

UCLA

Litterae Caelestes

Title

Paleografia e Filologia dei testi avestici

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/9rw9x8r2>

Journal

Litterae Caelestes, 1(1)

ISSN

1825-9189

Author

Piras, Andrea

Publication Date

2005-05-01

Peer reviewed



Paleografia e Filologia dei testi avestici

Andrea Piras

L'esame della tradizione manoscritta del canone religioso dello zoroastrismo, l'Avesta,¹ comporta diverse problematiche che formano un corredo di competenze multiple, atte a fornire un quadro quanto più esatto di restituzione della natura del testo, avvalendosi quindi degli strumenti dell'analisi paleografica, codicologica, filologica, linguistica e storico-culturale

Le vicende di questo canone, composto invero da *disiecta membra* di testi che solo per comodità chiamiamo "libro" — e che per altrettanta comodità pubblichiamo interamente, come nel caso della edizione critica di Westergaard, o della monumentale edizione in tre volumi di Geldner — sono legate a quel periodo delle grandi scoperte orientistiche della più fertile stagione dell'Illuminismo europeo, anche grazie all'opera di religiosi come il gesuita Jean Calmette che nel 1730 scoprì e rese noti all'Europa i due primi libri del Veda, inviandone i manoscritti a Parigi; mentre nel 15 maggio 1762 Anquetil Duperron (1731–1805) depositava alla Biblioteca Reale di Parigi 180 manoscritti portati dall'India che rivelavano alla cultura europea il libro sacro della religione di Zoroastro, di cui lo stesso Anquetil Duperron diede una traduzione nel 1771.

Il manoscritto più antico, K7a, datato al 1278, chiarisce subito la problematica che si deve affrontare, nell'esame della cronologia della redazione di un testo trasmesso oralmente per secoli, in ossequio a una attitudine culturale che disdegnava il medium scrittorio o che al massimo lo riteneva un tramite necessario — specialmente nella sua traduzione in pahlavi — alla vera conoscenza, quella orale, di un insegnamento dottrinale di tale portata da lasciare stupefatto un uditorio inadeguato e ignorante (BELARDI 1981: 20). Fin dalla antichità dei tempi achemenidi la differenza tra una educazione mesopotamica e quella iranica emergeva dal contrasto tra una paideia che comprendeva l'arte della guerra non meno che la saggezza scrittoria di Nabu, per il sovrano del Vicino Oriente, e un'altra che — secondo quanto riportano gli

D La bibliografia su questo testo è troppo cospicua per essere interamente riportata: si rimanda quindi a trattazioni complessive, come quella della *Encyclopaedia Iranica* III, ed. E. Yarshater, London & New York 1988, pp. 35–66 ("Avesta" [J.

KELLENS]; "Avestan geography" [Gh. GNOLI]; "Avestan language" [K. HOFFMANN]; "Avestan people" [M. BOYCE]). Più recentemente cf. anche KELLENS 1998 e HINTZE 1998 (per la storia del canone in epoca partica).

autori classici, per i fanciulli persiani — si basava solo sul tiro con l'arco, sull'equitazione e sulla parola veritiera. Situazione differente da quanto, secoli dopo, in epoca sassanide, ca-



ratterizzerà l'educazione regale: per cui è detto a proposito del sovrano, nel “Libro delle gesta di Ardašīr” (*Kārnāmag ī Ardaxšīr*), che «quando raggiunse l'età dell'istruzione superiore, egli progredì tanto nello scrivere, nell'equitazione e nelle altre arti che divenne famoso in tutto il Pârs» (PAGLIARO 1954: 25, #17). Una educazione che non doveva essere limitata solo al re ma anche all'ambiente di palazzo, visto che il paggio di Xusraw, nel noto testo cortese “Cosroe e il paggio” (*Xusraw ud rēdag* ## 9–10), è versato nella consuetudinaria arte della memoria, appresa dai maestri del clero (*Hērbad*), che gli insegnano a memorizzare i testi sacri avestici — degli Yašt, dell'*Hādōxt*, del *Bagān*, del *Widēwdād* e del commentario (lo *Zand*) — non meno, ovviamente, che nella pratica marziale e avita della cavalleria (*aswārīh*) e del tiro con l'arco (**kamānvarīh*), e infine anche nella scrittura: «e la mia abilità nello scrivere è tale che sono un bravo scriba e uno scriba veloce» (*u-m dibīrīh ōwōn kū xūb-nibēg ud ray-nibēg*).

L'apprendistato era quindi finalizzato alla creazione di una classe di scribi e funzionari addetti alla burocrazia; si incentivava quindi l'arte del bello scrivere e il genere della epistolografia, come ci è rivelato nei trattati sassanidi (TAFAZZOLI 1993: 288) che si proponevano di educare il singolo ad una disciplina essenziale alla cosa pubblica. Ma la pratica della scrittura, oltre che nella amministrazione, era essenziale ad ogni sapere scientifico, come nel calcolo delle posizioni dell'ombra per suddividere le ore del giorno (KOTWAL 1969: 87, # XXI): «Scrivo l'indicazione dell'ombra del mezzodì: sia di buon auspicio!» (*nūšān ī sāyag ī nēmroz nibēsom farrox bawād*)

Diversamente da questa generalizzata tendenza, pratica e ricca di buon senso, la adozione della scrittura per la fissazione del canone religioso non fu di certo un procedimento iniziato nell'antichità dell'iranismo, quanto piuttosto nella tarda antichità sassanide e come riflesso di una generale situazione di coesistenza e competizione tra fedi diverse (giudaismo, cristianesimo, manicheismo) che nei territori dell'impero persiano andavano consolidandosi in comunità e istituzioni, e in più vantando un testo sacro di riferimento. Al contrario di questa attitudine sacerdotale — dovuta a ragioni di efficacia rituale del testo tramandato, oltre che al mantenimento di un sapere esclusivo — nella storia culturale “laica” dell'iranismo si constata fin dal periodo achemenide — e poi in quello partico e sassanide — una positiva ricezione dei procedimenti della scrittura, ereditando dal sistema cuneiforme, prima, dall'aramaico e dal greco poi, un insieme di competenze atte alla organizzazione delle istituzioni di governo. Come pure all'esaltazione delle *res gestae* dei sovrani nelle iscrizioni monumentali, caso emblematico di un uso celebrativo della scrittura esteso alla terra e al cielo — come nella grande iscrizione di Dario a Bīsotūn, posta in alto per essere scorta primariamente dagli dèi, in un monte che era appunto detto “luogo degli dèi”, da un antico-persiano **Bagastāna*, noto anche a Diodoro (2,13,1) nella trascrizione Βαγίστανον (ὄρος), “(monte) Bagistanon”. La scrittura diviene quindi testimonianza destinata ad eternare gli *ipsissima verba* del sovrano e perciò è avvolta in un



alone di sacralità e inviolabilità che impone il divieto di danneggiarla, pena la rovina della progenie per il trasgressore (*DB* 4. 72–80): prescrizione che ha un palese antecedente nelle tradizioni mesopotamiche dell'unzione della iscrizione, accompagnata dall'anatema contro chi intenda violarne la integrità (*SKJÆRVØ* 1999: 22–23). La preservazione è infatti un requisito essenziale per la visibilità e la leggibilità di un documento, al fine di tramandare la memoria di accadimenti che dovevano essere letti non tanto singolarmente e mentalmente, ma ad alta voce, in una situazione socio-linguistica di fruizione collettiva del testo (*CARDONA* 1980: 282). Questo aspetto di performance di testi eminenti e solenni, considerati degni di essere letti a un pubblico, è un tratto ricorrente nella documentazione epigrafica e monumentale, non solo dei re ma anche di alti dignitari: esemplare è il caso delle quattro iscrizioni sassand di Kirdīr (III sec. d.C.) che celebrano la affermazione sociale e religiosa di questo grande sacerdote. In una di queste (*KNRb* 13–14), alla frase «chi vedrà questo testo e lo reciterà» (*MNW ZNH n'mky HZYTNt W ptpwls't*), seguono le motivazioni di questa lettura-recitata, con esortazioni etico-religiose, anche se non mancano richiami alla lettura di documenti giuridico-amministrativi di convenzioni, rapporti e testamenti, sempre a maggior rinomanza dell'operato del gran sacerdote Kirdīr.

I procedimenti visivi e tattili dello scrivere devono quindi aver costituito un modello conoscitivo, e di organizzazione e trasmissione delle conoscenze, di notevole importanza per tutta la storia dell'iranismo e per la formazione di una classe di tecnici della scrittura, destinati non solo a divenire funzionari della cancelleria ma anche gli stessi ideatori e perfezionatori di sistemi di scrittura che operavano all'interno di una complessa situazione multilingue e “alloglottografica”.² Nell'incontro con le tradizioni scritturali millenarie della Mesopotamia, nella pluralità di sistemi segnici, e nel conseguente sviluppo di saperi distinti che intorno alla densità semantica ed evocativa del patrimonio segnico ha potuto costruire semiologie tecniche (astronomia e astrologia, matematica, pronostici, medicina), la mentalità dei parlanti iranofoni reagì con una propria sensibilità, elaborando procedimenti mentali e fisiologici dell'evento scrittorio; promuovendo soluzioni originali nel processo di lettura e scrittura, volti a favorire un'economia grafica e linguistica, servendosi ad esempio dei logogrammi (otto, nell'antico-persiano) per cifrare — in maniera stenografica, si può dire — alcune parole: es. XŠ = *xšāyaθiya-* “re”; BG = *bağa-* “dio”; AM1, AM2 = Ahura Mazdā; BU = *būmī-* “terra”; DH, DH2 = *dahyu-* “regione”. In merito ai processi percettivi che possono aver interagito nella organizzazione delle conoscenze, lo stesso procedimento di lettura e apprendimento dei segni deve aver comportato una specializzazione del vocabolario antico-iranico in una direzione più consona alle

nuove esigenze. Ad esempio, a proposito del termine antico-persiano che indica i caratteri cuneiformi, *dipičiça*

2 Su cui si veda *GERSHEVITCH* (1979) e diversi studi di *ROSSI* (1981, 1985, 1986)



“forma di scrittura”, il termine antico-persiano *čča-* (“forma”), ha un significato più delimitato rispetto al suo omologo avestico *¹ciθra-* (apparizione, manifestazione, spesso riferito ad epifanie divine) a causa di un fenomeno di “secolarizzazione” di un vocabolario più connotato originariamente in un senso religioso e ora semanticamente ridefinito, in base a una diversa mentalità storico-politica che caratterizzò l’affermazione del primo impero persiano (GNOLI 1974: 76–77). Per tale ragione anche la percezione visiva e la psicologia degli utenti achemenidi della scrittura si differenziò da quella dei cantori avestici di visioni illuminanti, propiziate da entità divine: per i primi diveniva più importante la gravidanza fisica di una “forma” visibile concreta che si articola in un repertorio segnico codificato e manualmente riproducibile nell’evento scrittorio.

L’Avesta, libro sacro delle lodi ad Ahura Mazdā (pahlavi *Abestāg* < antico-iranico **upa-stavāka-* “lode” [in onore ad Ahura Mazdā]) nella storia della sua formulazione e della lunga trasmissione dei testi, nella selezione (ed esclusione) che portò al canone, non sfugge a quelle valenze ideologiche che possono caricare di diversi significati un testo e l’alfabeto in cui è stato scritto. In attesa di passare al materiale concreto dei supporti cartacei dei manoscritti, mi soffermo brevemente sulla invenzione narrativa che giustifica l’eccellenza dell’Avesta e la leggenda nera della sua distruzione ad opera di Alessandro il Grande:

ud ēn dēn čiyōn hamāg abestāg ud zand abar gāw pōstihā ī wirāstag ud pad āb ī zarr nibiṣat andar Staxr Pābagan pad diz [ī] nibišt nihād ēstād (AWN I.5) «e questa religione, cioè tutto l’Avesta e il Commento, scritto con inchiostro dorato su pelli di bue conciate, era stato depositato a Staxr Pābagan nella Fortezza degli Scritti»

La tipologia della “scrittura colorata”, su cui si soffermò Giorgio Raimondo Cardona (1981: 105; 1986: 85–87), configura una preziosità tale da rendere ancora più esecrabile, nella costruita mistificazione del testo sopracitato, la rovina di questo venerabile corpus, scritto con una “acqua d’oro” (*āb ī zarr*) e poi distrutto dal “maledetto Alessandro il greco” (*gizistag Aleksandar ī hrōmāyīg*), archetipo di ogni catastrofe abbattutasi sull’iranismo, ben peggiore — nel biasimo degli autorevoli esponenti delle istituzioni — della conquista islamica. Nella cultura zoroastriana la responsabilità dell’oblio, o di un temporaneo occultamento della scrittura, viene così attribuita alle nefandezze di antichi avversari storici demonizzati; non meno che all’Avversario metafisico per eccellenza, il maligno e demoniaco Ahreman, responsabile di aver tenuto nascosti i sette modi di scrittura e l’arte dello scrivere, fino al momento della sua sconfitta, a opera di Tahmuraf, personaggio epico che svolge in questa occasione un compito di eroe civilizzatore, riconsegnando la scrittura all’umanità (*Mēnōg ī Xrad XXVII*, in BAUSANI 1957: 125)

Testi come un brano del *Dēnkard* 4 (414.2–6) recentemente tradotto da Cereti (1996: III), presumibilmente risalente al tardo periodo sassanide del regno di Xusraw



Anuširwan (VI sec.) testimoniano non solo il permanere di un corpus trasmesso oralmente ma anche un conferimento di valore, non solo funzionale ma anche estetico, alla scrittura: «Poiché abbiamo molti discorsi (parti) dell’Avesta in pura tradizione orale, in adornata scrittura di libri e memorandum ed anche nella lingua del popolo ed in discorsi accurati. Insomma tutta la sapienza originale della religione mazdea».

Nella storia culturale dell’iranismo e nella sua peculiare e originale “antropologia della scrittura” bisogna includere molti altri aspetti di produzione del testo e di varietà di supporti che solo brevemente si possono accenare, in questa prima ricognizione dell’incontro di Cortona e Viterbo, ma che è auspicabile vengano trattati in dettaglio nei prossimi fascicoli di “Litterae Caelestes”: numismatica, glittica, *ostraka*, coppe, *bullae*. L’uso di microtesti in sigilli che riportano iscrizioni più iconografie sono informazioni preziose per l’onomastica (possessore del sigillo), per il ruolo del portatore (nel caso di funzionari dell’amministrazione), per l’appartenenza confessionale “di stato” (sigilli dei Magi) e per l’eventuale grado di integrazione raggiunto nella società zoroastriana da altre religioni (sigilli di cristiani, di ebrei). La grande diffusione dei sigilli e il loro uso personalizzato consentono di verificare il grado di capillarità e di propagazione della letteratura pahlavi, in tale caso nelle sue elaborazioni più etiche e didascaliche — tipiche del genere educativo e sapienziale dell’*andarz* (CERETI 2001: 171-190) — rifuse in massime sapienziali o esortazioni incise su materiali di varia composizione mineraria (diaspro, corniola, granato).

Una categoria di sigilli molto interessante, per la funzione congiunta di testo/immagine e implicazioni esorcistiche, è costituita dai sigilli magici (GYSELEN 1995), di notevole valore per uno studio delle valenze apotropaiche di un linguaggio performativo scritto che si proponeva di “attivare” magicamente l’iconografia con operazioni metagrafemiche (incisioni di sillabe e *voce magicae*). Interventi analoghi sul repertorio segnico portano talvolta a ornamentazioni realizzate tramite l’alfabeto che si concretizzano in monogrammi (presenti anche nella glittica e nella numismatica) in stucco, utilizzati come elementi decorativi del palazzo reale di Ctesifonte (DE MENASCE 1985: 159) ma che in più sono combinazioni grafiche che ripetono serialmente formule beneaugurali — connesse ad aspetti basilari della dottrina zoroastriana — che deciptate svelano la legenda “crescita, prosperità” (monogramma AFZU, analogo alle legende *afzūn*, *afzūt* nella numismatica sassanide e arabo-sassanide)

★ ★ ★

Una descrizione particolareggiata dei manoscritti avestici si trova nei prolegomena dell’edizione critica di Geldner (1886: II-XIII) che forniscono un elenco del materiale disponibile in collezioni pubbliche (musei, università): es. **B** (Bombay,



University Library), **C** (Cambridge), **FI** (Firenze), **K** (Copenhagen), **L** (London), **M** (München), **O** (Oxford), **P** (Parigi). Oppure collezioni private, prevalentemente della comunità zoroastriana–parsì dell'India: **E** (Edalji Barabji Rustomji Sanjana), **F** (Framji Farduju Madan), **H** (Hoshangji Jamaspji), **J** (Jamaspji Minocheherji JamaspAsana), **W** (Wilson). Tra le collezioni europee ricordiamo, quella di Copenhagen (**K**), di quarantatré codici avestici e pahlavi (ASMUSSEN 1992) acquistati da Rasmus K. Rask e Niels L. Westergaard, pubblicati in facsimile nella monumentale edizione in dodici volumi da A. Christensen e K. Barr (*Codices Avestici et Pahavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis*, Copenhagen 1931–1944); prezioso è inoltre il catalogo dei manoscritti monacensi a cura di Ch. Bartholomae, *Die Zendhandschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*, Monaco 1915, con dettagliate note sui manoscritti, sui colophon, e sui copisti.

La carta è solitamente bianca, anche se può capitare di trovare dei fogli blu.

Il formato è di 28 cm. x 18 cm., con fogli che possono essere sia impaginati che numerati oppure no, o può esservi numerazione progressiva che si interrompe o ancora fascicoli che sono stati numerati separatamente e poi riuniti. La stessa rilegatura può essere alternativamente usata oppure no. Il numero delle linee di scrittura per foglio può variare tra le 12, 15 e 20 linee. Informazioni importanti provengono dai colophon, seppur non sempre presenti, che consentono di datare la redazione del manoscritto e di ricostruire anche l'itinerario del copista — in genere nel tragitto che metteva in comunicazione la costa occidentale dell'India con l'Iran.

L'uso prevalentemente rituale dei manoscritti favorisce talvolta interventi grafici come disegni schematici (un diagramma a più quadrati intersecati dalle direzioni dei punti cardinali) che servono a illustrare l'orientamento dell'incensiere e le nove posizioni che l'officiante deve assumere durante il culto dell'offerta di incenso al fuoco (*Nīrang ī bōy*), recitando le preghiere avestiche richieste che sono segnate lungo gli assi di orientamento del diagramma (TD 28, p. 363). Data la venerabilità dell'argomento religioso che determinava lo sforzo di generazioni di copisti, impegnati nella trasmissione di un testo sacro, non sono infrequenti colofoni come quello di K 43, in cui il rinomato copista Mihrbān, del secolo XVI, si congeda dal suo lavoro con una esortazione del tipo: «chi leggerà e studierà questo manoscritto, e ne farà copia, preghi per il mio buon nome e per la mia anima pia» (BELARDI 1977: 188).

Il tipo di scrittura caratterizza uno stile — e quindi una suddivisione dei manoscritti — a seconda che si individui un tratto iranico oppure indiano, il primo con lettere marcate e una compresenza di tratti forte/orizzontale e leggero/verticale, mentre quelli indiani mostrano altre peculiarità grafiche. Lo stile permette anche di ricostruire legami di genealogie tra i codici, con derivazioni dirette o indirette. Una ricercatezza ornamentale nel *ductus* non sempre va di pari passo con l'esattezza della copiatura o con la perizia del copista.

La grafia dell'avestico è una sistema di scrittura — derivato dall'alfabeto pahlavi e



da quello del Salterio cristiano con altre modifiche³ — fortemente distinto nella notazione vocalica e consonantica, creato ad hoc (e non evoluto) per segnare minuziosamente la pronuncia di un testo redatto in una lingua sacra ma — nel corso dei secoli — divenuta progressivamente oscura, nella sua complessità e arcaicità, ai suoi utenti iranofoni che dovettero servirsi di altre lingue per tradurla e commentarla: sia lingue medio- e neo-iraniche come il pahlavi, il pazand e il neopersiano, che lingue indiane come il sanscrito e il gujarati. La traduzione dall'avestico al pahlavi può essere di aiuto per la presenza di glosse che intervengono metalinguisticamente sul testo, apportando chiose e spiegazioni; o dichiarando in alcuni casi la perplessità dell'amanuense a comprendere le difficoltà sintattiche e terminologiche del testo sacro, ammettendo con modestia: *u-m nē rōšn* «non mi è chiaro» (BOYCE 1968: 35).

Lo scrupolo di distinzione del testo riguarda anche i procedimenti scrittori che si avvalgono di segni demarcativi come punti singoli, per separare una parola dall'altra; come tre punti di varia dimensione, singoli o doppi, disposti a triangolo con vertice verso il basso, per separare un brano in scrittura avestica dalla sua successiva traduzione in pahlavi, oppure come rosette e stelle che ricordano alcune ornamentazioni dei frammenti dei manoscritti manichei. In alcuni casi si affermano anche valori simbolico-cromatici di un'estetica che connota fortemente l'eccellenza del testo sacro avestico, vergato in rosso, di contro alla sua traduzione in sanscrito, con inchiostro nero. Di recente Antonio Panaino (2003) ha dedicato un lavoro importante all'uso delle rubricae nei manoscritti avestici, coniugando la problematica paleografica e codicologica in una prospettiva artistica e simbolica, per cogliere valenze di devozione nei riguardi del canone espresse con tratti di scrittura in rosso (titoli di inni, suddivisioni, abbreviazioni, marcature delle ripetizioni da eseguire, segni di interpunzione) motivati non certo da esigenze meramente ornamentali ma dalla funzione primaria di un testo da "attivare" nella esecuzione del rituale.⁴

Questa procedura di dignificazione del testo riecheggia quanto si diceva più sopra a proposito della leggenda sulla *crysografia* dell'Avesta⁵ (riportata dall'*Ardā Wirāz Nāmag*) e di cui sarebbe interessante verificare, da uno spoglio sistematico delle diverse collezioni dei manoscritti, fino a che punto potesse essere usata come ausilio della elocuzione liturgica: con il rosso che indicherebbe gli idiomi pronunciabili

(avestico, pazand) mentre il nero quelli più esplicativi della traduzione/compressione/commento (in tale caso del sanscrito). Si verrebbe così a delineare una valorizzazione cromatica che attribuisce maggiore enfasi alla lingua da declamare piuttosto che a quella scritta, usata per la

3 Cf. SKJÆRVØ 1996 per una rassegna di specimina di alfabeti iranici di derivazione aramaica, tra cui quello avestico.

4 Accenno brevemente ad altri importanti argomenti trattati da Panaino in questo articolo, come il richiamo alla tradizione estetica dei manoscritti manichei e cristiano-nesoriani e di possibi-

li scambi culturali fra le tre religioni in questione. Segnalo anche una appendice di Werner Sundermann, al suddetto articolo di Panaino, sull'uso dell'inchiostro rosso nei manoscritti manichei, cristiani e buddhisti di Turfan.

5 Sulla *crysografia* in ambito siriano-cristiano e centro-asiatico, cf. anche BORBONE 2003.



intelligibilità di un testo difficile. Il valore conferito alla oralità/recitazione piuttosto che alla scrittura/lettura, caratteristico di un linguaggio performativo come quello avestico (con intenzioni laudative e implicazioni apotropaiche, esorcistiche, teurgiche), può sicuramente aver determinato tale particolarità nell'uso dell'inchiostro, estesa anche al pazand, lingua mormorata⁶ e di raccordo tra le diverse fasi — anche mimiche e gestuali — del rituale avestico che invece doveva essere pronunciato ad alta voce, in modo ben scandito, chiaro e sonoro, evitando inavvertenze o errori articolatori che avrebbero richiesto immediata espiazione da parte degli officianti (BOYCE–KOTWAL 1971: 72).

Per quanto ne so, non mi è capitato di riscontrare usi grafici simbolico–protettivi, per preservare la carta da agenti patogeni o da vermi e insetti, analogamente a quanto accade per alcuni manoscritti arabi e persiani (GACEK 1986) sui cui fogli viene scritta la parola *kaḅikaj* — nome di una pianta velenosa. Ma non è improbabile che analoghi procedimenti magico–profilattici siano stati utilizzati dalle generazioni dei copisti zoroastriani.

L'analisi dei codici può inoltre fornire informazioni sul modo in cui viene usata una grafia ribaltata, nel caso di nomi demoniaci (MACKENZIE 1971: 235, col. 3) come quello di Ahreman <ʰhl(y)mnʰ>, scritto al rovescio, in un verso di disordine e errore che nella mentalità dualista zoroastriana si connota di significati negativi. Ulteriori ricerche dovrebbero prestare attenzione a indizi di scritture rovesciate, a conferma di quel dualismo lessicale avestico che suddivide il vocabolario in terminologie benefiche e malefiche (KELLENS 1989: 54) e che può certamente aver favorito vari interventi simbolici sulla scrittura, per enfatizzare la perniciosità di un vocabolo a partire dalla sua stessa esecuzione grafica.

La competenza ortografica dei copisti si rivela in molti casi imprecisa nel cogliere le differenze tra i diversi segni e gli elementi del grafema che distinguono la lunghezza (KELLENS 1971: 4–5), ad esempio confondendo spesso la <i> con la <ī> o la <u> con la <ū>, oppure la <ī> con la <ū> per una somiglianza di forma, e per il tratto inferiore che segna la lunghezza, che può generare confusioni di lettura; un problema che può verificarsi anche tra nessi vocalici come <iiā> e <iiāi>, tra la <d> e la <k>, tra <–uu–> e <s>; e ancora, tra il grafema <š> e i suoi allografi <š̄> e <ṧ>; tra <n> ed <ṇ>, <n> <ṇ̇> <ṇ̄>; tra <x̄> e <ẋ> (Hintze apud JamaspAsa 1991: XV–XX). Il tipo di errori che si constatano più frequentemente sono, come in altre filologie, dovuti a cause ricorrenti nel lavoro di lettura e copiatura: discontinuità nell'attenzione, errori dovuti al continuo passare dall'antigrafo all'apografo, inversioni di lettere, omissioni o reduplicazioni.

L'indagine paleografica si dimostra particolarmente utile per valutare l'incidenza di componenti esterne alla storia dell'iranismo che hanno con-

ᵀ È a questa lingua ancillare del rituale zoroastriano, pronunciata in modo inarticolato e nasale, che si deve

far risalire il *magium sussurramen* degli autori latini, *zamzamá* degli zoroastriani, il *reṭā* dei testi siriaci.



corso a fenomeni di interazione culturale, anche nei procedimenti semiotici e grafici della creazione del sistema alfabetico dell’Avesta, a cui non fu estranea l’influenza del greco nella ideazione di alcune lettere, come il grafema <ə>, modellato sulla *epsilon* minuscola, oppure dei grafemi <v> e <y> che hanno un probabile prototipo di riferimento nella maiuscola greca Υ (PANAINO 1997). Un’altra probabilità di derivazione da una lettera greca, in tale caso il *delta*, potrebbe essere congetturabile per il grafema della dentale sonora aspirata <δ>, valutando il repertorio alfabetico compilato da Almut Hintze (apud JAMASPAASA 1991: XX) nella importante edizione in facsimile del codice F1 degli Yašt e dei Niyāyīšn, fortunatamente ritrovato dalla Hintze. Panaino (1992: 470) ha sollevato questa ipotesi, sottoponendola alla Hintze che tuttavia propende per una spiegazione in termini di variazioni occasionali del *ductus* che avrebbero incidentalmente modellato tale somiglianza con il *delta*. Il verificarsi di fenomeni grafici estemporanei e isolati deve essere valutato con attenzione e considerato solo nel caso di una più ampia frequenza: alcuni esempi di alterazioni di grafie sono dovuti a una rotazione di segni (PIRAS 2000: 83) simili tra loro, come <θ> e <f>: in Yašt 13.104 la lezione *ōifranq̄m* di F1 si alterna a *ōiθranagm* di Pt1 ed E1, o *θraošta* / *fraošta* in Hādōxt Nask 2.7, dovuto forse anche a un fatto dissimilatorio (θ>f) che potrebbe denotare una variazione dialettale.

Lo studio della paleografia e della codicologia fornisce strumenti per la analisi filologica e linguistica, distinguendo quegli aspetti della trasmissione del testo che registrano errori e omissioni anche grafiche, verificatisi a partire da un archetipo e trasmessi lungo una catena testuale, giustificando correzioni grafiche miranti a restituire la forma supposta migliore, come nel caso di forme antico-avestiche (KELLENS-PIRART 1989: 45) quali ^x*tanuūicā* al posto di *tanušicā*, riportato da Geldner, ^x*xratāu* al posto di *xratā*, ^x*kāθū* al posto di *kāθī*. Uno studio della grafia può gettare luce su alcuni fenomeni di pronuncia del clero sassanide che operava su un testo già modificato da una lunga trasmissione orale, rilevando trasformazioni della pronuncia già avvenuti in epoca pre-grafica e risultanti da un procedimento di “diascevasmo ortoepico” che nel trasmettere il testo interveniva oralmente e metalinguisticamente, con spiegazioni e chiarimenti di elementi morfologici che sono poi stati fissati nella scrittura. Una sinergia metodologica che si avvale delle competenze paleografiche, codicologiche e filologiche è particolarmente indirizzata a ricostruire la “grammatica degli errori” (morfologici, sintattici, compositivi) di categorie di testi avestici suscettibili di una estesa e variegata diffusione multilinguistica, come le liste avestiche dei nomi di Ahura Mazdā, tradotte in pazand, persiano e gujarati, a causa della loro funzione performativa e quindi attuale nella vita religiosa quotidiana della comunità zoroastriana odierna (PANAINO 2002).

Edizioni critiche di testi avestici non eliminano la riproduzione in facsimile dei testimoni più importanti (HUMBACH-JAMASPAASA 1969; JamaspAsa-Humbach 1971; PIRAS 2000); di pari valore, vista la frequenza in cui compaiono testi avestici e pahl-



vi nello stesso manoscritto — in molti casi si tratta di testi avestici con traduzione pahlavi — sono essenziali alla filologia e codicologia avestica anche edizioni di testi pahlavi che riportano facsimili (CERETI 1995, WAHMAN 1986, KOTWAL–BOYD 1980) e così pure, vista la stretta interdipendenza tra le due discipline, è importante il contributo della paleografia e della codicologia pahlavi alla identificazione delle genealogie di manoscritti, in vista della compilazione di uno stemma (BELARDI 1977: 185–196). E ancora, per conoscere le vicende di testi particolari di notevole rilevanza didattica e divulgativa, come “Il libro del giusto Wirāz” (*Ardā Wirāz Nāmag*) divenuti “beni culturali collettivi” di ampia diffusione, sottoposti quindi a una intensa attività di copiatura (CIANCAGLINI 1994: 60–61) che favorì anche la trasmissione di altre categorie di testi, sia avestici che pahlavi, di varia natura (rituale, didascalica, cosmologica, lessicale, escatologica, apocalittica).

Andrea PIRAS

(Università di Bologna, sede di Ravenna)



Bibliografia

- ASMUSSEN 1992 = Jan P. Asmussen, *Codices Hafnienses*, in *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, vol. V, Costa Mesa California 1992, pp. 886–893.
- BAUSANI 1957 = Alessandro Bausani, *Testi religiosi zoroastriani*, Milano 1957.
- BELARDI 1977 = Walter Belardi, *Studi mithraici e mazdei*, Roma 1977.
- BELARDI 1981 = Walter Belardi, *Il sapere e l'apprendere nella Grecia arcaica e nell'Iran zoroastriano*, in *Letterature comparate: problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore*, vol. I, Bologna 1981, pp. 3–21.
- BORBONE 2003 = Pier Giorgio Borbone, *I Vangeli per la principessa Sara. Un manoscritto siriano cristogrammato, gli Öngüt cristiani e il principe Giorgio*, in «Egitto e Estremo Oriente», XXVI (2003), pp. 63–82.
- BOYCE 1968 = Mary Boyce, *Middle Persian Literature* in, *Handbuch der Orientalistik: Iranistik, Literatur*, Leiden – Köln 1968, pp. 32–66.
- BOYCE, KOTWAL 1971 = Mary Boyce, Firoze Kotwal, *Zoroastrian Bāj and Drōn*, I, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», XXXIV (1971), pp. 56–73.
- CARDONA 1980 = Giorgio Raimondo Cardona, *Etnografia della comunicazione e documenti antichi: il caso dell'antico-persiano*, in «Vicino Oriente», III (1980), pp. 277–286.
- CARDONA 1981 = Giorgio Raimondo Cardona, *Antropologia della scrittura*, Torino 1981.
- CARDONA 1986 = Giorgio Raimondo Cardona, *Storia universale della scrittura*, Milano 1986.
- CERETI 1995 = Carlo G. Cereti, *The Zand ī Wahman Yasn: A Zoroastrian Apocalypse*, Roma 1995.
- CERETI 1996 = Carlo G. Cereti, *Prolegomena allo studio del quarto libro del Dēnkard*, in «Studi Orientali e Linguistici», V (1994–1995), pp. 107–129.
- CERETI 2001 = Carlo G. Cereti, *La letteratura pahlavi*, Milano 2001.
- CIANCAGLINI 1994 = *La tradizione manoscritta dell'Artā Vīrāz Nāmāk*, in *Studi Iranici*, a cura di P. Cipriano e Claudia A. Ciancaglini, Viterbo 1994, pp. 47–104.
- DE MENASCE 1985 = Jean de Menasce, *Déchiffrement de motifs alphabétiques d'époque sassanide*, in *Études iraniennes*, Paris 1985, pp. 157–162.
- GACEK 1986 = Adam Gacek, *The Use of kabīkaj in Arabic Manuscript*, in *Manuscripts of the Middle East*, Vol. I, pp. 49–53.
- GERSHEVITCH 1979 = Ilya Gershevitch, *The Alloglottography of Old Persian*, in «Transaction of the Philological Society» (1979), pp. 114–190.
- GELDNER 1886 = Karl F. Geldner, *Avesta. The Sacred Book of the Parsis*, Stuttgart 1886.
- GNOLI 1974 = Gherardo Gnoli, *Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi*, in *Gururājamañjarikā. Studi in onore di Giuseppe Tucci*, vol. I, Napoli 1974, pp. 23–88.
- GYSELEN 1995 = Rika Gyselen, *Sceaux magiques en Iran sassanide*, Paris 1995.
- HINTZE 1998 = Almut Hintze, *The Avesta in the Parthian Period* in, *Das Partherreich und seine Zeugnisse*, Hrsgb. J. Wiesehöfer, Stuttgart 1998, pp. 147–161.
- HUMBACH, JAMASPASA 1969 = Helmut Humbach, Kaikhusroo JamaspAsa, *Vaeθā Nask. An Apocryphal Text on Zoroastrian Problems*, Wiesbaden 1969.
- JAMASPASA 1991 = Kaikhusroo JamaspAsa, *The Avesta Codex F1 (Niyāyišns and Yašts)*, Wiesbaden 1991.
- JAMASPASA, HUMBACH 1971 = Kaikhusroo JamaspAsa, Helmut Humbach, *Pursišnīhā. A Zoroastrian Catechism, Part I-II*, Wiesbaden 1971.
- KELLENS 1971 [1973] = Jean Kellens, *L'avestique de 1962 à 1972*, in «Kratylos», XVI (1973), pp. 1–30.
- KELLENS 1989 = Jean Kellens, *Avestique*, in *Compendium Linguarum Iranicarum*, Hrsgb. R. Schmitt, Wiesbaden 1989, pp. 32–55.
- KELLENS 1998 = Jean Kellens, *Considerations sur l'histoire de l'Avesta*, in «Journal Asiatique»,



- CCDXXXVI (1998), pp. 451–519.
- KOTWAL 1969 = Firoze M. Kotwal, *The Supplementary Texts to the Šāyest nē-šāyest*, Copenhagen 1969.
- KOTWAL, BOYD 1980 = Firoze M. Kotwal, James Boyd, *Ērbadistān ud Nirangistān. Facsimile Edition of the Manuscript TD*, Cambridge Mass 1980.
- MACKENZIE 1971 = David N. MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London 1971.
- PAGLIARO 1954 = Antonino Pagliaro, *Epica e romanzo nel medioevo persiano*, Firenze 1954.
- PANAINO 1992 = Antonio Panaino, *Recensione a: JAMASPASA 1991*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli», LII (1992), pp. 466–472.
- PANAINO 1997 = Antonio Panaino, *Filologia Avestica V: The Origin of Avestan letters ý and v* in, «MSS», LVII (1997), pp. 81–96.
- PANAINO 2002 = Antonio Panaino, *The List of Names of Ahura Mazdā (Yašt I) and Vāyu (Yašt XV)*, SOR XCIV, Roma 2002.
- PANAINO 2003 = Antonio Panaino, *A proposito dell'uso dell'inchiostro rosso nei manoscritti avestici* in, «Quaderni di Scienza della Conservazione», II (2003), pp. 36–52.
- PIRAS 2000 = Andrea Piras, *Hādōxt Nask 2: il racconto zoroastriano della sorte dell'anima*, Roma 2000.
- ROSSI 1981 = Adriano Rossi, *La varietà linguistica nell'Iran achemenide*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, Linguistica», III (1981), pp. 141–196.
- ROSSI 1985 = Adriano Rossi, *Competenza multipla nei testi arcaici: le iscrizioni di Bisotun*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, Linguistica», VI (1985), pp. 191–209.
- ROSSI 1986 = Adriano Rossi, *I materiali iranici*, in «Rivista biblica» XXXIV (1986), pp. 55–72.
- SKJÆRVØ 1996 = Prods O. Skjærvø, *Aramaic Scripts for Iranian Languages*, in *The World's Writing Systems*, ed. P.T. Daniels, W. Bright, New York – Oxford 1996, pp. 515–535
- SKJÆRVØ 1999 = Prods O. Skjærvø, *Avestan Quotations in Old Persian? Literary Sources of the Old Persian Inscriptions*, in *Irano-Judaica IV*, eds. Sh. Shaked, A. Netzer, Jerusalem 1999, pp. 1–64.
- TFAZZOLI 1993 = Ahmed Tafazzoli, *Correspondence, I. In pre-Islamic Persia*, in *Encyclopædia Iranica*, Costa Mesa California 1993, pp. 287–290.
- TD28 = Khaikhusroo M. JamaspAsa, Mahyar Nawabi, *Manuscript TD 28: The Pahlavi Codices and Iranian Researches*, vol. 11, Shiraz 1976.
- VAHMAN 1986 = Fereydun Vahman, *Ardā Wirāz Nāmag. The Iranian 'Divina Commedia'*, London – Malmö 1986.