

Roberto Tottoli

UN MITO COSMOGONICO NELLE *QIṢAṢ AL-ANBIYĀ'*
DI AL-ṬA'LABĪ *

Tra le numerose e sovente divergenti leggende islamiche che hanno per argomento la cosmogonia, un mito assai ricorrente è spesso posto ad inizio dell'opera creatrice di Dio: la terra appena creata è sostenuta da una serie successiva di supporti fino al raggiungimento di un punto di equilibrio. La versione di questa leggenda inclusa nelle *Qīṣaṣ al-anbiyā'* di al-Ṭa'labī (m. 427/1035)¹ e qui tradotta rappresenta in ordine temporale la prima estesa e dettagliata testimonianza al proposito. Infatti, mentre le versioni di tale mito citate nelle opere di autori precedenti come al-Ṭabarī (m. 311/923) e al-Kisā'ī (m.V/XI sec.)² appaiono più o meno incomplete, quelle

* Il presente saggio costituisce un approfondimento di alcuni temi già trattati nella dissertazione di laurea, dal titolo *Cosmogonia e creazione dell'uomo nelle Storie dei profeti di al-Ta'labi*, discussa presso l'Università di Venezia nell'a.a. 1987-88.

¹ Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm Abū Ishāq al-Nisābūrī al-Ṭa'labī fu un celebre commentatore coranico (GAL I, 350), noto soprattutto per le sue *Qīṣaṣ al-anbiyā'* (Storie dei profeti). L'edizione usata per la traduzione è quella edita al Cairo dalla Maktaba Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī nel 1954 dal titolo *Qīṣaṣ al-anbiyā' al-musammā 'Arā'is al-mağālīs*. Nessuna variante è stata riscontrata in un'altra edizione senza data edita al Cairo dalla Maktaba al-Mašhad al-Ḥusaynī.

² Tra le opere prese in considerazione nella ricerca e che contengono leggende analoghe sulla creazione, maggior risalto è stato dato a quelle che precedono in ordine temporale o contemporanee al testo di al-Ṭa'labī: al-Ṭabarī, *Gāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, al-Qāhira 1903; al-Ṭabarī, *Annales (Ta'rīḥ al-rusul wa al-mulūk)*, ed. M.J. de Goeje, I, Leida 1879, rist. 1964, pp. 1-50; al-Mas'ūdī, *Murūğ al-dabab wa mā'ādīn al-ğawābir*, I, Bayrūt 1966, pp. 31-32; al-Maqdisī, *Kitāb al-bad' wa al-ta'rīḥ*, II, Paris 1901, trad. fr. C. Huart, pp. 46-48; *Abrégé des merveilles*, trad. fr. B. Carra de Vaux, Paris 1897; Ibn al-Faḥīh, *Kitāb al-buldān*, ed. M.J. de Goeje, Lugduni-Batavorum 1885 (B.G.A., 5), p. 3; al-Kisā'ī, *Qīṣaṣ al-Anbiyā'*, ed. I. Eisenberg, Lugduni-Batavorum 1922, pp. 6-10. Per quanto riguarda la datazione dell'opera di al-Kisā'ī, che qui consideriamo contemporanea a quella di al-Ṭa'labī, rimandiamo alle ricerche di J. PAULINY, *Kisā'īs Werk Qīṣaṣ al-Anbiyā'*, «Graecolatina et Orientalia», 2 (1970), pp. 191-282 e soprattutto di T. NAGEL, *Die Qīṣaṣ al-Anbiyā'*. *Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*, Bonn 1967, pp. 131-133.

contenute nelle numerose opere posteriori variano solo in insignificanti particolari³. Questo è il testo riportato da al-Ta'labī:

Hanno riferito i trasmettitori in forme diverse ma contenuti concordi che l'Altissimo, quando volle creare i cieli e la terra, creò una gemma verde di dimensioni analoghe, poi la fissò con intensità ed essa divenne acqua, poi guardò l'acqua e da essa affiorarono schiuma e fumo poiché l'aveva fatta tremare del Timor di Dio e da quel giorno tremerà fino al giorno della Resurrezione. Dio creò da quel vapore il cielo (...) mentre da quella schiuma creò la terra (...).

Poi Dio inviò da sotto il Trono un Angelo che scese fino a introdursi sotto le sette terre ponendole sopra le sue spalle, con una delle mani ad oriente e l'altra ad occidente che dispiegavano e tenevano fisse le sette terre afferrandole. Ma non c'era per i suoi piedi un luogo fisso e Iddio fece scendere dall'apice del Paradiso un Toro con settantamila corna e quarantamila zampe, rese la sua schiena base d'appoggio dei piedi dell'Angelo ma essi non avevano stabilità. Dio allora fece piombare dal più alto gradino del Paradiso uno Smeraldo il cui spessore equivaleva al cammino di cinquecento anni e lo pose tra la schiena del Toro ed il suo orecchio. Sopra trovarono stabilità i piedi dell'Angelo mentre le corna del Toro uscivano dalle regioni della terra ed erano come una spina sotto il Trono, mentre il suo naso stava nel mare e tirava un respiro ogni giorno. Quando ispirava il mare si alzava e quando espirava si abbassava. Tuttavia non c'era stabilità per le zampe del Toro e allora l'Altissimo creò un masso verde il cui spessore era come quello dei sette cieli e delle sette terre. Su di esso si fissarono le zampe del Toro. Era il masso per cui disse Luqmān a suo figlio: «Oh figliuol mio! Anche se si trattasse del peso di un granello di senape e fosse nascosto e profondo entro una roccia, o nei cieli o sulla terra, Dio lo porterebbe alla luce» (Cor.31:16). Si tramanda che Luqmān, quando gli disse queste parole, ebbe spezzato il cuore dal timore, morì e fu l'ultimo suo discorso.

Tuttavia non c'era stabilità e allora Dio creò una balena, il pesce più grande: il suo nome è Lütyā, la sua *kunya* è Balhūt ed il suo *laqab* è Bahmūt. Pose il masso sulla sua schiena ed il resto del corpo ne fu libero. Il pesce è nel mare, il mare sul dorso del vento e il vento sulla Potenza Divina⁴.

Come risulta evidente dal testo tradotto, nessun riferimento preciso esiste su questo mito nel Corano né nelle tradizioni riguardanti la creazione contenute nelle raccolte di *ḥadīth*. Il Corano menziona

³ Tra i numerosi testi che a partire dal VII secolo menzionano miti cosmogonici, si è preso in considerazione, oltre alle opere di *tafsīr*: Ibn Kaḥīr, *al-Bidāya wa al-nihāya*, I, Bayrūt 1966, pp. 16-17; Ibn al-Aḥīr, *al-Kāmil fī al-ta'riḥ*, I, Bayrūt 1965; Ibn al-Dawādārī, *Kanz al-durar wa ḡāmi' al-ḡurar*, I, Wiesbaden 1982, pp. 80-82; al-Qazwīnī, *Aḡā'ib al-maḥlūqāt wa ḡarā'ib al-mawḡūdāt*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen 1849, ripr. an. 1967, p. 145; al-Damīrī, *Hayāt al-ḥayawān al-kubrā*, I, ripr. an. Bayrūt s.d., p. 180; Yāqūt, *Mu'ḡam al-buldān*, ed. F. Wüstenfeld, I, Leipzig 1866, pp. 20-22; Ibn al-Wardī, *Ḥarīdat al-'aḡā'ib wa farīdat al-ḡarā'ib*, al-Qāhira 1885, pp. 9-11; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-'arab fī funūn al-'adab*, I, al-Qāhira s.d., p. 199.

⁴ Al-Ta'labī, *op. cit.*, pp. 4-5. La traduzione dei versetti coranici inclusi nel testo tradotto e nel testo dell'articolo sono tratti da *Il Corano*, trad. A. Bausani, Firenze 1956.

più volte la creazione ma non dà alcuna dettagliata descrizione dell'intero processo in un quadro narrativo organico⁵. Infatti il motivo cosmogonico, alla stregua della caduta della pioggia e del variare dei venti, fa parte delle *āyāt*, i segni con cui Dio richiama gli uomini a monito del giorno della Resurrezione⁶. Le immagini prefigurate non si discostano troppo dalle varie cosmogonie del Vicino Oriente antico, dall'origine di una terra piatta a partire dall'acqua fino alla gerarchica disposizione di più terre e cieli⁷.

Storie e leggende più articolate concernenti la creazione si trovano nella tradizione islamica a partire dai commentari coranici, nelle opere di storia e nelle raccolte di leggende, allo scopo di ampliare le nozioni coraniche aggiungendo particolari mancanti. Il principio ispiratore ed allo stesso tempo il punto d'arrivo dell'organizzazione delle leggende è, per quanto riguarda le tradizioni sulla cosmogonia, una concezione globale della storia, a ritroso fino alla creazione, attraverso i profeti ed i popoli che hanno preceduto Muḥammad⁸. Quando abbia avuto inizio e per quali influenze abbia preso le mosse questa concezione della storia non è agevole stabilire con precisione. La sua origine, che è in stretta relazione con la nascita del genere *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, non può essere infatti ricavata da opere che non risalgono oltre il terzo secolo dell'Egira e che, comunque, denotano con certezza solo l'avvenuta fissazione del genere stesso. Lo stesso vale per l'attendibilità delle singole tradizioni sulla

⁵ Si veda al proposito le osservazioni di T.J. O'SHAUGHNESSY, *God's Purpose in Creating According to the Qur'ān*, «Journal of Semitic Studies», 20 (1975), pp. 193-209.

⁶ Si veda ad esempio Cor.13:2-3; 41:9-12; 79:27-33.

⁷ Su questo argomento si veda tra l'altro, H. SPEYER, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Hildesheim 1931, ripr. an. 1971, pp. 1-27; D. MASSON, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne. Etudes comparées*, I, Paris 1958, p. 106; T. FAHD, *La Naissance du monde selon l'Islam*, in AA.VV., *La Naissance du monde*, Sources Orientales I, Paris 1959, p. 240; S.G.F. BRANDON, *Creation Legends of the Ancient Near East*, London 1963, pp. 118-157 e bibliografia citata.

⁸ Nel Corano non sono mai associati cosmogonia e creazione di Adamo e di conseguenza gli episodi sui profeti (J.C. VADET, *La création et l'investiture de l'homme dans le sunnisme ou la légende d'Adam chez al-Kisā'i*, «Studia Islamica», 42, 1975, p. 35). Nelle raccolte di leggende profetiche e nei libri di storia invece, la creazione rappresenta l'inizio reale dei tempi (cfr. M. Eliade, *Structure et fonction du mythe cosmogonique*, in *La Naissance du monde*, op. cit., pp. 469-496) divenendo quindi una prolusione alle vicende dei Profeti e allo stesso tempo un momento storico determinato. Secondo R.G. KHOURY, *'Umārah ibn Wathīmāh al-Fārisī al-Fasawī: Les Légendes prophétiques dans l'Islam*, Wiesbaden 1978, pp. 115-116), questa concezione risalirebbe in ambiente islamico ad Ibn Ishāq, autore di un *Kitāb al-mubtada'* perduto.

creazione, fatte risalire a noti personaggi del primo secolo, per lo più giudei convertiti come Ka'b al-Aḥbār (m.32/653) e Wahb b. Munabbih (m.114/728) o referenti prestigiosi come Ibn 'Abbās (m.68/687)⁹. Nonostante l'attività di questi trasmettitori e *quṣṣās* sia stata essenziale per l'Islam nascente, le tradizioni ad essi attribuite non sono sempre attendibili¹⁰; ogni affermazione definitiva è pertanto esclusa.

Per quanto riguarda in particolare la tradizione qui tradotta dalle *Qiṣaṣ al-anbiyā'* di al-Ta'labī, l'inizio privo di *isnād*, con il riferimento ad un generico «i trasmettitori», non nasconde prestiti diretti da altre raccolte conosciute¹¹. Altri passi del testo di al-Ta'labī con una analoga vaga attribuzione includono leggende che in al-Kisā'ī e negli *Annali* di al-Ṭabarī vengono fatte risalire a Ka'b al-Aḥbār. Al-

⁹ La tradizione attribuisce a Wahb ibn Munabbih un *Kitāb al-mubtada' wa Qiṣaṣ al-anbiyā'* perduto. Ka'b al-Aḥbār, giudice yemenita convertito all'Islam intorno al 638, è considerato il più famoso tra i convertiti. Ibn 'Abbās è ritenuto il padre dell'esegesi coranica.

¹⁰ Si veda a proposito dei *quṣṣās* J. PAULINY, *Zur Rolle des Quṣṣās bei der Entstehung und Überlieferung der populären Prophetenlegenden*, «Asian and African Studies», 10 (1974), pp. 125-141. Inoltre non si può fare a meno di guardare con sospetto all'enorme massa di tradizioni spesso contraddittorie che risalgono ad Ibn 'Abbās (si vedano le considerazioni di B. LEWIS, *The Jews of Islam*, London 1981, p. 70). L'attendibilità di tutti questi dati è sensibilmente intaccata pure dal diffondersi e dall'impiego di leggende profetiche, a partire dal III/LX secolo, al centro di rivalità politiche e religiose. Un esempio significativo è dato dalle contrastanti leggende sulla creazione di Adamo e sul suo attributo di *Ḥalīfa* (si vedano le osservazioni di J.C. VADET, *op. cit.*, pp. 5-37 e di M.J. KISTER, *Legends in tafsīr and ḥadīth Literature: The Creation of Adam and Related Stories*, in AA.VV., *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford 1988, pp. 82-114). Per quanto riguarda la tradizione qui tradotta, il solo al-Maqdisī avanza dubbi sulla possibilità di credere letteralmente ad una leggenda così fantasiosa (particolare sottolineato da T. KHALIDI, *Mu'tazilite Historiography: Maqdisī's Kitāb al-Bad' wa al-Ta'rikh*, «Journal of Near Eastern Studies», 35, 1976, p. 9). Al-Maqdisī mette in guardia i credenti dal prestar fede cieca a simili racconti (*op. cit.*, II, pp. 47-50). Infatti proprio questo diffuso mito cosmogonico, secondo A. CARUSO (in *Note di cosmologia islamica nel commento coranico di Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī*, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», n.s. 47, 1987, pp. 24-26, dove viene riportata la traduzione della versione del mito data da Yāqūt), sarebbe implicitamente rifiutato dai fautori di concezioni più razionali sulla creazione. Tuttavia lo stesso al-Rāzī nel suo commento al versetto 68:1 (*al-Tafsīr al-kabīr*, XXX, al-Qāhira 1933, p. 77) menziona *nūn*, la balena che sorregge la terra (si veda la nota 18).

¹¹ Secondo M. Lidzbarski (*De Prophetis quae dicuntur legendis arabicis*, Lipsiae 1893, p. 17) le attribuzioni vaghe sarebbero in gran parte brani ripresi da al-Ṭabarī, mentre secondo H. Schwarzbaum (*Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature*, Walldorf-Hessen 1982, p. 65) dimostrerebbero il maggior interesse di al-Ta'labī per le storie piuttosto che per gli *isnād*.

Maqdisī, nel dare la sua versione di questo mito cosmogonico, afferma altrettanto genericamente di aver ripreso da libri di *quṣṣās*¹² mentre al-Qazwīnī e al-Damīrī la attribuiscono a Wahb b. Munabbih¹³. Il ruolo di questi convertiti dal giudaismo, a cui già si è accennato in precedenza, e la loro importanza nell'arricchimento delle leggende profetiche, non possono essere sottovalutati¹⁴. Nonostante l'elaborazione e la definizione propriamente islamiche del mito, l'influenza di tradizioni ebraiche analoghe può essere difficilmente negata od esclusa. Tra le leggende della letteratura rabbinica sviluppatasi attorno agli animali fantastici, l'affermazione che il mondo poggia sul Leviathan¹⁵ o che il suo peso gravi su una caverna dell'oceano in cui esso abita¹⁶ si trova in numerose fonti. Lo stesso vale per la concezione di fondo delle creazioni successive di supporti a sostegno della terra¹⁷, che, sebbene non originariamente ebraica, attraverso leggende di provenienza ebraica venne a contatto con il mondo islamico.

Una semplice tradizione che vuole la terra poggiare su una balena (*nūn*) è già menzionata da al-Ṭabarī nel suo *tafsīr* nel commento al versetto coranico «N. Pel Calamo e quel che scrivono gli angeli» (Cor.68:1) ed in seguito testimoniata un po' dovunque¹⁸: Dio prima creò il *qalam* poi le terre, ma esse non erano fisse e allora le pose sul dorso di una balena (*nūn*). Vari sono i trasmettitori citati nelle opere di *tafsīr* mentre raccolte di storia e di leggende profetiche

¹² Al-Maqdisī, *op. cit.*, II, p. 47. Lo stesso in Yāqūt (*op. cit.*, I, p. 22). Ibn al-Wardī parla di *al-quḍamā* (*op. cit.*, p. 11) mentre al-Ḥāzin (*Lubāb al-ta'wīl fī mā'ānī al-tanzīl*, IV, al-Qāhira s.d., p. 293) menziona *aṣḥāb al-siyar wa al-ahbār*.

¹³ Al-Qazwīnī, *op. cit.*, p. 145; al-Damīrī, *op. cit.*, I, p. 180.

¹⁴ B. LEWIS (*op. cit.*, p. 89) riporta un brano da Ibn Sa'īd al-Andalūsī in cui riconosce agli ebrei, a proposito del contributo dei vari popoli alla civiltà, la conoscenza della legge e delle vite dei profeti.

¹⁵ Cfr. L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, V, Philadelphia 1925, p. 45.

¹⁶ Cfr. A.J. WENSINCK, *The Ocean in the Literature of the Western Semites*, Amsterdam 1918, p. 19.

¹⁷ Cfr. R. GRAVES e R. PATAI, *I miti ebraici*, trad. it. Milano 1980, p. 45.

¹⁸ Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, *op. cit.*, XXIX, p. 8; al-Qurtubī, *al-Ġāmi' li-ahkām al-Qur'ān*, XVIII, al-Qāhira 1967, p. 234; Ibn al-Gawzī, *Zād al-masīr fī 'ilm al-tafsīr*, VIII, al-Qāhira 1954, p. 326; al-Zamaḥṣārī, *al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq al-tanzīl*, IV, Bayrūt 1947, p. 584; al-Bayḍāwī, *Anwār al-tanzīl wa asrār al-ta'wīl*, al-Qāhira 1889, II, p. 330; al-Rāzī, *op. cit.*, XXX, p. 77; al-Firūzābādī, *Tanwīr al-miḡyas min tafsīr Ibn 'Abbās*, al-Qāhira 1951, p. 363; al-Ḥāzin, *op. cit.*, IV, p. 293; al-Ṭabarsī, *Maḡma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, XXIX, Bayrūt s.d., p. 22; al-Nasafī, *Ḥaqā'iq al-ta'wīl*, in margine ad al-Ḥāzin, *op. cit.*, IV, p. 293; al-Ālūsī, *Rūḥ al-mā'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, XXIX, al-Qāhira s.d., p. 23. Tutti questi commentatori giustificano la lettera *n* all'inizio del versetto come l'iniziale di *nūn*, «balena».

fanno risalire la tradizione esclusivamente ad Ibn 'Abbās¹⁹. Questa tradizione, in cui ogni caratterizzazione mitologica è assente, è sicuramente quella più testimoniata per quanto riguarda la balena (*nūn*) creata immediatamente dopo la terra. Tuttavia, accanto a questa versione del mito, già troviamo una forma estesa con più elementi in successione che sostengono la terra. L'*isnād* conduce sempre ad Ibn 'Abbās e nello stesso *tafsīr* di al-Ṭabarī la tradizione si trova a commento del versetto 31:16, il medesimo citato da al-Ṭa'labī nel brano tradotto. Secondo Ibn 'Abbās, in questo caso la terra poggia sulla balena nell'acqua che si trova su una roccia (*ṣafāt*), la roccia sta sulla schiena di un angelo a sua volta sulla pietra (*ṣuḥra*) nel vento a cui accenna Luqmān²⁰. Il mito, in forma pressoché identica, è citato da Ibn Kaṭīr, Ibn al-Aṭīr e da al-Mas'ūdī²¹, che ne fa precedere l'esposizione da un accenno alla meccanica iniziale della creazione a partire dal fumo, così come procede al-Ṭa'labī nel brano tradotto.

La leggenda, in questa versione, è sostanzialmente definita nei sette elementi compresa la terra che garantiscono l'equilibrio del mondo. Soggetti nuovi, come l'Angelo e le pietre che lo separano dalla balena e dal vento, arricchiscono la prima e semplice versione della tradizione. Per quanto riguarda la natura delle pietre in particolare, le varianti sono notevoli; sono una pietra verde ed uno smeraldo nel testo di al-Ṭa'labī, uno smeraldo e altro²² oppure solo uno smeraldo²³ o solo un rubino²⁴. Negli altri testi, a parte il riferimento della pietra (*ṣuḥra*) a Luqmān, null'altro è menzionato a proposito di queste pietre preziose di straordinarie dimensioni che le diverse fonti riportano tra i supporti della terra. La loro origine non va quindi

¹⁹ Ibn Kaṭīr, *op. cit.*, I, p. 17; al-Ṭabarī, *Annales*, I, pp. 48-49; al-Maqdisī, *op. cit.*, I, p. 146; Ibn al-Dawādārī, *op. cit.*, p. 81; Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab*, XIII, Bayrūt 1956, p. 427 s.v. *nūn*; al-Damīrī, *op. cit.*, II, pp. 371-372.

²⁰ Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-Bayān*, *op. cit.*, XXI, p. 42; Ibn al-Ġawzī, *op. cit.*, VI, p. 326; al-Qurṭubī, *op. cit.*, XIV, p. 68; al-Ḥāzin, *op. cit.*, III, p. 441. Luqmān è un personaggio mitico, fustigatore dei costumi e predicatore, noto fin dal periodo preislamico.

²¹ Ibn Kaṭīr, *op. cit.*, I, p. 17; Ibn al-Aṭīr, *op. cit.*, I, p. 19; al-Mas'ūdī, *op. cit.*, I, p. 31.

²² Ibn al-Dawādārī, *op. cit.*, p. 81: smeraldo e rubino; al-Maqdisī, *op. cit.*, II, p. 46; Yāqūt, *op. cit.*, p. 23; al-Nuwayrī, *op. cit.*, p. 199; Ibn al-Wardī, *op. cit.*, p. 11: smeraldo e sabbia. In particolare al-Maqdisī, al-Nuwayrī e Yāqūt usano il termine *kamkam* sulla cui origine rimandiamo alle considerazioni di C. HUART (in al-Maqdisī, *op. cit.*, II, p. 46, n. 2), T. FAHD, (*op. cit.*, p. 274, n. 69) e W. JWAIDEH (*The Introductory Chapters of Yāqūt's Mu'jam al-Buldān*, Leiden 1959, p. 34, n. 3).

²³ Al-Kisā'ī, *op. cit.*, p. 10; al-Qazwīnī, *op. cit.*, p. 145.

²⁴ Al-Damīrī, *op. cit.*, I, p. 180.

cercata tra i diffusi miti del corrispondente celeste di un luogo o una pietra di culto (ad es. la Ka'ba), ma tra i preziosi che danno origine alla materia da cui Dio creerà il mondo²⁵.

Nei confronti di questa versione estesa del mito di Ibn 'Abbās, quella contenuta nelle *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, e di conseguenza quelle più simili citate in altri testi, si differenzia per una maggiore caratterizzazione e ricchezza di particolari fantastici e soprattutto per alcuni precisi aspetti. Già si è accennato al fatto che la tradizione risalirebbe, quando è riferito, a Ka'b o Wahb, in ogni caso mai ad Ibn 'Abbās. Inoltre la disposizione degli elementi è sensibilmente modificata. Non è più la balena (*nūn*) posta direttamente sotto la terra, ma essa è ora sostituita dall'Angelo e relegata all'estremo opposto della successione di supporti. Tuttavia la novità sostanziale e più evidente del mito cosmogonico citato da al-Ta'labī risiede nella presenza fondamentale del Toro (*tawr*) inserito tra Angelo e balena. La descrizione degli attributi fantastici di questo Toro è sensibilmente superiore a quella dedicata agli altri elementi e nella versione data da al-Ta'labī è caratterizzata da qualche particolarità²⁶. La sua presenza tra i supporti è testimoniata pure in al-Maqdisī e al-Kisā'ī oltre che in numerosi autori posteriori e nell'*Abregé*, dove addirittura sarebbe la balena a poggiare sul Toro²⁷. La figura del toro, anche se non direttamente collegata a miti cosmogonici, occupa del resto nella storia di numerosissime religioni una posizione di rilievo. Soprattutto nelle culture del Vicino Oriente, a partire dalle prime testimonianze giunte a noi, la sacralità del toro è un elemento comune che attra-

²⁵ Si veda A.J. WENSINCK, *op. cit.*, p. 8. Nel testo tradotto di al-Ta'labī la pietra primordiale è una gemma verde, in al-Kisā'ī (*op. cit.*, p. 6) è una perla bianca.

²⁶ Un particolare strano (come già notato da W. JWAIDEH, *op. cit.*, p. 34, n. 2) è l'attribuzione di settantamila corna e quarantamila zampe. In al-Kisā'ī (*op. cit.*, p. 10) tutti gli attributi del toro sono settantamila mentre in al-Maqdisī (*op. cit.*, II, pp. 47-48) sono tutti quarantamila (come pure in Ibn al-Wardī, *op. cit.*, p. 11 e al-Ḥāzin, *op. cit.*, IV, p. 293). Ibn al-Dawādārī, che dichiara di citare al-Ta'labī (*op. cit.*, p. 81), cita quarantamila per tutto, in al-Damīrī (*op. cit.*, I, p. 180) sono quattromila. Questo brano di al-Damīrī fu tradotto da E.W. Lane (*Arabian Society in the Middle Ages*, London 1883, pp. 106-108). Un altro particolare interessante sono le corna del Toro come spine sotto il trono.

²⁷ Al-Maqdisī, *op. cit.*, II, pp. 47-48; al-Kisā'ī, *op. cit.*, p. 10; al-Qazwīnī, *op. cit.*, p. 145; Ibn al-Dawādārī, *op. cit.*, p. 81; al-Damīrī, *op. cit.*, I, p. 180; *Abrégé des merveilles*, *op. cit.*, p. 40. Tuttavia già in Ibn al-Faḡh (*op. cit.*, p. 3), si menziona un toro (*tawr*) che vivendo nella settima terra le sostiene tutte quante e che poggia su un pesce (*samka*). Pure nella storia di Ḥāsib Karīm al-Dīn ne *Le mille e una notte*, si riporta succintamente il mito in questione (si veda la versione italiana a cura di F. Gabrieli, II, Torino 1972, p. 613).

versa millenni di storia e di civiltà²⁸.

Il toro o comunque la forma taurina si ritrova in alcuni miti ebraici a proposito del trono di Dio con un'analoga funzione di sostegno. È il caso di due noti passi del libro di Ezechiele in cui quattro esseri viventi dalle fattezze di uomo, leone, toro ed aquila, sorreggono il trono divino²⁹. Il mito è ripreso nella tradizione araba dove il trono è sorretto da quattro angeli con le stesse fattezze³⁰ o in un'altra versione in cui è la forma delle gambe ad avere gli aspetti di uomo, leone, toro ed aquila³¹. Nonostante gli elementi di affinità con il mito cosmogonico siano notevoli, soprattutto nella concezione di supporto, il fatto che sia in al-Kisā'ī che in al-Maqdisī siano presenti questa leggenda e contemporaneamente quella sulla creazione più simile al testo qui tradotto suggerisce la loro estraneità. Solo nella versione araba che accenna ad angeli nelle diverse fattezze come supporti del trono potrebbe essere riscontrato qualche preciso elemento in comune con l'Angelo posto tra terra e Toro. In realtà non solo in questa forma ma in tutti quei testi che danno risalto al mondo superiore (*'ulwī*), in particolare al trono con gli angeli che lo contornano, si trovano elementi comuni, che comunque non bastano a gettar luce sulla figura dell'Angelo tra i supporti del mondo³².

Elementi decisivi che richiamano l'attenzione si possono trovare, nelle leggende ebraiche, sempre attorno alle figure di Leviathan e Behemoth, particolare a cui si è già accennato a proposito dell'origine stessa della concezione di supporti successivi della terra. Questo non significa che il Toro e la balena in questo mito cosmogonico siano ricalcati sui due animali fantastici che già la Bibbia menziona e che la letteratura rabbinica tratta in modo più diffuso³³. L'elabora-

²⁸ Si veda tra l'altro M. ELIADE, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I, trad. it. Firenze 1979; A. OHLER, *Elementi mitologici nell'Antico Testamento*, trad. it. Torino 1970, pp. 40-42. Interessante è la figura del toro nelle cosmogonie mazdaiche; a questo proposito si vedano H.S. NYBERG, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, «Journal Asiatique», 214 (1929), p. 225 e G. GNOLI, *Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione*, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», n.s. 13 (1963), p. 179.

²⁹ I:10; X:14.

³⁰ Al-Maqdisī, *op. cit.*, I, p. 167.

³¹ Al-Kisā'ī, *op. cit.*, p. 7. Esiste un verso di Umayya b. Abī al-Ṣalt a questo proposito citato da Ibn Kaṭīr (*op. cit.*, I, p. 16).

³² Il concetto di sostegno in questo mito del trono ed in quello cosmogonico è lo stesso. Nel mito cosmogonico i supporti successivi sostengono la terra ed indirettamente il trono che sta oltre le terre ed i cieli. Tuttavia si tratta di due leggende diverse e senza evidenti influenze reciproche.

³³ Si veda G.R. DRIVER, *Mythical Monsters in the Old Testament*, in AA.VV., *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, I, Roma 1956, pp. 234-249.

zione islamica inserisce i dati originariamente ebraici in un quadro nuovo ed originale. Così, se il Leviathan è un pesce ed il Behemoth un ippopotamo nelle fonti rabbiniche³⁴, come balena e toro divennero noti nelle tradizioni islamiche. Prova evidente di questo fatto è un *ḥadīṭ* citato da al-Buḥārī e Muslim³⁵, che vede protagonisti il Profeta ed un giudeo. L'*ḥadīṭ* contiene integralmente una leggenda ebraica, dove la carne del Leviathan, di Behemoth e a volte degli altri animali fantastici, diverrà cibo per i giusti nelle vie di Gerusalemme³⁶. All'affermazione di Muḥammad che il giorno della Resurrezione la terra sarà un unico pane che sfamerà i credenti, il giudeo infatti risponde che il cuore di una balena e quello di un toro faranno da companatico per i beati. Ci sembra interessante il particolare che questi due animali, Leviathan e Behemoth nelle tradizioni ebraiche, vengano definiti un toro (*taur*) ed una balena (*nūn*), usando la stessa terminologia impiegata nel mito preso in esame.

Una conferma dello stretto legame tra la coppia Leviathan-Behemoth e quella Toro-balena nel mito cosmogonico tradotto da al-Ta'labī, e allo stesso tempo dell'elaborazione operata dalla tradizione islamica, è evidente nei nomi attribuiti ai due animali fantastici. Ed è proprio a questo proposito che il testo di al-Ta'labī, con la descrizione della balena in poco meno di tre righe ma con tre nomi citati, è sicuramente il più completo. Altrove è spesso citata semplicemente come balena (*al-Nūn*), soprattutto nelle tradizioni da Ibn 'Abbās che la vogliono creata immediatamente dopo il *qalam*³⁷ o come la balena massima (*al-Ḥūt al-'azīm*). La presenza di ben tre nomi è assai strana, soprattutto quella contemporanea di Bahmūt e Balhūt che sono, in tutte le altre testimonianze, diverse versioni di un nome unico³⁸. La forma Bahmūt/Bahamūt è tuttavia quella attestata maggiormente, da

³⁴ In realtà l'identificazione è assai problematica, vedi G.R. DRIVER, *op. cit.*, pp. 234-242.

³⁵ Al-Buḥārī, *al-Ṣaḥīḥ*, al-Qāhira 1958, Riqāq, 44; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, al-Qāhira s.d., Munāfiqūn, 30.

³⁶ Cfr. *Apocalisse di Baruch*, XXIX:4. Su Leviathan e Behemoth nella letteratura apocalittica si veda M. DELCOR, *Studi sull'apocalittica*, trad. it. Brescia 1987, pp. 179-199.

³⁷ Al-Tabarī, ad esempio, né negli *Annali* (I, p. 48) né nel *Ġāmi' al-bayān* (XXIX, p. 8) riporta alcun nome.

³⁸ C. HUART (in al-Maqdisi, *op. cit.*, p. 46, n. 1) corregge il nome Balhūt riportato dal manoscritto con Bahmūt seguendo al-Qazwīnī. Pure Yāqūt, che riprende da al-Maqdisī, riporta il nome Balhūt (*op. cit.*, I, p. 23). In al-Ḥāzin (*op. cit.*, IV, p. 293) il nome della balena è Bahmūt o, secondo 'Alī, Balhūt. Āl-Firūzābādī (*op. cit.*, p. 363) menziona Bahmūt e Talhūt. E.W. LANE (*An Arabic-English Lexicon*, VIII, London 1874, p. 2980) corregge Bahmūt in Yahmūt (cfr. A.J. WENSINCK, *op. cit.*, p. 3).

al-Kisā'ī e dal *tafsīr* di al-Qurtubī³⁹, fino ad al-Damīrī, al-Qazwīnī ed Ibn al-Dawādārī⁴⁰. Solo al-Zamahšārī e al-Bayḍawī nominano al-Yahmūt⁴¹. Per quanto riguarda l'origine, Bahmūt è sicuramente un calco dall'ebraico Behemoth nonostante questi sia inequivocabilmente considerato un animale terrestre, un bue o più spesso un ippopotamo⁴².

Diverso è più complesso è il caso dell'altro nome, Lūtyā, e la sua derivazione da Leviathan. Ibn al-Dawādārī, citando direttamente al-Ta'labī come sua fonte, riporta con l'intero mito i tre nomi ma invece di Lūtyā, Liyūtā/Luyūtā⁴³. Il rapporto con il nome ebraico è così molto più stretto ma Ibn al-Dawādārī non si ferma. Dopo aver riassunto i dati offerti da altre tradizioni secondo le quali Bahmūt risalirebbe a Muqātil ed Ibn al-Kalbī mentre Liyūtā/Luyūtā ad al-Waqīdī ed Abū al-Yaqdān, menziona la possibilità che la balena abbia nome Bahmūt ed il nome Liyūtā sia del Toro⁴⁴. Nelle fonti che seguono in ordine temporale la prima testimonianza di questo nome in al-Ta'labī, la possibilità a cui accenna vagamente Ibn al-Dawādārī diventa la forma attestata del mito. In al-Damīrī il nome del Toro è Kuyūtā ed in al-Qazwīnī Kuyūbān o Kuyūtān⁴⁵.

Troviamo così ricomposta la coppia di animali fantastici con i

³⁹ Al-Kisā'ī, *op. cit.*, p. 10; al-Qurtubī, *op. cit.*, XVIII, p. 234.

⁴⁰ Al-Qazwīnī, *op. cit.*, p. 145; Ibn al-Dawādārī *op. cit.*, p. 81, al-Damīrī, *op. cit.*, I, p. 180. Riportano Bahmūt pure Ibn al-Wardī, *op. cit.*, p. 11; al-Ḥāzin, *op. cit.*, IV, p. 293; al-Nasāfī, *op. cit.*, IV, p. 293.

⁴¹ Al-Zamahšārī, *op. cit.*, IV, p. 584 e al-Bayḍawī, *op. cit.*, II, p. 330; pure al-Ālūsī, in tempi più recenti, cita al-Yahmūt (*op. cit.*, XXIX, p. 23). Fahd (*op. cit.*, p. 274, n. 70) cita Yahmūt da al-Ta'labī.

⁴² R. GRAVES e R. PATAI, *op. cit.*, p. 60; A.J. WENSINCK, *op. cit.*, pp. 4, 18-19. È difficile, quindi, condividere la tesi di C.J. LYALL secondo cui Behemoth e Leviathan rimasero sconosciuti nella penisola araba (*The Relation of the Old Arabian Poetry to the Hebrew Literature*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 13, 1914, p. 265).

⁴³ Ibn al-Dawādārī, *op. cit.*, p. 81. Al-Ḥāzin cita, riportando il mito in modo evidente da al-Ta'labī, sia Liyūtā che Lūtyā (*op. cit.*, IV, p. 293). Sul rapporto tra i nomi Lūtyā e Leviathan, si vedano le considerazioni di I. Eisenberg, *Die Propheten-legenden des Muhammed ben 'Abdallah al-Kisā'ī*. Inaugural-Dissertation, Bern 1898, pp. XIX-XX; A.J. WENSINCK corregge Lūtyā in Lūwītā/Lūytā ricalcando l'ebraico (*op. cit.*, p. 3).

⁴⁴ Ibn al-Dawādārī, *op. cit.*, p. 81. Singolare è invece la lista dei nomi offerta da al-Fīrūzābādī (*op. cit.*, p. 363), Liyuwāš o Lūtyā³ per il pesce (*samka*) e Bahmūt o Talhūt per il toro (!). Ibn al-Dawādārī menziona quattro autori dei primi secoli dell'Egira assai citati nelle raccolte di leggende profetiche. Lo stesso al-Ta'labī riporta sovente da Muqātil ed Ibn al-Kalbī, autori di *tafsīr* criticati per l'uso di fonti ebraiche e cristiane (si veda a questo proposito N. Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, II: *Quranic Commentary and Tradition*, Chicago 1967, pp. 92-113).

⁴⁵ Al-Damīrī, *op. cit.*, I, p. 180; al-Qazwīnī, *op. cit.*, p. 145.

nomi chiaramente ricalcati ma gli attributi scambiati, un «behemoth» balena ed un «leviathan» toro. Il mito, in questa forma posteriore definitiva, è quindi arricchito non tanto da tradizioni nuove che facciano luce sulla sua origine, ma più verosimilmente da una chiave di lettura che, a partire da al-Ṭaʿlabī, adatta nei limiti del possibile i materiali⁴⁶. Il fatto che il modello interpretativo che in seguito prevarrà avvicini questi nomi ancor più ad analoghi ebraici non può che giungere a conferma delle ipotesi avanzate. E la citazione diretta di Ibn al-Dawādārī dalle *Qiṣaṣ al-Anbiyāʾ* di al-Ṭaʿlabī è una prova ulteriore dell'importanza della versione del mito data dal nostro autore e del fatto che essa sia, anche per quanto riguarda i nomi, la prima così particolareggiata.

⁴⁶ Totalmente estraneo a queste considerazioni è il nome citato da al-Kisāʾī (*op. cit.*, p. 10): al-Rayyān. Una versione sciita del mito è riportata in A.S. TRITTON, *Folklore in Islam*, «The Muslim World», 40 (1950), p. 167. Inoltre, la diffusione di questo mito nella tradizione orale è attestata dalla versione moderna raccolta da J. KNAPPERT, *Islamic Legends. Histories of the Heroes, Saints and Prophets of Islam*, I, Leiden 1985, p. 34.