Nāṣir ad-dīn, f. 13 a

الماح المنور **و** بالمعجم البه فليظلم خاتم
 المرسلين تاييدا **وخاتم** الذين نور الانبياء
 لا نور انهم ذوونه **ولا** لاحد من العالمين قالدين
 امنوا به من **ان** استعدوا **بحق** السعادة
 ينورون **بحق** النور المبين من الله ومن حبه
 به لا حظ له في الجنة **ولكن** اكرم الناس حيا من
 انهم **وقد** قال بنور حتر سما الله العليم
 الامام الشريف **محمد** بن عبد الرقيب امانه ليم
 ان في الحكمة المنيرة **سبعة** اسماء من اسماء
 النبي صلى الله عليه وسلم **وهي** نور
 من الله الملك المنور **البار** فليظلم خاتم
 المرسلين خاتم الذين نور الانبياء
 وفي كتاب اخر **حكمة** ذكرها الاكبر
 رحمة الله تعالى **تخل** على يوم القيامة كأنه
 بزمان عظيم **وسم** هذه ازمات الظالمون
 من غير حكم **وعاش** الصالحون من ذواجر
 فذليل على يوم القيامة **لان** الله حاكم عادل
 ووا

Kitāb Nāṣir ad-dīn, f. 13 b

ولا يظلم في حُطْمِهِ أَحَدًا هـ أما حُطَابُ اللَّهِ
 يُنَجِّمُ بِهِ أَحْيَانًا حَسْبًا قَالِي فِي حُطَابِ مَقَامِهِ
 التَّعَالَى - لِلصَّاحِبَةِ مَنِيْمٌ عَلَيْهِمَا تَعَالَى وَنَمْرُوعُهُ
 أَحْمَرٌ عَنَانًا مِثْلًا لِنُشَاةِ اللَّهِ قَالَتْ تَحْكُمُ الْمَاءُ مَاءً
 حَبِيْبًا أَحْمَرٌ هُوَ نَمْرُوعُهُ كَيْتَابٌ حَقِيْبَةٌ الْإِسْمِ
 فِي سَبْعِ وَرَفٍّ مَنِيْمٌ صَوْبُهُ فِي تَعَالَى فِي مَقَامِهِ
 وَأَخْرَجَ الْعَسِيْبُ حَمِيْمًا حَمِيْمًا فِي الْعَجَاةِ النَّبِيَّةِ
 الْأَنْبِيَاءِ النَّاسِ فِي الْحَيْمَةِ وَالْحَيْمَةُ فِي النَّبِيِّ فِي الْكَيْتَابِ
 فَتَنَاءُ وَالْحَيْمَةُ الْحَيْمَةُ هِيَ أَمَا أَمْتٌ حَمُونٌ سَمَاءُ قُوَّةُ
 بِالْحَيْمَةِ - لَا تَحْكُمُ الْعَدَمُ مَعْرُوفَةٌ فِي قُوَّتِهِ هُوَ طَائِفٌ
 فِي أَوَّلِهِ حَيْمَةُ سَائِمًا إِلَيْهِ السَّلَامُ مَحْتَوِيًّا بِأَقْرَبِيَّةِ
 هِيَ مَا عَدَدَ الْعَائِمُ مَحْتَمًا مَا أَحْمَرُهُ فِي النَّبِيِّ لَمْ تَقْرَأْ
 الرَّاحِمُ الرَّاحِمُ فِي حَيْمَةِ الْقِيَمَةِ هِيَ النَّجْمُ الْخَفِيْفُ
 بِمَشْرِفِ الْبَيْدَةِ فِيهِ وَالْحَيْمَةُ هِيَ حَمِيْمَةٌ حَمِيْمَةٌ

Kitāb Nāṣir ad-dīn, f. 14 a



Kitāb Nāṣir ad-dīn, f. 14 b

ذُو عِلْمٍ فَسُكَّ لَا تَنَالُهُ لَيْسَ لَهُ إِخْفِيقٌ ذُو حَيْ
 دٍ أَيْ قَالِمِينَ لِيَزِيدَ أَدَّ سُلْطَانَهُ لَيْسَ لَهُ وَهْمٌ أَيْ
 نَفْسَانٍ فِي دَائِهِ وَلَا يَمُوتُ فِي مَوْتِهِ وَلَا يَخْلُقُ خَلْقَهُ
 مِنْ حَيْثُ هُوَ ذُو إِخْتِيَابٍ هُوَ الْمَوْجُودُ فِي كَوْنِهِ
 هُوَ الْمَطْمُونُ هُوَ لَوْ أَنَّ تَرَانَهُ بِمَا تَقْرَأُ مِنْ عِلْمِهِ مَا
 يَدَامُ فِي غُرُوبِ سَائِمِ صَلْطَنَةٍ وَهِيَ تَرَانٌ وَلَا تَحْتِيبُ
 مُسْتَقْدِمًا لِقَائِهِ مَوْجِعٌ هُوَ مَوْجِعٌ كُلِّ شَيْءٍ وَلَيْسَ
 بِمَخْلُوقٍ هُوَ مَوْجِعٌ لَيْسَ مَوْجِعًا لِهَيْئَتِهِ هُوَ مَوْجِعٌ
 ذُو عِلْمٍ تَأْذُرُ إِخْتِيَابَهُ مِنْ شَيْءٍ مَوْجِعٌ ذُو حَيْدٍ
 مَا ذُو نَفْسَانٍ هُوَ نَفْسَانٌ أَوْ كِلَيْتَيْنِ لَيْسَ لَهُ شَيْءٌ
 وَبَعْدَ كِلَيْتَيْنِ لَيْسَ بَعْدَهُ شَيْءٌ هُوَ أَيْ لَيْسَ شَيْءٌ
 مِثْلُهُ هُوَ لَيْسَ مَوْكَمٌ وَلَا عَدَدٌ وَلَا قِسْمٌ وَلَا تَقْدِيرٌ
 وَلَا حَيْثٌ وَلَا وَهْمٌ وَلَا خِيَالٌ وَلَا كَلَامٌ وَلَا لَعْنَةٌ
 وَلَا صِنْفٌ مِثْلَ خِيَالِنَا هُوَ مَوْجِعٌ فِي الْعُقُولِ لَيْسَ
 بِمَوْجِعٍ لَهُ أَعْلَى وَالْحَقُّ وَالْحَقُّ هُوَ مَا هُوَ فِي وَجْهِ
 نَيْتِهِ لَا يَنْفَعُهُ إِلَّا اللَّهُ هُوَ لَهُ الْعِظْمَةُ وَالْعِبَادَةُ
 وَالشُّكْرُ عَلَيْهِ هُوَ وَالْإِيمَانُ مَا ذُو نَفْسَانٍ

Kitāb Nāṣir ad-dīn, f. 16 a

ذُو عِلْمٍ فَسُكَّ لَا تَنَالُهُ لَيْسَ لَهُ إِخْفِيقٌ ذُو حَيْ
 دٍ أَيْ قَالِمِينَ لِيَزِيدَ أَدَّ سُلْطَانَهُ لَيْسَ لَهُ وَهْمٌ أَيْ
 نَفْسَانٍ فِي دَائِهِ وَلَا يَمُوتُ فِي مَوْتِهِ وَلَا يَخْلُقُ خَلْقَهُ
 مِنْ حَيْثُ هُوَ ذُو إِخْتِيَابٍ هُوَ الْمَوْجُودُ فِي كَوْنِهِ
 هُوَ الْمَطْمُونُ هُوَ لَوْ أَنَّ تَرَانَهُ بِمَا تَقْرَأُ مِنْ عِلْمِهِ مَا
 يَدَامُ فِي غُرُوبِ سَائِمِ صَلْطَنَةٍ وَهِيَ تَرَانٌ وَلَا تَحْتِيبُ
 مُسْتَقْدِمًا لِقَائِهِ مَوْجِعٌ هُوَ مَوْجِعٌ كُلِّ شَيْءٍ وَلَيْسَ
 بِمَخْلُوقٍ هُوَ مَوْجِعٌ لَيْسَ مَوْجِعًا لِهَيْئَتِهِ هُوَ مَوْجِعٌ
 ذُو عِلْمٍ تَأْذُرُ إِخْتِيَابَهُ مِنْ شَيْءٍ مَوْجِعٌ ذُو حَيْدٍ
 مَا ذُو نَفْسَانٍ هُوَ نَفْسَانٌ أَوْ كِلَيْتَيْنِ لَيْسَ لَهُ شَيْءٌ
 وَبَعْدَ كِلَيْتَيْنِ لَيْسَ بَعْدَهُ شَيْءٌ هُوَ أَيْ لَيْسَ شَيْءٌ
 مِثْلُهُ هُوَ لَيْسَ مَوْكَمٌ وَلَا عَدَدٌ وَلَا قِسْمٌ وَلَا تَقْدِيرٌ
 وَلَا حَيْثٌ وَلَا وَهْمٌ وَلَا خِيَالٌ وَلَا كَلَامٌ وَلَا لَعْنَةٌ
 وَلَا صِنْفٌ مِثْلَ خِيَالِنَا هُوَ مَوْجِعٌ فِي الْعُقُولِ لَيْسَ
 بِمَوْجِعٍ لَهُ أَعْلَى وَالْحَقُّ وَالْحَقُّ هُوَ مَا هُوَ فِي وَجْهِ
 نَيْتِهِ لَا يَنْفَعُهُ إِلَّا اللَّهُ هُوَ لَهُ الْعِظْمَةُ وَالْعِبَادَةُ
 وَالشُّكْرُ عَلَيْهِ هُوَ وَالْإِيمَانُ مَا ذُو نَفْسَانٍ

خسران

Kitāb Nāṣir ad-dīn, f. 16 b

وطلبت منه ان يظن سدا لانه انزلهم كما يظن
 النصارى والقدماء قالوا انتم من جاسم في يوم
 قاموا على الدنيا كمننا فاض الفضة في هذه المدينة خا
 السماحة والخلجان ونصبهم في المذبح بعد مائة
 واربعمائة رجلا وقتلهم كل واحد لباحة اممهم وكان
 لا يظن ما كانوا من الله من واهبهم ولا يعلمون انهم
 امور العافية ليشتقوا ايما عندكم في غيرهم ولكن انتم
 الالهة ويحكم عادة غير حمودة قلت ما هم فلا انتم
 مشون الا بكم مع بعض ولا تظن انكم للتظار الالهة
 ولا ترون مع الالهة انما فلت له لفاها ترون في النصارى
 نبات القدماء وكان يمدونه انتم رجلا من قرايم عشق
 بحراية في اليوم الذي مشوا فيه بالعروسة الى الخليفة
 ليتم النكاح اختلف يلبس العروس الزرد الممتد
 من تحت الحواجر واخذ عنده سيفا لان قرايمها حلقوا
 انهم يقتلونه في الصريف ويعد ان ترو حيا يسير
 لم يدخل اليها احد من قرايمها بل يتمون موته وموتها
 والظلم لا يكون لشيء الا لاسان الله ان اجابنا وقرابة
 فالك

Kitāb Nāṣir ad-dīn, f. 17 b

١٧
 من انتم في كتاب في الحروب والحول
 قالوا انتم من جاسم في يوم
 قاموا على الدنيا كمننا فاض الفضة في هذه المدينة خا
 السماحة والخلجان ونصبهم في المذبح بعد مائة
 واربعمائة رجلا وقتلهم كل واحد لباحة اممهم وكان
 لا يظن ما كانوا من الله من واهبهم ولا يعلمون انهم
 امور العافية ليشتقوا ايما عندكم في غيرهم ولكن انتم
 الالهة ويحكم عادة غير حمودة قلت ما هم فلا انتم
 مشون الا بكم مع بعض ولا تظن انكم للتظار الالهة
 ولا ترون مع الالهة انما فلت له لفاها ترون في النصارى
 نبات القدماء وكان يمدونه انتم رجلا من قرايم عشق
 بحراية في اليوم الذي مشوا فيه بالعروسة الى الخليفة
 ليتم النكاح اختلف يلبس العروس الزرد الممتد
 من تحت الحواجر واخذ عنده سيفا لان قرايمها حلقوا
 انهم يقتلونه في الصريف ويعد ان ترو حيا يسير
 لم يدخل اليها احد من قرايمها بل يتمون موته وموتها
 والظلم لا يكون لشيء الا لاسان الله ان اجابنا وقرابة
 فالك

Kitāb Nāṣir ad-dīn, f. 17 a

قال في والله احدا انما اتفق وتوالت عندهم من غير وديعت
 وما ذكرته في كتابي في تاريخه وابتصرته في كتابي
 واستلمت عليه في حنين اعلم ما غاية الحسن واسمه
 على يد تينا فيما تجوزة به به به
 الثاني الثاني في فذ ومنا الى بلاد المسلمين وما
 انقولنا عند خروجهما من النصارى اعلم رحمك الله
 تعذر ان البلاد التي هي على حاشية البحر من بلاد انا
 اذ فيها فيما بينهم في بلاد المسلمين ان النصارى فيها
 من المحروص والعتق من يرد عليها من القربا شيئا
 كثيرا كما في بلاد انا احد او نحو عليهم
 ان بلاد المسلمين في تقي الامم كثير في سببية الخرج
 من بينهم وركبت البحر في بلد يسير بمز سوسنت
 قريبا وكانه صاحب من يلد من اهل الخير والدين
 ومضى مع مهاجرة الى الله وبلاد الاسلام وسبب نفسه
 وانما القارب لا يشطون عينا ما تشا منهم ففصمنا
 البحر في يومين وانا في بلد يسير من البرجة
 هو النصارى وليس بينه وبينهم من اكثر الا

Kitāb Nāṣir ad-dīn, f. 18 a

INDICE

	PAG.
RENÉ REBUFFAT, Routes d'Égypte de la Libye intérieure	1
LUIGI SERRA, L'ittionimia e la terminologia marinaresca nel dialetto berbero di Zuara (Tripolitania)	21
COLETTE PICARD, Victoires et trophées puniques	55
ROBERTO RUBINACCI, La data della geografia di al-Idrīsī	73
ALDO GALLOTTA, Le <i>Gazavat</i> di Ḥayreddīn Barbarossa	79
CLELIA SARNELLI CERQUA, <i>al-Ḥaḡarī in Andalusia</i>	161

