

U.N.O.
D.S.A.
*Series
Maior*
IX

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"
DIPARTIMENTO DI STUDI ASIATICI

Series Maior

IX

HÂFEZ DI ŠIRÂZ

CANZONIERE
VOLUME I

Introduzione, traduzione e commento

di

GIOVANNI M. D'ERME



CANZONIERE - VOLUME I

Hâfez di Širâz

NAPOLI
2004

NAPOLI 2004

Series Maior

- I. PETTINATO, G., *Catalogo dei testi cuneiformi di Tell Mardikh-Ebla*, (Materiali epigrafici di Ebla - 1), Napoli 1979 - xiii - 292 pp.
- II. PETTINATO, G., *Testi amministrativi della biblioteca L. 2769*, Parte I, (Materiali epigrafici di Ebla - 2), Napoli 1980 - xiviii - 378 pp.
- II*. PETTINATO, G., *Testi amministrativi della biblioteca L. 2769*, Parte I, Tavole, (Materiali epigrafici di Ebla - 2/A), Napoli 1981 - 8 pp., LXX pls.
- III. PETTINATO, G., *Testi lessicali monolingui della biblioteca L. 2769*, (Materiali epigrafici di Ebla - 3), Napoli 1981 - xxxii - 431 pp.
- III*. PETTINATO, G., *Testi lessicali monolingui della biblioteca L. 2769*, Tavole, (Materiali epigrafici di Ebla - 3/A), Napoli 1981 - 6 pp., XI pls.
- IV. PETTINATO, G., *Testi lessicali bilingui della biblioteca L. 2769*, Parte I: *Traslitterazione dei testi e ricostruzione del VE*, (Materiali epigrafici di Ebla - 4), Napoli 1982 - xxxiv - 427 pp., XXXII pls.
- V. KLIMBURG - SALTER, D., *The Kingdom of Bāmiyān. Buddhist Art and Culture of the Hindu Kush* (in collaboration with the Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente), Naples - Rome 1989 - xviii - 226 pp., XC pls. 2 maps.
- VI. POMPONIO, F. - VISICATO, G., *Early Dynastic Administrative Tablets of Šuruppak*, Napoli 1994 - xx - 480 pp.
- VI/A. VISICATO, G., *Indices of Early Dynastic Administrative Tablets of Šuruppak*, Napoli 1997 - x - 136 pp.
- VII. GIUNTA, R., *The Rasūlid Architectural Patronage in Yemen. A Catalogue*, Naples 1997 - xviii - 433 pp.
- VIII. GIUNTA, R., *Les inscriptions funéraires de Ġaznī (IV^e-IX^e/X^e-XV^e siècles)*, Napoli 2003 - xi - 500 pp., CXVII pls.



ATTILIO DIRUNI, «... l'ascesa al cielo del dominio è dura» (LXVI, 8)

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"

DIPARTIMENTO DI STUDI ASIATICI

Series Maior

IX

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"
DIPARTIMENTO DI STUDI ASIATICI

Series Maior

IX

HÂFEZ DI ŠIRÂZ

CANZONIERE
VOLUME I

Introduzione, traduzione e commento

di

GIOVANNI M. D'ERME



NAPOLI 2004

Introduzione



In omaggio alla forma delle poesie qui tradotte – i *gazzal*, costituiti da versi non sempre uniti da evidenti connessioni, sprovvisti di una precisa sequela narrativa e quasi sempre mescolabili senza che l’unità e l’armonia del componimento ne risenta – anche questa breve nota introduttiva si compone di paragrafi apparentemente slegati ma capaci, si spera, di fornire alla fine al lettore informazioni sufficienti a fargli apprezzare con qualche maggiore contezza i testi che gli vengono proposti. Una trattazione organica dell’argomento sarebbe risultata non solo troppo voluminosa, e forse anche noiosa, ma pure, in conclusione, sempre insufficiente. Per giungere a delibare la poesia hafeziana occorre porre in gioco il cuore e il sentimento, più che l’intelletto e la ragione. È una poesia che va *sentita* prima che decifrata. I giochi e gli artifici retorici, le immagini e le allusioni, vi sono leggerissimo tessuto da sfiorare lievemente, non da stropicciare goffamente, per coglierne la delicatezza e la finezza. Le note alle traduzioni, certo, sono state lì apposte per aiutare il lettore occidentale a trarsi d’impaccio quando entrano in gioco argomenti meno ovvi, ma solo lì esse si giustificano e non avrebbe avuto senso concentrare massicciamente tutto quanto vi è detto in una introduzione “organica”, destinata spesso a non esser letta, oppure ad essere dimenticata prima di venir utile. Si è pensato perciò di limitare strettamente i cenni introduttivi ad alcuni temi generali e alla giustificazione del taglio interpretativo.

Tornando ai commenti dedicati ai versi, è indubbio che essi possano spesso apparire ripetitivi; a dire il vero, lo sono, ma ciò non è affatto casuale, bensì frutto di una scelta consapevole, tesa a fornire al lettore *illic et immediate* quanto serve a comprendere la Canzone e a illustrare i motivi che in essa compaiono.



Qualche cenno sulla vita del poeta è d’obbligo, seppur ispirato a una sobrietà parimenti opportuna e obbligatoria. Opportuna perché non più di quanto si dirà è realmente necessario alla comprensione delle Canzoni qui tradotte; e obbligatoria perché effettivamente scheletriche sono le informazioni sulla vita del poeta. Va aggiunto che, sebbene l’opera – come si vedrà nei commenti – non manchi di informazioni autobiografiche (anche abbastanza chiare, talvolta), la loro utilità è fortemente indebolita dal “vezzo” codicografico consistente nell’elencare i componimenti in ordine di rima, anziché cronologico, al momento della redazione di un *Divân* o *carmina omnia* di un poeta. Ciò che si legge prima può essere avvenuto dopo, e viceversa, rendendo non poco torbide le spesso poco chiare e già scarse acque biografiche di personaggi ormai lontani nel tempo. Nel suo *Divân* – va detto – esistono poesie di tipo e modello diverso, ma la parte di gran lunga preponderante, più bella e famosa è costituita dai *gazzal*, le Canzoni delle quali qui si parla.

Allora, Šams-o’l-Din Mohammad nacque tra il 1320 e il 1337 a Širâz, il capoluogo del Fârs (la Perside storica), regione sud-occidentale dell’odierno Iran e in quella città visse – tranne brevi periodi – fino alla sua morte nel 1390. Lì si sposò ed ebbe figli, uno dei quali gli premorì (Canzone CXXXIV). I suoi studi nelle scuole teologiche (pressoché le uniche del tempo) gli ottennero il titolo di *hâfez*, “memorizzatore [del *Corano*]”, da lui poi usato come *taxallos* o pseudonimo poetico, ma gli servirono

anche ad acquisire una vastissima cultura religiosa, letteraria, astrologica, filosofica e scientifica (nel senso che questo termine poteva allora e colà possedere), nonché di raggiungere un consumato dominio delle regole prosodiche, metriche, stilistiche e retoriche. Qavâmo'l-Din Hasan *Tamgâji* (m. 1353 e da Hâfez celebrato nella Canzone XI), ministro del reggitore del Fârs, Šâh Šeyx Abu Eshâq Inju, fondò per lui una scuola teologica dove egli insegnò per qualche tempo. Ciò gli permise, sia pure in modo intermittente e discontinuo, di frequentare gli ambienti dei ricchi e dei potenti della sua città, svolgendo la “professione” di poeta aulico. Amò profondamente il proprio luogo natale, dal quale – come già accennato – mai si allontanò, se non essendovi costretto dalle mene dei suoi nemici (ma, per quanto se ne può dire, ciò si verificò per solo brevi periodi, anche se probabilmente ripetuti). Una sola volta fu tentato dall'ambizione, invitato dal re del Deccan, ma a Lahore restò senza soldi – forse per una rapina – e fu costretto ad accettare l'aiuto di due mercanti persiani che lo ricondussero a Hormuz, dove si sarebbe dovuto imbarcare per far vela verso l'India. Un'improvvisa tempesta spense la sua risolutezza e l'indusse a far ritorno alla diletta Širâz (all'episodio è dedicata la Canzone CLI). Persino la partenza di una donna da lui molto amata non seppe farlo risolvere a intraprendere un viaggio (ma forse qui pesarono anche difficoltà finanziarie e il timore di rappresaglie).

Per quanto riguarda l'epoca in cui Hâfez visse, va sottolineato come ancora durassero, allora, gli effetti traumatizzanti della conquista mongola, che aveva posto il mondo musulmano – sino ad allora mai seriamente minacciato e placidamente permeato dalla convinzione della propria supremazia militare, economica, tecnica e culturale – di fronte all'insospettata prospettiva di essere spazzato via ad opera di un popolo di “pagani”. L'estirpazione violenta, sanguinosa e definitiva degli a lungo irriducibili Isma'iliti “assassini” aveva ulteriormente provato l'irresistibilità delle armi mongole e l'ineluttabilità dell'omologazione politica dettata dai vincitori. Certo, all'epoca di Hâfez, i timori più foschi si erano in parte diradati, i conquistatori avevano generalmente adottato la fede dei vinti, ma la vecchia aristocrazia musulmana d'Iran era stata ormai spodestata, l'invincibilità dell'Islam sicuramente smentita e s'era fatta strada una cultura della crisi, portatrice sì di una meno provvidenziale, più problematica e matura concezione della storia ma, proprio per questo, anche di incertezze e insicurezze mai forse sperimentate nel passato. Anche sul piano materiale le ferite erano ancora aperte e destinate purtroppo ad approfondirsi: se i massacri e le devastazioni dei Mongoli avevano impoverito e spesso spopolato intere regioni, durante la vita di Hâfez questi disastri si rinnovarono forse più gravemente, per effetto delle micidiali e profonde incursioni dell'emulo di Cangiz Xân, l'uzbeko Tamerlano, che alle uccisioni in massa e ai saccheggi aggiunse pure la distruzione definitiva di molti dei preziosi impianti sotterranei di irrigazione: vastissime aree, prima dotate di un'agricoltura fiorente, furono sostanzialmente e permanentemente rese deserte. In un mondo fattosi tanto orribile, ostile e privo di credibili prospettive mondane, i consolanti rifugi della religione, del misticismo e della speculazione gnostica videro inevitabilmente crescere il numero dei frequentatori.



Circa i commenti da me annessi alle Canzoni non mi sorprenderei se qualcuno mi rimproverasse di aver adottato un'ottica troppo riduttiva. Mi si potrebbe obiettare che troppo spesso mi sono “sforzato” di escludere poesie qui tradotte dal novero dei componimenti gnostico-sapientziali, per attribuire loro un valore prevalentemente cronachistico e occasionale. Credo però che altrettante volte si dimentichi come Hâfez fosse un poeta di corte, immerso quotidianamente e per necessità in un'atmosfera ben lontana da quella dell'austera cella del pensatore. Al contrario di quanto la tradizionale *pruderie* musulmana ama rappresentare, gli ambienti di corte e borghesi dell'epoca, per quanto esposti ai rigori e alle censure dei bigotti e dei benpensanti, erano pur popolati da uomini ragionevolmente liberi ... come pure da dame profumate, eleganti e spregiudicate, maestre delle arti della cosmetica e della civetteria, assistite da uno stuolo di servi, interessati e/o forzati complici delle loro galanti avventure (i segni di un mondano *faux pas* sembrano potersi forse leggere nella Canzone LXVI). Perché meravi-

gliarsi, allora, se le figure femminili che popolano i canti di Hâfêz si rivelano, più spesso di quanto non si supponesse, per corporee e tangibili bellezze, capaci di parlare prepotentemente ai sensi e alla fantasia del poeta? E perché stupirsi se anche i suoi scritti più “frivoli” portano i medesimi paludamenti formali e retorici indossati da quelli più “seri”? Vi sono Canzoni (III, XXXIX, LX, LXI, LXII, LXVIII, LXXXII, LXXXV, LXXXVIII e LXXXIX) che sono certamente indirizzate a una terrena bellezza, ma molte di esse vengono comunemente interpretate in modo simbolico da molti commentatori, pur non sprovveduti. Certo, il già ricordato, onnipresente e sempre scintillante gioco degli artifici retorici rende il discrimine più arduo, e può in parte giustificare le usuali e monocordi interpretazioni date dell’opera di un poeta al cui retto intendimento hanno forse nuociuto gli appellativi attribuitigli di *Lisân al-ğayb*, “Lingua dell’arcano” e di *Miftâh* (o *Tarjumân*) *al-asrâr* “Chiave (o Interprete) dei segreti”, ma non mi sembra, questa, una buona ragione per sottrarsi all’esercizio esegetico. Questo, oltretutto, è fortemente consigliato da una circostanza: contrariamente a certi assunti preconcepi dei commentatori – ma senza che ciò debba poi troppo sorprenderci – non pochi sono i casi in cui il materiale poetico appare lungi dall’essere stato criticamente e unitariamente ripensato e riconsiderato dall’autore. Si è forse sottovalutato l’inevitabile margine di casualità che presiede, nel corso del tempo, ad ogni opera di collazione, che risulta necessariamente più tarda (e talora molto più tarda) del momento della produzione, non tenendo nemmeno nella debita considerazione circostanze significative (e talvolta assai evidenti, come *sub* XI e CXXX) quali il riutilizzo di componimenti che sembrano concepiti in altro momento, o addirittura l’esistenza di abbozzi chiaramente contrastanti con l’usuale maestria del poeta (si vedano, per esempio, le Canzoni CXXXII e CXXXVII). Hâfêz è sicuramente un “mago” della parola e del travestimento letterario e i suoi scritti risentono costantemente del fascino della sua grande perizia artistica. Alcune Canzoni, come quelle assai celebri dedicate agli editti di chiusura e di riapertura delle taverne (XIII e XX, per esempio), o quella composta per la morte di un figlio (CXXXIV), possiedono per generale ammissione un carattere “giornalistico”: ma basta leggerle per constatare come esse mantengano un altissimo livello di forma poetica. Allora, perché non ammettere che, anche in altre occasioni, Hâfêz si sia allontanato dalla grave via della gnosi per battere meno impervi percorsi? Mi pare, anzi, che così facendo, possa essere recuperata una fonte di rilevante importanza sui costumi e sui quotidiani accadimenti di un ambiente storico ormai velato dalla caligine del tempo. Un approccio più discreto, una lettura più duttile del *Canzoniere* possono restituirci un personaggio a tutto tondo, in vivace relazione con il mondo che lo circondava e che gli forniva occasione di entusiasmi, fastidi, innamoramenti, granchi e cantonate, accessi d’ira e momenti di beatitudine; ma gli causava pure non poche ambascie per i rischi cui l’esponeva l’esercizio della sua indubbia libertà intellettuale.

Hâfêz era anche, infatti, un colto e nobile spirito, aperto a più pensose considerazioni sul senso e sul significato dell’umana vicenda, e sicuramente non poche rimangono le Canzoni cui va riconosciuto un più elevato livello di speculazione. Anche qui, però, vanno apportate alcune correzioni. Purtroppo, il termine “gnosi” è divenuto di norma un sinonimo di “mistica” e per mistica si inclina a intendere soprattutto – quando non esclusivamente – quella religiosa (e quindi, nel caso di Hâfêz, quella musulmana). Dovrebbe essere chiaro che la mistica non è quasi mai scevra di elementi misterici e visionari che sono invece intimamente estranei alla gnosi, quando per essa si intenda lo sforzo conoscitivo che, pur avvalendosi anche di elementi metafisici, tese però a fornire risposte logiche, se non sempre razionali, agli interrogativi che l’uomo si pose nel corso della propria storia. La cosiddetta “mistica islamica” ingloba quindi in sé fattezze ben più articolate dell’ascetismo strettamente religioso e, nel suo ambito, Dio è non poche volte un espressivo sinonimo della totalità dell’Essere. Gli studiosi dell’Islam, sia orientali che occidentali, hanno spesso mostrato la propensione a relegare in ruoli tutto sommato marginali fenomeni notevolmente complessi di difformità e non conformismo del pensiero. Il diffuso movimento di dissidenza – non solo religiosa, come si tende erroneamente a definirla – che va sotto il nome di *zandâqa* e che minò a lungo la costruzione di una teoresi coerentemente islamica, per esempio, è stato spesso frettolosamente liquidato come fenomeno temporaneo e sostanzialmente rigettato; non sufficientemente esplorate e descritte, pertanto, sono rimaste le profonde e indubbe influenze da esso esercitate sul nascente sufismo. Quest’ultimo, anche se non scevro di frequenti so-

spetti di eterodossia, è stato ormai accettato come lineamento tipico dell'Islam, a dispetto del fatto che non pochi indizi inducono a riconoscervi in molti casi una vera e propria forma di eresia, almeno agli occhi dei più vigili (intolleranti?) Musulmani: i suoi fondamenti teorici sono infatti non di rado improntati a concezioni dualistiche e materialistiche del tutto incompatibili col rigido monismo teistico dell'Islam e chiaramente derivanti da certi filoni speculativi della *zandaqa*, che a loro volta raccoglievano l'eredità di alcune forme del pensiero iranico pre-islamico.

Hâfez non musulmano, allora? Non direi questo. Egli era senza dubbio musulmano, ma come può esserlo uno spirito libero, insofferente dei rigorismi esteriori di una certa pretesa *pietas* islamica, che esauriva (e tuttora esaurisce) ogni istanza religiosa nel formalismo di una precettistica arida e di un ritualismo pedissequo, chiusa ad ogni afflato genuinamente spirituale. Capace senza alcun dubbio di percepire l'eticità dei valori espressi da ambiti anislamici, egli vide affacciarsi alla propria coscienza la nozione del relativismo religioso e, se non giunse anacronisticamente proprio a varcare questa soglia, acquisì sicuramente la convinzione della necessità di una conquista personale e sofferta della "fede" – qualunque sia il significato che a questo termine si voglia attribuire – svincolata dal magistero ingiustificato di autorità umane, fallibili come ogni altro al cospetto dell'enormità del mistero che si apre innanzi al pensatore. Uomo di immensa erudizione – come già detto e come le sue opere confermano – che attingeva a fonti assai disparate (dalla tradizione coranica alla filosofia greca, dalla cabala agli scritti scientifici e letterari del suo tempo), egli pose questo poderoso apparato culturale al servizio di un ingegno sagace e riflessivo, capace di connettere elementi diversi e di fonderli in un insieme teorico omogeneo e plausibile.

Fu, insomma, persona cui si userebbe violenza collocandola in una casella troppo angusta (religiosa, culturale, filosofica o artistica che sia) delle nostre usuali tassonomie antropologiche, sicuramente comode e necessarie, ma non sempre realmente significanti e, di sovente, svianti.



La natura composita del *Canzoniere* potrebbe offrire ampio campo anche ad analisi di tipo comparativo. Non è possibile qui trattare esaurientemente questo argomento, ma si deve almeno ricordare l'esistenza di due registri compositivi ("serio" e "frivolo") che presentano non poche analogie con le due modalità della poesia provenzale note come *trobar clus* e *trobar leu*, spesso compresenti nelle opere di un medesimo autore. In Hâfez, però, entro ciascuno dei registri, si nota una continua interferenza tra almeno tre livelli: quello letterale, quello metaforico e quello simbolico, più propriamente gnostico. Non sempre dettato, come si dirà anche più sotto, da una pur comprensibile esigenza mimetico-difensiva, questo modo di cantare crea un baluginio affascinante di immagini, allusioni e associazioni di idee che innescano continue consonanze con il bagaglio culturale di un evoluto lettore orientale, così espandendo enormemente la semantica del testo. Anche il lettore occidentale, però, per quanto allontanato talvolta dalla piena fruibilità delle Canzoni a causa della sua imperfetta conoscenza del "cifrario", resta comunque in grado di apprezzarne il valore poetico generale e l'innegabile bellezza. È una materia proteiforme quella che si offre ai nostri occhi: insieme ai peculiari criteri di raccolta di ogni *Divân* (il già menzionato ordine alfabetico della rima, a spregio di ogni filologia) la forma/non forma dei singoli componimenti frappone ulteriori ostacoli agli sforzi esegetici, oltre a quelli già rilevati, in forza dei quali in ogni Canzone "gnostica" può annidarsi il resoconto immaginifico di un puro fatto di cronaca e una composizione "d'occasione" può aprirsi improvvisamente a considerazioni filosofiche, morali, religiose e sociali penetranti e profonde. Quando, in molte Canzoni, i segni del *trobar leu* del Nostro mi sono sembrati più inequivocabili, l'ho segnalato nel commento.



A questi primi spunti di comparazione altri se ne aggiungono, più centrali e rilevanti, in quanto le figure femminili che compaiono in molti componimenti poetici persiani (anche di altri autori) potrebbero gettare nuova luce sul motivo della *belle dame sans merci* (termine del quale mi sono pure avvalso, non a caso, nel commento) cantata dai nostri trovatori. È noto che l'incrollabile virtù della dama viene, qui da noi, spesso spiegata come influsso della figura di Maria: oggetto di ammirazione e adorazione, ma non passibile di blasfemi e terreni appetiti (e corruzione di questo tropo si vorrebbe che fosse poi l'altro – ottocentesco, laico e incredulo – della “sedotta e abbandonata”, magari passando per il *topos* dell’“eterno femminino”!). Credo che questa impostazione mariolatrica non riesca a spiegare plausibilmente molti aspetti della complessa figura e, in special modo, la sua “spietatezza” che mal si addice alla figura convenzionale dell’amorosa e dolente Madre di Dio. Del tutto insoddisfacente mi sembra anche giustificare questa bizzarra inclemenza della pietosa Vergine come traduzione letteraria della sua ovvia inaccessibilità erotica. Se, in una coraggiosa ammissione del debito che la nostra cultura medioevale contrasse con i più colti vicini, prendessimo in esame quanto scritto da questi ultimi, molte cose potrebbero esserci più chiare. La presenza di una Bella Spietata crea infatti un’immediata, forte e innegabile connessione dell’ambiente occitano al *Canzoniere* che qui si traduce; certo, Hâfez appare più tardo e lontano, ma l’universale ammirazione a lui tributata da tutti i popoli musulmani fa di lui il campione tipico e rappresentativo di un intero universo poetico. Ciò posto, va subito aggiunto che anche altre notevoli somiglianze si offrono alla nostra osservazione: pur avendo esse ovviamente bisogno di sistematiche e comparate indagini storico-letterarie che ne forniscano attendibili motivazioni e giustificazioni, sarebbe del tutto inaccettabile attribuirle noncurantemente alla pura casualità, tanti sono i temi ed i motivi che concordemente caratterizzano sia la poetica hafeziana, sia le composizioni dei trovatori. Basti dire che in una sola *chanssos* di Arnaut Daniel (la VII dell’edizione Canello, Halle 1883), consistente in soli 70 brevi versi, possono reperirsi numerosi tropi frequentemente ricorrenti nell’opera del poeta persiano: oltre che della *belle dame*, della sua spietatezza e della sua inaccessibilità, vi leggiamo dell’orgogliosa accettazione delle pene d’amore, della necessità di non divulgare i segreti connessi alle faccende del cuore – siano pure esse frutto di un legame unilaterale – della pericolosa presenza di invidiosi e maldicenti benpensanti; per buona misura, *last but not least*, il discorso è anche qui di sovente imperniato su enunciati antinomici.

In Hâfez, allora, la “bella” va assai spesso considerata come simbolo/metafora/allegoria della Conoscenza cui perennemente aspira l’amante/cercatore (il brusco trapasso Conoscenza-Dio operato da molti commentatori va, secondo me, evitato) lungo una via sprovvista di una meta sicuramente localizzabile. Come si avrà modo di vedere, per il poeta persiano i risultati acquisiti lungo l’itinerario conoscitivo sono sempre temporanei e quell’itinerario è interminabile. Al pari della linea dell’orizzonte, la meta indietreggia costantemente di fronte all’osservatore e il significato del viaggio non sta tanto nell’obiettivo da raggiungere, quanto nel viaggio stesso. Non strumento finalizzato è quest’ultimo, bensì dimensione e condizione esistenziale capace di fornire sollievo all’angoscia dell’uomo proprio con le risposte provvisoriamente fornite agli interrogativi inquietanti che il viaggio stesso genera. Per Hâfez, chi non si interroga non gode di compiuta umanità, ma chi si interroga cade in preda a un’ambascia che solo la conquista di un superiore e sapiente equilibrio può per qualche tempo lenire. Questo continuo peregrinare si pone come necessità filosofica e esistenziale, perché se la sua prospettiva venisse improvvisamente a mancare l’uomo sarebbe travolto dalla disperazione: solo avanzando nella Cerca è possibile attenuare la frattura metafisica tra storia ed eternità che, una volta avvertita, non è più possibile cancellare dalla coscienza. In questa frattura incolumabile, e non in altro, consiste la spietatezza, altrimenti incomprensibile, della *belle dame sans merci*.



L’inaccessibilità della *belle dame sans merci* merita qualche altra considerazione. Se nella Bella si vuol vedere il simbolo della Divinità (o di un suo più “laico” equivalente, il Tempo-Spazio illimitato) allora

la lontananza che la separa da noi resta, di necessità, incolmabile. Il rapporto che a lei ci lega non è tanto quello umiltà-sublimità – com'è banale consuetudine figurarselo – quanto quello, ben più terrificante, dell'eterogeneità assoluta ed ineliminabile esistente tra l'eternità e il tempo storico, tra l'incomprensibile caos metamorfico di una creazione continua e perennemente tramutante e la realtà cosmica, commensurabile e relativamente stabile, la quale sola può fornire all'umana esistenza una ragionevole ed intelligibile cornice. L'ineffabile estraneità del Tutto (comunque lo si voglia chiamare), a ben pensarci, motiva l'ampia diffusione della figura del "pazzo sacro" (veggente, profeta, sciamano, sibilla, invasato) in epoche e luoghi assai distanti tra di loro. Ci si potrebbe chiedere perché mai il "pazzo" venga ritenuto più adatto del "savio" a entrare in contatto con il trascendente. Forse si tratta di un difetto eziologico: chi raggiunge quella sfera di assoluta estraneità e, al suo "ritorno dal viaggio", tenta di riferirne, si trova inevitabilmente a narrare di concetti che risultano incomprensibili e bizzarri; ecco allora che gli ascoltatori sono indotti ad emettere, assai acconciamente, un giudizio di alienazione su chi loro parla. La pazzia va quindi considerata conseguenza e non premessa del contatto. Ma poiché la terribile esperienza può talvolta segnare in modo irreversibile chi la compie, ecco allora che il "pazzo" (ma sarebbe più giusto dire *quel* pazzo) viene considerato eminentemente adatto a compiere il "viaggio", a colmare la frattura tra l'umano e il sovrumano. Che poi l'associazione si faccia più generica, potendo qualsiasi pazzo essere scambiato per un "viaggiatore", è forse conclusione naturale.

Interrompendo qui la digressione e tornando all'inaccessibilità della Bella, bisogna ripetere che la gnosi hafeziana poco ha a che fare con l'omonimo fenomeno di epoca ellenistica e che essa si riferisce soprattutto ai processi cognitivi in generale e non a quelli legati ad esperienze mistiche o misteriche. Pur non scevra di aspetti "esoterici", pur non del tutto disconnessa da fenomeni di "disvelamento" e di "illuminazione", essa può essere considerata una descrizione dell'attività conoscitiva in forme che non urtano l'odierna sensibilità, perché lì e qui il limite della conoscenza è – vale la pena di riaffermarlo – una sorta di "meta retrograda", un orizzonte che tanto si allontana quanto progredisce il soggetto cognitivo. In altre parole, si tratta di un evento non diverso da quello osservabile in modelli a noi più consueti (come quello dialettico di tesi-antitesi-sintesi), di un evento, perciò, che potrebbe essere descritto, non arbitrariamente, in termini moderni: è proprio l'attività cognitiva che, influenzando costantemente sul soggetto pensante, ne modifica continuamente le categorie di approccio alla realtà (qualunque essa sia) così trasformando di fatto la realtà stessa (o la sua rappresentazione, il che è la medesima cosa), lungo quell'itinerario inevitabilmente infinito al quale si è già accennato.

È ovvio che l'esperienza gnostica, nel senso appena detto, di conquista e di consapevolezza cognitiva insieme, porta su posizioni ampiamente divergenti dal comune sentire, più abitudinario, pigro e conformista, e che essa può esporre al biasimo e alla rappresaglia dell'ortodossia politica, religiosa o sociale. Per questo, l'aspetto non di rado enigmatico delle modalità di comunicazione adottate in testi di questa natura è stato solitamente riconnesso a un'esigenza di dissimulazione difensiva. V'è, però, un'altra ragione che le motiva, non meno forte e, anzi, intrinseca ed essenziale, legata cioè alla frequente ineffabilità dell'esperienza che si consuma in certe regioni della speculazione, spesso fondata più su lucide intuizioni che su logiche concatenazioni di pensiero precisamente descrivibili. È allora giocoforza ricorrere agli strumenti della similitudine, dell'allusione, dell'allegoria, introdurre nel proprio discorso un articolato simbolismo, un vasto apparato di significanti capaci di farsi portatori di significati altrimenti inesprimibili. Non solo "mimetico", allora, ma anche e soprattutto "semantico" si rivela l'arcano. Del resto, la cultura medioevale possedeva, di necessità e pure per vocazione, una natura elitaria ed aristocratica che induceva a diffidare del "volgo", ritenuto, non sempre a torto, capace di fare un cattivo e pericoloso uso di certi dati del sapere, oppure incapace di sopportarne le spesso pessimistiche implicazioni: di qui, la necessità di uno schermo ermeneutico. Ciò fu pure talvolta esplicitamente asserito, quando si volle sottolineare l'esistenza, persino in opere letterarie che conobbero una divulgazione relativamente ampia, di un doppio canale di comunicazione: quello, più superficiale, della "bella storia", e quello, più profondo, del messaggio sapienziale.



Un tema strettamente connesso alla perenne tensione conoscitiva della quale si è detto, eppure solitamente trascurato, è il grande valore che Hâfez attribuisce al concreto agire dell'uomo nella storia, agire da lui considerato fonte primaria non solo dell'appagamento gnostico, ma anche di un completamento intellettuale e morale per il quale (è questo il punto) non vi sarà più occasione nell'aldilà, per quanto felice quell'ambiente possa essere. Solo l'esperienza mondana offre all'uomo la possibilità di migliorarsi, di elevarsi verso una forma più compiuta, di intraprendere un cammino di perfezionamento che, per quanto arduo, resta patente finché dura la vita e sarà invece irrevocabilmente sbarrato dalla morte, qualunque sia poi la sorte che all'uomo toccherà nell'ultramondo. I vari livelli del Paradiso musulmano, ai cui diversi gradi di beatitudine si dovrebbe accedere – pare di capire – in funzione dei diversi meriti acquisiti su questa terra, rappresentano una struttura concettuale sicuramente non estranea all'ansia esistenziale che anima il poeta, ma, a riprova dell'ampiezza dello sfondo culturale sul quale Hâfez campeggia, un tale atteggiamento sembra tradire l'influsso di più antichi teologemi. In particolare, è possibile cogliervi il riflesso dell'invito che si vuole fosse rivolto da Ahura Mazda, la fattiva divinità degli Zoroastriani, alle *fravaši* (sorta di archetipi increati degli uomini, a questi preesistenti nel Tempo dell'Eternità) affinché, abbandonando la celestiale beatitudine della quale godevano, accettassero di divenire creature transeunti e mortali, alleate meritevoli del Signore del Bene nello scontro cosmico contro il Male. Questa scelta e quest'opera avrebbero potuto far loro guadagnare il diritto di ricongiungersi alla fine dei tempi con la divinità, in eterno, godendo non solo delle delizie dell'anima, ma anche di quelle del corpo. *Mutatis mutandis*, costante appare la nozione della concreta esperienza storica come causa necessaria di ogni ascesa spirituale e di qualsivoglia perfezionamento morale. La gnosi, in Hâfez, è insieme il veicolo e l'ambito principale del dramma dell'umana esistenza, destinato inevitabilmente ad attingere la soglia del mistero. Ed è qui, su questa soglia, che l'esperienza mondana trascolora e si tinge di sovrumano, ultraterreno, divino. Ma sarebbe eccessivo scambiare il confine con il territorio, il limite con la norma. Si potrebbe, in sostanza, sostenere che la valenza "gnostica" dell'opera hafeziana sia da identificare nella circostanza di avere di gran lunga privilegiato il primo componente della triade zoroastriana di "buoni pensieri, buone parole, buone azioni": sta nello sforzo conoscitivo, per quanto doloroso, l'unica via da percorrere, e l'ansia che esso provoca costituisce, con paradosso solo apparente, la confortante conferma della bontà della scelta. Non *cogito, ergo sum*, allora, ma piuttosto: *doleo, tum proficio*.



Tralasciando il mazdeismo/zoroastrismo e il manicheismo – sui quali è possibile informarsi ricorrendo alle molte opere disponibili sull'argomento – qualche parola va qui spesa per illustrare brevemente una forma di pensiero dualistico alla quale sopra si è fuggevolmente accennato e i cui segni sono inequivocabili nell'opera di Hâfez. Mi riferisco a una teoria filosofica da me soltanto esplorata, per ora, e che mi è sembrato opportuno definire ontica per i suoi caratteri vocazionalmente materialistici e anticreazionistici.

Si tratta di un pensiero di origini assai remote, affidato prevalentemente a documenti iconici nella fase più antica (bronzi del Luristan, VIII sec. a.C.) e poi a documenti tanto iconici che letterari (dal X sec. d.C. in avanti). Influssi chiari di queste concezioni il lettore troverà agevolmente nel libro della *Genesis* (fissata in forma scritta non prima del VI sec. a.C.) e nei quasi coevi aforismi di Eraclito, greco di lingua, certo, ma nato e vissuto in una satrapia persiana, quella della Ionia, evidentemente ben permeata da quelle idee.

In breve, e in forma quanto mai schematica, basterà dire che questo sistema ontologico contempla una fase iniziale caotica e confusa dell'Essere, nel quale si determinano poi due fasci di forza che lo scindono in due entità antagonistiche e opposte ("*e separò la luce dalle tenebre*" dice la *Bibbia*). Diversamente da quanto avviene nel dualismo etico, però, esse non puntano a escludersi vicendevolmente, bensì a coesistere in armonica antitesi (quella "*dell'arco e della lira*" di cui parla, appunto, Eraclito); anzi,

l'esistenza stessa dell'aspetto cosmico e statomorfico dell'Essere, storico e umano (opposto all'aspetto caotico e metamorfico, eterno e "divino") è assicurata proprio dal dinamico equilibrio delle due forze opposte: se una delle due (una qualsiasi) venisse negata, l'intero cosmo sarebbe disintegrato. La perenne tensione metamorfica, tuttavia, inclina a distorcere e distruggere l'equilibrio cosmico; la sua "malefica" opera può essere rallentata solo dal continuo sforzo riequilibratore di una superiore sapienza. L'esercizio di tale sapienza serve pure a gettare un esile ponte al di sopra della conturbante frattura metafisica della quale si è più sopra parlato e che distingue la sfera immanente (storica, cosmica e auspicabilmente statomorfica) dalla sfera trascendente (eterna, caotica e inevitabilmente metamorfica) della totalità dell'Essere. Il sostanziale materialismo di questa concezione è per sua natura incapace di offrire garanzie di oltremondana salvezza. L'unico modo di sopportare lo sgomento causato dalla percezione dell'esistenza di insondabili misteri, posti al di là della stessa immensità cosmica, l'unica via per superare l'angoscia generata da questa nuova consapevolezza – inevitabile, una volta intrapreso il cammino conoscitivo – è la sapienza gnostica. Essa, permettendo all'uomo di sentirsi parte consonante e armonica dell'insopprimibile divenire cosmico, nel palesargli la filosofica necessità della sua distruzione finale, gli permette altresì di contemprarne stoicamente l'ineluttabilità.

Con queste teorie concorda perfettamente quella "meta retrograda" che si identifica, come si è visto, con la *belle dame sans merci*. Nel quadro filosofico anzidetto, la dimensione cosmica, pur espressivamente chiamata "statomorfica", in realtà non può essere tale. Poiché nell'ambito cosmico – a differenza di quanto accade nell'eternità metamorfica – il tempo è limitato, finito, misurabile, esso può essere concretamente esperito e non ci travolge; ciò nonostante, il suo fluire permane ed è irrevocabile. Sono proprio queste caratteristiche del cronoreuma che, sottoponendo ogni fenomeno a una continua mutazione, rendono provvisoria e precaria ogni conquista cognitiva: quanto si modifica va nuovamente conosciuto. Questa elusività gnoseologica bene è rappresentata dalla perenne sfuggevolezza della Bella. Non ci sorprenderemo, a questo punto, se ancora una volta ci torna alla mente Eraclito con la sua affermazione che non ci si può bagnare due volte nel medesimo fiume.

Varia è stata pure la ricezione di tali dottrine negli ambiti religiosi, politici, filosofici, psicologici e scientifici che di volta in volta furono esposti al loro influsso e che in qualche modo le accolsero, pur distorcendole e alterandole in misura maggiore o minore. Costante fu però il dissidio di queste forme gnostiche con ogni concezione implicante una scelta coercitiva (tra "bene" e "male"; "spirito" e "materia"; ecc.): fondate sul relativismo e sulla dialettica, a differenza di quanto accade nel campo dell'etica – e soprattutto di quella religiosa – esse fanno confluire gnoseologia e ontologia in una teoria singolarmente moderna, destinata ad essere contrastata violentemente da tutti i totalitarismi, compresi quelli catturati dal loro fascino. Nei sistemi teologici, per esempio, particolarmente e necessariamente refrattari alle loro implicazioni materialistiche e al loro conseguente anticreazionismo, la ricezione si accompagnò sempre ad aporie sistematiche più o meno vistose. Solo in tempi assai recenti forme di pensiero analoghe hanno guadagnato piena cittadinanza, almeno nelle scienze del mondo occidentale; ben si possono immaginare, allora, i rischi cui esponeva l'aderirvi, in società e culture "confessionali" del passato.

In molti passi del *Canzoniere* hafeziano, lo si è detto, si parla della vita terrena come occasione irripetibile e meritoria di compiere esperienze che verranno poi definitivamente negate dalla morte. Ciò non è in contrasto con la fede e, in tutta franchezza, non mi è chiaro il perché molti commentatori siano restii ad accettare questa dimensione esistenziale che, a ben guardare, è del tutto coerente con la struttura stratificata del paradiso musulmano, i cui sette od otto livelli sono evidentemente connessi ai differenti gradi di beatitudine goduta dai rispettivi inquilini. Da che cosa potrebbe essere motivata questa "discriminazione" oltremondana se non, appunto, dalle esperienze – più o meno santificanti – compiute in questo mondo, prima della morte? Ed ecco, allora, la storia farsi, per l'uomo, altrettanto importante dell'eternità.

Forse più saliente nel *Divân* è però un'altra idea, qui e lì trapelante, che costituisce pure un mezzo per superare le aporie concettuali appena lamentate: essa sta nell'intuizione dell'effetto disgregante che sull'unità filosofica dell'Essere esercita ogni scelta vincolante, obbligatoria e univoca. Che tale

intuizione si concretizzi nella difesa della dimensione personale e individuale di ogni esperienza intellettuale – e quindi anche religiosa – serve senza dubbio a coinvolgere maggiormente il lettore, ma la presunta “miscredenza” potrebbe rivelarsi, alla fine, solo apparente e rivelare un atteggiamento più “ortodosso” di quanto non sembri, seppure in un senso superiore, traslato, ben lontano e diverso dal conformismo del bigotto. Si tratta di una posizione non molto diversa da quella assunta da alcune correnti gnostiche musulmane che respingono la banale opposizione tra *eslâm-e šari‘at* e *kofr-e šari‘at* (rispettivamente *pietas* e miscredenza valutate sul piano delle prescrizioni formali della legge religiosa) e sostengono la necessità di un altro tipo di “incredulità”, quel *kofr-e tariqat* (miscredenza della Via) che costituisce il passo obbligato per giungere all’*eslâm-e haqiqat* (Islam di verità). Esercitando quella rivendicata libertà, sembra voler dire il poeta, si ottiene la possibilità di riaffermare il monismo divino, il concetto di *vahdat al-vujûd* (unità dell’esistenza) così caratteristico dell’Islam, perché allora l’Essere supremo può venir pensato come sintesi di tutte le tesi e le antitesi del mondo fenomenico: proprio tale variegata difformità andrebbe considerata come manifestazione necessaria e irrinunciabile dell’Assoluto, nonché come sua prova irrefutabile.



L’edizione di riferimento del *Divân* è quella “classica” di M. Qazvini e Q. Gani del 1320/1941-42 che, mi è sembrato, maggiormente rispecchia l’immagine di Hâfez serbata nella cultura dei suoi conazionali. Si tratta di una sensazione personale, certo, ma non mi pare che a qualche più recente e puntigliosa messa a punto debba riconoscersi una rilevanza davvero apprezzabile.

Quanto alla trascrizione, si tenga presente che:

- â: è intermedia tra la “a” e la “ò” aperta; in arabo una “a” lunga;
- c: è sempre l’iniziale dell’it. “centro”;
- h: è una tenue aspirazione;
- ġ: somiglia a una *erre* francese molto “arrotata”;
- j: è sempre l’iniziale dell’it. “giallo”;
- k: è l’iniziale dell’it. “casa”;
- g: è sempre l’iniziale dell’it. “gallo”;
- q: è una “g” dura un po’ arretrata;
- š: è l’iniziale dell’it. “scena”;
- x: è simile al ted. “ch” di “Nacht”;
- ž: è l’iniziale del fr. “jardin”;
- z: è sempre la sibilante dolce dell’it. “rosa”.

La pronuncia di riferimento è quella persiana d’oggi, tranne pochi termini – soprattutto religiosi e geografici – per i quali è sembrato più opportuno usare la grafia sotto la quale sono più noti al nostro pubblico. L’accento tonico persiano cade normalmente sull’ultima sillaba.

I rimandi al *Corano* si intendono fatti alla traduzione italiana di Alessandro Bausani.



Sono assai riconoscente, per gli amicali stimoli e per i ponderati pareri fornitimi, a Natalia L. Tornesello, Alberto Ventura, Michele Bernardini e Claudio Lo Jacono. Un sentito ringraziamento va

pure ad Attilio Diruni il quale ha voluto farmi dono dei bei disegni e dei fregi che le Canzoni gli hanno suggerito; li ho posti ad ornare il volume per mostrare come e quanto la lettura di Hâfez possa suscitare emozioni assolutamente incuranti dei limiti dello Spazio e del Tempo.



Temi e motivi del *Canzoniere* hafeziano

Lo Spazio e il Tempo

Il "filo rosso" del pensiero

XVI, 2, 11; XLV, 4; LXIII, 2; LXIX, 1; LXXIV, 1; LXXXVII, 1; CI, 2-3; CV, 3; CVIII, 1; CXXI, 6; CXLIII, 2; CLXIV.

La "Belle dame sans merci"

L'incessante ansia di raggiungere l'orizzonte

IV, 3; VI, 4; VIII, 7; X, 6; XII, 2, 7; XIV, 3; XV, 3; XVIII, 2; XIX, 1; XXVIII, 8; XXX, 2-3; XXXII, 4,7; XXXV, 6; XXXVIII, 7; XLVIII, 5; LIV, 8; LV, 4; LIX, 6; LXVIII, 4; LXXI, 4, 7; LXXV, 2; LXXVI, 7; LXXVIII, 1-3; LXXXVIII, 4; LXXXIX, 8; XCI, 1; XCII, 5; XCIII, 6; XCIV, 2; XCVIII, 3; CIX, 7; CXIX, 7-8; CXXVII, 5,7; CXXX, 3, 5; CXXXVII, 4; CXXXIX, 1-4; CXL, 3; CXLVII, 3; CLIII, 7-8; CLVII, 7; CLXV, 5-6.

L'accettazione e l'orgoglio della sofferenza d'amore

La dignità si conquista

VIII, 7; XXII, 2; XXVIII, 5; XXIX, 8; XXXV, 5-6; XLVI, 8; XLVII, 6; L, 1; LII, 1; LV, 4; LVI, 10; LVII, 5-6; LVIII, 4; LXII, 7-8; LXIII, 5-6; LXVI, 4; LXXI, 2, 5; LXXII, 1, 5-6; LXXIII, 9; LXXVIII, 4; LXXXI, 3-4; LXXXIII, 4; LXXXVIII, 5, 9; LXXXIX, 6, 8; XCI, 7; XCIII, 5; XCIV, 5, 10; CII, 1; CIV, 5-6; CVII, 4-6; CXI, 9; CXVI, 1-3; CXXI, 2; CXXIII, 6; CXXVIII, 10; CXXX, 3; CXXXII, 5; CXXXV, 6; CXXXVIII, 7; CXXXIX, 6; CXL, 4; CXLI, 3; CLII, 5; CLIII, 4; CLIV, 6-7; CLIX, 5; CLXV, 1.

Il battibecco amoroso

Dispendioso è lo sforzo dialettico

II, 7; III, 6; X, 7; XIV, 1-2, 7-8; XXI, 1; XXVI, 3; XXXI, 7; XXXVIII, 7; LVII, 6; LXIX, 8; LXXIII, 5; LXXVII, 1-2; LXXXI, 1-2; XCII, 2, 5; CXXII, 6-7; CXXIV, 1; CXXVII, 3; CLV.

Il valore dell'esperienza mondana

Per una migliore consapevolezza e una piena nobiltà

II, 5, 7; III, 2; V, 3, 9; VII, 6; IX, 1, 10; XVI, 5, 7; XIX, 9; XLV, 2; XLVII, 2; LI, 5; LII, 2-3; LVI, 7; LVII, 4; LXV, 1-4; LXXIII, 2, 11; LXXX, 6; CI, CX, 6; CXXIV, 3; CXXVI, 1; CXLVIII, 5; CLII, 6; CLIV, 10; CLXII, 5.

Il periglioso passo*Affondata la barca, si nuota verso una riva ignota*

I, 5; V, 2; VIII, 6-7; XIV, 1; XIX, 7; XXI, 1; XXII, 4; XXVII, 3; LXVI, 4; LXXIV, 4; LXXXII, 8; XCIV, 6-7; XCVI, 2; CXLI, 3; CXLIII, 2; CLII, 7.

L'incostanza e l'infedeltà, ovvero: la provvisorietà e le antinomie della Conoscenza*Temporaneo è il sapere; passa, la Dama, saluta e si dilegua*

I, 3; II, 5, 7; IV, 5, 7; VII, 3, 5; XII, 8; XXI, 2, 5; XXVII, 4, 7; XXIX, 3; XXX, 5; XXXVII, 10; XXXVIII, 7; XLIII, 3; XLV, 5; LVI, 5; LVIII, 3; LXII, 7; LXVIII, 6; LXX, 8-9; LXXVII, 2-4; LXXXII, 1, 7; LXXXV, 1-6; LXXXVIII, 4; LXXXIX, 8; XCI, 7; XCII, 5, 7; XCIV, 1; CI, 1, 7; CX, 5; CXIV, 1; CXVIII, 8; CXXIV, 1; CXXV; CXXVII, 8; CXXX, 5; CXXXV, 6; CXLVI, 7; CXLVIII, 5; CLII, 7; CLIII; CLVII, 6; CLVIII, 4, 6; CLXV, 5-6.

Lo scompiglio della ciocca*Una promessa di palesamento*

XII, 8; XXVI, 1; XXXII, 5; LXX, 8; LXXXI, 5; CIV, 4; CXV, 6; CXXX, 7.

La propalazione dei segreti*Un pericoloso frangente gnostico*

I, 6; V, 1; VIII, 6; XVII, 4; XXII, 4; XL, 4; XLII, 1-2; XLVIII, 4; LXXIII, 8; LXXV, 6; LXXXI, 8; LXXXVII, 2-4; LXXXIX, 1; XCIV, 10; C, 2; CIII, 6; CX, 1; CXI, 4-11; CXXII, 2; CXXVI, 6, 8; CXXIX, 4; CXXXVII, 4; CXXXIX, 7; CXLIII, 8; CL, 5-7; CLIV, 4.

La dissimulazione*Per evitare accuse di panteismo*

XI, 2; CXI; CXIV; CXXXVI, 6; CXLIII, 4; CLIX, 4.

La forza del destino*Una scelta elettiva, più che una fatalità*

V, 13; X, 3; XVI, 9-10; XXV, 5; XXXVI, 9; XLV, 5; LI, 4; LII, 1; LIV, 6; LVIII, 9; LXII, 4; LXIX, 12; LXXIII, 6; LXXVII, 4; LXXXII, 6; LXXXIII, 2, 5; XCII, 4; XCIII, 5; XCVIII, 1; CI, 1; CXI, 5; CXVI, 8; CXXVII, 8; CXXXIII, 9; CXXXV, 5; CXXXVI, 2; CXXXVIII, 7; CXXXIX, 6; CXL, 4; CXLI, 3; CXLVI, 4; CXLVIII, 5; CLXV, 1.

Il sorso mattutino*Per confermare la scelta*

VI, 7; XIII, 1; LIII, 2; CIX, 5; CXV, 2.

La relatività dei convincimenti e la polemica contro intolleranti ed ipocriti

Possono essere giudici i bigotti? O i dottori della Legge?

II, 1-3; V, 5-6, 13; VII, 1-2; VIII, 2-5; IX, 5, 10; XI, 7-8; XX, 2-8; XXI, 7; XXIII, 2; XXIV, 4; XXXI, 6; XXXVI, 9; XL, 5; XLI, 4; XLIV, 3, 7; XLV, 3; XLVI, 10; XLVII, 5, 8; XLVIII, 7; LI, 2; LII, 6; LIII, 7; LV, 1, 6-7; LVI, 4; LXIII, 3-4; LXV, 5-8; LXVI, 5-6; LXIX, 2-3, 9-12; LXXI, 6-11; LXXIV, 7; LXXVII, 6; LXXIX, 6-7; LXXX, 1-5; LXXXI, 4; LXXXIII, 6-7; LXXXIV, 6-9; LXXXIX, 5, 7; CVII, 4; CXI, 5-6; CXIII, 5-6; CXVI, 5; CXVIII, 4; CXIX, 1-2, 5-6, 9; CXXII, 3-4; CXXV, 1-2, 7; CXXVII, 10; CXXX, 9; CXXXI, 2-7; CXXXII, *passim*; CXXXIII, 6-8; CXXXV, 7; CXXXVI, 3, 7; CXLIII, 6-7; CXLVI, 5-6, 8; CXLIX, 4, 7; CLIV, 4, 10; CLVIII, 3, 6; CLIX, 1-3.

I falsi predicatori

Esser maestri non è da tutti

VIII, 2, 5; XI, 7-8; LXVII, 1-5; LXXIII, 5-6; LXXVIII, 6-7; LXXXVI, 3, 7; CVII, 8-9; CXXVIII, 7; CXXXI, 8; CXXXIII, 1-2, 5; CXLIII, 1-2; CXLVI, 8; CLIV, 10; CLIX, 3.

Primum, non nocere

Per essere probi

V, 6; XX, 6; XLI, 1; LXVI, 6; LXXVI, 6.

Il vanto delle proprie virtù poetiche

L'usignolo è dulciloquente

III, 9; IV, 8; XXV, 9; XXXI, 9; XXXIV, 9; XXXVII, 11; XXXIX, 10; XLI, 7; LI, 8; LXXXVI, 8; LXXXVII, 10; CVI, 7; CXXV, 10; CXXVIII, 5; CXXXI, 8; CXLVII, 5; CXLIX, 9, 14; CLXII, 5-6.

I mini-canzonieri

Le donne amate, piuttosto che l'Amata

a) *Ŝâx-e Nabât*

III, XXXIX, LX, LXI, LXII, LXVIII, LXXXII, LXXXV, LXXXVII, LXXXIX, CI, CII, CIX, CXXIV, CXXXVIII, CXXXIX, CXL, CXLI, CXLV.

b) *Un nuovo amore?*

XCIII, XCVII, XCVIII.

c) *Altri amori*

XXVI, XXXI, XXXIV, LXII, CX, CXXI, CXXII, CLXI.

d) *La disgrazia e l'esilio*

XII, XXXIII, CIII, CIV, CV, CXXVIII, CXXX, CXXXIV, CXLV, CXLVII, CXLIX, CLX.

Canzoni

(I-CLXV)



Album 2004



Dhumi 2004

Cenni bibliografici

Il sorgere di consistenti nuclei di studi iranistici soprattutto in Austria e in Germania agli inizi del XIX secolo e l'efficace veicolo di sensibilizzazione costituito dal goethiano *West-östlicher Divan* – liberamente ispirato alle traduzioni tedesche dei componimenti di Šams-o'l-Din Mohammad Hâfez di Širâz – procurarono al nostro poeta una crescente notorietà, anche se va registrata una precedente, seppur limitata, conoscenza delle sue opere in Europa già a partire dal XVII secolo. Da allora, gli studi su di lui (di ben più antica tradizione nei Paesi musulmani) si sono moltiplicati rapidamente pure in Occidente.

In questa sede mi è sembrato improprio procedere a una loro puntuale ed organica elencazione, sicuramente più disorientante che utile per il lettore non specialista. Ho ritenuto appropriato, piuttosto, fornire indicazioni soltanto su quegli scritti che mi sono apparsi più adatti a guidare un tale lettore nell'approccio alla complessa personalità di Hâfez, ma capaci pure di fornire qualche spunto di riflessione allo studente della disciplina.

Moderne presentazioni del testo

- Hâfez, *Divân*, a cura di 'A. Xalxâli, Tehrân 1306/1927-28
—, *Divân*, a cura di M. Qazvini e Q. Ğani, Tehrân 1320/1941-42
—, *Divân*, a cura di P. N. Xânlari, 2 voll., 2^a ed., Tehrân 1362/1983-84.

Qualche traduzione otto-novecentesca

- A. J. Arberry, "Hafiz and his English Translations", *Islamic Culture*, XX (1946), 111-128, 229-249.
—, "Orient Pearls at Random Strung", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XI (1943-46), 699-712.
Hâfez, *Fifty poems*. Texts and Translations by A. J. Arberry, Cambridge 1947.
—, *Il libro del coppiere*, a cura di C. Saccone, Milano 1998.
J. von Hammer Purgstall, *Der Divân von Mohammed Schemsed-din Hafis*, Stuttgart & Tübingen 1812-13.
H. Wilberforce Clarke, *The Divân written ... by ... Hâfiz-i-Shîrâzî ...*, Calcutta 1891.

Opere di riferimento

a) Manuali di storia letteraria

- A. J. Arberry, *Classical Persian Literature*, London 1958.
E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, 4 voll., London & Cambridge 1902-1924.
P. Horn, *Geschichte der persischen Literatur*, 2^a ed., Leipzig 1909.
R. Levy, *Persian Literature. An Introduction*, Oxford University Press 1923.
S. Nafisi, *Târix-e nazm va nasr dar Irân va dar zabân-e fârsi tâ pâyân-e qarn-e dahom-e hejri*, 2 voll., Tehrân 1344/1965-66.
A. Pagliaro-A. Bausani, *Storia della letteratura persiana*, Milano 1960.
A. M. Piemontese, *Storia della letteratura persiana*, 2 voll., Milano 1970.
I. Pizzi, *Storia della letteratura persiana*, Torino 1894.
J. Rypka, *A History of Iranian Literature*, Dordrecht 1968.
Z. Safâ, *Târix-e adabiyât dar Irân*, 5 voll. in 8 tomi, Tehrân 1332-1370/1953-1992.

b) Altre monografie e collettanee

- A. Bausani, *Persia religiosa*, Milano 1959.
H. Broms, *Towards a Hafiz Bibliography*, Vaasa 1969.
M. Farzad, *To translate Hâfez*, Tehrân 1313/1935.
M. C. Hillmann, *Unity in the ghazals of Hafiz*, Chicago 1976.
M. Human, *Hâfez ce miguyad?*, [Tehrân] 1317/1938-39.
D. Meneghini Correal, *The ghazals of Hafez: concordance and vocabulary*, Roma 1988.
M. Mo'in, *Hâfez-e širin-soxan*, 2 voll. (nuova edizione), Tehrân 1369/1990-91.
S. Nafisi, *Dar pirâmun-e aš'âr va ahvâl-e Hâfez*, Tehrân 1321/1942-43.

- M. Rastegâr Fasâ'i (ed.), *Še'r va zendegi-ye Hâfez*, Kongre-ye jehâni-e Sa'di va Hâfez, 7-12 ordibehešt 1350, Komite-ye Melli-e Yunesko, [Širâz] 1367/1988-89.
- R. Zu'n-Nur, *Dar jostojū-ye Hâfez*, 2 voll., 2^a ed., Tehrân 1367/1988-89.
- Il Corano*. Introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani, Milano 1978.

c) Articoli e saggi su aspetti particolari dell'opera

- A. Bausani, "La rappresentazione della natura nel poeta persiano Hâfez", *Oriente Moderno*, XXIII (1943), 28-39.
- , "The development of forms in Persian lyrics", *East and West*, IX (1958), 145-153.
- , "Considerazioni sull'origine del *ghazal*", *La Persia nel Medioevo*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1971, 195-208.
- , "Sensibile e soprasensibile nella poesia hafeziana", *Convegno internazionale sulla poesia di Hâfez*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1978, 5-31.
- M. Boyce, "A Novel Interpretation of Hafiz", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XV (1953), 279-288.
- J. C. Bürgel, "Le poète et la poésie dans l'oeuvre de Hafez", *Convegno internazionale sulla poesia di Hâfez*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1978, 73-98.
- G. M. D'Erme, "Tajrobehâ-ye donyavi-e Hâfez", *Soxan-e ahl-e del*, Komisiyun Melli Yunesko dar Irân, 1371/1992, 403-411.
- , "Temi hafeziani", *Un ricordo che non si spegne ... in memoria di Alessandro Bausani*, Napoli 1995, 29-39.
- , "Il 'Signore dell'anima e della sapienza'. Lo *Sâhnâme* di Ferdowsi come *dânešnâme*", in: M. Bernardini, F. Cresti, M. V. Fontana, F. Noci, R. Orazi (edd.), *L'arco di fango che rubò la luce alle stelle. Studi in onore di Eugenio Galdieri per il suo settantesimo compleanno*, Lugano 1995, 99-116.
- , "A Rationalist Form of Thought in Ancient and Medieval Iran", in: Ph. Huyse (ed.), *Iran. Questions et connaissances, Vol. I: La periode ancienne, Studia Iranica*, 25, Paris 2002, 177-205.
- , "Aspetti gnoseologici dei *ghazal* di Hâfez", in: U. Marazzi (ed.), *Turcica et islamica. Studi in memoria di Aldo Gallotta*, Napoli 2003, 133-152.
- Ch. de Fouchécour, "Voir le visage de l'Aimé selon Hâfez", *Luqmân*, XVI/2 (2000), 5-16.
- A. Jones, "Producing a concordance of the Divân of Hâfez by computer. Report and reflections", *Convegno internazionale sulla poesia di Hâfez*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1978, 99-110.
- G. Lazard, "Le langage symbolique du *ghazal*", *Convegno internazionale sulla poesia di Hâfez*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1978, 57-71.
- R. Lescot, "Chronologie de l'oeuvre de Hafiz", *Bulletin d'études orientales* (Damas), X (1944), 57-100.
- R. M. Rehder, "The unity of the ghazals of Hafiz", *Der Islam*, LI (1974), 55-96.
- G. Scarcia, "Paesaggio hafeziano", *Convegno internazionale sulla poesia di Hâfez*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1978, 111-128.
- H. H. Schäder, "Lässt sich die seelische Entwicklung des Dichters Hafiz ermitteln?", *Orientalische Literaturzeitung*, XLV (1942), 201-210.
- J. Scott Meisami, "Allegorical Techniques in the Ghazals of Hafez", *Edebiyat*, 4 (1979), 23-31.
- W. Skalmowski, "Notes on the ghazals of Sa'di and Hafiz", *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 10 (1979), 255-273.
- , "The 'blasphemous' motif in Hafiz", *ibidem*, 12 (1981), 273-281.
- , "Le *qalandar* chez Hâfez", in: C. Balaÿ, C. Kappler, Ž. Vesel, *Pand o sokhan. Melanges offerts à Charles-Henry de Fouchécour*, Teheran 1995, 275-282.
- A. Schimmel, "Hafiz and his critics", *Studies in Islam*, 16/1 (1979), 23-55.
- K. Stolz, "Die seelische Entwicklung des Dichters Hafiz lässt sich ermitteln", *Orientalische Literaturzeitung*, XLVI (1943), 97-103.
- G. M. Wickens, "An analysis of Primary and Secondary Significations in the Third Ghazal of Hâfiz", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XIV (1952), 627-638.

Indice analitico

Non si includono le voci relative alle evenienze più comuni, come: anfora, chioma, ciocca, cipresso, coppa, coppiere, gote, laccio, moschea, rosa, taverna, uccello, vino, viso, zefiro, ecc.

I rinvii possono indirizzare anche al solo commento. Se il numero del verso non è indicato, il rimando si intende fatto alla nota che può aprire o chiudere il commento.

- Abissinia:** XCVII, 2.
Abu Eshaq Inju: XI, 10; XVI, 11; XXVIII, 1; XLVIII, 9; CXII, 7.
Abu Lahab: LXIV, 3.
Abu'l-Vafâ: CV, 8; CXXX, 10.
Acqua di vita: XXXI, 9; XXXIX, 8; LXV, 4; XCIII, 7; XCVII, 4, 7; XCVIII, 5; CXIV, 5; CXVIII, 2; CXXIV, 6.
Adamo: VII, 6; LVII, 4; LXXX, 6; CXIV, 3; CXV, 4; CLII, 1-2; CLIX, 7.
Afrâsiyâb: CV, 4.
Ahmad Namaki: VII, 1.
Ahriman: CXXXV, 5; CLX, 2.
Ahura Mazda: CXXXV, 5.
Albero del Termine, Loto, Tubà: XXXVII, 4; LVI, 3; LXX, 3; LXXIV, 3; CVIII, 4.
Alessandro: V, 11; XXXIII, 6; XXXIX, 7-8; XCIII, 7; XCIV, 4; CXXIV, 6; CXXIX, 4; CXLIX, 12.
‘Ali: LXXXV, 3.
Âsaf: XXV, 7; XXVIII, 4; XLVIII, 9; XLIX, 13.
Avesta: VII, 4-6; CXXXV, 5.
Axlâqo'l-Ašraf: XX.
Ayyâz: XL, 6.
Babilonia: XCI, 4.
Bagdâd: XLI, 7; CXXXVIII, 8.
Bahman: CI, 4.
Bârbod: LXVII, 3.
Bargello: XLI, 1; XLVI, 10; XLVII, 8; XLVIII, 4; LXXVIII, 5; CXXVI, 6; CXLII, 1; CXLVIII, 2; CL, 7; CLXV, 4.
Bast e qabz: IX, 1; XII, 8; XXII, 9-10; XXIX, 7; XL, 2; XLII, 1-2, 5; LXVIII, 1, 6; LXIX, 6-8; LXXXI, 8; LXXXIV; CL, 5-7; CLXII, 3.
Cahâr Bâg: CIII, 5.
Cananea: IX, 9; LXXXVIII, 1.
Candela: II, 4; IV, 10; XVII, 3, 8; XXI, 3; XL, 9; L, 3; LVII, 4; LXIX, 5; LXXXII, 3; LXXXVI, 2; LXXXVII, 2; CXVI, 3; CXVII, 6; CXXVI, 8; CXXXVII, 5; CXXXIX, 5; CXL, 6; CXLIV, 10; CXLIX, 9; CLX, 1.
Catai: LXXXII, 1; XCVII, 2.
Cegel: L, 5.
Celeste Impero: XCVII, 2.
Chiostro, Convento, Monastero: II, 2; XVII, 5; XXII, 8; XXVII, 1; XLIII, 6; XLVII, 3; LIII, 1; LVI, 5; LVIII, 4; LXIII, 3-4; LXIV, 5; LXXIV, 7; LXXIX, 5; LXXXIII, 7; CX, 6; CXI, 8; CXXV, 8; CXXXVII, 6; CXXXI, 6; CLIV, 4.
Cina: L, 5; LXXXII, 1; XCVII, 2; CLXI, 4.
Compasso: LXXXVII, 5; LXXXVII, 5; CXI, 6; CXLI, 6.
Convento: v. Chiostro, Convento, Monastero.
Coppa che mostra il mondo: V, 11; XXXIII, 6; XLVII, 4; LII, 2; LXXVIII, 5; LXXXI, 6; XCIII, 7; CXVIII, 1; CXXI, 8; CXLIII, 5; CXLIV, 1.
Corano: IX, 10; LXIX, 12; XCIV, 11; CXXIII, 9; CLIV, 10.
Core: v. Qârûn.
Cosroe: XXV, 6-7; XLI, 6; XLIX, 7; LII, 8; LIV, 4; LXVII, 3; CVIII, 1; CXII, 3; CXXIII, 9; CXXXVIII, 4; CLIII, 1.
Cristo: v. Gesù.
Custode: v. Guardiano, Custode, Portiere.
Dario: V, 11.
Deccan: CLI.
Dastân: LXXXVIII, 8.
Egitto: IX, 9; XXIII, 3; XCVII, 4.
Eram: LXV, 4; LXXXI, 5.
Eremo: XVII, 5; XXII, 7; XLVI, 1-2; XLVII, 3-4; LXIX, 11; LXXIX, 5; CXXVII, 6.
Falena: XVII, 3; XXI, 3; LXVII, 4; CXVI, 2.
Farhâd: LIV, 4; CI, 6; CXII, 3; CXXXVIII, 4.
Farrox: XCIX.
Fâtiha: LXXXV, 3; CXXIII, 9.
Fenice: VII, 3; XXV, 6-7; XXVII, 2; XLIV, 5; LXXXVIII, 8; CIV, 2; CXIV, 1; CXXIII, 4; CLX, 4.
Fravaši: VII, 6; CXXXV, 5.
Gabriele: IX, 6; XXXVII, 4; LX; LXX, 3; CVIII, 3; CXLIII, 9.
Gesù: IV, 8; XXXVI, 7; LVII, 6; LXX, 6; LXXXVI, 5; XCIII, 8; CXLIII, 9.
Ghiandola del muschio: I, 2; XXX, 2; XXXII, 5; LXVI, 2; CX, 4.
Giacobbe: III, 5; IX, 9; XXIII, 3; LXXXVIII, 1.
Giardino di Kârân: CIII, 5.
Giorno del patto: V, 13; X, 3; XVI, 9-10; XIX, 4; XXIV, 1; XXV, 5-6; XXVI, 5; XXX, 4; XXXVI, 9; LVIII, 9; CXI, 5; CXXX, 3; CXXXIII, 9; CXXXV, 5; CXXXIX, 6; CXLIII, 5; CXLVIII, 5; CLII, 1; CLVIII, 4, 6; CLXV, 1, 3.

- Giove (pianeta):** CVIII, 3.
Giuseppe: III, 5; IX, 9; XXIII, 3; LXXXVIII, 1.
Guardiano, Custode, Portiere: XXIII, 5; XXV, 3; XXXVIII, 5; XLIX, 3; LXXI, 7; CXLVII, 3; CLI, 3.
Hârut e Mârut: XCI, 4.
Hallâj: CXLIII, 8.
Hormuz: CLI.
India: XL, 6; XCVII, 2; XCIX, 9.
Indiano: XCIX, 2, 9.
Invidiosi: v. Rivali, invidiosi.
Iraq: XLI, 7; CXXXIII, 4; CXXXVIII, 8; CLVI, 5; CLXII, 9-10.
Ixlâs: LXXXV, 3.
Jamšid: XXVIII, 4; XXXIII, 6; XLVII, 4; LII, 2; LXXVIII, 5; LXXXI, 6; XCIII, 7; CI, 4-5; CXVIII, 1; CXIX, 1; CXX, 6; CXXI, 8; CXLIII, 1; CXLIV, 1.
Jalâlo'l-Din Turânšâh: CV, 4.
Ka'ba: XXX, 7; XXXVI, 8; XL, 8; LII, 7; LXX, 2.
Kaššâf: XLIV, 2.
Kâ'us: CI, 5; CV, 4.
Key: CI, 5.
Keyanide: CI, 4-5; CXVIII, 1; CXXIII, 9.
Key Xosrow: XXXIII, 6; CXVIII, 1; CXX, 6; CXXI, 8; CXLIII, 1; CXLIV, 1.
Kowsar: LXV, 8; CLXII, 5.
Lahore: CLI.
Leylâ: XL, 6; LIV, 4; CXV, 4; CXLI, 4.
Loto: v. Albero del Termine.
Magi: I, 4; II, 2; IX, 3; XVI, 8, 10; XXII, 8; XXVII, 1; XXXIX, 4; LIII, 1; LXIX, 9; LXXIV, 7; LXXXVII, 7; CXLII, 3; CXLIII, 3; CXLV, 7; CLIV, 4; CLVIII, 6.
Mahmud (di Ġazna): XL, 6.
Mahmud Šâh Bahmani: CLI.
Majnun: XL, 6; LIV, 4; LVI, 8; CXV, 4; CXLI, 4.
Mani: XIV, 6; CLXI, 4.
Maometto: V, 3; VII, 3; IX, 6; XI, 1; XXVII, 2; XLII, 3; XLVIII, 6; LII, 2; LX; LXIV, 2-4; LXXXV, 3.
Maria: LVII, 6.
Marte (pianeta): CVIII, 3.
Menestrello: III, 8; IV, 8; XI, 1; XVI, 8; XIX, 8; XXII, 4, 6, 9; XXX, 6; LXVII, 3; XC, 8; CXXIII, 1; CXXXIII, 4; CXXXVIII, 8; CXLII, 3; CXLIV, 2; CXLVI, 5, 8; CXLVII, 2; CLXIV, 8.
Mercurio (pianeta): CVIII, 3.
Mihrâb: LXIX, 11; XCI, 3; XCV, 2; LXXXIX, 7; CXXXI, 5; CXXXVI, 10.
Monastero: v. Chostro, Convento, Monastero.
Mosallâ: III, 2; CI, 9; CXL, 2.
Mosè: XIX, 2; XLIX, 10-11; CXXVIII, 7; CXLIII, 7.
Mufti: LXXXVI, 3.
Mustafa: LXIV, 3.
Noè: IX, 6; XVIII, 7; XXVIII, 2.
Notte del Destino: XXXI, 1; XLII, 3.
Oxus: LIV, 7.
Padre della Fedeltà: v. Abu'l-Vafâ.
Paradiso: III, 2; IX, 2; XIII, 3; XXIX, 2; XXXV, 4; XXXVI, 4; XXXVII, 4-5; XLIX, 1, 3; LVI, 3; LXV, 4; LXXVII, 8; LXXIX, 1, 7; LXXX, 6, 7; LXXXIV, 6; CVIII, 4; CXXV, 2; CXLVII, 3; CLXII, 5-6.
Parviz: XLI, 6; LII, 8; LXVII, 3; CXXXVIII, 4.
Patto: v. Giorno del Patto.
Perside: XLI, 7.
Personaggi floreali: XIII, XVIII, XX, XXI, XLI, XLIII, LI, CXIII, CXVIII, CXIX, CXX, CXXXVII, CXXX, CXXXVII, CXLII, CXLV, CLVII, CLX, CLXI, CLXIII, CLXIV.
Pišdâdiyân: CI, 4-5; CXVIII, 1.
Pleiadi (le): III, 9; LII, 3.
Polvere-collirio: II, 5; LIII, 3; LXI, 3; LXII, 6; LXXIII, 1, 10; LXXXIX, 2; XCV, 7; CXIV, 8; CXXV, 3; CXLIV, 1.
Portiere: v. Guardiano, Custode, Portiere.
Qabz: v. *Bast* e *Qabz*.
Qâf: LXIV, 5.
Qârûn: V, 9; XLIX, 11; LIV, 9; CXXXVI, 7.
Qavâmo'l-Din Mohammad Sâheb-e 'Eyyâr: XLVIII, 9; XLIX, 1; CV, 8; CXII, 7; CLVI, 5.
Qavâmo'l-Din Hasan Tamgâji: XI, 10; XXVIII, 1, 4; XLVIII, 9; XLIX, 1; CXII, 7.
Qibla: X, 2; XL, 8; XLIX, 7; LXXXII, 7.
Qobâd: CI, 4.
Rezvân: XLIX, 3; CXLVII, 3.
Rivali e invidiosi: VI, 2; XV, 7; XIX, 5; XXVIII, 6; XXXIII, 8; XXXVII, 11; XLII, 2; XLIV, 7; LX, 9; LXIV, 2-4; LXXIII, 5-6; LXXVIII, 6-7; LXXXVII, 10; LXXXVIII, 5; CXVII, 7; CXXXVI, 3; CXLII, 6; CLIV, 3; CLX, 2-4; CLXI, 3-4, 6; CLXII, 11; CLXV, 2.
Roknâbâd: III, 2; XXXIX, 7; CI, 9; CXL, 2.
Rosa-usignolo: IV, 3-4; V, 4; IX, 1, 8; XXV, 1; XXXIV, 3; XXIX, 6; XXXI, 9; XXXVII, 10; XLIII, 3; XLIV, 1; XLVIII, 2; L, 4; LXVI, 1; LXXVII, 1; LXXXI, 1; CXV, 5; CXVII, 7; CXX, 7; CXXX; CXXXIV, 1; CXXXVIII, 5; CXLII, 5; CLIV, 2; CLXIII, 3; CLXIV, 3.
Saba: XC, 1; C, 4; CXLV, 5.
Safâ e Marwa: LXXXII, 7.
Salomone: XXIV, 7; XXV, 6-7; XXVIII, 4; XXXI, 7; XLVIII, 9; LVII, 2; LXXXI, 6-7; LXXXVIII, 7; XC, 1; C, 4; CI, 4-5; CXIX, 1; CXXI, 3, 8; CXLIII, 1; CXLIV, 1; CXLV, 5; CLX, 2; CLXI, 2.
Sâmeri: CXXXVIII, 7; CXLIII, 7.
Scacchi, scacchiera: LXXI, 3, 8; CXXIX, 3; CXXXIV, 7.
Segni (divini): v. Giorno del Patto.
Sinai: XIX, 2.
Siyâvoš: CV, 4.
Soltân Oveys (Jalâyeri): CLII, 9.
Sudi, Mehemet Effendi: X, 1-3; XXXVI, 5, 7; CV, 3; CXXXIII, 3.
Šaddâd ibn 'Ad: LXV, 4; LXXXI, 5.
Šâh Šojâ' Abu'l-Favâres Mozaffari: XXXIII, 8, 10; CIII, 5; CV, 4; CXVII, 7; CXXVIII; CXXXIV; CXLVI; CXLIX, 5; CLVI, 5; CLX, 2.

Šâh Šojâ' o'l-Din Mansur Mozaffari: XXXIII; XLIX, 9; CIII, 5; CXLVI; CXLVII, 4, 5, 7; CXLIX, 7, 14; CLIII *passim*.

Šâx-e Nabât: III, 1; XXXIX, 10; XLVI, 4-6; XLVII, 6; LVI; LVII; LX; LXI; LXII, 2; LXVIII; LXXXII; LXXXV; LXXXVIII; LXXXIX; XCVII, 4; CI, 9-10; CII, 1; CIX, 1-2; CXXIV, 7-8; CXXXVIII, 11; CXXXIX; CXL; CXLI, 1; CXLV, 8.

Šeyx San'ân: X, 1-3; LXXVII, 6.

Širâz: III, 1; XIII; XVI, 11; XX; XXVIII, 1; XXXII; XXXIII; XXXIX, 7; XLI, 7; XLVII, 6; LVI; LXXXI, 5; CI, 8; CIII, 5; CIV, 2; CV; CXII; CXXVIII; CXXX, 10; CXXXVIII, 8; CXLV, 8; CXLVI; CXLVII, 4; CLX, 1; CLXII, 9-10.

Širin: LII, 8; LIV, 4; CI, 6; CXII, 3; CXXXVIII, 4.

Tabriz: XLI, 7.

Tartari: LXVI, 2; XCIX, 7.

Tavâf: LXX, 2.

Tubâ: v. Albero del Termine.

Turân, Turanico: CV, 4; CXXI, 8.

Turco/-a: III, 1, 3; XXXIX, 10; XLVI, 6; XLVII, 6; LVI, 10; LVII, 2; LXXXII, 1; LXXXIX; XCVII, 4; CII, 1; CV, 4; CX, 1; CXXIV, 7-8; CXXXI, 1; CXXXVIII; CXLI; CXLV, 8.

Upupa: XC, 1; CXLV, 5.

Usignolo: v. Rosa-usignolo.

Venere (pianeta): IV, 8; XLV, 5; XLVII, 7; CVIII, 3.

Xezr: XXXIX, 8; XCIII, 7; XCVII, 4, 7; CXVIII, 2; CXXIV, 6; CXXIX, 4.

Yazd: XII, 11; XXXIII; CIII, 5; CXXXVIII.

Yemen: XLVIII, 6; LXXXV, 3.

Zâkâni: XX, CXXXIII, 8.

Zâl: LXXXVIII, 8.

Zâyande Rud: CIII, 5.

Zingaro: III, 3; LI, 4.

Zoleyxâ: III, 5.

Questo volume è stato stampato in Italia
nel mese di giugno 2004 presso



IL TORCOLIERE

Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"