



[www.kervan.unito.it](http://www.kervan.unito.it)

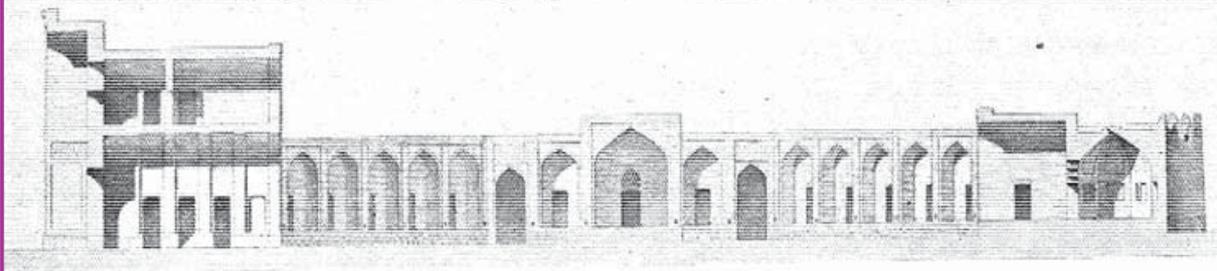
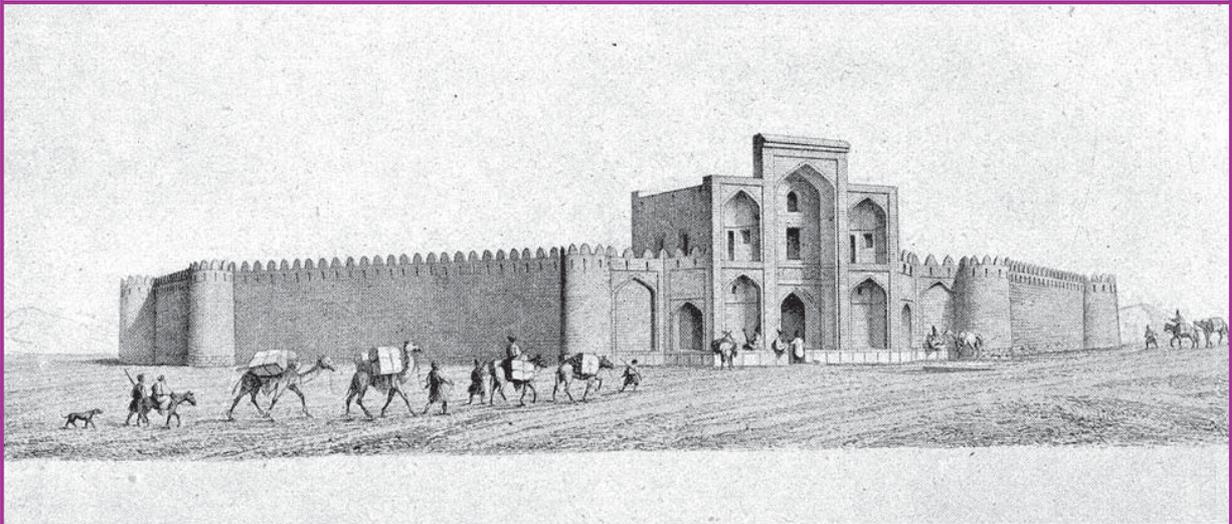
[www.kervan.unikore.it](http://www.kervan.unikore.it)



Rivista internazionale di studii afroasiatici  
a cura di docenti delle Università di Torino e di Enna



n. 12 – luglio 2010



*Kervan - [www.kervan.unito.it](http://www.kervan.unito.it) – [www.kervan.unikore.it](http://www.kervan.unikore.it)*

*n. 12 – luglio 2010*

Rivista internazionale di studii afroasiatici a cura di docenti delle Università di Torino e di Enna

Registrazione al n. 5835 del 27/12/2004 presso l'Ufficio Stampa del Tribunale Ordinario di Torino

ISSN 1825-263X

**Direttori scientifici:** Pinuccia Caracchi, Emanuele Ciccarella, Stefania Stafutti, Michele Vallaro

**Comitato scientifico:** Nadia Anghelescu, Pier Giorgio Borbone, Giacomo E. Carretto, Pierluigi Cuzzolin, Mahmoud Salem Elsheikh, Mirella Galletti, Giuseppina Igonetti, David N. Lorenzen, Paola Orsatti, Stefano Piano, Nicolay Samoïlov, Maurizio Scarpari, Nicolai Spesnev, Mauro Tosco

**Comitato di redazione:** Marco Boella, Matteo Cestari, Alessandra Consolaro, Isabella Falaschi, Manuela Giolfo, Barbara Leonesi, Luca Pisano

**Direttore responsabile:** Michele Vallaro

**Hanno scritto su questo numero:** Rosanna Budelli, Pinuccia Caracchi, Giacomo Carretto, Pietro Chierichetti, Mirella Galletti, Chiara Ghidini, Manuela Giolfo, Lea Glarey, David Lorenzen, Carlotta Rapisarda



## INDICE

R. Budelli - Come ricavare i nomi degli angeli e dei demoni nella divinazione con i quadrati magici, secondo il <i>Mafātīḥ al-ğayb</i> di <i>Aḥmad Mūsā al-Zarqāwī</i> .....	5
G. Carretto - Di “gialli” del Mediterraneo e di Ahmet Mithat .....	21
M. Giolfo - <i>'in šarṭ ġawāb al-šarṭ</i> nella tradizione grammaticale araba e nelle grammatiche europee dell'arabo classico: note per un'interpretazione del sistema verbale della lingua araba .....	31
L. Glarey - La missione dei canonici del Gran San Bernardo in Cina (Un'avventura alle porte del Tibet) .....	65
C. Rapisarda - Le “declinazioni” dell'amore nella letteratura giapponese moderna .....	79

## RECENSIONI

The Legend of <i>Sergius Baḥīrā</i> , Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam (R. Budelli) .....	93
Hinduismo antico – Volume primo – Dalle origini vediche ai Purāṇa (P. Caracchi) .....	95
<i>Āśvamedhika Parva</i> in the <i>Mahābhārata</i> (P. Chierichetti) .....	98
<i>Harānandalaharī</i> . Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday (P. Chierichetti) .....	99
<i>Shikei</i> ("La pena di morte") (C. Ghidini) .....	99
Io bambino, libero imprenditore. Lavoro minorile nelle terre curde di Turchia (M. Galletti) .....	101
<i>Akath kahānī prem kī: Kabīr kī kavītā aur unkā samay</i> (D. Lorenzen) .....	102



## COME RICAVARE I NOMI DEGLI ANGELI E DEI DEMONI NELLA DIVINAZIONE CON I QUADRATI MAGICI, SECONDO IL *MAFĀTĪH AL-ĠAYB* DI AḤMAD MŪSĀ AL-ZARQĀWĪ

di Rosanna Budelli

The aim of this article is to provide a synthetic illustration of the way to obtain the names of the angels and the demons that the Arab magicians evoke during their rites. This method is carried out by the means of magic squares, as described in the *Mafātīh al-ġayb* by Aḥmad Mūsā al-Zarqāwī (m. 1946).

Even if late, this book represents a precious source to know this practice performed by sufis as well as magicians. Classical treatises on magic usually shows the *wafq al-a'dād* (literally: “accordance between numbers”, the Arabic name for “magic square”) as previously-drawn talismans that the conjurer copies and uses for his purposes.

The *Mafātīh al-ġayb* explains, in a detailed way, the construction of the squares in which the magician inserts the numerical values of the Qoranic verses. After a series of arithmetical calculations he proceeds with drawing out the names of the spiritual beings that are charged to fulfill the client's request. This complex ceremony is included in a wider view that considers the physical and the transcendental worlds as a unity. Men can penetrate and manage their mysteries through the acquaintance of numbers and letters' laws.

The application of mathematical models in the practice of divination has known a large development during the centuries in the Islamic civilization and constitutes the most original contribution by the Arabs to the history of magic. Scholars usually disregard such an argument that has composed a long chapter in the Islamic culture and that would deserve, in our opinion, more interest and attention.

### 1. L'Islam e la magia

Come tutte le religioni monoteiste, l'Islam condanna la magia (*siḥr*), che considera una tentazione dei demoni a danno dell'umanità. Il Corano dedica molto spazio all'argomento, ma il versetto più famoso al riguardo è il II, 102, dove si accenna all'accusa di “stregoni”, rivolta a re Salomone e si enuncia il mito fondatore della magia diffusa ad opera degli angeli Hārūt e Mārūt.

“... [gli Ebrei] seguono le invenzioni dei dèmoni contro il Regno di Salomone. Non fu Salomone un Negatore, bensì i dèmoni, i quali insegnavano agli uomini la magia e quel che fu rivelato ai due angeli, Hārūt e Mārūt, a Babilonia, i quali tuttavia non insegnavano nulla a nessuno senza prima dirgli: “Bada che noi siamo una tentazione, empio non essere dunque!” Gli uomini appresero da loro sortilegi per disgiungere l'uomo dalla sua donna (ma quegli angeli non danneggiavano alcuno se non col permesso di Dio) e appresero ancora ciò ch'era loro di danno e non di vantaggio, pur sapendo che chi avesse acquistato quell'arte non avrebbe avuto parte nell'altra vita ...”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Le vicende dei due angeli caduti, qui appena accennate, sono narrate in modo dettagliato nelle esegesi coraniche (*tafāsīr*) e nelle diverse Storie dei Profeti (*qīṣaṣ al-anbiyā'*). Ne diamo di seguito una breve sintesi tratta dall'opera di ʿAlāʾī. Ai tempi del profeta Idrīs, quando gli Angeli videro i peccati che gli uomini commettevano sulla terra se ne lamentarono presso Dio, il quale asserì che se si fossero trovati al loro posto avrebbero agito alla stessa maniera. Gli angeli si schermirono chiedendo di essere messi alla prova e Allāh acconsentì facendo cadere la scelta su Hārūt e Mārūt. Prima di partire i due furono messi in guardia dall'astenersi dai peccati più gravi, ma presto soccomberono al fascino di una donna bellissima e, da quel momento, ebbe inizio la loro irreversibile caduta. A causa di lei, uccisero un uomo, bevvero vino e giunsero ad adorare altri dèi. Rivelarono alla donna il nome segreto di Dio che consentiva loro di ascendere al cielo ed essa lo pronunciò finché, giunta al firmamento, fu trasformata nell'astro Venere. Ai due peccatori fu offerta la possibilità di scegliere di scontare la propria pena in questo o nell'altro mondo. Essi scelsero la terra e furono sospesi a testa in giù in un pozzo a Babilonia dove i maghi si recavano per apprendere l'arte della magia. Cf. Aḥmad al-Thaʿlabī, ‘Arāʾis al-majālis fī qīṣaṣ al-anbiyā’ or “Lives of the Prophets” as recounted by Abū Ishāq Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Thaʿlabī, translated and

In più punti della rivelazione, si attesta esplicitamente il controllo che il figlio di Davide esercitava sugli elementi della natura e sui *ġinn*, in modo del tutto analogo a quello che pretendevano di esercitare i maghi (cf. Cor. XXI, 81-82; XXXIV, 12-13; XXXVIII, 36-37; XXVII, 16-18). Nel passo menzionato, il Corano vuole però distinguere tra le prerogative che Dio ha concesso a Salomone e l'azione malvagia dei demoni, per quanto anche questa sia, in ultima analisi, subordinata al volere divino (non essendo concepibile altra autorità suprema all'infuori di Allāh).<sup>2</sup>

Lo stesso Muḥammad dovette difendersi dai denigratori che lo definivano *sāḥir aw maġnūn*, “un mago o uno posseduto dai *ġinn*”, (cf. Cor. LI, 39, 52; v. anche XLVIII, 4; XL, 24) e accostavano la rivelazione alla parola degli indovini: “Quando vengono recitati loro i Nostri chiari versetti i miscredenti affermano: “È magia manifesta” oppure dicono: “L’ha inventato lui”... (cf. Cor. XLVI; v. anche 7-8; XI, 7, 13; XXXIV, 43 *et passim*). Un suo acerrimo nemico, che gli esegeti identificano nel ricco mercante al-Walīd Ibn Muġīrah, giunse a qualificare la sua ispirazione *siḥr yu'tar*, “magia trasmessa”, (LXXIV, 24) insinuando un'ipotetica iniziazione<sup>3</sup>.

I testi della tradizione canonica islamica (*ḥadīṭ*) fanno divieto ai fedeli di ricorrere a maghi e astrologi,<sup>4</sup> ma le posizioni dei giuristi circa la punizione da applicare nei confronti di coloro che si occupano di quest'arte sono articolate. In generale, le diverse scuole concordano sulla condanna alla pena di morte quando si configura per il mago un reato grave (*idā qatala qutila*, “se uccide sarà ucciso”)<sup>5</sup> oppure se nella sua azione si possono ravvisare atteggiamenti di miscredenza (*kufr*)<sup>6</sup>. La questione viene ampiamente dibattuta anche da teologi e commentatori coranici. Per l'esegeta Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m. 1209), ad esempio, va condannato l'astrologo che cade nell'astrolatria oppure colui che pretende di arrogare a sé la capacità di generare i fenomeni dal nulla, propria di Allāh. “Poiché il musulmano che adotta queste convinzioni è [da considerarsi] alla stregua dell'apostata (*murtadd*), se [il mago] si pente [bene], se persiste sarà giustiziato”<sup>7</sup>. Egli registra scrupolosamente anche il giudizio più severo di alcuni dottori della Legge su questo punto, i quali non ammettono pentimento<sup>8</sup>. In tutte le altre circostanze, non è dato riconoscere la fattispecie del reato, alla luce di quanto narrato proprio dal Corano. Non si può, infatti, secondo Rāzī, attribuire la miscredenza ai due angeli, Hārūt e Mārūt, i quali insegnavano la magia per ordine divino allo scopo di mettere in guardia i credenti contro di essa. Il grande interprete rivendica, infine, la liceità dello studio di quest'arte poiché la scienza di per sé non può che essere cosa buona:

---

annotated by William M. Brinner, Brill, Leiden, Boston, Cologne, 2002, pp. 87-91. Per quel che concerne l'etimologia dei nomi Hārūt e Mārūt, secondo gli studiosi, risalirebbe agli arcangeli zoroastriani Haurvatāt e Ameretāt, cf. l'articolo di G. Vajda, *Hārūt wa-Mārūt* in *The Encyclopaedia of Islam*, II ediz., 1954-2005, Brill, Leiden, di seguito *EP*; cf. anche Brinner, *op. cit.*, p. 86. La storia riecheggia il racconto tramandato dalla letteratura pseudo-epigrafica dell'Antico Testamento e, in particolare, dal Libro etiopico di Enoc. Due angeli, Semyazas e Azael, a capo di una schiera di altri 200 angeli, discesero sulla terra e si lasciarono sedurre dalle donne, con le quali generarono i “giganti”. Insegnarono loro i segreti che avrebbero diffuso la corruzione fra gli uomini nonché la tecnica della metallurgia e della guerra, cf. André Caquot, *Anges et démons en Israël*, in *Génies, anges et démons*, a cura di Dimitri Meeks, Seuil, Parigi, 1971, p. 144. La traduzione del Corano che qui seguiamo è quella a cura di Alessandro Bausani, *Il Corano*, BUR, Milano, 2010, V ediz. (I ediz. Sansoni, Firenze, 1955).

<sup>2</sup> Gli esegeti musulmani sostengono che l'occasione della rivelazione (*sabab al-nuzūl*, lett. “causa della discesa”) del versetto II, 102, fu la critica che alcuni dotti ebrei (*aḥbār*) mossero a Muḥammad per aver elevato al rango di profeta “un mago” come il re Salomone. Cf. Muḥammad Ibn Ġarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, Beirut, 1999/1420, vol. I, p. 491 (di seguito *Tafsīr al-Ṭabarī*); Faḥr al-dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-kabīr* (di seguito *al-Tafsīr al-kabīr*), vol. I, p. 227.

<sup>3</sup> *Tafsīr al-Ṭabarī*, vol. XII, p. 309.

<sup>4</sup> Al-Nawawī, *I Giardini dei Devoti*, cap. 50, Della proibizione di rivolgersi agli indovini, agli astrologi, a coloro che praticano la divinazione, a quelli che traggono auspicio dai segni sulla sabbia, o gettando i ciottoli, o i granelli d'orzo, o simili, Al-Hikma, Milano, 1999 / 1421 H, pp. 457-458.

<sup>5</sup> L'affermazione è attribuita a Abū Ḥanīfah (VIII sec.), cf. *al-Tafsīr al-kabīr*, I, p. 240. Un maestro ḥanbalita, tre secoli più tardi, pur paventando la possibilità di applicare la pena capitale nei confronti del mago, dimostra un certo pragmatismo evidenziando l'uso diffusissimo degli oroscopi fra i suoi contemporanei al punto che “la maggior parte delle persone del nostro tempo non si mette in viaggio, non indossa un vestito e non intraprende un'attività senza consultare un astrologo”, cf. Ibn al-Ġawzī, *Aḥkām al-Nisā'*, *Maktabat al-turāṭ*, Damasco, 1991, p. 131.

<sup>6</sup> Il giurista al-Šāfi‘ī (IX secolo) afferma: “Il mago viene ucciso solamente quando, nella sua pratica magica, opera in modo tale da pervenire alla miscredenza. Se non si verifica nessun atto di miscredenza non riteniamo che meriti di essere ucciso”. Il giudizio è riportato da Muḥammad Ibn ‘Isā al-Tirmidī, *Sunan*, Dār al-fikr, Beirut, 2001, vol. III, p. 140.

<sup>7</sup> *Al-Tafsīr al-kabīr*, vol. I, p. 239.

<sup>8</sup> *ibidem*.

“La conoscenza della magia non è male e dunque non va proibita (*maḥẓūr*). I dotti concordano sul fatto che la scienza di per sé è nobile, anche per il senso generale delle parole dell’Altissimo: “Le persone che sanno e quelle che non sanno sono forse sullo stesso piano?” (Cor. IX, 39)”<sup>9</sup>.

Strettamente connessi al mondo della magia sono, insieme agli angeli, i demoni (*šayṭān* pl. *šayāṭīn*) e i *ġinn*, una categoria questa di esseri spirituali che l’Islam ha ereditato dal sostrato arabo precedente<sup>10</sup>. I commentatori musulmani si sono interrogati a lungo su questo variegato mondo ultraterreno cercando di stabilire le somiglianze e le differenze tra i diversi gruppi. Ṭabarī (m. 923), in particolare, li definisce tutti come “specie angeliche” (*aṣnāf al-malā’ikah*), delle quali gli angeli veri e propri sarebbero stati generati dalla luce (*nūr*) mentre i *ġinn* dal fuoco (*nār*)<sup>11</sup>. Gli *šayṭān*, dal canto loro, non sarebbero che *ġinn* disobbedienti e ribelli a Dio<sup>12</sup>.

Alcuni versetti ricordano i tentativi dei demoni di volare in cielo per carpire i segreti divini e conoscere quanto è stato decretato per gli uomini; essi vengono però puntualmente respinti dal firmamento per mezzo di meteore infuocate:

“In verità Noi l’infimo Cielo adornammo dell’ornamento degli astri – e a protezione, che qualche protervo demone – non ascolti i discorsi del Supremo Consesso; e d’ogni parte di dardi li dardeggiano a cacciarli, e pena avranno perpetua. Solo udrà qualcosa chi riesca a carpire furtivo parole, ma lo inseguirebbe fiamma acutissima” (Cor. XXXVII, 6-9)<sup>13</sup>.

Secondo la tradizione, i brandelli di verità che i demoni riescono a cogliere li riferiscono poi, conditi di menzogne, ai *kāhin* (maghi-sacerdoti).<sup>14</sup> È per questa ragione che la comprensione esoterica di costoro risulta inevitabilmente vaga e limitata.

## 2. La scienza delle lettere

Nella sua famosa *Muqaddimah* (Prolegomeni), lo storico tunisino Ibn Ḥaldūn (m. 1400), riconosce alcuni poteri psichici innati all’operatore magico, ma ritiene di gran lunga superiori quelli acquisiti spiritualmente dai sufi, alcuni dei quali si occupano della cosiddetta “scienza delle lettere” (*‘ilm al-ḥurūf*)<sup>15</sup>. Questa si fonda sul principio che i segni dell’alfabeto possiedono delle virtù naturali e trascendenti in grado di influire sui diversi aspetti della realtà.

“[I sufi] ritengono – afferma Ibn Ḥaldūn - che la perfezione dei nomi sia una manifestazione degli spiriti dei cieli e degli astri, e che la natura delle lettere e le loro proprietà segrete si comunichino ai nomi. Questi, a loro volta, le propagano agli esseri (*akwān*), secondo un preciso ordine. Quindi gli esseri, a partire dalla creazione prima, percorrono le diverse fasi dell’esistenza rendendone manifesti i misteri. Da ciò deriva

<sup>9</sup> *Al-Tafsīr al-Kabīr*, vol. I p. 238.

<sup>10</sup> Cf. Fahd Toufic, *Génies, anges et démons en Islam*, in *Génies, anges et démons*, op. cit. p. 156.

<sup>11</sup> Cf. Cor. XV, 27; IV, 15. *Tafsīr al-Ṭabarī*, vol. I, pp. 76, 264-265. I *ġinn* condividono alcune caratteristiche degli uomini: possono rivestire un corpo, generare figli e “ve ne sono di credenti e di ribelli” (Cor. LXXII, 14); essi vengono detti insieme agli uomini *al-taqalānī* (lett. “i due pesi”), cf. IV, 31.

<sup>12</sup> La parola *šayṭān*, derivata chiaramente dall’ebraico *satan*, assume nell’Islam il significato comune di “demone”, “diavolo”, laddove la personificazione del male per eccellenza è chiamata Iblīs (nel Corano ci si riferisce a lui come “uno degli angeli” e “un *ġinn*”, cf. II, 34; XVIII, 54).

<sup>13</sup> Cf. anche Cor. LXXII, 8-10; XLI, 12 e LXVII, 5. La stessa storia è narrata in un apocrifo del Vecchio Testamento datato al V secolo e noto come *Il Testamento di Salomone*. La prima edizione del testo greco con traduzione latina a fronte fu pubblicata da P. Jacques-Paul Migne, *Testamentum Solomonis*, in *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, Imprimerie Catholique, Parigi, 1878-1963, vol. CXXII, pp. 1315-1358. Una traduzione italiana è data in Sebastiano Fusco, *La Chiave di Salomone, magia evocatoria*, Venezia, Venezia, 2006, pp. 29-64.

<sup>14</sup> *Tafsīr al-Ṭabarī*, I, p. 496; *al-Tafsīr al-kabīr*, I, 226; ‘Abd Allāh al-Bayḍāwī, *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta’wīl*, Dār al-kutub al-‘arabiyyah al-kubrā, Il Cairo, 1935, vol. I, 175; Abū al-Qāsim Maḥmūd Ibn ‘Umar al-Zamahṣarī, *al-Kaššāf ‘an ḥaqā’iq al-tanzīl wa-uyūn al-aqāwīl fī wuġūh al-ta’wīl*, al-Maktabah al-tiġāriyyah al-kubrā, Il Cairo, 1935, vol. I, p. 301

<sup>15</sup> ‘Abd al-Rahmān Ibn Ḥaldūn, *Muqaddimah / Les prolegomènes d’Ibn Khaldoun*, edito e tradotto in francese da E. Quatremère, Parigi, 1862-68, vol. III, pp. 137-163/188-200, in seguito *Muqaddimah*.

una scienza, quella che tratta delle virtù segrete delle lettere, che forma una branca della magia naturale (*sīmiyā*)”.<sup>16</sup>

Tale pratica rappresenta, a suo giudizio, l'unica forma di magia ammessa dal momento che tutte le altre espressioni sono condannate “dalle leggi dei diversi popoli a causa del male che producono e della condizione imposta a coloro che la coltivano di dirigere il loro spirito verso un astro o qualche altro oggetto piuttosto che verso Dio”<sup>17</sup>.

Il primo sapiente arabo ad indagare sulle proprietà naturali delle lettere fu Ġābir Ibn Ḥayyān (m. 765 c.), il padre dell'alchimia nel mondo islamico. Egli sosteneva che tutti gli enti, siano essi astratti o concreti, possiedono un loro “temperamento” (*mizāğ* = lett. “miscuglio di elementi”) che entra in rapporto con quello delle altre sostanze, secondo principi di simpatia e antipatia. Queste leggi si estenderebbero a tutto il creato coinvolgendo cose apparentemente molto distanti tra di loro. Conformemente a tali principi, Ġābir elaborò la cosiddetta “scienza della bilancia” (*ilm al-mīzān*) ossia un sistema universale che considera ogni oggetto il risultato delle proporzioni qualitativo-quantitative delle sue componenti. In questo quadro, le singole lettere coinciderebbero con i quattro elementi della classificazione aristotelica, per cui la *alif* corrisponde al fuoco, la *bā* alla terra, la *ğīm* all'acqua, la *dāl* all'aria e così d'accapo, secondo la sequenza alfanumerica tradizionale (v. Appendice). Le loro combinazioni nelle parole, lungi dall'essere un fatto meramente casuale, indicherebbero, in realtà, la vera essenza dell'oggetto. Esiste perciò una “scienza della bilancia delle lettere” che, in base alla posizione di queste nei nomi, stabilisce esattamente le proporzioni delle sostanze che designano e che sarebbero presenti negli oggetti indicati.<sup>18</sup>

L'origine remota di queste teorie risiede nell'associazione della parola all'atto primigenio della creazione, presente nell'Islam come in molte altre credenze religiose fin da tempi immemorabili. Da qui il potere attribuito in special modo alla parola dotata di significato pregnante come il nome. Lo stesso Adamo, secondo il Corano, sarebbe stato elevato da Dio al di sopra degli angeli poiché conosceva i nomi di tutte le cose (Cor. II, 31-32)<sup>19</sup>.

Diversi filosofi e mistici arabi si sono occupati della scienza delle lettere sviluppando, da un lato, le antiche speculazioni pitagoriche incentrate sulla relazione tra lettere e numeri, dall'altro, le concezioni neoplatoniche legate all'emanazione e al movimento delle sfere presiedute dagli angeli. Nei primi capitoli delle *Futūḥāt al-Makkiyyah*, il sufi Ibn 'Arabī (m. 1240) traccia, dal canto suo, una cosmogonia spirituale, basata sulla simbologia delle lettere, che stabilisce una stretta corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo. In base a questa relazione, i segni alfabetici sarebbero preposti ai diversi organi del corpo umano e, se adeguatamente adoperati, possono interagire con le malattie di quelle parti vitali.<sup>20</sup>

Tutte queste teorie fanno da sfondo alle applicazioni magiche dei caratteri grafici che trovano la loro summa nell'opera di al-Būnī (m. 1225), il mago per eccellenza della tradizione araba. Dei suoi libri, ci resta soltanto

<sup>16</sup> *Muqaddimah*, in part. pp. 138/188. La parola *sīmiyā* in arabo indica la magia naturale o magia bianca. Gli studiosi moderni sostengono che l'etimologia di questo termine risalga al greco σημεῖα (“segni”), cf. l'art. *Ḥurūf* (*ilm al-*), in *EP*. A partire dall'accezione fornita da Ibn Ḥaldūn, come “scienza delle lettere”, alcuni autori arabi di magia identificano l'origine della parola *sīmiyā* nell'espressione ebraica *Shem Yāhvè* (trascritto in arabo *Sīm Yāh*), ovvero “il nome di Dio” Cf. Muḥammad al-Kašnawī al-Ġillānī (XVIII sec.), *al-Durr al-manẓūm wa-ḥulāṣat al-sirr wa-al-nuğūm*, al-Maktabah al-tiğāriyyah al-kubrā, Il Cairo, 1935, p. 210.

<sup>17</sup> *Muqaddimah*, III, p. 124/171.

<sup>18</sup> Cf. Paul Kraus, *Jābir Ibn Ḥayyān, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam, Jābir et la science grecque*, Les belles lettres, Parigi, 1986, in part. le pp. 223-226.

<sup>19</sup> L'importanza del nome in campo magico si riscontra in numerose culture antiche: nella magia egizia, ad esempio, i poteri del mago consistevano, per l'appunto, nella conoscenza dei nomi segreti delle divinità (cf. Aurora Leone, *La magia greco-romana nell'Egitto greco e bizantino*, Athena, Napoli, 2000, p. 20), mentre, in ambito ebraico, Giuseppe Flavio attesta come gli adepti della comunità degli Esseni giuravano “di tenere segreti i libri della setta e i nomi degli angeli”, cf. Caquot, *op. cit.*, p. 134.

<sup>20</sup> Ibn 'Arabī rappresenta l'Universo come un libro, i cui caratteri sono scritti in modo simultaneo e continuo dalla “penna di Dio” (*al-qalam al-ilāhī*). In altre parole, la creazione non sarebbe altro che l'incessante declinazione dell'alfabeto divino. Cf. Ibn 'Arabī, *Les Illuminations de la Mecque, textes choisis*, a cura di Michel Chodkiewicz, Parigi, 1989, p. 407; Tali speculazioni, compresa l'idea di un'applicazione terapeutica della scienza delle lettere, richiamano alcuni passi del *Sefer Yeširah*. Cf. *Sefer Yeširah*, in *Mistica ebraica*, a cura di Giulio Busi, Elena Loewenthal, Einaudi, Torino, 1995, pp. 31-46, v. in part. p. 40.

quello che ancora oggi è considerato un caposaldo della letteratura magica e cioè lo *Šams al-ma‘ārif al-kubrā*, ovvero “Il Sole delle Conoscenze Maggiori”. La prima parte del testo è dedicata alle molteplici virtù della lettera, le quali dipendono sia dal “temperamento” di ciascun segno sia da fattori esteriori quali la forma o la posizione. In determinate circostanze, le lettere con i punti diacritici sono da considerarsi fauste e quelle senza punti infauste; l’assenza di alcune lettere in certi passi del Corano ne accentuerebbe inoltre il carattere esoterico, come le famose 7 lettere che non compaiono nella Sura Aprente (*Fātiḥah*) e perciò “segrete” o magiche per definizione<sup>21</sup>. In generale, ciascun simbolo dell’alfabeto possiede delle proprietà che diventano efficaci in un determinato contesto rituale. Lo *Šams al-ma‘ārif al-kubrā* rappresenta un vero e proprio grimorio dove compaiono descrizioni di ricette, pozioni e talismani, ma soprattutto un numero considerevole di quadrati magici delle più svariate foggie e dimensioni.

### 3. I quadrati magici (awfāq al-a‘dād)

La divinazione attraverso i quadrati magici costituisce senz’altro il contributo più originale degli arabi alla storia della magia. Non si conosce l’origine esatta di questi modelli matematici che sarebbero stati importati dalla Persia<sup>22</sup>, fu comunque in ambiente arabo-islamico che essi conobbero uno sviluppo inusitato. L’espressione *wafq al-a‘dād* (spesso abbreviata in *wafq*, pl. *awfāq*), che noi traduciamo con “quadrato magico”, letteralmente vuol dire “accordo [armonioso] dei numeri”<sup>23</sup>.

I primi trattati in lingua araba sull’argomento risalgono al IX secolo, ma solo con scienziati quali Aḥmad al-Anṭākī (m. 987) e Ibn al-Hayṭam (m. 1040)<sup>24</sup> si raggiunse il culmine della ricerca in questo campo. Nei loro scritti, essi illustrarono metodi di costruzione sempre più complessi con soluzioni matematiche significative. A partire dal XII secolo in poi, si registra una progressiva diminuzione dell’interesse nei quadrati magici, in concomitanza con la generale decadenza delle scienze nel mondo arabo-islamico. Per contrasto, aumentano gli scritti divulgativi ad opera di quei maghi che associano la loro abilità nella composizione dei quadrati a presunte capacità divinatorie. Da qui l’aggettivo “magici” con cui li conosciamo in Occidente.

Il modo più semplice per costruire un quadrato magico è il seguente: data una griglia con  $n$  caselle per lato (con  $n$  maggiore di 2), vi si inscrivono numeri naturali sempre diversi in modo tale che la somma (costante magica) delle colonne in orizzontale, in verticale o in diagonale sia sempre la stessa. La costante risulta dalla seguente formula  $\frac{1}{2} n (n^2+1)$ . Partendo dal quadrato minimo con tre caselle per lato (*muṭallat*), la somma sarà data da  $\frac{1}{2} 3 (3^2+1) = 15$ . Per quanto concerne l’ordine d’inserimento dei numeri, si osservi lo sviluppo seguente:

		1		
	4		2	
7		5		3
	8		6	
		9		

fig. 1

4	9	2
3	5	7
8	1	6

fig. 2

<sup>21</sup> Aḥmad Ibn ‘Alī al-Būnī, *Šams al-ma‘ārif al-kubrā*, Maṭba‘at al-Bābī al-Ḥalabī, Il Cairo, s. d., pp. 3-8; 102-106.

<sup>22</sup> Secondo gli studi più recenti, i principi matematici alla base dei cosiddetti “quadrati magici” sarebbero stati dedotti per la prima volta nel 2000 a. C. in Cina, dove si tramanda la seguente leggenda: un pescatore avrebbe rinvenuto sulle rive del mare una tartaruga sul cui carapace erano incisi dei punti disposti in forma geometrica. Dopo aver mostrato a corte la sua scoperta, gli scienziati dell’Imperatore ricavarono da quei segni le leggi del quadrato magico di base, con 3 caselle per lato (v. figg. 1-2), nonché il principio generale dell’ordine matematico che regola ogni ambito della natura. Cf. Federico Peiretti, *La grande avventura matematica dei quadrati e dei cubi magici*, in *Polymath*, rivista del sito del Politecnico di Torino, luglio 2005, p. 1.

<sup>23</sup> Per uno studio esaustivo sui quadrati magici nel mondo islamico, v. Jacques Sesiano, *Les carrés magiques dans les pays islamiques*, Presses Polytechniques Universitaires Romandes, Losanna, 2004.

<sup>24</sup> Quest’ultimo scienziato era noto presso le fonti latine medievali come Aven Natan, cf. Moritz Steinschneider, *Aven Natan e la teoria della luce lunare e delle stelle*, in *Bollettino di bibliografia delle scienze matematiche e fisiche*, Roma, 1868, pp. 33-40.

Dopo aver disposto in 3 diagonali i numeri da 1 a 9 si scambiano di posto quelli che si trovano in posizione simmetrica al di fuori del quadrato (l'1 si scambia con il 9 e il 3 con il 7) e si inseriscono nelle caselle vuote più vicine<sup>25</sup>. Questo tipo di griglia è detto anche *budūh* per via della sua rappresentazione con le lettere dell'alfabeto arabo che prevede la presenza dei quattro segni principali di questa parola (*b-d-w-h*) agli angoli del quadrato (fig. 3).

د	ط	ب
ج	و	ز
ح	ا	و

fig. 3

Un altro nome con cui è noto questo schema è “quadrato di al-Ġazālī” poiché lo si trova raffigurato nell'opera *al-Munqid min al-ḍalāl* (“La salvezza dall'errore”) del noto teologo islamico<sup>26</sup>. Ad al-Ġazālī (m. 1111) è indebitamente ascritto anche il libro dal titolo *al-Awfāq* (“I quadrati magici”)<sup>27</sup>, la cui paternità è facilmente smentita dalla presenza di grossolani anacronismi<sup>28</sup>. Il richiamo a una delle massime autorità dell'Islam sembra qui rappresentare un malcelato espediente per fornire una patente di ortodossia a questa branca della magia. *Al-Awfāq*, alla stregua dello *Šams al-ma'ārif al-kubrā*, raccoglie decine e decine di quadrati magici, diversi l'uno dall'altro, alcuni a contenuto numerico, altri alfabetico, in cui sono inseriti versetti coranici o uno dei “bei nomi di Dio” o il nome del Profeta. In nessuna delle due opere compare però una spiegazione organica e dettagliata delle relazioni matematiche che intercorrono tra i numeri e la parola divina o del modo di comporre i quadrati magici in generale. Questi vi sono presentati a mo' di talismani, già confezionati, con la sola incombenza per il mago di copiarne il disegno su determinati materiali, all'interno di appositi rituali. Altrettanto dicasi per le entità spirituali da evocare in qualità di “aiutanti” o “ministri” durante le cerimonie, i cui nomi inusuali sono elencati senza spiegare da dove abbiano avuto origine e come siano stati ricavati<sup>29</sup>.

Per un'illustrazione abbastanza chiara, sebbene rapida, sull'argomento dobbiamo ricorrere al saggio relativamente recente di Aḥmad Mūsā al-Zarqāwī, detto “l'astrologo” (*al-falakī*), dal titolo *Mafātīh al-Gayb* (“Le chiavi dell'occulto”), pubblicato per la prima volta al Cairo nel 1908<sup>30</sup>. Il libro è suddiviso in 7 epistole: la prima dedicata all'astrologia (*Fī al-nuḡūm*), la seconda agli ascendenti e alla struttura celeste (*Fī al-ṭālī' wa-al-hay'ah al-falakiyyah*), la terza alla *zā'irḡah*<sup>31</sup>, la quarta ai segni geomantici (*Fī al-aškāl al-ramliyyah*), la quinta all'astrologia politica (*Fī al-malāḥim*), la sesta alla “scienza della lettera” (*ilm al-ḥarf*), la settima ai quadrati magici e al quadrato con 100 caselle per lato (*Fī al-awfāq wa-al-wafq al-mi'īnī*).

Nell'ultimo capitolo, l'autore spiega la composizione dei primi 8 quadrati a partire dal più semplice, con tre caselle per lato, fino a quello a base dieci. Di ogni modello riporta sia la versione “completa” (*kāmil*), ovvero con tutte le caselle riempite, sia quella “con casella centrale vuota” (*al-ḥālī al-wasaṭ*). L'ultimo paragrafo è dedicato alla descrizione dello schema a 100 caselle per lato che l'autore attribuisce al genio di Pitagora. Questi, riferisce Zarqāwī, l'avrebbe costruito su ispirazione divina e i Greci avrebbero poi riposto la tavola sulla quale

<sup>25</sup> Le due tabelle le abbiamo tratte dall'articolo di Jacques Sesiano sull'*EP*, dal titolo *Wafk*.

<sup>26</sup> Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *al-Munqid min al-ḍalāl*, *Mawqī' al-falsafah al-'arabiyyah*, Alessandria, 2002, p. 43. Al-Ġazālī riferisce qui della credenza diffusa nei poteri di questo talismano contro i rischi delle partorienti, cf. p. 44.

<sup>27</sup> Al-Imām al-Ġazālī, *al-Awfāq*, Il Cairo, Matba'ah dār ihyā' al-kutub al-'arabiyyah, s.d.

<sup>28</sup> Cf., ad es., le citazioni dallo stesso al-Būnī, vissuto un secolo dopo al-Ġazālī, *Ibidem*, p. 2.

<sup>29</sup> *al-Awfāq*, p. 23; *Šams al-ma'ārif*, pp. 294-302.

<sup>30</sup> Aḥmad Mūsā al-Zarqāwī (m. 1946) ha pubblicato per la prima volta questo libro nel 1908. L'edizione che qui adoperiamo è del 1947, edita al Cairo per i tipi Muḥammad 'Alī Ṣabīḥ e figli, di seguito indicata come *Mafātīh*.

<sup>31</sup> Un sistema di tavole che fornisce una risposta per ogni domanda tenendo conto dell'ascendente e dei versi di un lungo poema (*qaṣīdah*) riprodotto da Zarqāwī (cf. *Mafātīh*, pp. 106-126). La *zā'irḡah* contiene, in totale, 360 risposte diverse. Ibn Ḥaldūn attribuisce questo sistema ad un certo al-Sibī' nato a Ceuta, cf. *Muqaddimah*, pp. 162 / 200.

era stato tracciato nel tempio di Mercurio<sup>32</sup>. Segue la notizia, che leggiamo anche in altre fonti, secondo la quale questo quadrato sarebbe stato ricamato, sotto il favore degli astri, sul vessillo del re persiano Cosroe, allo scopo di favorire la vittoria del proprio esercito in guerra contro il tiranno al-Ḍahhāk<sup>33</sup>.

Riportiamo di seguito l'esempio del quadrato magico a 5 caselle o pentagramma (*muḥammas*), detto anche Sigillo di Salomone<sup>34</sup>, con l'indicazione dei numeri da inserire:

15	8	1	24	17
16	14	7	5	23
22	20	13	6	4
3	21	19	12	10
9	2	25	18	11

fig. 3  
*al-muḥammas al-kāmil*  
(pentagramma completo)

14	15	21	2	8
1	7	13	19	20
18	24		6	12
5	11	17	23	4
22	3	9	10	16

fig. 4  
*al-muḥammas al-ḥālī al-wasat*  
(pentagramma con casella vuota al centro)

Sommando le caselle in ogni direzione otteniamo sempre la stessa cifra ed esattamente 65 per il primo quadrato e 60 per il secondo. Secondo Zarqāwī, il pentagramma è adoperato solitamente quando si opera con la sura *Yasīn*, considerata una delle più efficaci<sup>35</sup>.

#### 4. Come ricavare i nomi degli angeli e dei demoni

Il procedimento per ricavare i nomi degli angeli e dei demoni da invocare nel corso di una cerimonia magica consiste nello scegliere, in primo luogo, un versetto coranico<sup>36</sup> in accordo con quanto si vuole conseguire e uno o più nomi di Dio<sup>37</sup>. Si calcola quindi la somma di tutte le lettere che compongono l'uno e l'altro secondo

<sup>32</sup> *Mafātiḥ*, p. 280.

<sup>33</sup> *Mafātiḥ*, p. 281; cf. anche *Muqaddimah*, pp. 135/185.

<sup>34</sup> La tradizione araba sostiene che sull'anello di Salomone fosse inciso il nome supremo di Dio, in grado di conferire al re poteri straordinari (cf. Ṭabarī, *I Profeti e i Re*, Guanda, Parma, 1993 p. 281). In alcuni apocrifi dell'Antico Testamento si dice che vi fosse raffigurata una stella a cinque punte, detta pentalpha, oppure la pianta della mandragora. Questo simbolo, interpretato come la stilizzazione di un'immagine antropomorfa, si ritrova come simbolo esoterico sin dalla scuola pitagorica (cf. Fusco, *op. cit.*, p. 31).

<sup>35</sup> Altre sure dotate di singolari proprietà (*hawāṣṣ*) sono la sura Aprente (*al-Fātiḥah*), la sura del Culto Sincero (*al-Ihlās*) e dell'Elefante (*al-Fīl*), oppure singoli versetti come quelli del Trono (*Āyāt al-kursī*), cf. *Mafātiḥ*, pp. 227-243.

<sup>36</sup> I Copti usano un metodo simile applicato ai Salmi, cf. Murqus Ğurḡus, *Siḥr al-mazāmīr*, Il Cairo, *Kunūz li-l-naṣr wa-al-tawzī'*, 2007.

<sup>37</sup> *Mafātiḥ*, p. 275.

i valori numerici associati alle lettere (v. Appendice). Lo scopo è di creare un secondo quadrato, a partire da quello di base (ad es. il modello con tre caselle per lato), nel quale si inseriscono i numeri che derivano da un rapporto matematico tra la somma del versetto e le cifre del quadrato di base. Il nuovo quadrato dovrà presentare le stesse proprietà del primo e cioè che la somma dei numeri in verticale, in orizzontale e in diagonale resti invariata.

Per fare ciò, Zaraqāwī introduce, in primo luogo, il concetto di “*uss*”. Questa parola, impiegata correntemente nel senso di “esponente” di una potenza, nel contesto dei quadrati magici indica una sorta di “numero fisso”, proprio di ogni tipo di quadrato, che occorre sottrarre alla somma dei versetti presi in esame come primo passo per costruire il secondo quadrato<sup>38</sup>. Per calcolare l’*uss* si moltiplica il numero delle caselle laterali del quadrato, ad esempio 3, per se stesso ( $n^2 = 3^2 = 9$ ) e si sottrae dal calcolo della potenza un’unità ( $n^2 - 1 = 3^2 - 1 = 8$ ). Il risultato si moltiplica nuovamente per la metà delle caselle (1,5) ottenendo la cifra finale di 12 ( $= 8 \times 1,5$ ).<sup>39</sup>

Come procedere alla costruzione del secondo quadrato. Si prende la somma dei versetti (l’esempio offerto da Zaraqāwī prende in considerazione la cifra 747)<sup>40</sup> e si sottrae ad essa l’*uss* 12 ( $747 - 12 = 735$ ), quindi si divide il resto per il numero delle caselle ( $735 : 3 = 245$ ). Il numero 245 si inserirà nella casella corrispondente a quella con il numero 1 nel quadrato di base (fig. 4b). Il numero successivo si otterrà aggiungendo un’unità a 245 e si inserirà al posto del numero 2 e così via aggiungendo sempre un’unità fino a completare tutte e 9 le caselle (fig. 4a).

248	253 Ĝ	246
247 Ĝ	249	251
252	245	250 Ĝ

fig. 4

4	9	2
3	5	7
8	1	6

fig. 4b

Qualora il quoziente della divisione suddetta non fosse intero ma comportasse un resto, questo va inserito nelle caselle apposite, dette *hānāt al-ğabr*<sup>41</sup>, indicate con la lettera Ĝ. Il resto si aggiungerà ai numeri che si trovano nelle stesse caselle e cioè, nell’esempio suddetto, ai numeri 253, 247 e 250. La collocazione del *ğabr* su caselle alternate risponde all’esigenza di avere un resto su ogni riga e su ogni colonna in modo che la somma delle righe, delle colonne e delle diagonali rimanga immutata<sup>42</sup>.

Questo secondo quadrato consente di estrarre i nomi degli 8 “angeli superiori” (*al-malā’ikah al-’ulwiyyah*) e degli 8 “aiutanti inferiori” (*al-a’wān al-sufliyyah*) da evocare.

<sup>38</sup> In campo magico il termine *uss* si riferisce anche alla *zā’irğah*, e viene definito come “il numero di gradi che si trova tra la fine dell’ultimo segno dello zodiaco e il grado del segno che costituisce l’ascendente ovvero il momento dell’operazione”, cf. R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut, Librairie du Liban, 1991, ristampa fotostatica della prima edizione: Leida Brill, 1881.

<sup>39</sup> Per i quadrati con la casella centrale vuota, l’*uss* sarà uguale a quella dei quadrati completi con l’aggiunta del numero delle caselle laterali. Ad es. per il quadrato a base tre con casella vuota, l’*uss* sarà  $12 + 3 = 15$ . Zaraqāwī fornisce anche un elenco completo degli *uss* per tutti i tipi di quadrati magici (cf. *Mafātiḥ*, p. 272).

<sup>40</sup> In realtà questa cifra l’abbiamo dedotta a posteriori perché l’autore si limita a fornire il modello che riproduciamo nella fig. 4 con una spiegazione piuttosto sommaria del procedimento. È costume dei maghi evitare di offrire tutti dettagli nell’illustrazione di una pratica (quando non si introducono addirittura degli errori!) per scoraggiare i neofiti.

<sup>41</sup> Lett. “caselle del *ğabr*”. Il termine *ğabr*, vuol dire propriamente “l’aggiunta di qualcosa a scopo di riparazione”, da cui il significato di “algebra” come abbreviazione dell’espressione araba *al-ğabr wa-al-muqābalah* (aggiunta a scopo di riparazione e sottrazione a scopo di compensazione), cf. E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Librairie du Liban, Beirut, 1997, ristampa anastatica della I edizione del 1865. *Mafātiḥ*, pp. 271-272.

<sup>42</sup> Tuttavia, come avverte l’autore, quando c’è il resto nei quadrati a casella centrale vuota non si ha più la medesima somma in diagonale. *Mafātiḥ*, p. 271.

*I nomi degli angeli e i loro equivalenti numerici:*

- 1) la Chiave (*Miftāh*): il suo nome equivale alla cifra inferiore, collocata nella casella che corrisponde al n. 1 del quadrato di base, ossia 245;
- 2) la Serratura (*Miglāq*): equivale alla cifra superiore, ovvero il 253;
- 3) la Giustizia (*‘Adl*): si estrae dalla somma delle due cifre suddette e cioè  $245+253 = 498$ ,
- 4) la Sosta (*Waqf*): si ricava dalla somma di una colonna, equivalente al totale del versetto e del nome di Dio, in questo caso 747;
- 5) la Contrada (*Masāḥah*)<sup>43</sup>: deriva dalla somma di tutti i numeri iscritti nel secondo quadrato magico e cioè 2.241;
- 6) l’Ufficiale (*Dābiṭ*): equivale alla somma della Sosta e della Contrada: 2.988;
- 7) il Vertice (*Gāyah*): corrisponde alla somma di tutte le colonne poste in orizzontale, in verticale e in diagonale ( $747 \times 8$ ), e cioè 5.976;
- 8) l’Origine (*Aṣl*): deriva dal prodotto della Serratura per il Vertice ( $253 \times 5.976$ ) ovvero 1.511.928.

Chiave 245	Serratura 253	Giustizia 498	Sosta 747
Contrada 2241	Ufficiale 2988	Vertice 5976	Origine 1.511.928

fig. 5

Il passaggio successivo consiste nella trasposizione delle 8 cifre ottenute nelle rispettive lettere che le compongono. Prima però occorre sottrarre a ciascuna il numero 51, equivalente al suffisso *āyīl* (l’ebraico *ēl*), comune a tutti gli angeli, essendo il valore numerico delle singole lettere: *alif* = 1, *yā’* = 10, *yā’* = 10, *lām* = 30. Ciò che rimane costituirà la radice del nome. Una volta dedotta la radice, si attaccherà nuovamente il suffisso *āyīl*.

Diamo di seguito i nomi delle 8 entità superiori ricavati secondo le cifre suddette:

La Chiave =  $245 - 51 = 194$ <sup>44</sup>, corrispondente alla somma delle lettere *q-ṣ-d* [essendo *qāf* = 100, *ṣād* = 90 e *dāl* = 4], + suffisso *āyīl*, il nome di questo angelo sarà *Q(a)ṣdāyīl*

La Serratura =  $253 - 51 = 202$ , equivalente alla radice: *r-b* [con *rā’* = 200 e *bā’* = 2] + *āyīl*, il suo nome sarà *R(u)bāyīl*

La Giustizia =  $498 - 51 = 447$ , equivalente alla radice *t-m-z* [con *tā’* = 400, *mīm* = 40 e *zāy* = 7] + *āyīl*, il suo nome sarà *T(a)mzāyīl*

La Sosta =  $747 - 51 = 696$ , equivalente alla radice: *h-ṣ-w* [con *hā’* = 600, *ṣād* = 90 e *wāw* = 6] + *āyīl*, il suo nome sarà *H(u)ṣwāyīl*

Per quanto concerne i nomi dei 4 angeli seguenti, si tratta di cifre che superano il migliaio, ma poiché l’alfabeto arabo tradizionale giunge fino al numero 1.000 (corrispondente alla lettera *ḡayn*), le migliaia successive vengono indicate premettendo l’unità alle migliaia, cioè 2.000 non sarà *ḡayn + ḡayn*, ma *bā’ ḡayn* ( $2 \times 1.000$ ).<sup>45</sup>

La Contrada =  $2.241 - 51 = 2.190$ , equivalente a *b-ḡ-q-ṣ* [con *bā’* = 2, *ḡayn* = 1000, *qāf* = 100 e *ṣād* = 90] + desinenza *āyīl*, il suo nome è *B(a)ḡq(a)ṣāyīl*<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Lett. “il luogo in cui si viaggia”.

<sup>44</sup> Zarqāwī definisce questo numero *al-bāqī al-‘ulwī* (“il resto superiore”) per distinguerlo da quello “inferiore” dei demoni, *Maḡāṭīh*, p. 217.

<sup>45</sup> La *ḡayn* in questo caso sta per “migliaio”, anziché “mille”.

L'Ufficiale =  $2.988 - 51 = 2.937$ , equivalente a  $b\text{-}\dot{g}\text{-}z\text{-}l\text{-}z$  [con  $b\bar{a}' = 2$ ,  $\dot{g}ayn = 1000$ ,  $z\bar{a}' = 900$ ,  $l\bar{a}m = 30$  e  $z\bar{a}y = 7$ ] + desinenza  $\bar{a}y\bar{i}l$ , il suo nome è  $B(a)\dot{g}z(a)lz\bar{a}y\bar{i}l$ .

Il Vertice =  $5976 - 51 = 5925$ , equivalente a  $h\text{-}f\text{-}z\text{-}k\text{-}h$  [con  $h\bar{a}' = 5$ ,  $\dot{g}ayn = 1000$ ,  $z\bar{a}' = 900$ ,  $k\bar{a}f = 20$ ,  $h\bar{a}' = 5$ .] + desinenza  $\bar{a}y\bar{i}l$ , il suo nome sarà  $H(a)fz(a)k(a)h\bar{a}y\bar{i}l$ ".

L'Origine =  $1.511.928 - 51 = 1.511.877$ , equivalente a  $\dot{g}\text{-}t\text{-}y\text{-}'\text{-}\dot{g}\text{-}z\text{-}'\text{-}z$  [con  $\dot{g}ayn = 1000$ ,  $t\bar{a}' = 500$ ,  $y\bar{a}' = 10$ ,  $alif = 1$ ,  $\dot{g}ayn = 1000$ ,  $z\bar{a}' = 900$ ,  $alif = 1$ ,  $'ayn = 70$ ,  $z\bar{a}y = 7$ ]<sup>46</sup> +  $\bar{a}y\bar{i}l$ , il suo nome sarà  $\dot{G}(a)ty\bar{a}\dot{g}(a)z\bar{a}'z\bar{a}y\bar{i}l$ ".

*I nomi dei demoni.* Per estrarre gli "aiutanti inferiori" (*al-a'wān al-sufliyyah*) ovvero i demoni si sottrae da ciascuna delle 8 cifre della fig. 5 il n. 319, corrispondente alle lettere  $t\text{-}\bar{i}\text{-}\bar{s}$ , considerato il suffisso proprio dei demoni<sup>47</sup>. Qualora la cifra di partenza fosse inferiore a 319 (come nel caso dei primi due numeri dell'esempio dato) si aggiungerà al minuendo "un giro completo" (*dawr kāmīl*) ovvero 360.

I primi 5 nomi si calcolano nella maniera seguente:

Primo Demone:  $245 + 360 = 605 - 319 = 286 = r\text{-}f\text{-}w$  [con  $r\bar{a}' = 200$ ,  $f\bar{a}' = 80$ ,  $w = 6$ ] +  $t\bar{i}\bar{s} = R(u)f\bar{u}t\bar{i}\bar{s}$   
 Secondo Demone:  $253 + 360 = 613 - 319 = 294 = r\text{-}\dot{s}\text{-}d$  [con  $r\bar{a}' = 200$ ,  $\dot{s}\bar{a}d = 90$ ,  $d\bar{a}l = 4$ ] +  $t\bar{i}\bar{s} = R(a)\dot{s}d\bar{a}t\bar{i}\bar{s}$   
 Terzo Demone:  $498 - 319 = 179 = q\text{-}'\text{-}t$  [con  $q\bar{a}f = 100$ ,  $'ayn = 70$ ,  $t\bar{a}' = 9$ ] +  $t\bar{i}\bar{s} = Q(a)'t\bar{i}\bar{s}$ <sup>48</sup>  
 Quarto Demone:  $747 - 319 = 428 = t\text{-}k\text{-}h$  [con  $t\bar{a}' = 400$ ,  $k\bar{a}f = 20$ ,  $h\bar{a}' = 8$ ] +  $t\bar{i}\bar{s} = T(a)kh(a)t\bar{i}\bar{s}$   
 Quinto demone:  $2241 - 319 = 1922 = \dot{g}\text{-}z\text{-}k\text{-}b$  [con  $\dot{g}ayn = 1000$ ,  $z\bar{a}' = 900$ ,  $k\bar{a}f = 20$ ,  $b\bar{a}' = 2$ ] +  $t\bar{i}\bar{s} = \dot{G}(a)zk(a)b(a)t\bar{i}\bar{s}$

Il discorso che abbiamo fatto per i nomi degli angeli il cui valore numerico supera il migliaio vale anche per gli ultimi tre demoni.

Sesto Demone:  $2988 - 319 = 2669 = b\text{-}\dot{g}\text{-}h\text{-}s\text{-}t$  [con  $b\bar{a}' = 2$ ,  $\dot{g}ayn = 1000$ ,  $h\bar{a}' = 600$ ,  $s\bar{i}n = 60$ ,  $t\bar{a}' = 9$ ] +  $t\bar{i}\bar{s} = B(a)\dot{g}h(a)s(a)t\bar{i}\bar{s}$   
 Settimo Demone:  $5976 - 319 = 5657 = h\text{-}\dot{g}\text{-}h\text{-}n\text{-}z$  [con  $h\bar{a}' = 5$ ,  $\dot{g}ayn = 1000$ ,  $h\bar{a}' = 600$ ,  $n\bar{u}n = 50$ ,  $z\bar{a}y = 7$ ] +  $t\bar{i}\bar{s} = H(a)\dot{g}h(a)nz(a)t\bar{i}\bar{s}$   
 Ottavo Demone:  $1.511.928 - 319 = 1.511.609 = \dot{g}\text{-}t\text{-}y\text{-}'\text{-}\dot{g}\text{-}h\text{-}t$  [con  $\dot{g}ayn = 1000$ ,  $t\bar{a}' = 500$ ,  $y\bar{a}' = 10$ ,  $alif = 1$ ,  $\dot{g}ayn = 1000$ ,  $h\bar{a}' = 600$ ,  $t\bar{a}' = 9$ ] +  $t\bar{i}\bar{s} = \dot{G}(a)ty\bar{a}\dot{g}h(a)t\bar{i}\bar{s}$

I nomi degli angeli e dei demoni sono dunque sempre diversi a seconda dei versetti e dei nomi di Dio che si scelgono e a seconda del tipo di quadrato magico che si adopera.

## 5. Cosa bisogna conoscere prima di accingersi all'Opera

La divinazione attraverso i quadrati magici è considerata, nei trattati di magia araba, tra le più complesse<sup>49</sup> perché presuppone, oltre ai dati su esposti, il calcolo del momento astrologico favorevole per la confezione del talismano, e cioè l'ascendente e l'ora propizia, nonché l'uso degli incensi e dei metalli appropriati. Nel I e nel II capitolo del libro vengono riportate le diverse tavole degli ascendenti<sup>50</sup> precisando che ne esistono di tre tipi: quelli relativi al "mondo" (*'alam*), ossia un oroscopo generale dell'intero anno, quelli concernenti le nascite, per l'oroscopo individuale, e quelli relativi alle richieste su precise questioni come nel caso che ci compete. Per conoscere il momento propizio alla composizione del quadrato magico, occorre, a seconda delle scuole, fare

<sup>46</sup> Anche in questo caso le prime cifre non si sommano ma indicano le migliaia (mille volte 511 mila...).

<sup>47</sup> Nella magia copta il suffisso dei demoni è anche *-uṣ* o *-us*, cf. *Mazāmīr*, p. 29.

<sup>48</sup> Quando il nome termina con la *tā'* Zaraqāwī omette la *tā'* del suffisso, v. anche il nome dell'ottavo demone.

<sup>49</sup> al-Gillānī, distingue tra un rito "completo" (*tāmm*) e uno semplificato (*ḡayr tāmm*) che non tiene conto di tutti i fattori astrologici, cf. *op. cit.*, p. 178.

<sup>50</sup> Alle quali rimandiamo per via della lunghezza e perché la loro trattazione esula dallo scopo di questo libro. Ricordiamo soltanto che il calcolo dell'ascendente nel *Maḡāṭīh* ci sembra del tutto simile a quello adoperato dall'astrologia occidentale, con la sola eccezione dei dati della latitudine e della longitudine che in Zaraqāwī sono sostituiti dall'osservazione diretta degli astri tramite cannocchiale, v. p. 16.

riferimento alla data e all'ora della presentazione della richiesta oppure al momento in cui si è affacciata la necessità per il richiedente<sup>51</sup>. Nel capitolo III si riporta una tabella che indica l'influenza degli astri su ciascuna ora del giorno, per ogni giorno della settimana, che riportiamo di seguito:

Domenica
Ore diurne: I Sole, II Venere, III Mercurio, IV Luna, V Saturno, VI Giove, VII Marte, VIII Sole, IX Venere, X Mercurio, XI Luna, XII Saturno
Ore notturne: I Mercurio, II Luna, III Saturno, IV Giove, V Marte, VI Sole, VII Venere, VIII Mercurio, IX Luna, X Saturno, XI Giove, XII Marte
Lunedì
Ore diurne: I Luna, II Saturno, III Giove, IV Marte, V Sole, VI Venere, VII Mercurio, VIII Luna, IX Saturno, X Giove, XI Marte, XII Sole
Ore notturne: I Giove, II Marte, III Sole, IV Venere, V Mercurio, VI Luna, VII Saturno, VIII Giove, IX Marte, X Sole, XI Venere, XII Mercurio
Martedì
Ore diurne: I Marte, II Sole, III Venere, IV Mercurio, V Luna, VI Saturno, VII Giove, VIII Marte, IX Sole, X Venere, XI Mercurio, XII Luna
Ore notturne: I Venere, II Mercurio, III Luna, IV Saturno, V Giove, VI Marte, VII Sole, VIII Venere, IX Mercurio, X Luna, XI Saturno, XII Giove
Mercoledì
Ore diurne: I Mercurio, II Luna, III Saturno, IV Giove, V Marte, VI Sole, VII Venere, VIII Mercurio, IX Luna, X Saturno, XI Giove, XII Marte
Ore notturne: I Saturno, II Giove, III Marte, IV Sole, V Venere, VI Mercurio, VII Luna, VIII Saturno, IX Giove, X Marte, XI Sole, XII Venere
Giovedì
Ore diurne: I Giove, II Marte, III Sole, IV Venere, V Mercurio, VI Luna, VII Saturno, VIII Giove, IX Marte, X Sole, XI Venere, XII Mercurio
Ore notturne: I Sole, II Venere, III Mercurio, IV Luna, V Saturno, VI Giove, VII Marte, VIII Sole, IX Venere, X Mercurio, XI Luna, XII Saturno
Venerdì
Ore diurne: I Venere, II Mercurio, III Luna, IV Saturno, V Giove, VI Marte, VII Sole, VIII Venere, IX Mercurio, X Luna, XI Saturno, XII Giove
Ore notturne: I Luna, II Saturno, III Giove, IV Marte, V Sole, VI Venere, VII Mercurio, VIII Luna, IX Saturno, X Giove, XI Luna, XII Saturno
Sabato
Ore diurne: I Saturno, II Giove, III Marte, IV Sole, V Venere, VI Mercurio, VII Luna, VIII Saturno, IX Giove, X Marte, XI Sole, XII Venere
Ore notturne: I Marte, II Sole, III Venere, IV mercurio, V Luna, VI Saturno, VII Marte, VIII Sole, IX Venere, X mercurio, XI Luna, XII Saturno <sup>52</sup> .

<sup>51</sup> *Mafāṭīh*, pp. 20-21.

<sup>52</sup> *Mafāṭīh*, p. 91.

Nello schema seguente troviamo elencati tutti gli abbinamenti tra i pianeti, i quadrati, gli incensi e i minerali<sup>53</sup>:

Pianeta	Mercurio	Giove	Marte	Sole	Venere	Saturno	Luna
Quadrato magico	a 3 caselle	a 4 caselle	a 5 caselle	a 6 caselle	a 7 caselle	a 8 caselle	a 9 caselle
Incensi	Aloe, muschio, mirra, <i>costus</i>	Sandalo bianco, ambra, aloe, masticca, olibano	Sandalo rosso, laudano, azzurro, palma azzurra, mastice, garofalo, finocchio	Muschio, zafferano, aloe, ambra, sandracca	Canfora, semi di mirto, lavanda, olibano	Aloe, ambra, sandalo bianco	Aloe, ambra, zafferano, lavanda profumata, olibano,
Minerali	Oro, piombo nero, minio	Biacca	Ferro	Oro	Rame rosso	Mercurio coagulato, cinabro, cinnamomo,	argento liquido

A proposito degli incensi, Zarqāwī spiega succintamente che occorre impastarli con un po' di zucchero e poi bruciarli nel momento astrale favorevole<sup>54</sup>. Per quanto concerne i minerali, possono essere adoperati in forma liquida, a mo' d'inchiostro, specie l'oro e l'argento, oppure se ne tirano delle lamine (*alwāḥ*) sulle quali si inciderà il talismano<sup>55</sup>.

## 6. Il rito

Il *Mafātīḥ al-ġayb* non descrive il rito da eseguire quando si adoperano i quadrati magici in modo sistematico, ma si limita a fornire dei rapidi cenni qua e là. Nelle righe seguenti, tenteremo di ricostruire il *modus operandi* del mago soprattutto sulla base delle indicazioni presenti nella spiegazione del quadrato a 100 caselle per lato sul quale l'autore si sofferma più che altrove.

Prima di cominciare qualunque tipo di cerimonia magica, bisogna procedere al “congedo dei *genii loci*” (*ṣarf al-'ummār*)<sup>56</sup>. Zarqāwī indica due metodi per fare ciò: il primo consiste nella semplice recitazione della “Sura del Terremoto”, *al-Zalzalah*, fino all'espressione *istātā*, “usciranno in gruppo”<sup>57</sup> (Cor. XCIX, 6), questo verbo va ripetuto 3 volte; il secondo metodo è più lungo “ed è eseguito specialmente da coloro che praticano la scienza delle lettere”<sup>58</sup>. Esso consiste nel sedersi in un posto purificato e incensato con olibano maschio (*lubān ḡakar*), quindi si recita per 7 volte la formula seguente “*Hūh, hūh, yā-hūh! Ahūš, ahūš!* Levatevi fieri, o Spiriti, andate via, leggeri e pesanti, o demoni di questo posto, affinché possa adempiere agevolmente alla mia opera. Tornate come eravate, in virtù di Ahyā, Šarāyā, Adonay, Sabaot, Āl Šadday<sup>59</sup>, per la sincerità di Isrāfīl,

<sup>53</sup> Lo schema si trova in *Mafātīḥ*, p. 274.

<sup>54</sup> Quando spiega l'estrazione degli angeli nel quadrato con 100 caselle per lato, l'autore accenna al fatto che le lettere delle radici ricavate dai quadrati, oltre ad indicare i nomi delle entità spirituali, contengono anche le indicazioni del tipo di incenso da adoperare e cioè se deve essere di tipo animale, vegetale o minerale. Egli afferma che, ad esempio, le lettere *ḡayn, mīm, qāf, dāl* sono legate alla specie animale, la *nūn* a quella vegetale, la *šād* e la *zā* a quella minerale. *Mafātīḥ*, p. 283.

<sup>55</sup> *Mafātīḥ*, p. 275.

<sup>56</sup> L' *'āmīr*, pl. *'ummār*, è una varietà di *ġinn* che al-Ġāḥiẓ definisce come “il *ġinn* che abita con gli uomini”, *Kitāb al-Ḥayawān*, Damasco, 1968, Maktabat Muḥammad Ḥusayn al-Nūrī, vol. II (Libro VI), p. 453, di seguito: *al-Ḥayawān*.

<sup>57</sup> Il riferimento coranico è alle anime degli uomini che usciranno a gruppi dalle tombe.

<sup>58</sup> *Mafātīḥ*, p. 246.

<sup>59</sup> Gli ultimi tre sono chiaramente appellativi ebraici della divinità; Šadday, sta per “l'Onnipotente”, cf. Giulio Busi e Elena Loewenthal

per la forza di ‘Izrā’īl, la velocità di Mikā’īl, la discesa di Ġibrā’īl, in fuga, in fuga, *b(u)h*, *b(u)h*<sup>60</sup>, per la pace, Amen”. Si recitano quindi gli stessi versetti della sura del Terremoto a partire dall’inizio: “Quando la terra trema ...” fino a “usciranno in gruppo” (*īstātā*), da ripetere tre volte, ma ciascuna volta sarà inframmezzata dall’espressione “*hūh*” ripetuta sette volte<sup>61</sup>.

Nel paragrafo dedicato a “Il modo più comune per operare con i quadrati magici” (*al-kayfiyyah al-umūmiyyah li-l-‘amal bi-al-awfāq*, p. 215) si spiega che, dopo aver scelto il versetto e il nome o i nomi di Dio più confacenti alla nostra richiesta, si compone una frase a mo’ di preghiera come di seguito:

“O mio Dio, concedi a Aḥmad la serenità e sii prodigo nel sostentarlo in virtù dei tuoi nomi al-Bāsiṭ, al-Razzāq (“Colui che stende la mano”, “Colui che elargisce”) e del versetto “*Aliflām mīm*. Non ti abbiamo forse aperto il petto e non ti abbiamo sbarazzato del fardello. Non abbiamo innalzato la tua fama? In verità per ogni difficoltà c’è una facilità. Si per ogni difficoltà c’è una facilità” (Cor. XCIV, 1-6)<sup>62</sup>.

Quindi si calcola il valore numerico di tutto il passo (solitamente trascritto in forma circolare a lettere separate tutt’intorno alla griglia del quadrato magico)<sup>63</sup> e si applicano le regole matematiche di cui sopra.

Una volta composto il quadrato magico, il foglio su cui è stato scritto viene appeso ad una *sibyah*, ossia ad una costruzione formata da tre rami, di legno di palma o di melograno o di melacotogna, della lunghezza di tre braccia (*dirā’*) e mezzo, intrecciati alla sommità. Lo si incensa con due incensieri, uno nella mano destra e l’altro nella sinistra, camminando avanti e indietro al di sotto del foglio. Tutto ciò in perfetta solitudine<sup>64</sup>.

L’operazione si considera riuscita quando il talismano comincia a girare.<sup>65</sup> A questo punto, si recita la preghiera rivolta ad Allah e si procede all’evocazione dei nomi degli angeli. Un esempio di ciò lo leggiamo nella spiegazione del quadrato con 100 caselle per lato, considerato il più potente tra i talismani e perciò tracciato nella maniera più solenne. Attorno al quadrato magico, contenente in totale 10.000 caselle, si scrivono numerosi versetti coranici ed eulogie. Su di un lato del telo o del foglio si riporta la seguente preghiera:

“O mio Dio, Ti chiedo - per l’irresistibile potenza della Tua autorità, per l’ampiezza del vigore della Tua forza, per la grandissima efficacia della Tua magnificenza, per la smisurata superiorità della Tua volontà; per la perennità, la singolarità, la permanenza della Tua eternità e per la glorificazione, la santificazione, l’esaltazione e la lode della Tua grandezza, per l’attributo dello splendore della Tua bellezza per l’essenza delle qualità della Tua signoria - di proteggere colui che reca questo nobile quadrato magico con il Tuo scudo, di difenderlo con il Tuo soccorso, di sostenerlo con il Tuo sostegno, di salvaguardarlo con la Tua forza e la Tua potenza, di appoggiarlo con il Tuo appoggio, di favorirlo con il Tuo favore, di guidarlo con la Tua guida di indirizzarlo con il Tuo avviso di guardare verso di lui con l’occhio della Tua amorevolezza, di intervenire tra lui e chi lo vuole danneggiare prima che lo danneggi. [Tutto ciò] in virtù di un impedimento definitivo, di un velo<sup>66</sup> dispiegato, del sigillo di Salomone figlio di Davide, della protezione da parte di Dio, il Potente, il Saggio e in virtù del talismano utile e perentorio che respinge l’ostacolo. Lega le lingue dei calunniatori e [respingi] l’invidia degli invidiosi, l’ingiustizia degli iniqui e il torto dei malfattori, la tirannia dei tiranni e l’ingiuria degli ingiuriosi, gli accidenti che possono manifestarsi da parte dei re, dei ministri, dei giudici, dei governatori e dei potenti, [proteggilo] dalle azioni dei superbi che lo interessano, dagli incantesimi lanciati dagli insolenti, da ciò che i *ġinn* e i demoni insinuano nei petti. Distogli, o Dio mio, da chi reca con sé questo nobile quadrato tutti i dolori, le affezioni, le malattie, le infermità, le pene, gli accidenti, le prove, le calamità. Difendilo da ogni demone insolente (*mārid*) in forma umana, invidioso, errante, nero, bianco, giallo, rosso, grande e piccolo, uomo o donna, libero o schiavo, presente o che appare e scompare.

(a cura di), Einaudi, Torino, 1995, *Mistica ebraica*, p. 20.

<sup>60</sup> Suono onomatopeico?

<sup>61</sup> *Mafāṭīḥ*, p. 246.

<sup>62</sup> *Mafāṭīḥ*, p. 276.

<sup>63</sup> *Mafāṭīḥ*, p. 224.

<sup>64</sup> *Mafāṭīḥ*, pp. 287-88.

<sup>65</sup> L’autore sottolinea che esso gira soprattutto se si opera con la sura Yaṣīn, *Mafāṭīḥ*, p. 288.

<sup>66</sup> La parola *hiġāb* (velo, cortina) è qui sinonimo di “protezione” e dunque “amuleto”.

Vi scongiuro, o esseri spirituali, le cui essenze sono di fuoco, eteree - in virtù delle grazie misericordiose e delle leggi della Signoria divina presenti nel sistema delle sottigliezze delle lettere-numeri e delle finezze dei loro significati spirituali - incaricati di sottomettere gli altri esseri spirituali nelle loro virtù spirituali e nelle conoscenze che hanno dei segreti nascosti e attinti ai limiti estremi dei luoghi dei loro ordinamenti, contraddistinti dalle proprietà delle loro nature, nei loro singoli elementi e nella loro composizione.

Rispondi o Ġ(a)dz(a)m(a)tāyīl e tu o Ġ(a)tẓ(a)m(a)tāyīl e tu o Ġ(a)tẓ(a)nāyīl, e tu o Ġ(a)qd(a)ġ(a)ṣ(a)ġt(a)z(a)ṣtāyīl. Vi scongiuro in virtù del re Ġ(a)ġ(a)ng(a)d(a)zm(a)tāyīl<sup>67</sup>, di rispondere e di obbedire immediatamente, di venire con [tutta la vostra] forza e potenza, di affrettarvi a ciò a cui vi ho invitato e realizzare ciò che vi ho ordinato. Prendetevi carico di stornare tutti i mali da colui che porta questo nobile quadrato magico. Ad essi ciò che vogliono e a noi di più”<sup>68</sup>.

Quindi si reciterà per 100 volte la sura *qāf*<sup>69</sup> e la *Burhatiyah*<sup>70</sup> con lo scongiuro finale di cui sopra 71 volte. Dopo che il talismano avrà girato per due volte, anche la *sibyah* comincerà a muoversi. A partire da quel momento, il celebrante conterà 7 giri e poi staccherà il talismano prima che voli via. Infine, si prosternerà ad Allāh in segno di ringraziamento<sup>71</sup>.

## 7. Conclusioni

Come tutti i grimori che si rispettino, il *Mafātīh al-Ġayb* lascia volutamente in ombra diverse questioni, probabilmente rinviando eventuali approfondimenti e chiarimenti alla pratica con il maestro o al cosiddetto insegnamento iniziatico bocca-orecchio. L’opera non spiega, ad esempio, come e quando utilizzare i quadrati magici con casella vuota al centro, oppure omette di fornire dettagli circa l’evocazione dei demoni, pur illustrando il metodo per ricavarne i nomi. A proposito del primo punto, l’unico (parziale) accenno al modo di adoperare la casella centrale priva di numero lo si trova nel paragrafo dedicato alla descrizione del *budūh*, in cui si dice che può essere omessa la *hā’* (ovvero il numero 5 che si trova nel mezzo del quadrato) per scrivere al suo posto il nome del richiedente il talismano e quello di sua madre<sup>72</sup>. Per quel che concerne l’evocazione dei demoni, è probabile che l’autore abbia scelto di non affrontare un tema che potrebbe valergli l’accusa di negromanzia. Nel presentare il calcolo dei nomi delle entità spirituali superiori e inferiori, Zarqāwī sottolinea, *en passant*, di “non dimenticare” le seconde “perché sono incaricate di portare a compimento le richieste”<sup>73</sup>. Da questa affermazione deduciamo che nell’operazione magica non si possa prescindere dal ricorso ai demoni o ai *ġinn*, foss’anche nella veste di “servitori” o *parèdro*s (assistenti spirituali), come, d’altro canto, insegna lo stesso re Salomone. La magia arabo-islamica testimonia in questo senso la continuità con una tradizione che risale alla notte dei tempi e che, pur conoscendo innovazioni, mantiene inalterati i propri caratteri di fondo<sup>74</sup>. La posizione di Zarqāwī, come quella di molti maghi, resta piuttosto ambigua, in proposito, seppure ammantata di elementi religiosi.

Un’altra questione trascurata nel *Mafātīh al-Ġayb* è la cosiddetta *riyāḍah* (lett. “esercizio spirituale”) che in parte coincide con una vera e propria iniziazione. Si tratta di periodi, più o meno lunghi, contrassegnati da digiuni, isolamento, astinenza sessuale e preghiere che costituiscono il “tirocinio” del mago, ma che si consiglia

<sup>67</sup> Con il quadrato a 100 caselle, Zarqāwī calcola solo 5 nomi di angeli, ma potentissimi: i primi 4 sono i portatori del Trono e l’ultimo è il re, cf. *Mafātīh*, pp. 283-284.

<sup>68</sup> *Mafātīh*, p. 287.

<sup>69</sup> Qui ricorre il numero 100 (= *qāf*) perché l’autore sta illustrando il quadrato magico a 100 caselle.

<sup>70</sup> O *Barahatiyyah*: si tratta dell’invocazione di 29 nomi di Dio, in una lingua sconosciuta, che Zarqāwī elenca a p. 243. L’autore precisa che quando si usa questo rito occorre digiunare, *Mafātīh*, p. 287.

<sup>71</sup> *Mafātīh*, p. 288.

<sup>72</sup> La scrittura del nome del richiedente e di quello di sua madre si usava già negli amuleti antichi, greco-romani e egizi, forse legati al culto di Iside e Osiride. Cf. Fritz Graf, *La magia nel mondo antico*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 124.

<sup>73</sup> Cf. *Mafātīh*, p. 272. È da evidenziare che agli angeli l’autore si riferisce con il pronome femminile singolare, proprio delle cose e degli animali, mentre per i demoni usa il plurale maschile, come per gli uomini.

<sup>74</sup> Dagli studi sulla magia antica si evidenziano, tra le altre cose, gli stretti legami tra le arti magiche e il mondo dei morti e degli inferi, cf. Fritz Graf, *La magia nel mondo antico*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2009, pp. 115-167.

di praticare ogniqualvolta si intende compiere un rito complesso come quello dei quadrati magici<sup>75</sup>. Scopo della *riyāḍah* è l'affinamento delle capacità psichiche del mago. In verità, le fonti sono, in generale, piuttosto avare di informazioni su questo tema per la grande riservatezza che lo circonda. Una descrizione sommaria di questo tirocinio ci viene, tuttavia, riferita, non senza un velo d'ironia, dalla penna di Ġāḥiẓ (m. 869). Nella sua miscellanea di notizie e aneddoti sugli animali racconta, a proposito del *maḥdūm* (il mago che ha un demone al suo servizio):

“È qualcuno che se evoca i demoni, gli spiriti e gli *'ummār*, questi gli rispondono e gli obbediscono ..., se il suo corpo non è adatto per essere un tempio (*haykal*) di quello spirito, quest'ultimo non potrà entrarvi. Allo scopo di pervenire a ciò, egli deve bruciare incenso maschio, osservare l'evoluzione di Giove, lavarsi con acqua pura, astenersi dalle relazioni sessuali, evitare di mangiare cibi fetidi, isolarsi nei luoghi deserti e frequentare le rovine fino a che dimagrisca e diventi sottile come i *ḡinn*. Egli può allora evocare gli spiriti, ma se non viene esaudito ed essi non tornano da lui pur essendo in un simile stato, vuol dire che non è tra coloro il cui corpo è atto ad essere un tempio (*haykal*) per gli spiriti, quando [lo spirito] tornerà a colpirlo, rischierà di essere sopraffatto dal demone e potrà perdere la ragione o perfino morire”<sup>76</sup>.

#### VALORE NUMERICO DELLE LETTERE DELL'ALFABETO ARABO (*Abğad*)

<i>Alif</i>	ا	= 1	<i>sīn</i>	س	= 60
<i>bā'</i>	ب	= 2	<i>'ayn</i>	ع	= 70
<i>ḡīm</i>	ج	= 3	<i>fā'</i>	ف	= 80
<i>dāl</i>	د	= 4	<i>ṣād</i>	ص	= 90
<i>hā'</i>	ه	= 5	<i>qāf</i>	ق	= 100
<i>wāw</i>	و	= 6	<i>rā'</i>	ر	= 200
<i>zāy</i>	ز	= 7	<i>šīn</i>	ش	= 300
<i>ḥā'</i>	ح	= 8	<i>tā'</i>	ت	= 400
<i>ṭā'</i>	ط	= 9	<i>ṭā'</i>	ث	= 500
<i>yā'</i>	ي	= 10	<i>ḥā'</i>	خ	= 600
<i>kāf</i>	ك	= 20	<i>dāl</i>	ذ	= 700
<i>lām</i>	ل	= 30	<i>dād</i>	ض	= 800
<i>mīm</i>	م	= 40	<i>zā'</i>	ظ	= 900
<i>nūn</i>	ن	= 50	<i>ḡayn</i>	غ	= 1000

ROSANNA BUDELLI ha conseguito il dottorato di ricerca in Studi su Vicino Oriente e Maghreb presso l'Università degli Studi “L'Orientale” di Napoli. Attualmente è docente a contratto di lingua e letteratura araba presso l'Università di Perugia e docente di lingua e letteratura araba presso l'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente a Roma. È autrice di diversi articoli e saggi quali *Fondamentalismo e globalizzazione, nuovi pensatori dell'Islam*, oltre alle traduzioni di racconti medievali (*Il sale nella pentola, racconti arabi di sciocchi e di folli*, Il Leone Verde, Torino) e poesie sufi (*Ascese e Visioni*, La Finestra, Trento).

<sup>75</sup> Ġillānī, *op. cit.*, p. 51.

<sup>76</sup> Ġāḥiẓ, *op. cit.*, vol. II, (parte VI), p. 456.



## Di “gialli” del Mediterraneo e di Ahmet Mithat

Giacomo E. Carretto

*This article deals with the first mystery novel in the ottoman world, Ahmet Mithat Efendi's Esrar-ı Cinayat (1883), places this novel in the Mediterranean detective fiction, and speaks of the islamic birth of this kind of narration.*

Le moderne letterature del mondo islamico nascono sotto l'influsso dell'Occidente. E l'Occidente, appare tanto sicuro nella sua superiorità, tanto al sicuro dietro le conoscenze tecniche, protetto dalla propria “invenzione dell'invenzione”<sup>1</sup>, da non riconoscere all'Altro qualche preminenza, se si esclude, a volte, quella esoterica, grazie a qualche moda. Adesso, finite le certezze, occorrono altre difese e ognuna di queste ci appare troppo labile, insufficiente. Pure a volte, con sorpresa, ci appare qualche novità, qualche imprevedibile scoperta, e se non più spirituale-esoterica almeno artistico-letteraria.

Così da Oriente troviamo che, persino prima di Edouard Dujardin, il flusso di coscienza veniva usato da un autore turco, Rezaizade Mahmud Ekrem, nel romanzo *Araba sevdası* (L'amore per la vettura) scritto nel 1886<sup>2</sup>. E da Occidente ci meravigliamo se Gauguin vede un autore settecentesco, Sümbül-zade Vehbi (-1809), anticipare teorie post-impressioniste<sup>3</sup>.

Con *Müşahadat* (Osservazioni) di Ahmet Mithat Efendi, nel 1890 abbiamo un esempio di *mise en abyme*<sup>4</sup>, con le storie che si rincorrono come negli specchi e l'autore che diventa anch'egli attore del romanzo.<sup>5</sup> Ora, sempre con Ahmet Mithat (1844-1912), possiamo aggiungere il primo romanzo poliziesco turco-ottomano, *Esrar-ı Cinayat* (L'enigma del delitto)<sup>6</sup>, le cui puntate apparvero nel 1883 su *Tercüman-ı Hakikat* (L'Interprete della Verità) e l'anno successivo vennero pubblicate riunite in un libro<sup>7</sup>. Ed è questo un giallo che ha anche una funzione morale, come i primi gialli italiani, perché l'autore lo riempie di digressioni, osservazioni, spiegazioni, derivanti dalla sua propensione alla didattica. Nel 1869 aveva seguito Midhat Pascià, destinato a guidare la provincia di Baghdad, e aveva scritto libri per le scuole<sup>8</sup>.

Lo stesso Ahmet Mithat Efendi, nello stesso anno e nello stesso giornale, aveva pubblicato la traduzione di un giallo di Emile Gaboriau, *Orsival Cinayeti* (*Le crime d'Orsival*, del 1866). Era stato preceduto dalla traduzione, nel 1881 e da parte di Ahmet Münif, di *Le tragédies de Paris* di Ponson du Terrail. In seguito venivano, in particolare, tradotti *Les Mystères de Paris* di Eugénie Sue, nel 1889, e nel 1902 il fondamentale

<sup>1</sup> Dal medioevo nel mondo occidentale troviamo «*the modern notion of invention as a total movement for innovation...*» Lynn White jr., *Medieval Religion and Technology*, Berkeley - Los Angeles . London, University of California Press, 1986, p. 81.

<sup>2</sup> Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış. I, Ahmet Mithat'tan A. H. Tanpınar'a*, İstanbul, İletişim, 1991, pp. 64-65.

<sup>3</sup> Giacomo E. Carretto, *Sintesi*, in «Annali di Ca' Foscari», XXXIX, 3, 2000 (Serie Orientale 31), pp. 55-56.

<sup>4</sup> *Abyme* è la forma scelta da André Gide, il primo a utilizzare nella critica letteraria questa espressione propria dell'araldica: Lucien Dällenbach, *Le récit spéculaire. Essai sur la mise en abyme*, Paris, Editions du Seuil, 1977, p. 9 n. 1.

<sup>5</sup> Berna Mora, cit., pp. 47-56. Per le impreviste novità della cultura turca si veda Giacomo E. Carretto, *Sintesi*, cit., pp. 57-60.

<sup>6</sup> Ahmet Mithat, *Esrar-ı Cinayat*, a cura di Veli Uğur, İstanbul, Emre, 2005, 334 pp.

<sup>7</sup> Il primo romanzo turco, originale ossia non tradotto, è di Şemseddin Sami, *Taaşuk-u Talat ve Fitnat*, apparso a puntate su *Hadika* fra il 1872 e il 1873.

<sup>8</sup> Il titolo del suo libro di scuola, *Hace-i Evvel* (Il primo maestro), stampato in prima edizione a Baghdad nel 1869, divenne il soprannome di Ahmet Mithat, del quale un altro affettuoso soprannome era *Efendi Babamız*: Erol Üyepazarcı, *İlk Polisiye*, in <[http://www.aksaraypmyo.edu.tr/index.php?do=static&page=ilk\\_polisiye](http://www.aksaraypmyo.edu.tr/index.php?do=static&page=ilk_polisiye)>, nota 1, è questo l'articolo, ripreso sulla Rete in forma abbreviata, apparso su *Tarih ve Toplum* del dicembre 2000. (Tutte le connessioni alla Rete sono di fine settembre 2010). Sul giallo in turco si veda, sempre di Erol Üyepazarcı, *Korkmayınız Mr. Sherlock Holmes. Türkiyede Polisiye Romanın 125 Yıllık Oykusu*, İstanbul, Oglak, 2008, e A. Ömer Türkeş, *Korkmayınız Mr. Sherlock Holmes geldi*, in *Radikal*, 7 novembre 2008, <<http://www.radikal.com.tr>>. Si veda anche Habibe Gezer, *Türk Edebiyatında Polisiye Roman ve Ahmet Ümit'in Polisiye Roman Kurguları*, Yüksek Lisans Tezi alla Süleyman Demirel Üniversitesi, 2006, in <<http://tez.sdu.edu.tr/Tezler/TS00492.pdf>>. Üyepazarcı ritiene che il romanzo poliziesco sia un genere letterario allo stesso livello degli altri, e quindi che un giallo possa entrare nell'"alta" letteratura.

racconto di Poe sui delitti della Rue Morgue, ma nel 1903, per la situazione politica, le traduzioni di gialli non furono più possibili e ripresero solo con la Costituzione del 1908<sup>9</sup>.

L'odierna pubblicazione di *Esrar-ı Cinayat* non è, come avviene di solito, modernizzata, ma trascrive nel moderno alfabeto di Turchia il testo originale in caratteri arabi<sup>10</sup>. Questo impedisce quanto avvenuto con il romanzo di Recaizade Ekrem, nel quale proprio le parti più innovative erano state del tutto tralasciate.

Carlo Ginzburg ha fatto notare la differenza fra le opere d'arte figurative e quelle letterarie<sup>11</sup>. Se per le prime le copie sono considerate inferiori agli originali, in letteratura questo non avviene e la copia di un testo, in manoscritto o a stampa, mantiene lo stesso valore. Non è così nelle culture nelle quali la trasmissione avviene oralmente, quando l'intonazione è essenziale e il testo subisce modificazioni durante la recitazione, o quando la stessa calligrafia ha un valore artistico. E ci chiediamo se un lettore tradizionale, immerso nella cultura islamica nella quale le stesse lettere dell'alfabeto hanno una loro particolare sacralità, mentre parole e frasi coraniche costituiscono un tutto di forma e di senso, non trovasse qualcosa per noi irraggiungibile anche nel testo a stampa in caratteri arabi. Forse qualcosa di simile poteva avvenire nella nostra cultura occidentale, nella lettura di un testo miniato e scritto dalla mano di un artista<sup>12</sup>. Un mondo, una sensibilità che forse oramai è per noi un «libro chiuso con sette sigilli», come diceva Alessio Bombaci per la letteratura ottomana (riprendendo e ampliando il giudizio di E. J. W. Gibb), ma anche queste parole sono oramai datate. D'altra parte il testo di *Esrar-ı Cinayat* è in una lingua ottomana colta, piena di vocaboli arabi e persiani, ma i dialoghi sono in una lingua molto vicina alla parlata d'Istanbul, quasi a darci l'impressione di una narrazione, potremmo dire, in italiano comune ma con i dialoghi in qualche dialetto.

Troviamo, in questo giallo ottomano, due figure d'investigatori dalle caratteristiche particolari. A dirigere l'inchiesta è uno dei *müstantik* (magistrato incaricato dell'inchiesta)<sup>13</sup> di Beyoğlu, Osman Sabri Efendi, basso, gracile, la testa a pera, quasi una caricatura (sembra il prototipo di Hercule Poirot, anche perché ambedue sono poco più alti di 1,60 m)<sup>14</sup>, mentre il suo assistente, il *hafıye* Necmi, è un detective eunuco<sup>15</sup>, che proprio per questa sua caratteristica riesce a travestirsi da vecchia donna<sup>16</sup>. Quindi questi poliziotti turchi si inseriscono fra quei primi investigatori letterari dotati di qualche "stranezza", dalle caratteristiche, fisiche o psicologiche, che li rendono diversi: basta pensare ai nevrotici e fisicamente riconoscibilissimi investigatori antiborghesi che pure, proprio in ambiente borghese, fanno sopravvivere qualche forma di avventura.

<sup>9</sup> Şehnaz Tahir-Gürçağlar, *Sherlock Holmes in the interculture. Pseudotranslation and anonymity in Turkish literature*, in *Beyond Descriptive Translation Studies. Investigations in homage to Gideon Toury*, a cura di Anthony Pym, Miriam Shlesinger, Daniel Simeoni, Amsterdam - Philadelphia, Benjamins Translation Library, 2008, pp. 135-136. Il volume è parzialmente consultabile su *Google libri*. Tuttavia proprio Abdülhamid II era appassionato di romanzi polizieschi, e questi venivano tradotti per lui solo: si veda Musa Güner, che cita Erol Üyepazarıcı, *Korkmayınız Mr. Sherlock Holmes*, cit., in <<http://www.haberpan.com/polisiye-roman-okumadan-uyumayan-sultan-haberi/>>. Inoltre, sulla storia del romanzo poliziesco in Turchia: Zehra Çelenk, *Esrâr-ı Cinâyât'tan Çoksatanlığın Esrarlarına: Ülkemizde Yazarın ve Romanın Polisiye Macerası*, <<http://www.cinairoman.com/?p=1217>>.

<sup>10</sup> Un ruolo importante nel giallo di Mithat Efendi è quello di alcune lettere che, a prima vista, non si capisce in quale lingua siano state scritte. In realtà sono lettere in turco-ottomano e in francese scritte al contrario, ma l'unico esempio che ci viene fornito, del testo "cifrato", è quello di un paio di righe in turco. Leggendole nei caratteri latini, si comprende subito il segreto, mentre nei caratteri arabi dell'originale la comprensione sarebbe stata più difficile.

<sup>11</sup> Carlo Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario* [1979], in *Miti emblemici spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 2008, pp. 172, 174, e *L'intuizione della prova*, in «Il Sole 24 ore», 2 settembre 2007.

<sup>12</sup> Alessandro Bausani, *La scrittura araba e l'arte di Sami Burhan*, nel catalogo della mostra di Ferrara (Palazzo dei diamanti, 9-26 giugno 1977), riprodotta in *Sami Burhan*, a cura di Sandro Parmiggiani, Reggio Emilia, Sala Esposizioni Civici Musei (7-29 dicembre 1996); Angelo M, Piemontese, *Aspetti magici e valori funzionali della scrittura araba*, in «La ricerca folklorica», V, 1982, pp. 27-55; M. Sami Burhan, *Introduzione alla estetica della calligrafia araba*, in *Alfabetismo arabo. Estetica dell'alfabeto arabo. Calligrafia, pittura, scultura*, a cura di Sami Burhan e Marco Gianfranceschi, Massa, [1996], pp. 7-13.

<sup>13</sup> Il curatore del romanzo spiega questo vocabolo con *sorgu hâkimi*, il *Redhouse* turco-inglese del 1890: «*a police official whose duty is to interrogate prisoners*», mentre il vocabolario turco-francese di R. Youssouf dello stesso anno: «*a juge d'instruction d'un tribunal; fonctionnaire civil ou judiciaire chargé de procéder à une enquête*».

<sup>14</sup> Ahmet Mithat, cit., pp. 23-24. Per l'aspetto di Poirot, <<http://www.poirot.us/pprofile.php>>.

<sup>15</sup> Necmi anticipa, così, un investigatore/eunuco dei nostri giorni, Yashim, creazione letteraria di Jason Goodwin.

<sup>16</sup> Ahmet Mithat, cit., pp. 53-54.

*Esrar-ı Cinayat* si può dividere in due parti. Nella prima troviamo un triplice omicidio perpetrato su una minuscola isoletta, l'Öreke Taşı (Il Sasso della conocchia), anche se non è chiaro il motivo di questo nome, mentre più comprensibile è il nome alternativo, Kanlıkaya (Roccia sanguinosa). Infatti si tratta di uno scoglio pericoloso, causa di molti naufragi, vicino al Rumeli Feneri della costa europea, all'uscita dal Bosforo verso il Mar Nero, lungo 400, largo 250 metri, dalla forma quasi ovale e alto dai 5 ai 6 metri sul livello del mare. Le due isolette, Kanlıkaya e Yum Burnu, vicino all'Anadolu Feneri della costa asiatica, sono le classiche Simplegadi.

Tutto comincia quando i giornali pubblicano la notizia che sulla Öreke Taşı<sup>17</sup> sono stati trovati i corpi di una ragazza di quindici o sedici anni, musulmana perché aveva le unghie tinte di alcanna, e di due uomini greci o maltesi<sup>18</sup>. Osman Sabri Efendi esaminando il luogo del delitto, malgrado le tracce fossero state in parte cancellate dai primi arrivati, riesce a ricostruire gli avvenimenti, come conoscesse in anticipo il “principio di scambio” di Edmond Locard (1877-1966), per cui qualunque azione, contatto del delinquente lascia una prova contro di lui.

Poi avviene un altro omicidio, del quale solo in un secondo tempo si scopriranno i rapporti con quelli precedenti. Infatti viene trovato impiccato, nella sua camera, Halil Suri, un arabo cristiano, che sembra si sia suicidato. Ma anche adesso Osman Sabri scopre trattarsi di un delitto, dopo un'attenta analisi del luogo. Vengono anche chiamati alcuni dottori, fra i quali c'è un medico italiano, che si dimostra estremamente acuto, scoprendo che l'Arabo è stato cloroformizzato e poi impiccato, ma esagera nell'anticipare Sherlock Holmes e nel voler sbalordire i presenti, affermando con sicurezza che l'assassino conosce il francese. Infatti un delitto simile era avvenuto a Milano e un giornale francese lo aveva riferito, apparentemente ispirando l'assassino; ma poi si viene a sapere che anche i giornali turchi avevano ripreso e pubblicato la notizia. Il dottore italiano però, si riprende subito, perché dimostra in modo ingegnoso come sia stato possibile appendere la corda per l'impiccagione al soffitto troppo alto, anche senza una scala<sup>19</sup>.

Si scopre che la ragazza uccisa era Peri, al servizio<sup>20</sup> di una ricca signora, Hediye Hanım implicata nei fatti, ma le cose si complicano, perché questa signora è amica del *mutasarrif* (governatore) di Beyoğlu, Mecmeddin Pascià, e questi cerca di bloccare le indagini per salvarla. Secondo Erol Üyepazarcı fino a questo punto Ahmet Mithat ha costruito un ottimo romanzo giallo a enigma, avviandolo alla soluzione tramite la ricerca e interpretazione delle tracce più labili. Ma poi, forse per l'eccessivo protrarsi delle puntate, si dev'essere stancato e ha cercato una scorciatoia, affidando la soluzione del problema alle confessioni, per lettera, dell'assassino Kalpazan Mustafa, chiamato anche Hezarfen Mustafa<sup>21</sup>. In questo modo il romanzo sarebbe fallito, mancando la necessaria suspense<sup>22</sup>.

Ma Ayşegül Utku Günaydın apprezza anche questa seconda parte per il suo valore sociale, perché mostra il potere e l'utilità della stampa e come Osman Sabri riesca, con l'aiuto di questa, a vincere gli intrighi del Pascià<sup>23</sup>. Così per la prima volta nel mondo ottomano viene mostrata, in un romanzo, la collusione fra il potere e la ricca borghesia, accusando il malcostume dei pubblici amministratori<sup>24</sup>.

Le lettere, nelle quali Mustafa narra la sua vita e lo svolgimento dei delitti, sono pubblicate dai giornali e, per la loro sincerità e perché sono scritte in modo avvincente, rendono l'assassino una specie di eroe per il

<sup>17</sup> Secondo Ahmet Mithat lo scoglio era di forma ovale, lungo 400, largo 250 e alto 5-6 metri sul mare (p. 12).

<sup>18</sup> La data è il martedì 17 di luglio del 1200 Eg. (p. 16), ma dovrebbe trattarsi del 1300 Eg. Mithat afferma che i fatti narrati nel suo giallo, con il comportamento illegale di personaggi importanti, appartengono a un tempo ormai passato, perché il Sultano ha effettuato efficienti riforme della giustizia.

<sup>19</sup> Ahmet Mithat, pp. 93-96.

<sup>20</sup> L'autore usa il termine *cariye*, “schiava”.

<sup>21</sup> *Kalpazan* e *Hezarfenzade* sono due soprannomi, il primo vuol dire “falsario”, il secondo “figlio del versatile”.

<sup>22</sup> Erol Üyepazarcı, cit.

<sup>23</sup> Ayşegül Utku Günaydın, *Tanzimat Romanında Kamusal Alan Ve Serbest Zaman Etkinlikleri*, Master Tezi alla Bilkent Üniversitesi, 2007 <HTTP://www.thesis.bilkent.edu.tr/0003381.pdf>. Nella parte seconda, *Kamusal Alanlar*, al romanzo di Ahmet Miyhat è dedicato il quinto capitolo, *Esrar-ı Cinayât'ta Bir Kitle İletişim Aracı Olarak Gazetenin Kamusal İşlevi*, pp. 83-93.

<sup>24</sup> In Erol Üyepazarcı, cit.

pubblico, perché la stampa, «anche se oggi può portare un uomo fino ai cieli, domani può farlo scendere fino in fondo alla terra»<sup>25</sup>.

Kalpazan Mustafa si era innamorato di Peri e Hediye Hanım gliela aveva promessa, ma poi aveva deciso di darla a Halil Suri. Come aveva compreso Osman Sabri Efendi, sulla Öreke Taşı vi erano diverse persone, e le lettere dell'assassino spiegano che si trattava di Peri e Halil Suri, unici a parlare turco, e di altre otto persone, delle quali una parlava arabo, le altre greco. Quando giunge, Kalpazan Mustafa uccide i due uomini, gli altri riescono a fuggire, ma Halil Suri a sua volta uccide Peri, perché se non può essere sua non deve essere di nessuno. Osman Sabri aveva compreso bene anche le modalità dell'omicidio di Halil Suri, si era ingannato solo sul modo in cui era entrato in casa l'assassino, il quale aveva preso l'impronta della serratura e fatto una chiave falsa<sup>26</sup>.

Nelle lettere vi erano altre notizie, non pubblicate dai giornali, nelle quali si parlava dei rapporti fra il *mutassarrif* Mecmeddin Pascià e Hediye Hanım, implicati insieme a Halil Suri in affari illeciti. Osman Sabri riesce ad averne notizia e Mecmeddin Pascià è costretto a fuggire. Paul Fesch, in un libro dedicato all'ultimo periodo del sultano Abdülhamid, ricorda che, quando nel 1876 la prima Costituzione aveva affermato che la stampa è libera nei limiti della legge, il giornale satirico *Hayal* (Illusione), aveva pubblicato il disegno di un uomo legato solidamente, accompagnato dalla didascalia «libero nei limiti della legge», seguito da un articolo molto critico. Il Governo intentò un processo, ma poiché le critiche continuavano, il giornale venne soppresso e divenne pericoloso perfino averne una copia. La stampa non fu troppo intimidita e il *Tercüman-ı Hakikat* pubblicò un "roman feuilleton" nel quale accusava il governatore di Galata per la sua vita "honteuse et débauchée", tanto che lo costrinse a fuggire: è evidente che si trattava del romanzo di Ahmet Mithat<sup>27</sup>.

Quanto all'assassino/eroe Kalpazan Mustafa, in un'ultima lettera annunciava il suo desiderio di tornare a Istanbul<sup>28</sup>, perché non aveva paura di affrontare la verità, presentandosi alle redazioni dei giornali e alle autorità, e quest'ultima lettera lo faceva apparire ancora più eroico al pubblico dei lettori. Ma prima di poter tornare a Istanbul, mentre si trovava a Bucarest, imparò il bulgaro, fece diverse amicizie con abitanti del luogo e, per aiutarli, si arrampicò su un albero per cogliere noci fresche. Per un "infortunio" (*kaza*), ma meglio sarebbe dire "per la divina legge del taglione" (*kisas-ı Rabbani*) morì impiccato. Infatti cadde dall'albero e rimase bloccato nelle biforcazioni dei rami e, cercando di liberarsi, la testa rimase incastrata in una stretta biforcazione e morì, mentre gli amici dal basso non poterono aiutarlo, non trovando una scala adatta a salire sull'albero<sup>29</sup>.

Spesso, alla fine del XIX secolo, troviamo delinquenti, reali o letterari, che assumono per il pubblico un aspetto affascinante. Gustave Macé fra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo pubblicò alcuni volumi dedicati alla sua attività come capo del servizio della Sûreté. In uno di questi inserisce fra gli avventurieri di genio<sup>30</sup> un italiano che si diceva nobile, il conte, poi duca, Giovanni de Bustelli Foscolo, in realtà solo un Bustelli di Corneto (oggi Tarquinia): sarà fra gli autori della fantasmagorica truffa dalla quale André Gide prese lo spunto per il suo romanzo *Les caves du Vatican* (1914)<sup>31</sup>.

Questo avventuriero, viaggiando fra l'Europa e l'America centrale, ma agendo essenzialmente a Parigi, riusciva spesso ad evitare la prigione, perché mancavano strumenti d'identificazione e collegamenti efficienti fra le polizie e i tribunali delle nazioni interessate. Negli anni '70-'80 del XIX secolo avviene il mutamento, ed è il periodo in cui si sviluppa e si afferma la letteratura gialla, il cui prototipo è il romanzo ad enigma, nato

<sup>25</sup> Ahmet Mithat, cit., p. 113.

<sup>26</sup> In sei, lunghe lettere Kalpazan Mustafa racconta la sua vita e lo svolgimento dei delitti: pp. 176-187; 189-202; 206-220; 225-240; 241-254; 258-264. Nella quinta viene raccontato il delitto dell'isoletta, nella sesta l'omicidio di Halil Suri.

<sup>27</sup> Veli Uğur, *Önsöz*, in Ahmet Mithat, cit., pp. 6-7; Paul Fesch, *Constantinople aux derniers jours d'Abdul-Hamid*, 1907, su *Google libri* si può leggere, in parte, la ristampa: New York, Lenox Hill, 1971, p. 38.

<sup>28</sup> Ahmet Mithat, cit., 316-321.

<sup>29</sup> *ivi*, pp. 327-329.

<sup>30</sup> Gustave Macé, *La Police parisienne : Aventuriers de génie*, Paris, 1902, consultabile sul sito della Biblioteca nazionale francese <<http://gallica.bnf.fr/>>.

<sup>31</sup> Giacomo E. Carretto, *Un avventuriero cornetano: storia d'inganni e misteri (parte prima)*, in «L'extra» (Tarquinia), IV, 10, novembre 2009, pp. 1, 7; (*parte seconda*), IV, 11, dicembre 2009, p. 7; (*terza e ultima parte*), V, 1, gennaio 2010, p. 7. Consultabili in Rete nell'Archivio del mensile *L'extra* <<http://www.lextra.info/public/web/>>.

con C. Auguste Dupin di Edgar A. Poe, che proprio a Parigi ambienta *The Murders in the Rue Morgue*, fondando il giallo moderno.

La Parigi del secondo impero è una città cosmopolita, la capitale del mondo, ma nel periodo 1880-1900 il clima cambia, lo straniero anche per gli scrittori più noti diviene solo uno sfruttatore: «*le rastaquouère, ou rasta, personnage qui passe aussitôt à l'état de stéréotype, et que le Grand Dictionnaire universel du XIX<sup>e</sup> siècle définit comme un individu de race exotique menant grand train, jouant gros jeu, et dont on ne connaît pas les moyens d'existence. Le rasta est en quelque sorte une version tardive et maléfique du fascinant nabab aux origines inconnues, à la fortune inépuisable et au pouvoir quasi illimité qu'était le comte de Monte-Cristo sous la Monarchie de Juillet*»<sup>32</sup>: è questa l'esatta descrizione del nostro sedicente Bustelli Foscolo, personaggio tipico, anzi uno dei fondatori di questa *Paris-rasta*, che a fine secolo porta a una vera esplosione di xenofobia.

Durante la *semaine sanglante* della Comune di Parigi, nella notte fra il 23 e il 24 maggio 1871, gli archivi della Prefettura di Polizia e del Palazzo di Giustizia andarono distrutti in un incendio. Così nella Parigi centro del mondo affluisce tutta la “*bohème cosmopolite*” che s'introdusse nel mondo politico, finanziario, scientifico e letterario, i cui membri ne rimasero affascinati, poi vittime, non avendo neanche il coraggio di sporgere denuncia, per la vergogna d'essersi lasciati ingannare. Macé afferma di aver seguito, dal 1872 al 1884, la progressiva infiltrazione di avventurieri russi, tedeschi, inglesi, italiani, spagnoli, americani, che riescono a passare da un paese all'altro con una facilità sorprendente<sup>33</sup>. Lo stesso Macé afferma di provare, verso gli stranieri, «*une certaine antipathie*», perché durante la sua carriera è da loro che gli sono giunti i fastidi più seri<sup>34</sup>. Le parole con le quali Macé conclude il suo libro riecheggiano, stranamente, polemiche e contrasti dei nostri giorni, perché afferma di non voler “incriminare” tutti gli stranieri, ma questi, in Francia, sono troppi. I Francesi saranno sempre felici di accogliere la gente onesta, ma non devono aver paura di respingere quelli che portano le loro “tare e vizi” nella vita nazionale francese<sup>35</sup>.

È in questo clima, proprio negli anni '80 del XIX secolo, che si sviluppa il romanzo giallo, anche quello italiano. Se la prima avventura di Sherlock Holmes è del 1887, il primo medico legale italiano è lo svizzero dottor Weiss, nel precocissimo *Il mio cadavere*<sup>36</sup> di Francesco Mastriani del 1852: è divertente che l'italiano Mastriani scelga uno svizzero come Weiss, per rappresentare uno dei primi medici legali che agiscono da investigatori, mentre l'ottomano Ahmet Mithat preferisce proprio un italiano.

Il primo investigatore italiano, ossia Domenico Arganti detto Lucertolo, si trova ne *L'assassinio del vicolo della luna* e ne *I ladri di cadaveri*, tutti e due del 1883, il cui autore, Giulio Piccini, firmava i suoi libri con lo pseudonimo Jarro<sup>37</sup>. L'ottomano Osman Sabri Efendi è dello stesso anno e sempre nel 1883 Cletto Arrighi (Carlo Righetti) ci dà *La Mano Nera*<sup>38</sup>, mentre *Il delitto della contessa*, di Carolina Invernizio, è del 1887 e *Il Cappello del prete* di Emilio De Marchi è del 1888<sup>39</sup>. Sempre nel 1883, dunque, nasce anche il personaggio

<sup>32</sup> Jean-Pierre Ricard, *Le Paris-rasta et le rejet du cosmopolitisme*, negli *Actes du III<sup>e</sup> Congrès de la SERD*, pp. 2-3, consultabile sul sito della Société d'études romantiques et dix-neuviémistes, <[http://etudes-romantiques.ish-lyon.cnrs.fr/cariboost\\_files/Ricard.pdf](http://etudes-romantiques.ish-lyon.cnrs.fr/cariboost_files/Ricard.pdf)>.

<sup>33</sup> G. Macé, cit., pp. 25-27.

<sup>34</sup> *ivi*, p. 29.

<sup>35</sup> *ivi*, p. 316.

<sup>36</sup> Questo romanzo è uscito prima a puntate sul quotidiano napoletano *Roma*, l'anno dopo in volume presso l'editore Rossi di Genova, <[http://it.wikipedia.org/wiki/Francesco\\_Mastriani](http://it.wikipedia.org/wiki/Francesco_Mastriani)> ora è in Rete insieme al suo seguito, *Federico Lennois* <<http://www.archive.org/details/ilmiocadavere00mastuoft>>.

<sup>37</sup> Jarro, *I ladri di cadaveri*, a cura di Claudio Gallo, introduzione di Luca Covi, Reggio Emilia, Alberti editore, 2004, pp. 21-22, 35-42. il curatore definisce questo romanzo il primo giallo italiano, mentre questa definizione, secondo Massimo Siviero, spetta a *Il mio cadavere*, di Mastriani, <<http://www.massimo-siviero.com/>>.

<sup>38</sup> Si veda la Collana Microcromi, della Stop Multimedia, dedicata alle origini del giallo italiano che, da poco, sono state riscoperte, <<http://www.stopmultimedia.com/collana-microcromi.html>>.

<sup>39</sup> Massimo Siviero ha parlato di un'origine napoletana del giallo italiano: *Come scrivere un giallo napoletano*, Napoli, Graus editore, 2003. Si veda anche Salvatore Ferlita, *Storia siciliana del giallo e del noir*, catalogo “Noir in Festival 2004”, di Courmayeur, ora in Rete <[http://www.vigata.org/bibliografia/giallonoir\\_sicilia\\_ferlita.htm](http://www.vigata.org/bibliografia/giallonoir_sicilia_ferlita.htm)>. Sono molte le sorprese che si possono avere studiando i rapporti fra l'Italia e il mondo turco-ottomano. Ad esempio non molti sanno che fra i garibaldini, nel 1860 a Messina poi sul Volturmo, la camicia rossa «l'indossava un turco autentico, Kadir Bey, buon diavolo, grande amico di Turr [l'ungherese

creato da Ahmet Mithat, che s'inserisce naturalmente in quello che è stato definito "giallo Mediterraneo", elemento di quell'unità mediterranea della quale tanto si parla ma dalla difficile definizione<sup>40</sup>.

L'Europa occidentale ha sue caratteristiche che si sono sempre più definite in rapporto agli "altri", in rapporto all'Asia, fin dalle guerre fra Greci e Persiani. Che poi questi "altri" abbiano preso, via via, aspetti diversi, incarnati da popoli sempre diversi, non muta il problema. All'inizio erano Persiani e Sciti a possedere quella diversità che favoriva la presa di coscienza della propria identità. Poi altri assumevano questo ruolo, fino a quando gli stessi Europei divenivano a loro volta "barbari" di fronte alla rivelazione di nuovi popoli che ci apparivano più saggi e sapienti di noi stessi<sup>41</sup>.

Dice Giuseppe Cossuto<sup>42</sup>, nel suo libro sui popoli delle steppe in Europa, che si potrebbe, per definire i confini della "Casa Europa", partire dal postulato di Federico Chabod, per il quale appartiene di diritto all'Europa «chiunque abbia fornito agli altri "europei" qualcosa di fondamentale per la costruzione della cultura comune. Ma sapranno i "padroni di casa" aprire la porta, non solo per far entrare gli invitati ma, soprattutto, per uscire dai preconcetti, e rendersi conto che le fondamenta della casa comune europea si trovano anche in Turchia, o meglio tra i "turchi"?»<sup>43</sup>. E in definitiva sono proprio quei popoli delle steppe, a cominciare dagli Unni avvertiti come diversi anche per l'aspetto fisico, a dare una fondamentale sensazione di appartenere a un mondo unitario. Quindi nel Mediterraneo, dove specie oggi sembra importino tanto e solo le differenze, bisogna cercare nuovi parametri.

In un libro rivelatore di Tunç Özben<sup>44</sup> troviamo una serie impressionante di pregiudizi degli Italiani verso i Turchi, tanto da far dubitare, oggi, che sia possibile ricostituire questa unità che pure viene avvertita, come un sentirsi a casa per molti che viaggino nel Mediterraneo o lo studino. Sono molti gli indizi che ci permettono d'intuire una diversa situazione, in passato. Sono improvvisi squarci, luci improvvise che ci rivelano la realtà sussistente, celata dalla politica, dalle guerre, dagli interessi economici dei potenti.

Quando, durante la prigionia di Sultan Gem in Francia, Barak Reis passa dall'Italia per raggiungerlo, c'è persino un prete, un Giacomo o Giacobbe, ansioso di offrirsi al Sultano come servitore<sup>45</sup>, e questo si ripeterà nel tempo. Fin dall'alto medioevo troviamo questi insospettabili incontri, al di là della costante inimicizia dimostrata dai cronisti ecclesiastici; così nell'871 in un porto africano l'amalfitano Florus riceve l'avvertimento, da parte del musulmano Ḥarrānī, di riferire al principe di Salerno Guaiferio che

---

*Stefano Turr, generale poi governatore di Napoli*], il quale almeno si sforzava di farsi capire in francese...», in Giulio Adamoli, *Da San Martino a Mentana. Ricordi di un volontario*, Milano, Fratelli Treves Editori, 1911, capitolo IV, *Sul Voltorno*, <[http://www.adamoli.org/giulio/da\\_san\\_martino\\_a\\_mentana.html](http://www.adamoli.org/giulio/da_san_martino_a_mentana.html)>.

<sup>40</sup> Nel 1913-14 nell'Impero ottomano inizia la prima serie di racconti polizieschi, in turco-ottomano, ispirati a Sherlock Holmes: Ebüssüreyā Sami, *Osmanlının Sherlock Holmes'ü Amanvermez Avni'nin Serüvenleri*, testo riscritto nel moderno turco di Turchia da Erol Üyepazarıcı, volumi 1 e 2, Turkuvaz Kitap, 2006: Ayşe Altıntaş Balcı, *Türklerin Sherlock Holmes'ü Amanvermez Avni*, Ankara, Bilkent Üniversitesi – Türk Edebiyatı Bölümü (Yüksek Lisans derecesi), 2005, <<http://www.thesis.bilkent.edu.tr/0002971.pdf>>; inoltre si veda Meryem Algan, *Doğulu Sherlock Holmes*, nella sezione *Polisiye* di <<http://kitapzamani.zaman.com.tr/kitapzamani/menuDetail.action?sectionId=9>>. Qualche anno prima in Italia era uscita la prima serie di gialli italiani, sempre ispirati a Sherlock Holmes: Herbett Bennett, *Il rivale di Sherlock Holmes* (1907), Stop Multimedia, collana Microcromi già citata. L'autore italiano, che si firmava con lo pseudonimo Herbett Bennett e del quale non si conosce il vero nome, aveva creato un investigatore, Kutt-Hardy, che si voleva più razionale di quello di Conan Doyle.

<sup>41</sup> Federico Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Bari, Laterza, 1977, p. 63.

<sup>42</sup> Giuseppe Cossuto, "Tracce turche" in *Europa medievale. I popoli delle steppe in Europa dalla comparsa degli Unni alla nascita della Turchia*, Roma, Aracne, 2009, pp. 253.

<sup>43</sup> *ivi*, p. 14.

<sup>44</sup> Rıza Tunç Özben, *Da "mamma! li Turchi" a "mamma!?! gli Italiani". Il Turco nella traduzione italiana di Midnight Express (Saggio con prospettiva traduttologica)*, Istanbul, Università Yeditepe – Dipartimento di Scienze dell'Interpretazione e Traduzione, 2006, pp. 724. L'autore di questo studio, "propedeutico" alla realizzazione di una tesi, così definisce lo scopo del suo lavoro: «... il contributo più significativo di questa ricerca consiste nell'attirare l'attenzione della comunità scientifica italiana traduttologica e imagologica su un problema: la manipolazione della realtà turca...», p. 498. Molto utili sono i "cenni metodologici" ai quali è dedicato il primo capitolo. Questo studio possiede anche la caratteristica di essere scritto in modo "divertente", pregio certo non molto comune nei lavori specialistici.

<sup>45</sup> S. Turan, *Barak Re'is, Şehzade Cem mes'eleleriyle ilgili olarak Savoye'ye gönderilmesi*, in «Belleten», XXVI, 1962, e in particolare V. L. Menage, *The mission of an ottoman secret agent in France in 1486*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 1965, un articolo nel quale la verità viene inseguita come in un libro giallo.

una flotta musulmana sta preparando un attacco: il musulmano ricambiava, così, un atto di gentilezza del principe<sup>46</sup>.

Forse proprio nel mondo del giallo si è meglio cercato di definire questo mondo mediterraneo dalle comuni caratteristiche. Jean-Claude Izzo fa risalire la nascita del giallo alla tragedia greca, alla storia di Edipo, con uno straniero che giunge in città. Ma *Lo straniero*, di Camus, “romanzo contemporaneo fondatore del giallo mediterraneo”, è ispirato da *The Postman Always Rings Twice* (1934) di James Cain<sup>47</sup>, quindi occorrerà ricercare anche qualcosa d’altro. Sempre per Izzo “il giallo mediterraneo è l’accettazione fatalista del dramma che grava su di noi da quando l’uomo ha ucciso suo fratello su una delle rive di questo mare [...] Di fronte alle fratture che hanno costellato la storia del Mediterraneo, gli artisti hanno risposto instancabili con la passione per un mare che unifica. Parafrasando Camus potrei dire: l’ignoranza riconosciuta, il rifiuto del fanatismo, dei limiti del mondo e dell’uomo, il volto amato, e infine la bellezza”<sup>48</sup>.

Bisogna, quindi, andare al di là dei modelli letterari, di quello inglese o di quello americano, al di là delle molteplici suddivisioni alle quali è soggetto il giallo, e ritrovare un modo d’intendere il mondo. Fernand Braudel ha parlato di un Grande Mediterraneo, il cui ambiente si estende oltre il limite settentrionale degli olivi e quello settentrionale delle palme. Così sono mediterranee Istanbul, la Kanlıkaya, al termine del Bosforo vicino al Mar Nero, e la Parigi di Maigret, con il quale Simenon ci dà una persona normale dalla biografia nota, uomo fallibile, senza certezze, che osserva, ragiona, nelle cui storie, poco violente, troviamo realismo e inserimento nell’ambiente, perché nel Mediterraneo il luogo è essenziale con le sue caratteristiche<sup>49</sup>.

Pensiamo a un personaggio “mediterraneo”, come a noi appare Jean Gabin, famosa incarnazione di Maigret, che in un suo film, non dedicato al commissario parigino, *Quai des brumes* (1938) di Marcel Carné, malgrado la nebbia nordica di Le Havre ci dà proprio una figura mediterranea, realista e ancora con illusioni romantiche. Qualcosa di questa mediterraneità ci pare rimanga perfino nel miglior scrittore fra quelli influenzati da Simenon, lo svizzero-tedesco Friedrich Glauser con il suo sergente Studer. Tanto più, quindi, un autore ottomano può essere inserito in questo grande mondo mediterraneo, perfettamente in accordo con le origini, che come vedremo sembrano proprio islamiche, di quel “paradigma indiziario”, affermatosi fra negli anni ’70-’80 del XIX secolo, del quale parla Carlo Ginzburg<sup>50</sup>. Un paradigma che appare anche in un famoso romanzo di Friedrich Dürrenmatt, *Das Versprechen* (La promessa) del 1958, nel quale per giungere alla verità si sceglie intuitivamente la via dell’irrazionale, anche se qui possiamo dire che la *serendipity* (si veda oltre) non funziona fino all’ultimo<sup>51</sup>.

Un paradigma che appare formato sulla semeiotica medica e che abbraccia le scienze umane basate sull’individuo, essenzialmente qualitative. Di formazione medica è Morelli, che trova negli scarti, nei dati marginali, nei tratti automatici, inconsci delle opere pittoriche, le spie, gli indizi per le attribuzioni, ed è questo un metodo che influirà profondamente su Freud e che arriva fino a Conan Doyle, alla sua creatura, Sherlock Holmes.

Nella prima metà del XIX secolo in Europa ebbero grande fortuna i romanzi di Fenimore Cooper, e l’indiano alla ricerca di tracce diveniva un modello per i nuovi investigatori borghesi, modello che possiamo portare indietro nel tempo: «... dietro questo paradigma indiziario o divinatorio s’intravede il gesto forse più antico della storia intellettuale del genere umano: quello del cacciatore accovacciato nel fango che scruta le tracce della preda»<sup>52</sup>.

<sup>46</sup> Giacomo. E. Carretto, *Falce di luna. Islam, Roma, Alto Lazio ed altre cose ancora*, Tarquinia, STAS/Regione Lazio, 2004, p. 108.

<sup>47</sup> Jean-Claude Izzo, *Aglio, menta e basilico*, Roma, Edizioni e/o, 2007, p. 38.

<sup>48</sup> *ivi*, p. 39.

<sup>49</sup> Gianni Ferracuti, *Il “giallo mediterraneo” come modello narrativo*, p. 6 <<http://www.ilboleroDiravel.org>>.

<sup>50</sup> Carlo Ginzburg, *cit.*, pp. 158-209.

<sup>51</sup> La trama è nata come soggetto per il film *Es geschah am hellichten Tag* (in Italia *Il mostro di Mägendorf*), di Ladislao Vajda, sempre del 1958, ma ha ispirato altri film e opere teatrali.

<sup>52</sup> Carlo Ginzburg, *cit.*, p. 169.

I primi a narrare sono, così, i cacciatori con la loro opera di decifrazione delle tracce. Di recente è uscito un libro, con le memorie di un vecchio cacciatore in particolare dagli anni '30 ai '40 del XX secolo<sup>53</sup>: scritte come erano state narrate la sera, al Bar dello Sport al ritorno della caccia, non sono in dialetto ma in un italiano locale, dimostrando anche in questo l'importanza per il narratore di quei fatti che devono essere capiti anche dai "forestieri", da chi giunge in paese come turista. Erano quelle le storie importanti, da ricordare e tramandare in una società legata ancora a un mondo tradizionale, nel quale l'inseguimento del cinghiale, il re fra gli animali della Maremma, nel ricordo dà un ordine alle proprie giornate. L'autore, oramai vecchio, durante le sue ultime cacciate degli anni '80, si accorge che tutto è mutato, non è più la ripetizione di un antico rito, lui stesso non è più compreso, come quando macchia il volto di un giovane cacciatore con il sangue della prima preda da questi abbattuta. Quando non riuscirà neppure ad alzare il fucile contro un cinghiale, questi "sorriderà", come in un addio all'antico rapporto cacciatore/preda interrotto per sempre.

Oramai nel mondo borghese delle città, a inseguire una traccia c'è solo l'investigatore: la principale linea genealogica, nello svolgimento letterario di quel paradigma indiziario, inizia con una novella di Sercambi<sup>54</sup>, poi nel *Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del re di Serendippo*, del 1557, opera di Cristoforo Armeno e altri dotti veneziani, nel quale il re Giafer di Serendippo manda i figli per il mondo affinché imparino dai diversi costumi delle nazioni.

I tre giovani giungono nelle terre dell'imperatore Behramo, dove incontrano un cammelliere che ha perso un cammello che fingono di aver visto. Ma lo descrivono tanto esattamente che il cammelliere li denuncia all'imperatore come ladri, ma poi, quando ritrova l'animale, si pente, li fa liberare. Allora i tre giovani spiegano il ragionamento che li ha portati a quella esatta descrizione: avevano compreso che il cammello era cieco da un occhio perché lungo la strada l'erba era mangiata da una sola parte; che gli mancava un dente da come era stata masticata l'erba rimasta in terra; che era zoppo dalle tracce di una zampa trascinata; che era carico da una parte di burro e dall'altra di miele perché sulla strada da una parte c'erano formiche che amano il burro e dall'altra mosche che amano il miele; infine avevano capito che portava anche una donna incinta, perché dove il cammello si era inginocchiato c'erano piccole impronte, che potevano essere di donna o di fanciullo, ma vicino ad esse quella persona aveva orinato; uno dei fratelli, odorando l'orina e venendo subito "assalito dalla concupiscenza carnale", aveva compreso che si trattava di una donna, e che era incinta perché c'erano in terra le impronte delle mani con le quali si era aiutata ad alzarsi<sup>55</sup>.

Da questo racconto deriva la versione francese che giunge a Zadig di Voltaire, a C. Auguste Dupin di Edgar A. Poe, a Monsieur Lecoq di Émile Gaboriau<sup>56</sup>, e infine a Sherlock Holmes e ai tanti investigatori dei nostri giorni. Già con l'antica arte della *firāsa*<sup>57</sup>, la fisiognomica arabo-islamica, troviamo «la capacità di passare in maniera immediata dal noto all'ignoto, sulla base di indizi»<sup>58</sup>.

Possiamo ricordare che Henry Cauvain (1847-1899) nel 1871 (ossia sedici anni prima della prima avventura di Sherlock Holmes, *A Study in Scarlet*) pubblicò *Maximilien Heller*<sup>59</sup>, storia di un detective che sembra proprio il modello per il più famoso Sherlock Holmes, visto che ne possiede tutte le straordinarie doti e le stranezze caratteriali, accompagnato perfino dall'amico dottore che ne narra le avventure: in qualche modo, anche in questo caso, riusciamo a inserire un altro medico nell'albero genealogico. Da parte nostra potremmo ipotizzare che sempre Conan Doyle abbia trovato ancora un altro modello in una nota alle *Mille e una notte*, nella più

<sup>53</sup> *Il cinghiale che ride. Le cacciate di Isauro Pontani*, a cura di Angelo Pontani, Tarquinia, STAS, 2008.

<sup>54</sup> *Di Alvisir della Tana di Levante, ricco, con tre figliuoli*, in Giovanni Sercambi, *Novelle*, a cura di Giovanni Sinicropi, I vol., Bari, Laterza, 1972, consultabile sul sito web <<http://www.liberliber.it/biblioteca/s/sercambi/index.htm>>

<sup>55</sup> *Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del re di Serendippo per opera di M. Cristoforo Armeno dalla persiana nella italiana lingua trasportato*, a cura di Heinrich Gassner, introduzione di Hermann Varnhagen, Erlangen, 1891, pp. 5-22, consultabile su <<http://www.archive.org/details/texts>>.

<sup>56</sup> Suoi romanzi si possono leggere sulla Rete <<http://www.ebooksgratuits.com/>>.

<sup>57</sup> T. Fard, *firāsa*, in EI<sup>2</sup> (ed. francese), vol. II, pp. 937-939.

<sup>58</sup> Carlo Ginzburg, op. cit., p. 193.

<sup>59</sup> Il romanzo si può leggere sulla Rete <<http://www.ebooksgratuits.com/>>. In italiano conosco solo una vecchia traduzione: Enrico Cauvain, *Massimiliano Heller*, Milano, Pro Familia, 1920 («Per Tutti. Nuova serie di Romanzi dei migliori autori italiani e stranieri», 23).

famosa fra le traduzioni di questo testo, quella di Richard Burton<sup>60</sup>, che ricorda sempre la fisiognomica, e pone come esempio massimo di questa disciplina Iyās ibn Mu‘āwiya ibn Qurra al-Muzanī (-739), *qādī* di Basra nel 718, che sapeva interpretare gli indizi più labili e imprecisi<sup>61</sup>.

È Mario Casari ad aver ripreso e sviluppato il tema delle radici islamiche del romanzo “giallo”, con la novella dei tre principi di Serendippo (Sarandib, antico nome persiano dell’attuale Sri Lanka) il cui soggetto giunge fino a *Hasht Behesht* di Amīr-e Khosrow di Delhi (-1325) *Haft Peykar* di Nezāmī di Gangia (-1208 c.) e *Haft Manzar* di Hātefī (-1521). E sempre su quel nome italianizzato è stato costruito il vocabolo *serendipity*<sup>62</sup>, la *accidental sagacity*<sup>63</sup> che sta tornando, in questa versione anglosassone, nel nostro paese. Casari, inoltre, arricchisce il suo articolo con l’osservazione, destinata ad un successivo approfondimento, sullo stretto rapporto fra racconto e terapia, con la «letteratura poliziesca» che assume un «ruolo privilegiato [...] nella storia evolutiva della narrativa»<sup>64</sup>.

Casari si è chiesto perché nel mondo islamico non si sia sviluppato il romanzo giallo, visto che proprio in quell’ambito culturale ne ritroviamo i precursori, ed è questione connessa con la formazione di una «classe borghese, lo sviluppo dell’idea d’individuo contrapposto a quella di comunità, con la costruzione di una nuova fiducia razionalista di stampo positivista che il mondo arabo aveva conosciuto molti secoli addietro, ma poi progressivamente smantellato per molte ragioni»<sup>65</sup>.

Nel mondo orientale troviamo altre anticipazioni di tecniche, idee poi sviluppate in Occidente, ed è difficile stabilire la causa essenziale. Arnold Toynbee ha ricordato che, in una lettera al re Giorgio III d’Inghilterra, l’imperatore cinese Ch’ien Lung aveva rifiutato di accettare un ambasciatore, perché anche se questi fosse stato capace di acquisire i rudimenti della civiltà cinese, sarebbe stato impossibile trapiantarli in Inghilterra: «Governando l’ampio mondo, non ho che uno scopo in vista, e cioè mantenere un perfetto governo e adempiere i doveri dello Stato... Non attribuisco nessun valore a oggetti strani e ingegnosi e non saprei che fare di manufatti del vostro paese...»<sup>66</sup>. Quando nel XIX secolo lo Stato ottomano fallì, il motivo di fondo era lo stesso, perché, al di là di ogni umana imperfezione, il Sultano, che si considerava Califfo del mondo islamico, avvertiva il compito di tenere in equilibrio il mondo, anche se, certo più dell’imperatore cinese, disposto a comprare dall’Occidente quanto servisse ai suoi sudditi, senza preoccuparsi troppo di occidentali leggi economiche.

Nelle sue varie manifestazioni la storia dei tre principi subisce trasformazioni, di personaggi e di vicende, pur restandone costante il significato. Ricordiamo che nel *Novellino*, scritto alla fine del XIII secolo, la terza novella parla *D’un savio greco, ch’uno re teneva in pregione, come giudicò d’uno destriere*, in cui il greco prigioniero, nell’interpretare gli indizi, ha la stessa acutezza dei tre figli del re di Serendippo. E nella stessa raccolta, nella decima novella dal titolo *Qui conta d’una bella sentenza che diè lo Schiavo di Bari tra uno borghese ed uno pellegrino*<sup>67</sup>, troviamo ancora il rapporto con l’Islam italiano tramite un tema se non indiziario certo giudiziario. Infatti ancora un prigioniero, lo Schiavo/giudice, sembra proprio Sawdān<sup>68</sup>,

<sup>60</sup> Si veda la nota 149 alla *Three Hundred and Sixty-sixth Night*, in *Supplemental Nights*, vol. 4, a cura di Richard F. Burton, consultabile sul *Project Gutenberg*, <[www.gutenberg.org/](http://www.gutenberg.org/)>.

<sup>61</sup> Si veda, di Charles Pellat, la voce dedicata ad Iyās in *EP*.

<sup>62</sup> Mario Casari, *Serendippo andata e ritorno: percorsi indiziari*, in «Linguae &», 2, 2007, consultabile anche sulla Rete <<http://www.ledonline.it/linguae/allegati/linguae0702Casari.pdf>>

<sup>63</sup> Robert K. Merton e Elinor G. Barber, *Viaggi e avventure della Serendipity*, Bologna, Il Mulino, 2002, e *The Travels and Adventures of Serendipity*, Princeton University Press, 2004, alcune pagine del quale si possono leggere su *Google Libri*. Su questo argomento è stato girato anche un film del 2001: *Serendipity - Quando l’amore è magia*, diretto da Peter Chelsom.

<sup>64</sup> Mario Casari, cit., pp. 125-134.

<sup>65</sup> *ivi*, pp. 132-133.

<sup>66</sup> Arnold J. Toynbee, *A Study of History, Introduction. The Genesis of Civilizations, Part One*, London- New York- Toronto, Oxford University Press, 1962 (prima edizione 1935), pp. 160-161.

<sup>67</sup> *Novellino* in <<http://www.liberliber.it/biblioteca/n/novellino/index.htm>> pp. 7-9, 14-15. Alessandro D’Ancona, *Del Novellino e delle sue fonti*, in *Studi di critica e storia letteraria*, Bologna, Zanichelli, 1880, pp. 233 n. 2, 300-202, 305-306, consultabile in <<http://www.archive.org/details/texts>>.

<sup>68</sup> Francesco Gabrieli, *Storia, cultura e civiltà degli Atabi in Italia*, in *Gli Arabi in Italia. Cultura, contatti e tradizioni*, a cura di Francesco Gabrieli e Umberto Scerrato, Milano, Scheiwiller, 1979, p. 126. Ricordiamo che Schiavo di Bari è il nome dato a un poeta/giullare del XIII secolo, <[http://www.classicitaliani.it/ducento/schiavo\\_bari.pdf](http://www.classicitaliani.it/ducento/schiavo_bari.pdf)>.

Satan per i cristiani, il berbero terzo emiro di Bari che, prigioniero a Benevento, era divenuto il saggio e sapiente consigliere di Adelchi, e forse anche il prigioniero greco della precedente novella deriva da questo stesso prototipo.

Certo dobbiamo ammettere che le intuizioni dei Dupin, degli Sherlock e dei loro seguaci ci appaiono più elaborate, credibili, anche più divertenti, ma non abbiamo calcolato un altro aspetto di questo metodo investigativo. Nella *firāsa* vi è un aspetto irrazionale, in cui l'intuizione assume un carattere «*quasi prophétique. Ce sens est propre à la littérature religieuse et mystique*»<sup>69</sup>. Allora quegli indizi, che ci appaiono troppo vaghi o ingenui, capaci di rimandare, senza certezze, a molteplici soluzioni, costituirebbero solo una base materiale per raggiungere l'illuminazione. La stessa accusa, di trovare indizi che possono rimandare ad altre soluzioni, è stata rivolta a Sherlock Holmes, ma anche in lui doveva sopravvivere quell'aspetto che va al di là di ogni razionalità. Il travestimento in investigatore borghese dell'antico cacciatore o dell'Indiano dei Grandi Laghi, non è pienamente sufficiente per celarne le origini, perché rimane sempre, in ogni moderno detective letterario, qualche stranezza e, in ogni inchiesta cittadina, qualcosa che ci riporta ai riti estatici di uno sciamano.

Ginzburg ha notato che è il senso della vista ad essere privilegiato, nello svolgimento delle moderne indagini letterarie, ma nei testi più antichi anche gli altri sensi vengono utilizzati. L'olfatto, con l'odore dell'orina nella storia dei tre principi di Serendippo, oppure, nel *Novellino*, il tatto, con il prigioniero greco che stringe nel pugno, poi se la pone vicino all'orecchio, la pietra più preziosa del re, scoprendo che dentro «ha un vermine» che rende calda la pietra, e infine l'udito quando Iyās ibn Mu'āwiya capisce che un cane si trova legato presso un pozzo, perché sente l'eco dei latrati.

Se nel nostro mondo mediterraneo fossimo realmente attenti ad ogni eco, interessati a ogni indizio, troveremmo che le somiglianze oggi volutamente celate, sono maggiori delle differenze. Se si seguirà a cercare, con il desiderio di trovare, indizi rivelatori, sorprese e somiglianze non potranno che moltiplicarsi.

---

GIACOMO E. CARRETTO, scrittore-islamista, ha pubblicato molti libri e articoli apparsi su riviste specializzate italiane e straniere. Particolarmente interessato al mondo turco-ottomano, si è occupato anche dei rapporti Oriente-Occidente in area mediterranea. [www.carretto.net](http://www.carretto.net)

---

<sup>69</sup> T. Fard, *firāsa*, cit.

# 'IN ŠART ĠAWĀB AL-ŠART NELLA TRADIZIONE GRAMMATICALE ARABA E NELLE GRAMMATICHE EUROPEE DELL'ARABO CLASSICO:

NOTE PER UN'INTERPRETAZIONE DEL SISTEMA VERBALE DELLA LINGUA ARABA

Manuela E. B. Giolfo

Basing on two articles which were published in this journal a few years ago (Giolfo 2005 e 2006), the present article deepens the discussion about classical Arabic conditional structures as treated by the Arab and the Arabic grammatical traditions. By further analysing the divergences between the two traditions as regards the hierarchy of conditional particles, the concept of conditional sentence; the correlation between conditional structures and *perfect/imperfect* tenses, the paper suggests the possibility of the interpretation of the apocopate verbal form in the conditional context in terms of *uncertainty*, and paves the path to considerations which could shed new light on the interpretation of the verbal system as a whole.

Questo articolo costituisce un approfondimento degli articoli da noi pubblicati su questa stessa rivista<sup>1</sup> intorno alle strutture condizionali dell'arabo classico nella tradizione grammaticale araba e nelle grammatiche europee dell'arabo classico. Tale approfondimento sembra aprire il varco a considerazioni circa la possibilità di un'interpretazione modale della forma verbale apocopata e dell'intero sistema verbale della lingua araba.

Le conclusioni cui è pervenuta la nostra precedente ricerca comparativa sul trattamento dei condizionali nelle due tradizioni grammaticali è riassunta nel seguente paragrafo, da cui prende le mosse la nostra ulteriore analisi.

## 1. Una ricapitolazione comparativa

### A - Grammatici arabi<sup>2</sup>

i) Per i grammatici arabi la distinzione essenziale che rende conto del valore logico-semantico e sintattico degli operatori condizionali è che le particelle condizionali non operano su di un verbo bensì su due verbi; in maniera indiretta per Sībawayhi (m.? 177/793): «*Hurūfu al-ġazā'i tağzimu al-'af'āla wa-yanğazimu al-ġawābu bi-mā qabla-hu*»<sup>3</sup> [Le particelle condizionali operano l'apocope del verbo alla protasi, mentre il verbo dell'apodosi risulta apocopato in virtù di ciò che lo precede (particella+protasi)]; in maniera diretta per Zamaḥšarī (m. 538/1144): l'azione della particella condizionale si espleta in maniera diretta su entrambe le proposizioni<sup>4</sup> costituenti la frase condizionale, le quali, proprio per l'azione della particella vengono ad acquisire il valore di protasi e apodosi.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Giolfo (2005) e (2006c).

<sup>2</sup> Le opere dei grammatici arabi da noi esaminate sono: Sībawayhi (1973) *al-Kitāb*, 5 vol., ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Cairo e (1318 H) *Kitāb Sībawayhi*, 2 vol., ed. Būlāq; Ibn Ġinnī (1976) *Kitāb al-luma' fī al-naḥw*, ed. Hadi M. Kechrida, Uppsala; Zamaḥšarī (1859) *Kitāb al-mufaṣṣal fī al-naḥw*, ed. J. P. Broch, Christianiae e (n.d.) *al-Mufaṣṣal fī 'ilm al-'arabiyya*, Dār al-Ġīl, Beyrouth; Ibn al-Ḥāḡib *Kāfiyya*, attraverso Raḏī al-dīn al-Astarābādī (1275 e 1310 H) *Šarḥ Kāfiyat Ibn al-Ḥāḡib*, 2 vol., Istanbul, Maṭba'at al-šarika al-šihāfiyya al-ūtmāniyya [Rist.: Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, n.d.] e via Molla Jāmī (n.d.) *al-Fawā'id al-ḏiyā'iyya*, Molla Jāmī 'alā al-Kāfiyya, Istanbul; Ibn 'Aqīl (1965) *Šarḥ 'alā al-'alfiyya*, 2 vol., Cairo e (1966-1967) *Šarḥ Ibn 'Aqīl 'ilā 'Alfiyyat Ibn Mālik*, ed. Ṭaha Muḥammad al-Zaynī, 4 vol., Cairo, 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī.

<sup>3</sup> Sībawayhi (1973), vol. III, p. 62.

<sup>4</sup> Zamaḥšarī (1859), citato in Dévényi (1988: 19): «'alā ġumlatayni».

<sup>5</sup> *Ibid.*: «*fa-tağ'alāni al-'ulā šarṭan wa-al-tāniyata ġazā'an*». Il termine *ġazā'*, che nel *Kitāb* di Sībawayhi designa il carattere condizionale dell'espressione o l'intera frase condizionale o più raramente la protasi dell'espressione condizionale, ha succes-

ii) Essi individuano nella particella 'in la «madre» (*ʿumm*) ovvero sia l'«origine» (*ʿaṣl*) di tutte le particelle condizionali, in quanto 'in è l'unica - tra le particelle che introducono un'ipotesi realizzabile e che operano su due verbi - a non avere altre funzioni e quindi a possedere una marca esclusivamente condizionale.<sup>6</sup>

iii) Le particelle condizionali operano l'apocope del verbo, motivo per cui l'unica combinazione di forme verbali ammessa nelle strutture condizionali da tutti e cinque i grammatici la cui opera è stata da noi esaminata è: yaqum yaqum. Essa è considerata come il prototipo di ogni espressione condizionale.

iv) I grammatici arabi concordano sul fatto che l'essenza delle espressioni condizionali sta nella loro caratteristica di incertezza e che la forma apocopata del verbo (al-fi'l al-muḏāri' al-maḡzūm) si presenta nel contesto condizionale come forma «marcata».

## B - Grammatici europei<sup>7</sup>

i) Veccia Vaglieri concepisce la «condizione» come una proposizione secondaria e la «risposta» come una proposizione principale. Fischer e Wright parlano di «protasi» e «apodosi», secondo la terminologia classica che si riferisce all'apodosi come proposizione reggente e alla protasi come proposizione subordinata. Solamente Blachère e Gaudefroy-Demombynes trattano le strutture condizionali in uno speciale capitolo dedicato alla «phrase double», all'interno della quale, le due proposizioni che la compongono non si troverebbero in un rapporto di subordinazione né propriamente in un rapporto di mera giustapposizione. Corriente sottolinea che non si tratta semplicemente del fatto che una proposizione sia subordinata ad una principale, ma del fatto che una proposizione (condizione o protasi), la quale sarebbe in principio la subordinata, influisce sull'altra (apodosi o condizionale), la quale sarebbe la principale, ma che, in generale, la segue in una interrelazione.

ii) Per Veccia Vaglieri, le due principali «congiunzioni» che traducono «se» sono 'in e law. La differenza fra esse è che 'in si usa per le ipotesi reali o possibili, law per quelle irreali, contrarie cioè alla realtà. Fischer distingue due tipi di frase condizionale: la frase condizionale reale (ipotesi realizzabile) e la frase condizionale irreali (ipotesi irrealizzabile): 'in («wenn») introduce le frasi condizionali reali, law introduce le frasi condizionali irreali o potenziali.<sup>8</sup> Anche per Wright 'in è la particella condizionale che introduce ipotesi realizzabili e law quella che introduce ipotesi irrealizzabili. Blachère e Gaudefroy-Demombynes distinguono la phrase double «hypothétique réalisable», introdotta da 'in, dalla phrase double «hypothétique irréalisable», introdotta da law. Per Corriente, la proposizione condizionale reale affermativa è introdotta da 'in, mentre la proposizione condizionale irreali è introdotta da law.

iii) L'ordine con cui i grammatici europei da noi considerati espongono il catalogo delle forme verbali ammesse nelle espressioni condizionali, ciascuno attraverso la propria terminologia, è il medesimo per tutti ad eccezione di Fischer: o il perfetto o l'apocopato. Solo l'ordine di Fischer è: l'apocopato o il perfetto.

iv) Per Veccia Vaglieri, il perfetto nella frase condizionale esprime un'azione che, pur non essendo compiuta, viene considerata compiuta; per Fischer esso rappresenta l'aspetto perfettivo; per Wright un'azione la cui occorrenza è così certa che la si può descrivere come se avesse già avuto luogo; per Blachère e Gaudefroy-Demombynes esso indica che «le sujet parlant tient déjà pour réalisée l'idée qu'il émet»; per Corriente, nelle strutture condizionali il perfetto si manifesta con tutto il suo valore aspettuale in piena forza e cioè come aspetto perfettivo indicante un processo che si attua nella sua totalità.

---

sivamente acquisito, presso i grammatici posteriori a Sībawayhi, il significato di «apodosi» [cfr. Ibn 'Aqīl (1965: 377, 380)], la quale è invece individuata dal termine *ḡawāb* nel *Kitāb*. Tuttavia, presso alcuni grammatici, i due termini hanno continuato a mantenere un certo valore distintivo [cfr. Zamaḡṣarī (1859: 151).]. La protasi ha invece acquisito, nei grammatici posteriori a Sībawayhi, il nome di *šarṭ* [condizione], termine che però continua a designare presso alcuni grammatici [Sībawayhi (1973: vol. IV, p. 235); [41] Zamaḡṣarī (1859: 151).] il significato originario del termine *ḡazā'* (*espressione condizionale, frase condizionale*).

<sup>6</sup> Sībawayhi (1973), vol. III, p. 63 e p. 112.

<sup>7</sup> Le opere dei grammatici europei da noi esaminate sono: Wright (1896-98), Veccia Vaglieri (1937), Blachère e Gaudefroy-Demombynes (1952), Fischer (1972), Corriente (1980).

<sup>8</sup> Fischer (1972: 204).

Per quanto riguarda l'apocopato, Vecchia Vaglieri inserisce nel capitolo sul «modo condizionale-iussivo» le «nozioni sul periodo ipotetico», ma Fischer afferma che l'apocopato nelle frasi condizionali ha la funzione del perfetto. Anche per Wright, lo iussivo che segue a 'in ha invariabilmente il significato del perfetto. Solo secondo Blachère e Gaudefroy-Demombynes l'apocopato esprime un processo la cui realizzazione è incerta o condizionale. Il Corriente presenta invece l'apocopato come il modo morfologicamente più semplice dell'imperfectivo e dice di esso che è di carente uniformità quanto al contenuto semantico-sintattico.

Il divario esistente tra le due concezioni è a prima vista ben evidente e, anche considerando l'affermazione di Larcher circa il fatto che «la réalité est une chose, sa représentation une autre»<sup>9</sup> - e pur tenendo conto del fatto che nessuna rappresentazione può rendere conto, in maniera adeguata, di tutta la realtà linguistica -, quella che appare come una forte divergenza di vedute circa il trattamento delle strutture condizionali, lascia senz'altro spazio per un ulteriore approfondimento.

## 2. Il ruolo di 'in

A proposito del principale testo fondatore della tradizione grammaticale araba, il Kitāb di Sībawayhi, Guillaume afferma che esso «donne un statut déterminant aux opérations effectuées par le locuteur en vue de construire une séquence linguistique appropriée à son «vouloir-dire» spécifique; ces opérations, organisées en stratégies, mettent en jeu des choix indissociablement formels et sémantiques».<sup>10</sup> Ciò rafforza la nostra convinzione che sia proprio la sintassi ad indicarci il valore logico-semantico delle differenti espressioni di una data lingua e a mostrare le differenti funzioni comunicative identificabili in tale lingua. Tale valore logico-semantico ne costituisce il «significato», da cui dipende la formulazione sintattica stessa. La formulazione sintattica si basa infatti sulle distinzioni d'ordine logico-semantico e le riflette. Anche quando le distinzioni logico-semantiche non sono esplicitate in maniera indipendente dalla sintassi, sono proprio tali distinzioni logico-semantiche le distinzioni sulle quali la sintassi si basa.

Attraverso l'osservazione e lo studio della sintassi, le distinzioni logico-semantiche - che ne sono alla base - possono essere astratte e comprese a partire dalla sintassi stessa. D'altronde, come sottolinea Guillaume, il pensiero arabo più antico «conçoit (...) toute activité langagière comme se déroulant nécessairement entre deux pôles, deux limites: d'une part un «vouloir-dire» (ma'nā), purement subjectif et antérieur à toute réalisation, et, d'autre part, une «profération» (lafz)<sup>11</sup> (...). Dans un tel cadre, il est possible de concevoir le «fait-de-discourir», le kalām comme désignant le type spécifique d'activité par lequel un locuteur construit la «profération» appropriée à son «vouloir-dire». Autrement dit, analyser un énoncé ne reviendra pas à décrire la façon dont les mots qui le constituent s'assemblent entre eux, ni à dégager les règles formelles qui président à leur assemblage, mais bien plutôt à retracer les opérations successives qui permettent, à partir d'un certain genre de «vouloir-dire», de constituer la classe de ses réalisations possibles. Et tel est (...) le «noyau dur» du projet sībawayhien: décrire l'ensemble des opérations énonciatives possibles en arabe».<sup>12</sup>

Una chiave importante per l'interpretazione della sintassi delle strutture condizionali dell'arabo classico è fornita dagli stessi grammatici arabi. Essa deve costituire per noi lo strumento che ci permette di tradurre la sintassi in semantica, la chiave che ci permette di comprendere come la semantica si rifletta in una specifica sintassi.

Secondo Dévényi, «There are two different and well-defined sets of problems in the field of conditionality. On the one hand one has to deal with the syntactic aspects of the question (...). Questions of a semantic nature, on the other hand, are treated in grammatical literature only per tangem, its interest not

<sup>9</sup> Larcher (1998a: 416).

<sup>10</sup> Guillaume (1986: 53).

<sup>11</sup> Sui concetti di «lafz» e di «ma'nā», cfr. Kouloughli (1985) e Akatsuka (1986).

<sup>12</sup> Guillaume (1986: 55-56). Sugli elementi pragmatici nella teoria grammaticale araba si veda anche Larcher (1990), Larcher (1998b) e Marogy (2010).

being focused on meaning as independent of its syntactic formulation».<sup>13</sup> Tuttavia, mentre le grammatiche europee dell'arabo classico non sembrano interrogarsi sufficientemente sui problemi di natura semantica relativi alle strutture condizionali della lingua araba, i grammatici arabi determinano invece ed esplicitano ciò che per loro costituisce l'essenza dell'espressione condizionale. Essi sono d'accordo sul fatto che l'essenza delle espressioni condizionali si trova nella loro caratteristica di incertezza.

La definizione di Sībawayhi dell'essenza dell'espressione condizionale è la seguente: «*Wa-sa'altu-hu [al-Ḥalīla] 'an 'idā mā mana'a-hum 'an yuḡāzū bi-hā?*<sup>14</sup> [...] *'Idā taḡī'u waqtan ma'lūman: 'a-lā tarā 'anna-ka law qulta: «'ātī-ka 'idā iḥmarra al-busrū» kāna ḥasanan, wa-law qulta: «'ātī-ka 'in iḥmarra al-busrū» kāna qabiḥan. Fa-'in 'abadan mubhamatun, wa-ka-ḡālīka ḥurūfu al-ḡazā'i.*<sup>15</sup> [Allora gli domandai perché 'idā non debba essere impiegata come particella condizionale. 'Idā occorre quando vi è determinazione temporale. Non vedi che se tu anche dicessi «Verrò da te allorquando ['idā] saranno maturi i datteri ora ancora acerbi», questa sarebbe una buona espressione, mentre se [law] dicessi<sup>16</sup> «Verrò da te se ['in] saranno maturi i datteri ora ancora acerbi», quest'ultima sarebbe una cattiva espressione?<sup>17</sup> Infatti 'in è sempre incerta, come sono incerte le particelle condizionali<sup>18</sup>]. Tale definizione - basata su criteri non-formali - di 'in come particella propriamente condizionale in quanto ipotetica, in contrapposizione al carattere temporale di 'idā, delimita l'ambito dell'espressione condizionale alle sole espressioni ipotetiche. Ciò ha la sua controparte sintattica nell'affermazione che «*Ḥurūfu al-ḡazā'i taḡzimu al-'af'ā la wa-yanḡazimu al-ḡawābu bi-mā qabla-hu.*<sup>19</sup>

Se i grammatici arabi non sono pervenuti a una descrizione diretta dei tipi di implicazione<sup>20</sup> ciò è dovuto, a nostro parere, non tanto al fatto che fossero alieni allo studio dell'implicazione in sé e dei tipi di implicazione, e cioè del genere di relazione esistente tra la condizione e l'evento soggetto alla condizione, quanto al fatto che tale analisi logico-semantica doveva loro parere implicita allo stesso criterio di ordinamento gerarchico dei sistemi condizionali (gerarchia delle particelle condizionali e delle forme del verbo ad esse associate), solo apparentemente basato su aspetti formali quali, tra gli altri, la scelta della particella che introduce la protasi, la forma del verbo usata nella protasi e nell'apodosi e gli strumenti sintattici di transizione dalla protasi all'apodosi.

Dévényi osserva che: «*Sībawayhi, within his limits, tried to show the semantic-communicative values of formal linguistic structures. This comes from his linguistic methods and his notion of language. For him, syntactic variations have always got their semantic counterparts and he considers it one of the main tasks of the linguist to point to these relationships.*»<sup>21</sup> In effetti, la definizione che Sībawayhi fornisce della particella condizionale 'in, significa che, sul piano sintattico, 'in è l'operatore che introduce le sole espressioni veramente condizionali, le quali, sole, sono dotate della caratteristica semantica dell'incertezza.

Vale la pena di notare qui che Versteegh, all'inizio del suo articolo (1991) dichiara che: «*The point of departure of this article is a remark in Dévényi's analysis (1988) of conditionality in the Arabic grammatical tradition. She remarks on the fact that within this tradition the particle law is not regarded as a conditional particle. Now, in traditional Western grammars law is always mentioned on a par with*

<sup>13</sup> Dévényi (1988: 11).

<sup>14</sup> Sībawayhi (1973), vol. III, p. 60, linea 8.

<sup>15</sup> *Ibid.*, linee 10-12.

<sup>16</sup> Ma non lo dici! Infatti la particella utilizzata è *law*!

<sup>17</sup> È importante notare qui che «*'ātī-ka 'in iḥmarra al-busrū*» sarebbe una cattiva espressione per un duplice motivo: 'in è sempre incerta mentre 'idā occorre quando vi è determinazione temporale e tale caratteristica semantica è rappresentata a livello sintattico dal fatto che «*Ḥurūfu al-ḡazā'i taḡzimu al-'af'ā la wa-yanḡazimu al-ḡawābu bi-mā qabla-hu*» [Sībawayhi (1973), vol. III, p. 62]. Ciò va a corroborare la nostra interpretazione dell'apocopato come forma verbale rappresentante l'incertezza ovvero sia la mera possibilità o assenza di carattere necessario o assenza di realtà.

<sup>18</sup> Mentre i datteri - prima o poi - maturano per forza di cose!

<sup>19</sup> Sībawayhi (1973), vol. III, p. 62.

<sup>20</sup> Sulla nozione di implicazione, cfr. Kratzer (1978); Lewis (1973).

<sup>21</sup> Dévényi (1988: 12).

the particle 'in, both of them having a conditional meaning. Westerns grammarians distinguish between the two particles by stating that 'in indicates real conditions, whereas law indicates irreal conditions. Both particles are categorized as conjunctions».<sup>22</sup>

Citando ancora Dévényi: «In order better to understand the essence of conditionality and conditional sentences, it is necessary to analyse them in a complex and overall way. Such a complex analysis should contain at least the following main steps: 1) The semantic definition of the concept of conditionality. Arab grammarians in this respect are content with a short definition. They rightly see the essence of conditionality in the fact of uncertainty, i. e. the uncertainty of the fulfilment of the condition and consequently the occurrence of the event subjected to the condition. This is a non-formal aspect which roughly delimits the scope of conditional sentences and clearly differentiates them from temporal sentences».<sup>23</sup>

Ecco che la caratteristica semantica delle espressioni condizionali ipotetiche - l'incertezza - viene rintracciata ed esplicitata dai grammatici arabi e utilizzata come criterio per escludere dall'insieme delle espressioni condizionali non soltanto le espressioni a carattere temporale, ma tutte le espressioni a carattere certo. Ciò si produce in maniera indiretta, poiché è evidente che la caratteristica essenziale delle espressioni condizionali è trasferita, nel quadro di un'analisi sintattico-formale, sulla particella che le introduce. Infatti, come chiarisce Guillaume: «Pour les grammairiens arabes «classiques», le cadre de l'analyse linguistique est la phrase (ğumla), définie par les relations formelles entre ces constituants. (...) Ces relations syntaxiques formelles, analysées dans le cadre d'une théorie de la rection ('amal)<sup>24</sup>, sont susceptibles, à un second niveau, d'être interprétées dans le cadre d'une théorie de l'énoncé (kalām) et de la relation prédicative ('isnād), de caractère sémantique ou logico-sémantique, mais il s'agit là d'un niveau second, clairement distinct du premier, et fonctionnant comme une sorte de «métathéorie»<sup>25</sup> de celui-ci, qui reste le «noyau dur», le point de départ obligé, de toute analyse grammaticale».<sup>26</sup>

Tale è per noi la portata dell'osservazione di Sībawayhi circa la particella condizionale 'in: «Fa-'in 'abadan mubhamatun, wa-ka-dālika ħurūfu al-ğazā'i»<sup>27</sup> [Effettivamente 'in è sempre incerta, così come incerte sono le particelle condizionali]. Ciò diviene chiaro se osserviamo che, quando Sībawayhi esclude 'idā e law dall'insieme delle particelle condizionali, lo fa proprio sulla base della caratteristica di incertezza intrinseca alle espressioni condizionali - per l'appunto introdotte da 'in - caratteristica opposta a quella della certezza, della quale sarebbero invece dotate le espressioni non propriamente condizionali - introdotte da 'idā e da law. Le espressioni introdotte da 'idā sono infatti possibili ma temporali e dunque certe: «Wa-sa'altu-hu [al-Ḥalīla] 'an 'idā mā mana'a-hum 'an yuğāzū bi-hā? [...] 'Idā tağī'u waqtan ma'lūman»<sup>28</sup> [Allora gli (a al-Khalīl) domandai perché 'idā non debba essere impiegata come particella condizionale. (...) 'Idā occorre quando vi è determinazione temporale]. Quanto alle espressioni introdotte da law, anch'esse sarebbero - secondo la nostra interpretazione - certe, in quanto in esse la premessa è impossibile e la conseguenza è o impossibile o necessaria.

La definizione di law fornita da Sībawayhi «Wa-'ammā law, fa-li-mā kāna sa-yaqa'u li-wuqū'i ġayri-hi»<sup>29</sup> [Law è per ciò che sarebbe accaduto se fosse accaduto qualcos'altro], la quale non fa parte del trattamento che il Kitāb riserva all'espressione condizionale, è stata ulteriormente articolata, da grammatici posteriori a Sībawayhi, in termini di «impossibilità» («imtinā'»).<sup>30</sup> Per alcuni, law sarebbe una particella introducente una premessa impossibile: essi non precisano nulla di più circa le caratteristiche di

<sup>22</sup> Versteegh (1991: 77).

<sup>23</sup> Dévényi (1988: 12).

<sup>24</sup> Cfr. Kouloughli (1999).

<sup>25</sup> Cfr. Larcher (2005).

<sup>26</sup> Guillaume (1986: 54).

<sup>27</sup> Sībawayhi (1973), vol. III, p. 60, linea 10-12.

<sup>28</sup> *Ibid.*, linea 8.

<sup>29</sup> Sībawayhi (1973), vol. IV, p. 224.

<sup>30</sup> Cfr. Ibn Hišām (1969), II, p. 283 e seguenti.

impossibilità della conseguenza.<sup>31</sup> Per altri *law* introdurrebbe una premessa e una conseguenza impossibili «*ḥarfū imtinā'in li-imitinā'i ḡayri-hi*»<sup>32</sup>, essa sarebbe una particella indicante l'impossibilità di qualcosa a causa dell'impossibilità di qualcos'altro.

Ibn Hišām (m. 761/1360) evidenzia che vi sono esempi di espressioni introdotte da *law* in cui, pur essendo la premessa impossibile, la conseguenza non è in verità impossibile, ma anzi essa esiste indipendentemente dall'esistenza della condizione («*wuḡida al-šarṭu 'aw fuqida*»<sup>33</sup>). Egli rifiuta dunque la definizione di *law* come «*ḥarfū imtinā'in li-imitinā'i ḡayri-hi*» e ammette che Sībawayhi fosse nel giusto quando affermava che *law* è «*li-mā kāna sa-yaqa'u li-wuqū'i ḡayri-hi*». Ibn Hišām osserva tuttavia che l'espressione «*li-wuqū'i*» contenuta nella definizione di Sībawayhi deve essere intesa in senso più ampio rispetto a quello di relazione causale tra premessa e conseguenza e che la suddetta espressione deve piuttosto essere interpretata in termini di simultaneità «*inda tubūti al-'awwali*».<sup>34</sup>

Una volta inteso il significato di «*li-wuqū'i*» in tali nuovi e più ampi termini, la definizione di Sībawayhi sembra convenire perfettamente ai differenti tipi di esempi in *law*. Noi siamo altresì convinti che la definizione di Sībawayhi ci riveli qualcosa di estremamente importante su *law* e, di conseguenza, su 'in e, di conseguenza, sulla forma verbale apocopata.

In effetti, considerati i seguenti sette esempi<sup>35</sup> 1) *wa-law šī'nā la-rafa'nā-hu bi-hā* (Cor. 7/175); 2) *law kānati al-šamsu ṭālī'atan kāna al-nahāru mawḡūdan*; 3) *law kānati al-šamsu ṭālī'atan kāna al-ḍaw'u mawḡūdan*; 4) *law ḡā'a-nī la-'akramtu-hu*; 5) *wa-law 'anna mā fī al-'arḍi min šaḡaratin 'aqlāmun wa-al-baḥru yamuddu-hu min ba'di-hi sab'atu 'abḥurin mā nafīdat kalimātu Allāhi* (Cor. 31/27); 6) *wa-law ruddū la-'ādū* (Cor. 31/27); 7) *law lam yaḥafi Allāha lam ya'šī-hi*, ci pare che questi rappresentino tre tipi distinti di articolazione logica: A1) P è impossibile e [(se P è vero, allora Q è vero) e (se P è falso, allora Q è falso)] = P è impossibile e Q è impossibile [esempi 1) e 2)]; A2) P è impossibile e (se P è vero, allora Q è possibile) = P è impossibile e Q è impossibile [esempi 3) e 4)]; B) P è impossibile e [(se P è vero, allora Q è vero) e (se P è falso, allora Q è vero)] = P è impossibile e Q è necessario [esempi 5), 6) e 7)].

Interpretando «*li-wuqū'i*» come sopra descritto, e tenuto conto del fatto che la forma *kāna* nella definizione di Sībawayhi è suscettibile d'interpretazione sia temporale sia modale, la definizione di Sībawayhi sembra essere compatibile sia con premesse impossibili e conseguenze impossibili, sia con premesse impossibili e conseguenze necessarie. Tuttavia, ciò che ci pare estremamente importante è che, in tutti e tre i casi A1), A2) e B), *la premessa è certa e la conseguenza è certa!* *Law* introduce premesse impossibili (sempre false) e dunque certe, alle quali sono associate conseguenze impossibili (sempre false) e dunque certe, o necessarie (sempre vere) e dunque certe. Ora, se si accetta che solamente l'incertezza possa essere rappresentata dall'apocopato<sup>36</sup>, si comprende la ragione per la quale esso non può comparire né alla protasi, né all'apodosi di espressioni introdotte da *law*, e risulta chiaro che l'indicazione sintattica che l'apocopato non debba comparire che nelle espressioni introdotte da 'in, e mai in quelle introdotte da *law*, rappresenta un'indicazione semantica sull'incertezza intrinseca alle espressioni introdotte da 'in - le quali sono di conseguenza ipotetiche - e sulla certezza intrinseca alle espressioni introdotte da *law* - le quali di conseguenza non sono ipotetiche. Appare a questo punto altresì evidente che la forma apocopata del verbo non possa essere associata a 'idā. Tuttavia vedremo, nei paragrafi seguenti, per quali ragioni la forma verbale *fa'ala* possa invece comparire in espressioni introdotte da 'in.

<sup>31</sup> Per esempio Ibn Hišām, *ibid.*; Versteegh osserva che «*He himself, however, does not believe that law indicates the impossibility of both parts of the conditional sentence, and he refutes their theory with an argument derived from logic: if both condition and conclusion are false, the opposite of both must be true (ṭābit), and in many instances this is not the case*»: Versteegh (1991: 83).

<sup>32</sup> Versteegh (1991: 84).

<sup>33</sup> Ibn Hišām (1969), II, p. 283 e seguenti, citato in Versteegh (1991: 83).

<sup>34</sup> Versteegh, *Ibid.*

<sup>35</sup> Gli esempi considerati sono quelli contenuti in Versteegh (1991).

<sup>36</sup> «*Fa-'in 'abadan muḥamatun, wa-ka-ḡālīka ḥurūfu al-ḡazā'i*» [Sībawayhi (1973), vol. III, p. 60, linee 10-12] [Infatti 'in è sempre incerta, come sono incerte le particelle condizionali] e «*Ḥurūfu al-ḡazā'i taḡzimu al-'af'āla wa-yanḡazimu al-ḡawābu bi-mā qabla-hu*» [Sībawayhi (1973), vol. III, p. 62] [Le particelle condizionali operano l'apocope del verbo alla protasi, mentre il verbo dell'apodosi risulta apocopato in virtù di ciò che lo precede (particella+protasi)].

Il modello di Sībawayhi, esclude dunque sia *'idā* sia *law* dall'insieme delle particelle che introducono espressioni condizionali e l'impianto di tale modello è mantenuto dai grammatici arabi, a lui posteriori, da noi analizzati. In effetti, vale la pena di notare che, sebbene Larcher<sup>37</sup> citi Zamaḥṣārī<sup>38</sup> per illustrare il fatto che i grammatici arabi «*comptent deux particules de condition, 'in et law*», Zamaḥṣārī non sovverte affatto la definizione di Sībawayhi secondo la quale «*Hurūfu al-ğazā'i tağzimu al-'af'āla*». Infatti, poiché l'apocope del verbo alla protasi e all'apodosi di un'espressione introdotta da *'in* avviene in maniera diretta per Zamaḥṣārī<sup>39</sup>, ma indiretta per Sībawayhi<sup>40</sup>, quando Zamaḥṣārī rinvia, nel suo esempio, a *law* seguito dal perfetto sia alla protasi sia all'apodosi, egli in realtà osserva che, dal suo punto di vista, anche *law* avrebbe un'azione diretta sul verbo della protasi e su quello dell'apodosi di un'espressione introdotta da *law*. L'esempio citato da Larcher è un esempio del fatto che per Zamaḥṣārī le particelle che introducono «*complexes de phrases*»<sup>41</sup> sono in numero di due. In effetti, «protasi e apodosi» delle espressioni introdotte da *'in* e da *law* costituiscono per l'appunto un «*complexe de phrases*».<sup>42</sup>

Ci pare estremamente importante sottolineare che il succitato passo del *Mufaṣṣal* costituisce il supplemento di una semplice osservazione sintattica al quadro semantico di Sībawayhi. Dal punto di vista sintattico, e solamente sintattico, le particelle *'in* e *law* hanno un comportamento distinto da quello di altre particelle; esse sono in effetti per Zamaḥṣārī le sole particelle, all'interno dell'insieme di tutte le particelle, che agiscono su due enunciati invece di agire su di un enunciato solo. Tuttavia, è attorno alla nozione semantica d'incertezza come caratteristica essenziale delle espressioni condizionali che i grammatici arabi organizzano un sistema sintattico ben definito. L'incertezza intrinseca delle espressioni condizionali è l'assioma dal quale discende il sistema sintattico ed è precisamente lo stesso sistema sintattico che rappresenta tutte le articolazioni logiche della nozione semantica che ne è alla base.

Se i grammatici europei oppongono *'in* e *'idā* da una parte - in quanto introducono condizioni possibili - a *law* dall'altra - in quanto introduce condizioni impossibili -, i grammatici arabi oppongono invece *'in* da una parte - in quanto introduce le espressioni propriamente condizionali, cioè a dire quelle che sono dotate dell'essenziale caratteristica dell'incertezza - a *'idā* e *law* dall'altra - in quanto introducono espressioni che sono al contrario dotate della caratteristica della certezza, espressioni rispettivamente a carattere temporale (introdotte da *'idā*) e espressioni nelle quali la premessa è impossibile e la conseguenza è o impossibile o necessaria (introdotte da *law*). Mentre i grammatici europei insistono sull'opposizione delle due categorie della «realizzabilità vs irrealizzabilità» della condizione, il discorso dei grammatici arabi è fondato sull'opposizione tra «certezza vs incertezza» della predicazione. Infatti, se per i grammatici europei «*'idā* va con *'in*», per i grammatici arabi «*'idā* va al contrario con *law*».

Mentre i grammatici europei distinguono le espressioni condizionali in «realizzabili» (*'idā* e *'in*) e «irrealizzabili» (*law*), i grammatici arabi riducono il dominio della vera predicazione condizionale all'incertezza ed escludono la certezza dal dominio dell'espressione condizionale, dal quale dominio escludono appunto le espressioni d'ordine temporale e le espressioni d'ordine controfattuale. Ciò conferma che per i grammatici europei e per i grammatici arabi la predicazione condizionale non è la stessa cosa.

Nel dominio condizionale, il modello che i grammatici europei applicano all'arabo classico sembrerebbe più direttamente derivare dal modello applicato nell'analisi delle lingue europee, piuttosto che dallo studio dei criteri che i grammatici arabi indicano come rilevanti per la comprensione della sintassi dell'arabo classico. Le grammatiche occidentali dell'arabo classico non paiono tener conto del fatto che la sintassi di tale lingua si basa su distinzioni logico-semantiche differenti da quelle sulle quali si basano i sistemi sintattici delle lingue europee, né del fatto che la sintassi delle espressioni condizionali

<sup>37</sup> Larcher (2007: 33).

<sup>38</sup> Zamaḥṣārī (n.d.) *al-Mufaṣṣal fī 'ilm al-'arabiyya*, Dār al-Ğīl, Beyrouth, p. 320.

<sup>39</sup> *'in* agisce direttamente su entrambi i verbi della protasi e dell'apodosi.

<sup>40</sup> *'in* agisce sul verbo della protasi, il complesso *'in*+protasi agisce quindi sul verbo dell'apodosi.

<sup>41</sup> Sui «*complexe de phrases*» si veda Larcher (2007).

<sup>42</sup> Cfr. *infra*: paragrafi 3 e 4.

dell'arabo classico non può essere compresa e spiegata se non ritrovando le distinzioni logico-semantiche sulle quali essa specificamente si fonda.

Il modello sul quale si basano i grammatici europei da noi considerati è a nostro avviso ben illustrato dall'analisi condotta da Luisa Monti<sup>43</sup> sul «periodo ipotetico» della lingua italiana, nel suo manuale di fonologia, morfologia e sintassi per la scuola dell'obbligo. L'autrice situa l'analisi del «periodo ipotetico» nella sezione «Sintassi del periodo» - «La subordinazione» - «Le proposizioni subordinate» - «Subordinate condizionali» - «Il periodo ipotetico». Ella afferma che le proposizioni «subordinate condizionali» esprimono la condizione perché si avveri quanto è detto nella «proposizione reggente» e che esse sono introdotte per mezzo delle congiunzioni «se, qualora, a patto che, ecc.» ed hanno il verbo al congiuntivo («si usa l'indicativo quando la condizione è cosa certa»<sup>44</sup>): «Se uno è giovane, è inesperto; Qualora tu non fossi stanco, potresti venire con me». La sua definizione del «periodo ipotetico» è quindi la seguente: «Quando un periodo è formato da una proposizione principale e da una proposizione subordinata, il periodo si chiama ipotetico poiché contiene un'ipotesi ossia, una supposizione. La proposizione che esprime la condizione si chiama protasi (premessa); la proposizione reggente che esprime la conseguenza si chiama apodosi (conseguenza)».<sup>45</sup> Ella aggiunge quindi che «dobbiamo distinguere tre tipi di periodo ipotetico a seconda che la protasi esprima: una realtà (verbo all'indicativo) - «se uno è giovane, è inesperto»; una possibilità (la cosa può ancora avverarsi) - «se tu studiassi, saresti promosso»; un'irrealtà (ormai non c'è più niente da fare, non sarà mai) - «se tu avessi studiato, saresti stato promosso».<sup>46</sup>

In tale modello «europeo» tradizionale, e nel modello dei grammatici europei da noi analizzati, ad eccezione di Blachère e Gaudefroy-Demombynes, la «premessa» è interpretata come «subordinata» alla «conseguenza», la quale è a sua volta interpretata come proposizione principale o reggente. Se così fosse, la «principale» o «reggente», che peraltro si presenta in italiano con un'occorrenza del «modo condizionale», come negli esempi «saresti promosso» e «saresti stato promosso» dovrebbe essere una proposizione «indipendente».<sup>47</sup>

Il modello della Monti presenta una gradazione che va dalla realtà all'irrealtà, passando per la possibilità.<sup>48</sup> Tale «gradazione» si evidenzia in italiano nell'utilizzo di un unico operatore «se», accompagnato da combinazioni diverse di modi e tempi del verbo alla protasi e all'apodosi. Essendo l'operatore «se» unico per tutti i «tipi» di «periodo ipotetico», sono le diverse combinazioni di modi e tempi del verbo alla protasi e all'apodosi che distinguono i «tre tipi» di «periodo ipotetico» della lingua italiana: «della realtà» (indicativo presente-indicativo presente), della possibilità (congiuntivo imperfetto-condizionale presente), dell'irrealtà (congiuntivo trapassato-condizionale passato). «Il modo indicativo esprime un'azione che avviene, è avvenuta, o avverrà con la massima certezza; il modo congiuntivo esprime un'azione possibile, opportuna, desiderata, congiunta o dipendente da un'altra; il modo condizionale esprime un'azione subordinata ad una condizione che può essere espressa o sottintesa».<sup>49</sup>

Tale modello, malgrado si presenti appunto come una «gradazione» che va dalla realtà all'irrealtà, passando per la possibilità, in verità organizza i «tre tipi di periodo ipotetico» sulla base di una dicotomia primaria, quella tra «realtà» da una parte vs «possibilità» e «irrealtà» dall'altra. Tale dicotomia primaria è rappresentata dall'uso dell'indicativo alla protasi del periodo ipotetico «della realtà», contro l'utilizzo del congiuntivo alla protasi di entrambi i periodi ipotetici della «possibilità» e dell'«irrealtà». «L'indicativo

<sup>43</sup> Monti (1966), pp. 345-346.

<sup>44</sup> Monti (1966: 345).

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 346.

<sup>47</sup> Si veda invece il concetto di «*phrase double*» in Blachère e Gaudefroy-Demombynes (1952). Circa il rapporto esistente tra le due proposizioni componenti la frase condizionale, Blachère e Gaudefroy-Demombynes affermano che «*c'est leur rapprochement même qui aboutit à l'expression exacte et particulière de la pensée*»: *ibid.*, pp. 452-464. Si veda quindi il concetto più ampio di «*complexes de phrases*» in Larcher (2007).

<sup>48</sup> Monti (1966: 346): le note esplicative e gli esempi forniti dalla Monti rivelano che, all'interno del suo modello, l'irrealtà è concepita come «irrealtà temporale».

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 189.

è il modo usato per asserire una realtà. Il congiuntivo è il modo usato per esprimere una possibilità, un dubbio, un'incertezza». <sup>50</sup> Ma quale sarebbe mai la caratteristica di «possibilità», «dubbio», «incertezza» rappresentata dal congiuntivo trapassato (se tu avessi studiato) di una protasi del terzo tipo esprimente un'«irrealtà»? L'impianto della Monti contempla in effetti una dicotomia primaria, quella tra «realtà» vs «non-realtà»<sup>51</sup>, sulla quale ultima (i.e. la «non-realtà») si innesta una dicotomia secondaria, quella tra «possibilità» e «irrealtà». La protasi di un «periodo ipotetico» del «terzo tipo» non esprime infatti incertezza alcuna e pertanto il congiuntivo in essa non rappresenta esso stesso alcuna incertezza. La protasi esprime invero una non-realtà, rappresentata in essa dal congiuntivo, mentre il fatto che tale non-realtà sia di tipo controfattuale, e sia quindi un'irrealtà, risulta essere rappresentato dal fatto che il congiuntivo sia *trapassato*. Tale dicotomia secondaria, che, nel modello della Monti per la lingua italiana, si innesta sulla dicotomia primaria - separante la realtà dalla non-realtà - a separare, in seno alla non-realtà, la possibilità dall'impossibilità, viene utilizzata dai grammatici europei come dicotomia primaria - a separare le proposizioni condizionali dell'arabo classico introdotte da *'in* dalle proposizioni condizionali dell'arabo classico introdotte da *law*. Tale modello non può altro che ignorare (senza peraltro escludere) le protasi introdotte da *'idā*.

Come abbiamo visto, Larcher<sup>52</sup> afferma, generalizzando a partire da un esempio di Zamaḥṣarī<sup>53</sup>, che «*les grammairiens arabes comptent deux particules de condition, 'in et law; 'in marque la condition réalisable ou potentielle, law la condition irréalisable ou irréel*» e, generalizzando a partire dall'esempio di Blachère e Gaudefroy-Demombynes<sup>54</sup>, che «*les grammairiens arabisants ajoutent un troisième opérateur, 'idā*». Per Wright,<sup>55</sup> *'in* è la particella condizionale che introduce ipotesi realizzabili e *law* quella che introduce ipotesi irrealizzabili. Per Veccia Vaglieri,<sup>56</sup> le due principali *congiunzioni* che traducono «se» sono *'in* e *law*. La differenza tra esse è che *'in* si utilizza per le ipotesi reali o possibili, *law* per quelle irreali e cioè contrarie alla realtà. Quindi, nella sezione terza «La particella», nel capitolo XII del secondo volume, al punto E, vengono descritte, tra le «congiunzioni subordinanti», le «congiunzioni condizionali o ipotetiche»: <sup>57</sup> *'in*, *law* (se); *la'in* (certo se); *'idā* (qualora).<sup>58</sup> Fischer<sup>59</sup> distingue due tipi di frase condizionale: la frase condizionale reale (ipotesi realizzabile) e la frase condizionale irreali (ipotesi irrealizzabile). *'In* («*wenn*») introduce le frasi condizionali reali, *law* introduce le frasi condizionali irreali e potenziali. Blachère e Gaudefroy-Demombynes<sup>60</sup> distinguono la *phrase double* «*hypothétique réalisable*», introdotta da *'in*, dalla *phrase double* «*hypothétique irréalisable*», introdotta da *law*. Per Corriente,<sup>61</sup> la proposizione condizionale reale affermativa è introdotta da *'in*, mentre la proposizione condizionale irreali è introdotta da *law*. Corriente afferma quindi che le proposizioni condizionali possono essere reali, se il compimento della condizione è probabile, e irreali, quando esso è impossibile o improbabile. La proposizione condizionale reale affermativa è introdotta da *'in* e porta il verbo al perfetto (con il suo antico valore aspettuale in piena forza) o all'apocopato.<sup>62</sup> La proposizione condizionale irreali è introdotta da *law*, con il verbo al perfetto, mentre la sua «condizionata» suole essere marcata da *la-* e porta anch'essa il verbo al perfetto. Blachère e Gaudefroy-Demombynes affermano che la «*phrase double*» è utilizzata per enunciare un «*éventuel*» di tipo «*circonstanciel*» (*dès qu'il viendra, dites-le moi*) o di tipo «*hypothétique*» (*quoi que vous fassiez, je le saurai*) o un ipotetico «*réel*» (*si je pars, tu me suivras*), «*dou-*

<sup>50</sup> Monti (1966: 359).

<sup>51</sup> Si potrebbe dire tra «reale» et «virtuale».

<sup>52</sup> Larcher (2007: 33).

<sup>53</sup> Zamaḥṣarī, (n.d.) *al-Mufaṣṣal fī 'ilm al-'arabiyya*, Dār al-Ġīl, Beyrouth, p. 320. Cfr. *infra*: paragrafi 3-4.

<sup>54</sup> Blachère e Gaudefroy-Demombynes (1952): p. 451 e seguenti.

<sup>55</sup> Wright (1896-98), vol. I, parte seconda, p. 292 e 293.

<sup>56</sup> Veccia Vaglieri (1937), vol. I, p. 132.

<sup>57</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 165.

<sup>58</sup> La «congiunzione subordinativa» *'idā* appare anche tra le «congiunzioni temporali» con il significato di «quando».

<sup>59</sup> Fischer (1972), pp. 201-204.

<sup>60</sup> Blachère e Gaudefroy-Demombynes (1952), pp. 452-464.

<sup>61</sup> Corriente (1980: 223).

<sup>62</sup> Corriente (1980: 223): «*y lleva el verbo en perfectivo (con su antiguo valor aspectual en plena fuerza) o apocopado*».

teux» (*si je parlais, tu me suivrais*) o «*irréalisé*» (*si j'étais parti, tu m'aurais suivi*). Le «*phrases doubles*» sarebbero infatti per Blachère et Gaudefroy-Demombynes di tipo «*éventuel-circonstanciel*»<sup>63</sup> quando introdotte da 'idā o 'id, con i verbi all'«*accompli*» o all'«*inaccompli indicatif*»; di tipo «*hypothétique réalisable*»<sup>64</sup> quando introdotte da 'in, con i verbi all'«*accompli*» o all'«*inaccompli apocopé*»; infine di tipo «*hypothétique irréalisable*»<sup>65</sup> quando introdotte da law, con i verbi all'«*accompli*» o all'«*inaccompli indicatif*».

Ciò dimostra che, per i grammatici europei da noi analizzati, vige una dicotomia tra possibilità (includente la realtà) vs impossibilità (irrealtà) e 'idā e 'in vengono collocate nella stessa classe vs law. Mentre l'operazione logica di partizione in classi di equivalenza dell'insieme delle tre particelle - 'idā, 'in e law - sulla base del criterio dei grammatici arabi di *incertezza vs certezza* ha come risultato due particolari insiemi di particelle - 'in vs 'idā e law - la partizione in classi di equivalenza dell'insieme delle tre particelle - 'idā, 'in e law - sulla base del criterio dei grammatici europei *realizzabilità vs irrealizzabilità* ha come risultato due insiemi ben diversi di particelle - 'idā e 'in vs law. Non ci sarebbe niente di male nel vedere le cose da prospettive diverse se tali diverse prospettive fossero entrambe rappresentative della realtà sintattica dell'arabo classico, così come la dicotomia primaria della Monti, la distinzione tra ipotesi reali e ipotesi non-reali, risulta essere omomorfica alla distribuzione dell'indicativo e del congiuntivo nell'insieme delle protasi dei tre tipi di «periodo ipotetico» della lingua italiana. Tuttavia, per quanto riguarda l'arabo classico, solo il criterio dei grammatici arabi di *incertezza vs certezza* dà origine a distinzioni semantiche omomorfe con la distribuzione del condizionale-iussivo all'interno dell'insieme delle protasi introdotte da 'idā, 'in e law. La distribuzione dell'apocopato si riduce infatti esclusivamente all'insieme delle protasi introdotte da 'in.

Il criterio semantico di partizione in classi di equivalenza dell'insieme delle particelle 'idā, 'in e law, per essere un criterio pertinente, deve dare origine ad una ripartizione in classi di equivalenza che sia omomorfica alle distinzioni sintattiche dell'arabo classico evidenziate dalla fenomenologia verbale, e cioè deve rappresentare a livello semantico le stesse ripartizioni che la fenomenologia verbale evidenzia a livello sintattico. La sintassi dell'arabo classico, che esclude l'occorrenza di forme verbali apocopate nelle protasi introdotte da 'idā e da law, mentre prevede in maniera protocollare la presenza di forme apocopate nelle protasi introdotte da 'in,<sup>66</sup> esclude altresì che il criterio semantico sul quale tale sintassi poggia possa essere individuato in un criterio che colloca [*'in assieme a 'idā*] vs [*law*].

Vale la pena di notare qui che, per quanto concerne l'interpretazione dell'imperfetto apocopato dell'arabo, la corrente «semitista» ancor oggi tende a «confondere» le forme *yaqtul* con le forme *qatala*, considerandole equivalenti. Il condizionale-iussivo dell'arabo, infatti, non rappresenterebbe altro che il perfetto protosemítico \**yīqtVl*.<sup>67</sup> L'originario riferimento al «passato» del perfetto protosemítico sarebbe, secondo i semitisti, dimostrata dal fatto che «quando l'imperfetto è utilizzato con la particella condizionale 'in o con la negazione lam, esso si riferisce al passato».<sup>68</sup>

Nel nostro articolo sulla particella mā nel sistema della negazione verbale in arabo classico,<sup>69</sup> abbiamo invece individuato nella negazione lam la marca del perfetto e nell'apocopato la marca della «non-realtà» o «virtualità», marca comune a **tutte** le forme apocopate, negative e affermative, ivi incluse quelle

<sup>63</sup> Blachère e Gaudefroy-Demombynes (1952: 455).

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 459.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 464.

<sup>66</sup> «According to Dévényi (p.c.) the explanation for the fact that grammarians regard 'in + jussive as the primary construction in spite of the overwhelming use of 'in + perfect in most Classical texts including the works of the grammarians themselves! may be their concentrating on the language of the Qur'ān and Gāhili poetry»: Versteegh (1991: 77).

<sup>67</sup> Versteegh (1997: 17). Si veda Nöldeke (1910); Brockelmann (1908/1913); Kuryłowicz (1949); Cohen (1924-1952); Moscati (1964); Cohen (1968); Hetzron (1969); Bravmann (1977); Cohen (1981); Garbini, Durand (1994); Lipiński (1997).

<sup>68</sup> Versteegh (1997: 17). Ci pare che Versteegh commetta qui un grave errore; infatti, lam yaqtul non si riferirebbe al passato che nella frase assertiva, non nella frase condizionale. Egli vorrebbe legittimare il fatto che le forme verbali che marcherebbero il passato nella frase assertiva (positiva o negativa) avrebbero anche un impiego in ambito condizionale, nel quale ambito esse manterrebbero appunto la medesima funzione temporale.

<sup>69</sup> Giolfo (2006a).

condizionali. Inoltre, le importantissime osservazioni di Larcher circa la negazione verbale in arabo coranico, e precisamente «*qu'il existe, avec 'in, en arabe coranique, une autre négation: lā yaf'al*»<sup>70</sup> e «*que, sans exception, lā yaf'al est la négation de yaf'al, lam yaf'al étant celle de fa'ala*»,<sup>71</sup> dimostrano che in arabo coranico il condizionale iussivo si presenta come una forma verbale così ben differenziata dalla forma a suffissi da presentare una forma negativa distinta. Come sottolinea Larcher:<sup>72</sup> «*seul Reckendorf va dans ce sens, quand il écrit: lam mit Apok. ist die Verneinung des Perf. (...). Seltener ist lā mit Apok., das als Verneinung eines Apok. zu verstehen ist*»<sup>73</sup> [*lam con l'apocopato è la negazione del perfetto. (...) Più raro è lā con l'apocopato, che deve essere inteso come negazione di un apocopato*]. Larcher osserva che «*lā yaf'al est à comprendre comme la négation de yaf'al et lam yaf'al comme celle de fa'ala*»<sup>74</sup> e che «*(...) avec 'in yaf'al, yaf'al, on a les négations 'illā yaf'al, yaf'al et 'in yaf'al, lā yaf'al, tandis qu'avec 'in fa'ala, fa'ala, on a les négations 'in lam yaf'al, fa'ala et 'in fa'ala, lam yaf'al. En ce sens, en arabe préclassique, si lā yaf'al est bien une négation «possible», au même titre que lam yaf'al, elle n'en est pas moins la négation nécessaire de yaf'al comme lam yaf'al est la négation nécessaire de fa'ala. De même, si elle peut sembler «plus rare» que lam yaf'al, au point de passer inaperçue, quand on ne distingue pas entre périodes préclassique et classique de l'arabe, elle apparaîtra au contraire comme bien plus fréquente que lam yaf'al, quand on observe qu'elle est en fait limitée à la période préclassique*».<sup>75</sup> È importante notare a questo punto che «*l'ouvrage le plus récent en matière de conditionnelles en arabe classique*<sup>76</sup> *ne prend pas l'exacte mesure de cet emploi*»<sup>77</sup> e che «*cela tient sans doute au fait qu'il se fonde sur un corpus «from early classical Arabic prose»,<sup>78</sup> s'étalant du VIIIe au Xe siècle*».<sup>79</sup>

Tale opposizione sistematica *yaf'al/lā yaf'al* vs *fa'ala/lam yaf'al* rivela che, qualsiasi sia l'interpretazione delle forme *fa'ala* in ambito condizionale, le forme *yaf'al* devono essere interpretate in maniera diversa e distintiva. Infatti, che le forme *fa'ala* debbano essere interpretate in termini temporali - e più precisamente come forme che si riferiscono al passato - costituisce soltanto una delle possibili interpretazioni delle forme *fa'ala* in ambito condizionale e in ambito non-condizionale<sup>80</sup> - interpretazione sulla quale peraltro, come cercheremo di dimostrare più oltre, non siamo affatto d'accordo -, e comunque, qualunque essa sia, l'interpretazione delle forme *fa'ala* non ci pare possa costituire un'interpretazione delle forme *yaf'al*.

Ritornando alle particelle «condizionali», ci sembra che i grammatici europei non si preoccupino abbastanza di distinguere il carattere temporale di alcune condizioni ([*'idā*] vs [*'in e law*]). Tuttavia, ci sembra ben più grave il fatto che il criterio semantico da essi utilizzato nell'analisi delle espressioni

<sup>70</sup> Larcher (2009), p. 207 e seguenti.

<sup>71</sup> Larcher (2007), p. 35.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 35, nota 14.

<sup>73</sup> Reckendorf (1921: 487).

<sup>74</sup> Larcher (2009), pp. 208-209.

<sup>75</sup> Larcher (2009: 209).

<sup>76</sup> Peled (1992).

<sup>77</sup> Larcher (2009: 208): «*En revanche Peled (1992), bien que rappelant en note que Reckendorf (1921) donne un exemple d'apodose négative lā yaf'al, n'envisage lui-même cette dernière que coordonnée à une apodose positive yaf'al. Le fait qu'il n'y ait pas moins de 14 exemples d'apodose négative lā yaf'al dans le Coran (contre seulement 5 exemples de protase 'illā yaf'al d'une part et trois exemples d'apodose négative lā yaf'al coordonnées d'autre part montre: 1) que le phénomène n'est pas rare et 2) que la coordination ne joue aucun rôle dans l'affaire!*».

<sup>78</sup> Peled (1992: 11).

<sup>79</sup> Larcher (2009), p. 208, nota 15.

<sup>80</sup> Come esempio dell'interpretazione esclusivamente temporale, persino in ambito condizionale, delle forme *fa'ala/yaf'al*, si veda Versteegh (1991), nel quale l'imperfetto apocopato *ī* in contraddizione peraltro con quanto affermato dallo stesso Versteegh in (1997: 17) e cioè che «quando l'imperfetto è utilizzato con la particella condizionale *'in* (...), esso si riferisce al passato» - viene interpretato come «future tense», invece che concepito come una forma verbale che rappresenta l'azione nella sua incerta potenzialità. La terminologia araba «*mustaqbalan*» sarebbe infatti meglio tradotta dal latino «*in potentiam*» che non dall'inglese «*future tense*», almeno in ambito condizionale! Per un'interpretazione alternativa dell'opposizione *fa'ala/yaf'al*, rinviamo invece alla visione «relativiste» (temporale, aspettuale e modale) esposta da Larcher in (2003), Quatrième Partie, «*Temps, aspect, mode et modalité*», ai capitoli «*Temps et/ou aspect?*» pp. 138-141, «*Une corrélation oubliée: nécessaire vs possible*» pp. 147-152 e «*Fa'ala, forme non marquée du système*» pp. 153-158. Cfr. Giolfo (2005b). Si veda anche Cohen (1924); Benveniste (1959); Aartun (1963); Versteegh (1981); Reilly (1986); Moghaizel (1993); Haded (1996).

condizionali - i.e. *se la condizione sia o meno realizzabile*: [*'idā e 'in*] vs [*law*] - non distingue in principio l'insieme delle sole espressioni che le indicazioni semantiche dei grammatici arabi caratterizzano come l'insieme delle espressioni propriamente condizionali e cioè condizionali e ipotetiche. Tale insieme, a livello sintattico, è in primo luogo rappresentato dalle sole espressioni introdotte da *'in*. Le espressioni introdotte da *'in* sono le sole nelle quali, in ambito condizionale, possa comparire una forma verbale apocopata.

Per mezzo della categoria dell'*incertezza*, i grammatici arabi definiscono infatti l'insieme delle sole condizioni che non hanno né carattere certo, né carattere temporale. Per i grammatici europei l'espressione condizionale può essere: possibile e certa (*'idā*); possibile e incerta (*'in*); impossibile e certa (*law*). Per i grammatici arabi, **ciò che è certo non è ipotetico**.

I grammatici europei dividono le ipotesi in due classi: realizzabili vs irrealizzabili. I grammatici arabi separano anch'essi le ipotesi in due classi di equivalenza: incerte vs certe. Tuttavia, malgrado in entrambi i casi le classi di equivalenza siano in numero di due, la partizione, che avviene sulla base di criteri ben differenti (realizzabilità/irrealizzabilità vs certezza/incertezza), determina classi di equivalenza essenzialmente diverse. Per i grammatici europei, la partizione è: [*'idā e 'in*] vs *law*. Per i grammatici arabi essa è: *'in* vs [*'idā e law*]. È interessante notare che, accanto a *'in*, Sībawayhi cita *'idā-mā*, che, a nostro avviso, è una generalizzazione di *'idā* che sposta il campo semantico dal contingente al generale, generando così la perdita del carattere temporale di *'idā* e l'acquisizione del carattere condizionale ipotetico.<sup>81</sup>

Quanto illustrato ci pare indicare chiaramente la ragione per la quale i grammatici arabi fanno della particella *'in* la «madre» [*'umm*], cioè l'«origine» [*'aṣl*] di tutte le particelle condizionali, in quanto *'in* è la sola - tra le particelle condizionali che introducono un'ipotesi realizzabile - che non ha altre funzioni e che di conseguenza possiede una marca esclusivamente condizionale.<sup>82</sup> Se Sībawayhi chiama *'in* la «madre» [*'umm*], l'«origine» [*'aṣl*] di tutte le particelle condizionali, Ibn Ğinnī (m. 392/1002)<sup>83</sup> chiama *'aḥawāt 'in* l'insieme dei nomi e delle particelle che hanno un uso simile e attraverso tale terminologia egli fa riferimento non solo alle similarità basilari esistenti tra il comportamento delle *'aḥawāt* e quello dello *'aṣl*, riconoscendo un comportamento sintattico, ma riconosce una funzione semantica, determinata sulla base della caratteristica semantica dello *'aṣl* stesso.

### 3. Il rapporto tra «condizione» e «risposta»

Per i grammatici arabi, la distinzione sintattica essenziale che mostra chiaramente la caratteristica logico-semantica delle espressioni condizionali è che le particelle condizionali non agiscono su di un verbo, bensì su due verbi, in maniera indiretta per Sībawayhi<sup>84</sup> - «*Hurūfu al-ḡazā'i taḡzimu al-'af'āla wa-yanḡazimu al-ḡawābu bi-mā qabla-hu*»<sup>85</sup> -; diretta per Zamaḥṣarī. Infatti, per Zamaḥṣarī l'azione della particella condizionale avviene in maniera diretta su entrambi gli enunciati costituenti la frase condizionale, i quali, proprio per l'azione della particella, acquisiscono il valore di protasi e apodosi: «*Wa min 'aṣnāfi al-ḥurūfi ḥarfā al-šarṭi, wa-humā 'in wa-law tadḥulāni 'alā ḡumlatayni fa-taḡ'alāni al-'ulā šarṭan wa-al-tāniyata ḡazā'an ka-qawli-ka: 'in taḍrib-nī 'aḍrib-ka wa-law ḡi'ta-nī la-'akramtu-ka [...]*».<sup>86</sup> [Un tipo speciale di particella è costituito dall'insieme delle due particelle condizionali, *'in* e *law*, le quali **operano su due enunciati rendendo il primo «condizione» e il secondo «risposta alla condizione»**. Ex: *'in taḍrib-nī 'aḍrib-ka; law ḡi'ta-nī la-'akramtu-ka*]. Senza nulla togliere al quadro semantico di Sībawayhi, che limita l'insieme delle

<sup>81</sup> «*Fa-mā yuḡāzā bi-hi min al-asmā'i ḡayri al-zurūfi: man, wa-mā, wa-'ayyuhum. Wa-mā yuḡāzā bi-hi min al-zurūfi: 'ayya ḥīnin, wa-matā, wa-'ayna, wa-'annā, wa-ḥaytu-mā wa-man wa-ḡayru-humā: 'in wa-'idā-mā*»: Sībawayhi (1973), vol. III, p. 56.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 63 e p. 112.

<sup>83</sup> Ibn Ğinnī (1976: 54).

<sup>84</sup> Sībawayhi (1973), vol. III, p. 62, linea 10; Sībawayhi (ed. Būlāq), vol. I, p. 435, linea 1.

<sup>85</sup> Le particelle condizionali operano l'apocope del verbo alla protasi, mentre il verbo dell'apodosi risulta apocopato in virtù di ciò che lo precede (particella+protasi).

<sup>86</sup> Zamaḥṣarī (1859), citato in Dévényi (1988: 19).

particelle propriamente condizionali a quelle ipotetiche, Zamaḥṣarī specifica che entrambe le particelle *'in* e *law* innescano il rapporto d'**implicazione** tra due enunciati, rendendo il primo «condizione» e il secondo «risposta alla condizione». Nell'esempio fornito da Zamaḥṣarī, le forme verbali che compaiono nella frase condizionale ipotetica introdotta da *'in* sono entrambe apocopate, sia alla «condizione» sia alla «risposta».

Il meccanismo descritto da Zamaḥṣarī è il seguente:

1) forme assertive		[yaf'al-u]	[yaf'al-u]
2) applicazione dell'operatore di possibilità <i>'in</i>			
3) risultato dell'applicazione = implicazione	<i>'in</i>	[yaf'al	yaf'al]

Cioè: l'implicazione ottenuta per applicazione dell'operatore binario di possibilità *'in* presenta forme verbali appartenenti alla coniugazione a prefissi, variante apocopata, alla condizione e forme verbali appartenenti alla coniugazione a prefissi, variante apocopata, alla risposta.

O:

1) forme assertive		[yaf'al-u]	[yaf'al-u]
2) applicazione dell'operatore d'impossibilità <i>law</i>			
3) risultato dell'applicazione = implicazione	<i>law</i>	[fa'ala	la-fa'ala]

Cioè: l'implicazione ottenuta per applicazione dell'operatore binario d'impossibilità *law* presenta forme verbali appartenenti alla coniugazione a suffissi alla condizione e particella asseverativa *la-* prefissa alle forme verbali appartenenti alla coniugazione a suffissi alla risposta.

Ciò è indirettamente confermato da «*Wa-lā yaḥlū al-fi'lāni fi bābi 'in min 'an yakūnā muḍārī'ayni 'aw māḍiyayni 'aw 'aḥadu-humā muḍārī'an wa-al-āḥaru māḍiyan*»<sup>87</sup> [I due verbi sui quali agisce *'in* non possono che essere entrambi nella coniugazione a prefissi o entrambi nella coniugazione a suffissi oppure uno nella coniugazione a prefissi e l'altro nella coniugazione a suffissi], dove Zamaḥṣarī fa appunto riferimento ai **due** verbi sui quali *'in* agisce precisamente in maniera diretta. Veccia Vaglieri<sup>88</sup> concepisce invece la «condizione» come una proposizione secondaria e la «risposta» come una proposizione principale, mentre sia Fischer<sup>89</sup> sia Wright<sup>90</sup> parlano di «protasi» e «apodosi» secondo la terminologia classica che si riferisce all'apodosi come alla proposizione principale e alla protasi come proposizione subordinata. Solo Blachère e Gaudefroy-Demombynes<sup>91</sup> trattano le strutture condizionali in un capitolo speciale consacrato alla «*phrase double*», all'interno della quale le due proposizioni che la compongono non si trovano né in rapporto di subordinazione né in un rapporto che si possa propriamente definire di semplice giustapposizione in quanto «*c'est leur rapprochement même qui aboutit à l'expression exacte et particulière de la pensée*». Corriente<sup>92</sup> sottolinea che non si tratta semplicemente del fatto che una proposizione sia subordinata ad una principale, ma del fatto che una proposizione (condizione o protasi), la quale sarebbe in principio la subordinata, influisce senz'altro sull'altra (apodosi o condizionale), la quale sarebbe la principale, ma che, in generale, la segue, in una interrelazione.

Poiché di tra i grammatici europei da noi analizzati, solo Blachère e Gaudefroy-Demombynes<sup>93</sup> parlano di un rapporto tra protasi e apodosi che non sarebbe né un rapporto di subordinazione né un rapporto di semplice giustapposizione, ci pare non si possa accettare la generalizzazione di Larcher che «*les grammaires arabisantes parlent de «phrases doubles» constituées d'une protase et d'une*

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> Veccia Vaglieri (1937), vol. I, p. 132.

<sup>89</sup> Fischer (1972: 201).

<sup>90</sup> Wright (1896-98), vol. II, parte terza, p. 36.

<sup>91</sup> Blachère e Gaudefroy-Demombynes (1952), p. 416 e p. 452.

<sup>92</sup> Corriente (1980: 217): *Extensiones marginales conjuntivas, A) Oraciones compuestas. Ibid.*, p. 223: *Oraciones complejas (Continuación)*.

<sup>93</sup> Blachère e Gaudefroy-Demombynes (1952), p. 416 e p. 452.

apodose»,<sup>94</sup> volta a dimostrare che i grammatici europei «donnent une meilleure idée de ces complexes que la grammaire scolaire traditionnelle qui parle des deux phrases comme étant respectivement une proposition subordonnée et un proposition principale». <sup>95</sup> In realtà, solo i grammatici arabi e la *grammaire linguistique* di Larcher nel 2007<sup>96</sup> forniscono una migliore idea di tali *complexes*!

#### 4. La relazione tra condizione e risposta e il sistema verbale dell'arabo classico: semantica e morfosintassi

Dal punto di vista logico, ci appare chiaro che la relazione tra condizione e risposta debba avere un verso, una *consecutio*, che va dalla protasi (condizione) all'apodosi (risposta). Sībawayhi chiama la protasi *al-kalām al-'awwal* e l'apodosi *ḡawāb* o *ḡawāb al-šarṭ*, tuttavia ciò non è sufficiente per recuperare l'idea che egli aveva dei meccanismi sintattici regolanti il rapporto tra condizione e risposta nelle frasi condizionali ipotetiche. La rappresentazione di tali rapporti sintattici ci pare evidenziarsi nel *Kitāb*<sup>97</sup>, là dove viene chiarito il parallelismo tra espressione interrogativa e espressione condizionale evidenziato dalla or ora citata terminologia sībawayhiana.

«[...] [*Al-istifhāmu*] *ka-al-'amri fī 'anna-hu ḡayru wāḡibin* [nota (1) 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn: *Ya'nī ḡayru wāqi'in, yaḡūzu 'an yaqa'a wa-'allā yaqa'a.*]<sup>98</sup>, *wa-'anna-hu yurīdu* ['Abd al-Salām Muḥammad Hārūn: *bi-hi*] *min al-muḥāṭabi 'amran lam yastaqirra 'inda al-sā'ili. 'A-lā tarā 'anna ḡawāba-hu ḡazmun* [nota (2) al-Sīrāfī (n. 279-289/892-902; m. 2 *Raḡab* 368/2 Février 979-984): *Ya'nī 'a-lā tarā 'anna ḡawāba al-istifhāmi ḡazmun ka-mā yakūnu ḡawābu al-'amri. Taqūlu 'ayna Zaydun 'āti-hi, ka-mā taqūlu i'ti-nī 'āti-ka.*] [...] *li-'anna-hā* [*ḥurūfa al-istifhāmi*] *ḥurūfun ḡāra'at bi-mā ba'da-hā mā ba'da ḥurūfi al-ḡazā 'i, wa-ḡawābu-hā ka-ḡawābi-hi* [nota (3) 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn: *'Ay ḡawābu al-ḡazā'i. Wa-fī al-'ašli: «ka-ḡawābi-hā» (...)*] *wa-qad yašīru ma'nā ḥadīṭi-hā 'ilay-hi* [nota (4) 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn: *'Ay 'idā qulta 'ayna Zaydun 'āti-hi, fa-'ayna Zaydun istifhāmun bi-manzilati al-šarṭi li-'anna ba'da-hu ḡazā'un ka-mā ba'da al-šarṭi ḡazā'un]. Wa-hiya ḡayru wāḡibatin ka-al-ḡazā'i [...]. 'A-lā tarā 'anna-ka 'idā qulta: 'ayna 'Abdullāhi 'āti-hi, fa-ka-'anna-ka qulta: ḥaytu-mā yakun 'āti-hi».<sup>99</sup>*

Prima di procedere alla traduzione delle linee 6-11, ci sembra doveroso esplicitare la terminologia utilizzata da Sībawayhi, da Sīrāfī nella nota (2) al testo di Sībawayhi e dallo stesso 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn nelle note (3) e (4) alla pagina 99 del *Kitāb*:

- *ḡazā'un* = espressione avente carattere condizionale<sup>100</sup>
- *al-ḡazā'u* = frase condizionale<sup>101</sup>
- *ḥurūfu al-ḡazā'i*<sup>102</sup> = le particelle che introducono la frase condizionale

<sup>94</sup> Larcher (2007: 33).

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> Larcher (2007), pp. 29-45.

<sup>97</sup> Sībawayhi (1973), vol. I, p. 99, linee 6-11.

<sup>98</sup> Ci sembra opportuno ricordare qui un passo dal primo capitolo del *Kitāb* [Sībawayhi (ed. Būlāq), vol. I, p. 2, linee 1-3], citato e tradotto da Versteegh (1997: 77): «[...] *wa-'ammā al-fi'lu fa-'amtilatun 'uḥīdat min lafzi 'aḥdā'i al-'asmā'i wa-buniyat li-mā maḡā wa-li-mā yakūnu wa-lam yaqa' wa-mā huwa kā'inun lam yanqa'i* [...]». La traduzione di Versteegh «*Verbs are patterns taken from the expression of the events of the nouns; they are construed for what is past; for what is going to be, but has not yet happened; and for what is being without interruption*», fortenerne temporalizzante e basata sul modello della «*temporal tripartition*» (1997: 84), non ci pare rendere giustizia al concetto di *ḡayru wāqi'in* esplicitato nella nota di 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn.

<sup>99</sup> Sībawayhi (1973), vol. I, p. 99, linee 6-11.

<sup>100</sup> *Ibid.*, nota (4): 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn.

<sup>101</sup> *Ibid.*: alla nota (3), relativa alla linea 9, 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn scrive «*ḡawābu al-ḡazā'i*», quindi *al-ḡazā'u* non denota l'apodosi della frase condizionale. Alla nota (4), relativa anch'essa alla linea 9, 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn scrive «*ba'da al-šarṭi ḡazā'un*», quindi *al-ḡazā'u* non denota la protasi della frase condizionale. Pertanto, *al-ḡazā'u* denota la frase condizionale nella sua interezza.

<sup>102</sup> *Ibid.*, linea 9.

- *mā ba<sup>c</sup>da ḥurūfi al-ğazā<sup>i</sup>*<sup>103</sup> = *al-šarṭu* (la condizione)<sup>104</sup> = protasi della frase condizionale
- *ğawābu al-ğazā<sup>i</sup>*<sup>105</sup> (la risposta della frase condizionale) = il secondo componente della frase condizionale = *ğawābu ḥurūfu al-ğazā<sup>i</sup>* (la risposta delle particelle che introducono la frase condizionale) = il secondo componente della frase introdotta dalle particelle che introducono la frase condizionale = *ğawābu al-šarṭi*<sup>106</sup> (la risposta alla condizione) = apodosi della frase condizionale
- *ʾamrun*<sup>107</sup> = espressione avente carattere imperativo
- *ʾamrun bi-manzilati al-šarṭi*<sup>108</sup> = protasi imperativa
- *ğawābu al-ʾamri*<sup>109</sup> = apodosi della frase condizionale avente protasi imperativa = *ğazā<sup>i</sup>un* (espressione condizionale)<sup>110</sup>
- *istifhāmun*<sup>111</sup> = espressione avente carattere interrogativo
- *ḥurūfu al-istifhāmi*<sup>112</sup> = le particelle che introducono la frase condizionale la cui protasi è una proposizione interrogativa
- *mā ba<sup>c</sup>da ḥurūfi al-istifhāmi*<sup>113</sup> = proposizione introdotta dalle particelle interrogative e facente parte di una frase condizionale = *istifhāmun bi-manzilati al-šarṭu*<sup>114</sup> = protasi interrogativa
- *ğawābu ḥurūfi al-istifhāmi*<sup>115</sup> (la risposta delle le particelle che introducono la protasi interrogativa) = *ğawābu al-istifhāmi*<sup>116</sup> = *ğazā<sup>i</sup>un*<sup>117</sup> (espressione condizionale) = apodosi della frase condizionale avente protasi interrogativa

La nostra traduzione è pertanto:

[...] [L'espressione interrogativa] è come l'espressione imperativa in quanto essa ha carattere non-necessario<sup>118</sup> [nota (1) 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn: Cioè è solo possibile<sup>119</sup>, può darsi come può

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> *Ibid.*, nota (4): 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn.

<sup>105</sup> *Ibid.*, linea 9; nota (3): 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn.

<sup>106</sup> *Ibid.*, nota (4): 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn.

<sup>107</sup> *Ibid.*, linea 6; nota (4): 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn.

<sup>108</sup> Sībawayhi (1973), vol. I, p. 99, nota (4): 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn.

<sup>109</sup> *Ibid.*, nota (2): Sīrāfī.

<sup>110</sup> *Ibid.*, nota (4): 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn.

<sup>111</sup> *Ibid.*, linea 6; nota (4): 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn.

<sup>112</sup> *Ibid.*, linea 8.

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> *Ibid.*, nota (4): 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn.

<sup>115</sup> *Ibid.*, linea 9.

<sup>116</sup> *Ibid.*, linea 7; nota (2): Sīrāfī.

<sup>117</sup> *Ibid.*, nota (4): 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn.

<sup>118</sup> Ciò che ci induce a tradurre *ğayru wāğibin* per mezzo di 'non-necessario' è il fatto che Sībawayhi definisce *ʾin* come *mubhama* («incerta») e pertanto quando parla di *ğazā<sup>i</sup>* si riferisce esclusivamente alle espressioni condizionali *ipotetiche*, nelle quali la premessa è *possibile e non-necessaria*. Probabilmente sia per Sībawayhi sia per il primo Aristotele l'incertezza doveva essere semplicemente una caratteristica della categoria della «possibilità». Inizialmente Aristotele escludeva infatti le proposizioni necessariamente vere o apodittiche dalla categoria delle proposizioni possibili. Egli affermava erroneamente [cfr. Łukasiewicz (1979: 26)] nel *De Interpretatione* che la «possibilità» implica «non-necessità». Cfr. Aristoteles (B.C. 350) *Categoriae et Liber de interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, London, Oxford University Press, 1949. Il termine 'non-necessario' ci pare descriva meglio il carattere modale delle espressioni condizionali ipotetiche, rispetto a quanto affermato da Sīrāfī a proposito di «[...] [*Wa-lākinna*] *al-qawla fihī (al-ğazā<sup>i</sup>) ka-al-qawli fi al-istifhāmi*]» [Sībawayhi (1973), vol. III, p. 59, linee 4-5; Sībawayhi (ed. Būlāq), vol. I, p. 433, linea 6], che egli commenta «*al-istifhāmu ya'ūlu ma'nā-hu 'ilā al-ğazā<sup>i</sup> wa-laysa bi-ḥadīṭin bi-al-ḥaqīqati li-'anna al-ḥadīṭa mā kāna ḥabaran*» [Jahn (1969), vol. I, parte seconda, p. 102, nota 10]. Infatti, il commento di Sīrāfī ci sembra più genericamente riferito al fatto che sia le espressioni interrogative sia quelle condizionali avrebbero carattere non-assertivo, carattere ribadito da Jahn nella sua traduzione di «*Wa hiya [ḥurūfu al-istifhāmi] ḡayru wāğibatīn ka-al-ğazā<sup>i</sup>*» [Sībawayhi (1973), vol. I, p. 99, linea 10; Sībawayhi (ed. Būlāq), vol. I, p. 51, linea 15] per mezzo di «*insofern beide keine wirklich geschehene Tatsache ausdrücken*» [Jahn (1969), vol. I, prima metà, p. 63].

<sup>119</sup> E cioè possibile e non-necessaria. Cfr. nota precedente.

non darsi]. Per mezzo di un'espressione interrogativa si domanda infatti a colui al quale ci si rivolge quanto è dubbio presso colui che domanda. Non vedi che l'espressione interrogativa [e l'espressione imperativa] può essere seguita da un'apodosi e che, quando lo è, la forma verbale che compare in tale apodosi è apocopata? [nota (2) Sīrāfi: Cioè, non vedi che l'espressione interrogativa può essere seguita da un'apodosi e che, quando lo è, la forma verbale che compare in tale apodosi è apocopata, così come l'espressione imperativa può essere seguita da un'apodosi e, quando lo è, la forma verbale che compare in tale apodosi è apocopata? Dici «Dov'è Zayd che vado da lui?» così come dici «Vieni da me che vengo da te!>] Infatti le proposizioni interrogative [e imperative] possono svolgere la stessa funzione della protasi di una frase condizionale ipotetica e l'apocopato che segue ad esse è come l'apocopato che segue alla protasi della frase condizionale ipotetica [nota (3) 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn: Cioè l'apodosi della frase condizionale ipotetica. In origine: «come l'apocopato che segue alla proposizione introdotta dalle particelle condizionali» (...)], così che tali espressioni interrogative [e imperative] possono acquisire un valore semantico condizionale-ipotetico [nota (4) 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn: Cioè quando dici «Dov'è Zayd che vado da lui?», «Dov'è Zayd?» è un'espressione interrogativa che svolge funzione di protasi di una frase condizionale ipotetica, infatti essa è seguita da un'apodosi così come la protasi di una frase condizionale ipotetica è seguita da un'apodosi]. Esse hanno infatti carattere non-necessario allo stesso modo in cui ha carattere non-necessario l'espressione condizionale ipotetica [...]. Non vedi che quando dici «Dov'è 'Abdullah che vado da lui?», è come se dicessi «Ovunque egli fosse andrei da lui?»

Dall'analisi delle linee 6-11 della pagina 99 del *Kitāb* di Sībawayhi nell'edizione di 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn<sup>120</sup> si evince, anche attraverso l'aiuto delle annotazioni sia di Sīrāfi sia dello stesso 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, che Sībawayhi si riferisce in tale pagina a tre differenti tipi di frasi aventi in comune il fatto di essere costituite da due proposizioni.

Frase del primo tipo:

«*ḥaytu-mā yakun 'āti-hi*»<sup>121</sup>

[Ovunque egli fosse andrei da lui]

Frase del secondo tipo:

«*i'ti-nī 'āti-ka*»<sup>122</sup>

[Vieni da me che vengo da te!]

Frase del terzo tipo:

«*'ayna 'abdu Allāhi 'āti-hi*»<sup>123</sup>

[Dov'è 'Abdullah che vado da lui?]

Il testo di Sībawayhi evidenzia due parallelismi tra le suddette frasi:

Primo parallelismo:

tra

«*'ayna zaydun 'āti-hi*»<sup>124</sup> [frase del terzo tipo]

e

«*i'ti-nī 'āti-ka*»<sup>125</sup> [frase del secondo tipo]

Secondo parallelismo:

tra

«*'ayna 'abdu Allāhi 'āti-hi*»<sup>126</sup> [frase del terzo tipo]

e

<sup>120</sup> Sībawayhi (1973), vol. I, p. 99, linee 6-11.

<sup>121</sup> *Ibid.*, linea 11.

<sup>122</sup> *Ibid.*, nota (2): Sīrāfi.

<sup>123</sup> *Ibid.*, linea 11.

<sup>124</sup> *Ibid.*, nota (2): Sīrāfi.

<sup>125</sup> Sībawayhi (1973), vol. I, p. 99, nota (2): Sīrāfi.

<sup>126</sup> *Ibid.*, linea 11.

«*ḥaytu-mā yakun 'āti-hi*»<sup>127</sup> [frase del primo tipo]

Dalla terminologia impiegata risulta chiaro che tutte e tre le frasi vengono interpretate come frasi condizionali ipotetiche. L'intera pagina consiste in realtà nella spiegazione del fatto che è possibile che proposizioni imperative e interrogative fungano da protasi di frasi condizionali ipotetiche. Tale fenomeno è giustificato dal fatto che una frase condizionale ipotetica deve avere le seguenti caratteristiche: deve avere carattere incerto, deve essere costituita da due proposizioni, tra le due proposizioni deve vigere un rapporto di implicazione tale per cui la prima proposizione (protasi) è la condizione (premessa) e la seconda proposizione (apodosi) è la risposta alla condizione (conseguenza), la condizione deve essere incerta e la risposta deve essere incerta in virtù dell'incertezza della condizione.

Per Sībawayhi, il carattere incerto è in primo luogo attribuito alle particelle condizionali (ipotetiche), le quali lo trasferiscono sulla protasi, attraverso l'operazione di apocope del verbo della prima delle due proposizioni componenti la frase condizionale. Il prodotto dell'operazione della particella condizionale sulla prima proposizione (premessa incerta) opera l'apocope del verbo nella seconda proposizione rendendola al contempo «incerta e non-indipendente dalla protasi» (incerta conseguenza).

Possiamo pertanto affermare che per Sībawayhi la frase condizionale ipotetica è una struttura composta da due proposizioni che stanno in un rapporto tale per cui l'incertezza della seconda proposizione dipende dall'incertezza della prima proposizione, così come, in una struttura genitivale sintetica, la determinazione del *muḍāf* dipende dalla determinazione del *muḍāf 'ilay-hi*. Quanto a determinazione, il *muḍāf* dipende dal *muḍāf 'ilay-hi*. Quanto a «incertezza», l'apodosi dipenderebbe dalla protasi. In una frase condizionale ipotetica, l'incertezza della conseguenza dipenderebbe dall'incertezza della premessa.

Ciò che viene spiegato alla pagina 99 del *Kūtab*<sup>128</sup> è che l'incertezza della premessa, da cui in una frase condizionale ipotetica dipende l'incertezza della conseguenza, o è assicurata dalle particelle condizionali ipotetiche (*'in* e simili) che introducono la prima proposizione rendendola apocopata, o è intrinseca alla prima proposizione (in quanto essa è una proposizione imperativa, peraltro già apocopata, o una proposizione interrogativa, peraltro introdotta da particelle che la rendono *ḡayru wāḡiba*). Questo è il senso delle affermazioni di Sībawayhi circa il fatto che *'in* è *mubhama*, *wa-ka-dālika ḥurūfu al-ḡazā 'i*<sup>129</sup> e che «*Ḥurūfu al-ḡazā'i taḡzimu al-'af'āla wa-yanḡazimu al-ḡawābu bi-mā qabla-hu*»<sup>130</sup>, e questo è il senso dell'equazione *mā ba'da ḥurūfi al-ḡazā'i*<sup>131</sup> = *al-ṣarṭu* (la condizione)<sup>132</sup> = protasi della frase condizionale ipotetica.

Tuttavia, se una proposizione è *mubhama*, in virtù di particelle che la rendono *ḡayr wāḡiba*<sup>133</sup> o perché è intrinsecamente *ḡayr wāqi'a*<sup>134</sup>, allora essa è per così dire già pronta per ricoprire la funzione di *ṣarṭ* e cioè per essere parte di quella struttura che prevede che l'incertezza della conseguenza dipenda dall'incertezza della premessa; tale struttura è secondo Sībawayhi la frase condizionale ipotetica. Essa è formata da due proposizioni, di cui la prima è incerta - o in virtù della particella che la precede o perché essa è intrinsecamente incerta - e la seconda è incerta in virtù dell'incertezza della prima. L'incertezza della seconda dipende comunque dall'incertezza della prima.

Ora,

- 1) il termine *mubhama* definisce la caratteristica semantico-pragmatica della particella che introduce l'espressione condizionale ipotetica e il prodotto morfo-sintattico del suo operare su una proposizione (l'apocope del verbo);

<sup>127</sup> *Ibid.*

<sup>128</sup> *Ibid.*, linee 6-11.

<sup>129</sup> Sībawayhi (1973), vol. III, p. 60, linee 10-12.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>131</sup> Sībawayhi (1973), vol. I, p. 99, linea 9.

<sup>132</sup> *Ibid.*, nota (4): 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn.

<sup>133</sup> *Ibid.*, linea 6.

<sup>134</sup> *Ibid.*, nota (1) 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn: «*Ya'nī ḡayru wāqi'in, yaḡūzu 'an yaqa'a wa-'allā yaqa'a*».

- 2) il termine *ḡayr wāḡiba* definisce la caratteristica semantico-pragmatica della particella che introduce l'espressione interrogativa e del prodotto del suo operare su una proposizione (un'espressione *ḡayr wā qī'a*);
- 3) il termine *ḡayr wāqī'* definisce altresì il valore semantico-pragmatico dell'espressione imperativa.

In tutti e tre i casi il significato (*ma'nā*), tanto nel senso di «intenzione del parlante» quanto nel senso di «significato funzionale delle categorie linguistiche» è quello di un non-asserire che restringe l'ambito dell'espressione al dominio dell'incertezza e della virtualità. Tale carattere dell'espressione è di norma reso tramite l'apocope del verbo, che in arabo classico è tratto comune alle proposizioni condizionali ipotetiche, imperative, iussive, ingiuntive e proibitive. Infatti, il meccanismo formale descritto da Sībawayhi presenta la frase condizionale ipotetica come una struttura di due proposizioni aventi carattere possibile e non-necessario (e cioè incerto), la prima delle quali è o apocopata o imperativa o interrogativa (protasi) e la seconda delle quali (apodosi) - apocopata - è operata dalla protasi. Il meccanismo formale descritto da Zamahšarī presenta invece la frase condizionale - ipotetica e non-ipotetica (che differisce da quella ipotetica in quanto possiede carattere certo e cioè o carattere «possibile e necessario»<sup>135</sup> o carattere «impossibile») - come una struttura di due proposizioni le quali sono entrambe direttamente operate dalla particella condizionale, rispettivamente *'in* e *law*.

Le espressioni imperative e quelle interrogative possono a buon diritto fungere da protasi di una frase condizionale ipotetica in quanto dotate di quel carattere incerto di cui deve essere dotata la protasi di una frase condizionale ipotetica. Esse possono stare al posto di uno *šarṭ*, possono avere la stessa funzione semantico-sintattica di un *ḡazm* e possono pertanto essere seguite da un *ḡazm* così come lo *šarṭ* è seguito da un *ḡazm*.

Secondo Sībawayhi, la particella condizionale opera l'apocope del verbo di una proposizione trasformandola attraverso tale operazione sotto due aspetti: trasferisce su tale proposizione l'incertezza della particella e al contempo la rende una proposizione che non può più stare da sola (protasi) ma deve essere necessariamente seguita da un'altra (apodosi), sulla quale la medesima duplice trasformazione (il fatto che la seconda proposizione risulti anch'essa incerta e il fatto che essa non sia indipendente dalla prima proposizione) viene operata attraverso l'apocope del verbo nella seconda proposizione. Tale ultima operazione è operata dalla protasi. Entrambe le proposizioni risultano essere incerte e risultano essere non-indipendenti. Zamahšarī mette invece in luce il fatto che la funzione di tutte le particelle condizionali, e non solamente di quelle ipotetiche, è quella di rendere due proposizioni inseparabili in una struttura che rappresenta il rapporto di implicazione.

Se quanto esposto chiarisce in che senso la terminologia con la quale Sībawayhi si riferisce all'apodosi si basa sul fatto che per Sībawayhi l'espressione interrogativa e l'espressione condizionale ipotetica hanno in comune<sup>136</sup> un aspetto semantico e uno sintattico, esso rende possibile considerare che i tre sottodomini dell'espressione linguistica interrogativa, imperativa e condizionale appartenerebbero, secondo una visione logico-relazionale, al comune dominio ipotetico/virtuale in quanto dominio al contempo differente da quello assertivo/fattuale e da quello subordinativo/concettuale.

Se la caratteristica semantica comune alle espressioni interrogative, imperative e condizionali-ipotetiche può riassumersi nell'incertezza, la caratteristica sintattica comune alle espressioni interrogative e a quelle condizionali è rappresentata dal fatto che sia la particella condizionale introducente la protasi della frase

<sup>135</sup> Il motivo per cui i sistemi in *'in* dei grammatici posteriori a Sībawayhi sono più inclusivi - rispetto a quello di Sībawayhi e a quello di Ibn Ġinnī - ci pare dovuto al fatto che la «possibilità» debba essere stata riconosciuta da detti grammatici come inclusa nella «necessità». Per essi le proposizioni necessarie sarebbero pertanto «possibili e necessarie». Allo stesso modo, Aristotele escludeva inizialmente le proposizioni necessariamente vere dalla categoria delle proposizioni possibili per correggere successivamente il proprio assunto già nel *De Interpretatione* e quindi in *Analytica priora* e affermare che la necessità implica la possibilità. Cfr. Aristoteles (B.C. 350) *Categoriae et Liber de interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, London, Oxford University Press, 1949; *Prior Analytics*, tr. A. J. Jenkinson, Oxford University Press, 1928 e *Prior and posterior analytics*, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1949. Sui sistemi in *'in* contemplati dai grammatici posteriori a Sībawayhi, e che prevedono la presenza di forme verbali a suffissi oltre a quella protocollare delle forme verbali apocopate, si veda Giolfo (2006b) e (2006c).

<sup>136</sup> «*li-ʿanna-hu [al-istifhāma] ka-al-ʿamri fī ʿanna-hu ḡayru wāḡibin, wa-ʿanna-hu yurīdu [bi-hi] min al-muḥāṭabi ʿamran lam yastaqirra ʿinda al-sāʿili*»: Sībawayhi (1973), vol. I, p. 99, linea 6.

condizionale, sia la particella interrogativa, la quale introduce la frase interrogativa, non sono particelle di congiunzione<sup>137</sup>: «*ʿA-lā tarā ʿanna-ka ʿidā istafhamta lam taḡʿal mā baʿda-hu šilatan?*»<sup>138</sup> [Non vedi che, quando utilizzi una particella interrogativa, ciò che segue a tale particella non è *šila*?]<sup>139</sup>. «*Fa-al-waḡhu ʿan taqūla: ʿAl-fiʿlu laysa fi-al-ḡazāʿi*<sup>140</sup> *bi-šilatin li-mā qabla-hu, ka-mā ʿanna-hu fi hurūfi al-istifhāmi*<sup>141</sup> *laysa šilatan li-mā qabla-hu», wa-ʿidā qulta: Haytu-mā takun ʿakun , fa-laysa*<sup>142</sup> *bi-šilatin li-mā qabla-hu, ka-mā ʿanna-ka ʿidā qulta ʿAyna takūnu» wa-ʿanta tastafhimu fa-laysa al-fiʿlu bi-šilatin li-mā qabla-hu, fa-hādā fi al-ḡazāʿi laysa bi-šilatin li-mā qabla-hu, ka-mā ʿanna dālika fi al-istifhāmi laysa bi-wašlin li-mā qabla-hu*<sup>143</sup> [La cosa migliore che tu possa dire<sup>144</sup> è: «Il verbo nell’espressione condizionale<sup>145</sup> non è *šila* di ciò che lo precede<sup>146</sup>, proprio come con le particelle interrogative<sup>147</sup> il verbo non è *šila* di ciò che lo precede<sup>148</sup>», e quando dici «Ovunque tu fossi, io sarei», non è<sup>149</sup> *šila* di quanto lo precede, così come, quando interroghi dicendo «Dove sei?», il verbo<sup>150</sup> non è *šila* di quanto lo precede, esso nell’espressione condizionale non è *šila* di quanto lo precede<sup>151</sup>, così come non è *wašl* di quanto lo precede nell’espressione interrogativa<sup>152</sup>].<sup>153</sup> «*Wa-taqūlu: ʿMan yaḡribu-ka» fi-al-istifhāmi, wa-fi al-ḡazāʿi: ʿMan yaḡrib-ka ʿaḡrib-hu», fa-al-fiʿlu fi-himā ḡayru šilatin*.<sup>154</sup> [Dici: «Chi ti picchia?» nell’interrogazione e nell’espressione condizionale: «Chiunque ti picchiasse lo picchiere», e in entrambe il verbo non è *šila*<sup>155</sup>].

Per quanto concerne le frasi condizionali ipotetiche, la relazione tra operatore e enunciato può pertanto essere concepita nelle due seguenti maniere.

Nel caso in cui la relazione sia concepita come indiretta:	l’operatore influisce sulla protasi; [operatore+protasi] influiscono sull’apodosi
Nel caso in cui la relazione sia concepita come diretta:	l’operatore influisce allo stesso tempo sulla protasi e sull’apodosi

<sup>137</sup> L’arabo *šila* designa una frase dopo un *mawṣūl* sia *ismī* (pronomi relativi) sia *ḥarfī* (particelle di congiunzione).

<sup>138</sup> Sībawayhi (1973), vol. III, p. 59, linea 5; Sībawayhi (ed. Būlāq), vol. I, p. 433, linee 6-7.

<sup>139</sup> Tale traduzione trova la sua giustificazione nell’affermazione di Sībawayhi: «*ʿidā qulta ʿAyna takūnu» wa-ʿanta tastafhimu fa-laysa al-fiʿlu bi-šilatin li-mā qabla-hu* [Sībawayhi (1973), vol. III, p. 59, linee 8].

<sup>140</sup> Nella proposizione introdotta dalle particelle condizionali e cioè nella protasi della frase condizionale.

<sup>141</sup> Nella proposizione introdotta dalle particelle interrogative.

<sup>142</sup> «*fa-laysa*» è riferito al verbo alla protasi della frase condizionale «*Haytu-mā takun ʿakun*». Infatti, mentre l’espressione «*ʿAyna takūnu?*», alla riga successiva, è una frase interrogativa, «*Haytu-mā takun*», non essendo una frase bensì soltanto una parte della frase condizionale «*Haytu-mā takun ʿakun*», non è citato indipendentemente dall’intera frase condizionale «*Haytu-mā takun ʿakun*».

<sup>143</sup> Sībawayhi (1973), vol. III, p. 59, linee 6-9; Sībawayhi (ed. Būlāq), vol. I, p. 433, linea 7 e seguenti.

<sup>144</sup> Molto spesso, *al-waḡh* è sinonimo di *ḥadd al-kalām* «il normale modo di esprimersi». Per la traduzione di *al-waḡh* cfr. Levin (1979: 211).

<sup>145</sup> Cfr. *supra*, nota 140.

<sup>146</sup> La particella condizionale.

<sup>147</sup> Cfr. *supra*, nota 141.

<sup>148</sup> La particella interrogativa.

<sup>149</sup> Il verbo essere è qui riferito al verbo alla protasi della frase condizionale «*Haytu-mā takun ʿakun*». Cfr. *supra*, nota 142.

<sup>150</sup> E cioè il verbo nella frase interrogativa «*ʿAyna takūnu?*». Cfr. *supra*, nota 142.

<sup>151</sup> Il verbo nella protasi della frase condizionale non è *šila* della particella condizionale: la particella condizionale non è una particella di congiunzione.

<sup>152</sup> Il verbo nella frase interrogativa non è *šila* della particella interrogativa: la particella interrogativa non è una particella di congiunzione.

<sup>153</sup> «*Man sollte sich also correct so ausdrücken: Das Verbum ist in Bedingungssätzen ebensowenig Šila des Vorhergehenden (d. i. der Conditionalpartikel) wie in Fragesätzen (Šila der Fragepartikel)*», Jahn (1969), vol. II, prima metà, p. 168.

<sup>154</sup> Sībawayhi (1973), vol. III, p. 59, linee 9-11; Sībawayhi (ed. Būlāq), vol. I, p. 433, linea 10-11.

<sup>155</sup> Non è *šila* di quanto lo precede. Cioè: il verbo nella protasi della frase condizionale non è *šila* della particella condizionale e il verbo nella frase interrogativa non è *šila* della particella interrogativa. Pertanto: la particella condizionale non è una particella di congiunzione e la particella interrogativa non è una particella di congiunzione. Cfr. *supra*: nota 153.

In termini di dipendenza/indipendenza, notiamo che, nella prima ipotesi: la protasi è introdotta da 'in; l'apodosi è introdotta da ['in +protasi]. Nella seconda ipotesi: 'in agisce al contempo sulla protasi e sull'apodosi. Sia la protasi sia l'apodosi si manifestano attraverso una forma verbale (quella dell'apocopato) che rivela che ciascuna di esse non costituisce una proposizione alla quale un'altra possa essere subordinata. Ciascuna di esse si presenta piuttosto come una proposizione che non può sussistere senza l'altra. Sībawayhi, difensore della prima ipotesi, precisa che il *ma'mūl* di 'in non è *šila* di 'in (per cui 'in non è una congiunzione). Se 'in non è una congiunzione, dobbiamo escludere che essa sia una congiunzione subordinativa attraverso la quale la condizione sarebbe subordinata alla risposta. La risposta è peraltro *ma'mūl* del complesso 'in+protasi. Per Sībawayhi, interessato a conservare il carattere tradizionale dello 'āmil<sup>156</sup>, il secondo *ma'mūl* non può che essere *ma'mūl* del complesso ['āmil+condizione]. È così che la sintassi di Sībawayhi rappresenta l'implicazione.

Zamaḥṣarī (difensore della seconda ipotesi), senza peraltro sovvertire gli assunti di Sībawayhi circa la caratteristica semantica delle frasi condizionali-ipotetiche, osserva però che se il secondo *ma'mūl* è *ma'mūl* del *ma'mūl* di uno 'āmil, allora è esso stesso *ma'mūl* dello 'āmil. In altri termini, definendo lo 'āmil come operatore binario, è possibile passare ad una rappresentazione più semplice, ove sia la condizione sia la risposta sono *ma'mūl* di 'in e non sono *šila* di 'in (la quale non essendo in principio una particella di congiunzione non può essere una congiunzione subordinativa): 'in wa-law *tadhūlāni 'alā ḡumlatayni fa-taḡ'alāni al-'ulā šarṭan wa-l-tāniyata ḡazā'an*<sup>157</sup> ['in e law agiscono su due enunciati, rendendo il primo «condizione» e il secondo «risposta alla condizione». Le parole di Zamaḥṣarī indicano chiaramente che sia 'in sia law non sono dal punto di vista logico dei «se», ma dei «se... allora» e cioè degli operatori binarii.

Il quadro semantico di Sībawayhi, che vede nel carattere di incertezza la particolarità delle espressioni ipotetiche, non è alterato dalla rappresentazione di Zamaḥṣarī. Dobbiamo pensare che Zamaḥṣarī offre sempre la possibilità di distinguere tra i due operatori binarii 'in e law in termini di certezza/incertezza: 'in rappresenterebbe infatti l'operatore binario «p è possibile e se p allora q», mentre law rappresenterebbe l'operatore binario «p è impossibile e se p allora q».

In tale visione semplificata, che è quella di Zamaḥṣarī e che si basa sulla nozione logica di transitività, la condizione non è indipendente ed allo stesso tempo non è *šila* della particella condizionale e la risposta non è indipendente ed allo stesso tempo non è *šila* della particella condizionale. Ecco perché i grammatici arabi insistono sul fatto che le particelle condizionali producono l'apocope dei due verbi: tale descrizione/prescrizione sintattica è infatti il loro modo di rappresentare l'implicazione relativamente alle frasi condizionali-ipotetiche. Che un verbo sia apocopato deve infatti significare che la proposizione che lo contiene ha carattere incerto (altrimenti la forma verbale apparterebbe alla coniugazione a suffissi), che essa non ha carattere assertivo (altrimenti la forma verbale apparterebbe alla coniugazione a prefissi variante *marfū'*), che essa non è dipendente (altrimenti la forma verbale sarebbe *muḍāri' mansūb*), cioè che o essa è indipendente, o essa non è indipendente e al contempo non è *šila*.

Ibn al-Ḥāḡib (m. 646/1249)<sup>158</sup> ha intitolato un capitolo a *al-ḡāzimāt li-al-muḍāri'* e ha situato in tale capitolo gli operatori condizionali (*kalim*<sup>159</sup> *al-muḡāzā*) assieme a particelle di tipi differenti, come *lam*, *lammā*, *lām al-'amr* e *lā fī nahy*, i quali producono tutti l'apocope del verbo. Allo stesso modo, Ibn Mālik

<sup>156</sup> Sībawayhi rappresenta i legami di subordinazione sintattica attraverso lo schema formato solamente da due elementi: governante/governato. Tuttavia, a tale proposito si veda in Guillaume (1986: 56-57) la descrizione dell'*ibtidā'* come 'āmil formale di «prise en charge direct de la relation prédicative [«assertiva»]: cfr. Guillaume (1985) *par le locuteur dans la situation d'nonciation et qui assigne le cas «nominatif» au muḥtada' et au ḥabar, qui sont, en termes d'isnād, «ce dont aucun des deux ne peut se passer de l'autre, et dont le locuteur ne peut trouver moyen de se dispenser»* [Sībawayhi (1973), vol. I, p. 23]. Sulla relazione tra *muḥtada'* e *ḥabar*, si veda anche Vallaro (2002).

<sup>157</sup> Zamaḥṣarī (1859), citato in Dévényi (1988: 19).

<sup>158</sup> Ibn al-Ḥāḡib (n.d.), *al-Kāfiya*, in Molla Jāmī, *al-Fawā'id al-diyā'iya*, Molla Jāmī 'alā al-Kāfiya, Istanbul, pp. 227-229.

<sup>159</sup> Alcuni di essi sarebbero 'asmā' («nomi»), mentre altri sarebbero *hurūf* («particelle»). Ricordiamo tuttavia che, prima che *ḥarf* venisse a significare solamente la parte del discorso (la «particella»), esso significava anche la funzione, tanto che anche un *ism* poteva comparire con la funzione di *ḥarf*.

(m. 672/1274)<sup>160</sup> situa le particelle condizionali tra gli altri *ǧawāzim*, distinguendo tra operatori (*ʿadawāt*) che producono l'apocope di un verbo ed altri che producono l'apocope di due verbi. A tale proposito Dévényi osserva<sup>161</sup> che i suddetti autori arabi, non considerando le particelle condizionali come operatori (*ʿawāmil*) che innescano relazioni condizionali, ma solamente come operatori formali accomunati da uno stesso comportamento sintattico, consistente per l'appunto nell'apocope del verbo, tracciano un parallelo tra tutti gli operatori che producono l'apocope della forma verbale.

Nel sistema in *ʿin* di Sībawayhi compaiono solo forme verbali apocopate, a rappresentare espressioni possibili (non-necessarie). I sistemi dei grammatici arabi posteriori a Sībawayhi<sup>162</sup> prevedono invece che la possibilità sia una caratteristica anche delle proposizioni necessarie e che cioè si possa distinguere, tra le proposizioni possibili, quelle possibili e necessarie da quelle solamente possibili.<sup>163</sup> Per tale ragione, nei sistemi condizionali in *ʿin* dei grammatici posteriori a Sībawayhi e a Ibn Ğinnī, là dove la forma verbale rappresenterebbe il carattere necessario dell'azione, l'apocopato è sostituito da una forma a suffissi, a rappresentare quelle azioni che, ancorché possibili, sono altresì necessarie.

Benché possibili, le proposizioni necessarie si distinguerebbero dalle proposizioni solamente possibili e tale distinzione sarebbe conservata dall'opposizione tra forme verbali rispettivamente a suffissi e apocopate. Se nel contesto condizionale l'apocopato rappresenterebbe l'incertezza assoluta dell'azione, nel contesto condizionale introdotto da *ʿin* la coniugazione a suffissi rappresenterebbe azioni possibili ancorché necessarie. Questo ci pare il motivo per il quale il sistema di Sībawayhi (e quello di Ibn Ğinnī) si limita ad una sola struttura (*ʿin apocopato apocopato*), mentre quello dei grammatici arabi a lui successivi si articola declinandosi in almeno quattro strutture (*ʿin apocopato apocopato*, *ʿin suffissi apocopato*, *ʿin apocopato suffissi*, *ʿin suffissi suffissi*)<sup>164</sup>. Tali varianti del sistema in *ʿin* di Sībawayhi sarebbero volte ad esplorare - ferma restando la caratteristica della possibilità associata a tale dominio condizionale - l'articolazione logica che distingue le proposizioni possibili e necessarie, da quelle che sono solamente possibili.

Ci pare di poter affermare che la proposizione che contiene una forma verbale apocopata è pertanto: o una proposizione che contiene una forma verbale non-legata e che è indipendente come le espressioni a carattere imperativo (*ifʿal*); oppure essa contiene una forma verbale legata ed è indipendente come le espressioni a carattere iussivo (*li-yafʿal*), proibitivo (*lā tafʿal*) e negativo (*lam yafʿal*); oppure essa contiene, in ciascuno dei due enunciati che la compongono, due forme verbali legate e ciascuno dei due enunciati che la compongono non è indipendente e al contempo non è *šila* (*ʿin yafʿal yafʿal*).

Ne deduciamo che il dominio condizionale-ipotetico si caratterizza come sotto-dominio di un dominio virtuale. La frase condizionale-ipotetica è una frase complessa che, considerata come unità è chiaramente non-assertiva e indipendente, ma, nel suo insieme, essa è costituita da due proposizioni che non sono indipendenti e al contempo non sono *šila*. Ciò è vero anche per quelle frasi condizionali atipiche, del tipo *ʿifʿal tafʿal*<sup>165</sup>, che non sono introdotte da alcun operatore. In tali frasi condizionali, il fatto che

<sup>160</sup> Ibn ʿAqīl (1965: 22).

<sup>161</sup> Dévényi (1988: 18).

<sup>162</sup> Posteriori in realtà a Ibn Ğinnī, in quanto il sistema in *ʿin* di Ibn Ğinnī è ancora perfettamente allineato a quello di Sībawayhi, riducendosi alla sola combinazione *ʿin apocopato apocopato*.

<sup>163</sup> Cfr. Giolfo (2006c). La teoria degli asserti modali, ovverossia degli asserti che contengono la parola 'necessario' o la parola 'possibile' o un equivalente dell'una o dell'altra, è sviluppata da Aristotele nel *De Interpretatione*, capitoli 12 e 13 e in *Analytica priora*, I. 3 e 13. La teoria dei sillogismi modali, ovverossia dei sillogismi in cui almeno una delle premesse è un asserto modale, è sviluppata in *Analytica priora*, I. 8-22. Già nel *De Interpretatione* e quindi in *Analytica priora* Aristotele afferma che la necessità implica la possibilità. Cfr. Aristoteles (B.C. 350) *Categoriae et Liber de interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, London, Oxford University Press, 1949; *Prior Analytics*, tr. A. J. Jenkinson, Oxford University Press, 1928 e *Prior and posterior analytics*, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1949.

<sup>164</sup> Cfr. *supra*, p. 16, nota 87: «Wa-lā yaḥlū al-fi-lāni fi bābi ʿin min ʿan yakūnā muḍāriʿayni ʿaw māḍiyayni ʿaw aḥadu-humā muḍāriʿan wa-al-āḥaru māḍiyān».

<sup>165</sup> Si veda il celebre *incipit* del *nasīb* della *muʿallaqa* di Imruʿ al-Qays «*qifā nabki*» in Zawzanī (1383 H/1963) *Šarḥ al-Muʿallaqāt al-sabʿ*, ed. Muḥammad ʿAlī Ḥamd Allāh, Damas, al-Maktaba al-ʿUmawīyya e in Anbārī (1963). Tali strutture sono trattate in Peled (1987).

sia la condizione (di carattere imperativo) sia la risposta sono comunque apocopate rappresenterebbe la relazione di implicazione vigente tra condizione e risposta, rappresentando al contempo il carattere non assertivo e incerto della predicazione.

## 5. Le forme verbali ammesse nelle strutture condizionali

Le particelle condizionali producono l'apocope del verbo, ragione per la quale la sola combinazione di forme verbali ammessa nelle strutture condizionali in 'in da tutti e cinque i grammatici arabi la cui opera è stata esaminata è: *yaqum yaqum*, considerata come il prototipo di ogni espressione condizionale.

Anche considerando i sistemi più ampi dei grammatici posteriori a Sībawayhi, la priorità va sempre alla struttura *yaqum yaqum*, mentre le rimanenti strutture sono da vedersi come varianti della struttura prototipo dovute ad una ulteriore distinzione tra quelle proposizioni che sono possibili e quelle che, oltre ad essere possibili, sono altresì necessarie. Tale caratteristica di necessità, che si presenta come una caratteristica di minor incertezza rispetto a quella delle espressioni che sono solamente possibili, viene fatta rientrare nell'ambito della possibilità stessa, essendo le proposizioni necessarie un sottoinsieme delle proposizioni possibili. Le proposizioni necessarie rientrano dunque nel più ampio sistema delle strutture condizionali introdotte da 'in, così come esso è rappresentato dai grammatici posteriori a Sībawayhi, i quali oppongono forme verbali a suffissi alle originali forme verbali apocopate.

Al contrario, i grammatici europei espongono le forme verbali ammesse nelle espressioni condizionali introdotte da 'in, ciascuno attraverso la propria terminologia, in un catalogo che risulta essere una mera elencazione di varianti della struttura condizionale, privo di riferimento incrociato semantico-sintattico, un'elencazione che pertanto non può presentarsi che come «catalogo» o «elenco» e non come «sistema». L'ordine nel quale i grammatici europei espongono tale catalogo di forme verbali ammesse nelle espressioni condizionali introdotte da 'in, che per le ragioni or ora esposte non è un ordine sistematico, è il medesimo per tutti (ad eccezione del Fischer): **o** il perfetto; **o** l'apocopato. Ciò è esattamente l'inverso di quanto previsto dai grammatici arabi e inoltre non fornisce alcuna indicazione circa la distinzione di un prototipo come base del sistema. Solo l'ordine di Fischer<sup>166</sup> è: l'apocopato **o** il perfetto. Solo l'espressione di Fischer lascia intravedere una traccia di prototipo che poggia sull'apocopato.

### 5.1. Il valore del perfetto nelle espressioni condizionali

Per Veccia Vaglieri<sup>167</sup>, il perfetto nella frase condizionale esprime un'azione che, pur non essendo compiuta, viene considerata compiuta: «il perfetto nel periodo ipotetico arabo esaurisce la sua funzione presentando come fatti compiuti quelli esposti nella protasi e nell'apodosi». Ciò costituisce a nostro avviso un'eccellente definizione delle proposizioni ottative, ma non potrà mai giustificare la presenza concomitante di voci verbali apocopate e a suffissi all'interno della medesima frase condizionale introdotta da 'in. Ora, se trasportiamo la terminologia aspettuale di Veccia Vaglieri sul piano modale - che ci sembra ben più pertinente all'interno del dominio condizionale - possiamo leggere - restringendo il campo alle frasi condizionali introdotte da 'in - «il perfetto nella frase condizionale esprime un'azione che, pur non essendo compiuta, viene considerata compiuta» come: «il perfetto nella frase condizionale esprime un'azione che, pur essendo possibile, viene considerata come necessaria». Così interpretata, la funzione del perfetto nella frase condizionale introdotta da 'in corrisponderebbe alla rappresentazione di una minore incertezza rispetto all'incertezza rappresentata dall'apocopato. Nella «frase condizionale» introdotta da *law*, la funzione del perfetto corrisponderebbe alla rappresentazione di una certezza. Nella «frase condizionale» introdotta da 'idā, la funzione del perfetto corrisponderebbe alla rappresentazione di una maggiore certezza rispetto a quella rappresentata dall'imperfetto indicativo.

<sup>166</sup> Fischer (1972: 201).

<sup>167</sup> Veccia Vaglieri (1937), vol. II, p. 234.

D'altronde, se per Fischer<sup>168</sup> il perfetto nella frase condizionale rappresenta l'*aspetto* perfettivo e per Corriente<sup>169</sup> nelle strutture condizionali il perfetto si manifesta con tutto il suo valore *aspettuale* in piena forza e cioè come *aspetto* perfettivo indicante un processo che si attua nella sua totalità, per Wright<sup>170</sup> esso rappresenta un'azione la cui occorrenza è così certa che la si può descrivere come se avesse già avuto luogo e per Blachère e Gaudefroy-Demombynes<sup>171</sup> esso indica che «*le sujet parlant considère déjà comme réalisée l'idée qu'il émet*». Ci pare pertanto che anche per Fischer e Corriente, da una parte, e per Wright e Blachère e Gaudefroy-Demombynes, dall'altra, valga quanto abbiamo appena affermato a proposito della definizione della funzione del perfetto nella frase condizionale fornita da Veccia Vaglieri.

## 5.2. Il valore dell'apocopato nelle espressioni condizionali

Per quanto concerne il valore dell'apocopato nelle espressioni condizionali, osserviamo che esiste un fatto che ci induce a pensare che Veccia Vaglieri<sup>172</sup> abbia voluto sottolineare il legame privilegiato che l'apocopato stringe con le strutture condizionali dell'arabo classico: l'aver inserito nel capitolo sul «modo condizionale-iussivo» le «nozioni sul periodo ipotetico».<sup>173</sup> Tuttavia, Fischer<sup>174</sup> afferma che l'apocopato ha la funzione del perfetto sia quando è associato alla negazione *lam* o *lammā* sia quando compare nelle frasi condizionali. Circa l'affermazione di Fischer, ci sembra opportuno osservare ancora una volta che in arabo arabo coranico la negazione dell'apocopato in contesto condizionale è *lā*+apocopato, mentre la negazione del «perfetto» in contesto condizionale è *lam*+apocopato,<sup>175</sup> il che mostra che la funzione dell'apocopato in contesto condizionale è diversa da quella del perfetto in contesto condizionale, altrimenti le rispettive negative potrebbero essere tranquillamente unificate in *lam*+apocopato.

Anche per Wright, lo iussivo che segue a *'in* e agli altri termini che hanno il senso di *'in* ha invariabilmente il significato del perfetto.<sup>176</sup> Egli spiega a tale proposito<sup>177</sup> che lo iussivo è utilizzato in una protasi che dipende da *'in* o particelle simili perché, quando si suppone o si assume alcunché, è come se fosse dato ordine che ciò si dia o accada,<sup>178</sup> e ciò risulta evidente, secondo il Wright, dal fatto che lo iussivo è impiegato in apodosi tanto di protasi imperative che condizionali. Tale affermazione ci pare porti molto lontano dagli assunti della tradizione grammaticale araba. Infatti, se per i grammatici arabi il prototipo dell'espressione condizionale è *'in yaf' al yaf' al* in quanto rappresentativo dell'*incertezza*, allora sia la condizione sia la risposta devono avere essenzialmente carattere incerto. Quanto alla forma verbale imperativa alla protasi: semmai essa è incerta come l'apocopato!<sup>179</sup>

<sup>168</sup> Fischer (1972: 90).

<sup>169</sup> Corriente (1980: 223).

<sup>170</sup> Wright (1896-98), vol. II, parte terza, pp. 1-3.

<sup>171</sup> Blachère e Gaudefroy-Demombynes (1952), pp. 249-250.

<sup>172</sup> Veccia Vaglieri (1937).

<sup>173</sup> Tale «nota sintattica» appare nel primo volume della grammatica teorico-pratica di Laura Veccia Vaglieri sotto il titolo «Nozioni sul periodo ipotetico» e appartiene alla parte seconda: «Morfologia e Nozioni sintattiche», sezione seconda: «Il verbo», Cap. XIX: A. Modo condizionale-iussivo, B. Condizionale iussivo di *kāna*, C. Note sintattiche, I. Uso del condizionale-iussivo, II. Nozioni sul periodo ipotetico.

<sup>174</sup> Fischer (1972: 96).

<sup>175</sup> Cfr. Larcher (2007) e (2009).

<sup>176</sup> Wright (1896-98), vol. II, parte terza, p. 23. Inoltre, anche per Wright, lo iussivo, quando dipende dagli avverbi *lam* («non») e *lammā* («non ancora»), ha invariabilmente il significato del perfetto (*ibid.*, vol. II, parte terza, p. 22) e il verbo dopo *lam* e *lammā* ha solo la forma, non il significato, dello iussivo (*ibid.*, vol. II, parte terza, p. 41).

<sup>177</sup> *Ibid.*, vol. II, parte terza, p. 38.

<sup>178</sup> «Lo iussivo *ī* connesso all'imperativo sia nella forma che nel significato *ī* implica un ordine»: *ibid.*, vol. II, parte terza, p. 35.

<sup>179</sup> Come già sottolineato, nelle frasi condizionali atipiche, le quali non sono introdotte da alcun operatore, frasi condizionali del tipo *if' al taf' al*, sia la condizione, di carattere imperativo, sia la risposta sono comunque apocopate, fatto che rappresenterebbe la relazione di implicazione vigente tra i due enunciati componenti, rappresentando allo stesso tempo il carattere non-assertivo e incerto della predicazione. Per questo tipo di strutture, cfr. Peled (1987).

L'uso dello iussivo all'apodosi, aggiunge il Wright,<sup>180</sup> trova la sua giustificazione nel fatto che, quando accade o si assume qualcosa (protasi), allora accade o si assume qualunque cosa dipenda da esso (apodosi) e, se si ordina qualcosa (protasi), anche il resto (apodosi) è come se fosse ordinato con ciò che lo precede (protasi). Tuttavia, tenuto conto che l'affermazione di Wright circa il fatto che «lo iussivo che segue a 'in e agli altri termini che hanno il senso di 'in ha invariabilmente il significato del perfetto» contraddice palesemente quanto sancito da Sībawayhi circa il carattere incerto dell'espressione condizionale-ipotetica - assioma che peraltro nessuno dei grammatici arabi posteriori a Sībawayhi da noi analizzati ha mai messo in dubbio - l'interpretazione che Wright dà dello iussivo in ambito condizionale ci pare non giustifichi affatto la riluttanza di Sībawayhi all'inclusione di forme a suffissi nelle frasi propriamente condizionali e soprattutto all'apodosi di queste. Tale riluttanza ci pare infatti dimostrare che Sībawayhi dovesse interpretare la protasi (condizione) e l'apodosi (risposta) contenenti una forma verbale a suffissi come proposizioni apodittiche, fatto che giustificerebbe la sua resistenza all'inclusione di tali forme verbali tra quelle ammesse nei sistemi propriamente condizionali e cioè ipotetici (da premesse incerte discendono incerte conseguenze), soprattutto all'apodosi, di modo che almeno l'incertezza dell'esito dell'implicazione (risposta) fosse salva!<sup>181</sup>

Solo per Blachère et Gaudefroy-Demombynes<sup>182</sup> «l'apocopé exprime un procès dont la réalisation est incertaine ou conditionnelle».<sup>183</sup> Essi trovano in tale affermazione la giustificazione dell'impiego dell'apocopato «dans les phrases contenant une notion d'éventuel ou d'hypothétique», nelle «injonctives ou prohibitives» e dopo lam («ne... pas») e lammā («ne... pas encore»), ma con il valore, in quest'ultimo caso, di «passé».<sup>184</sup> Il quadro modale qui esposto da Blachère e Gaudefroy-Demombynes ci sembra ben rappresentato salvo l'affermazione finale che, sovvertendolo, attribuisce all'apocopato valore temporale. Infatti Blachère e Gaudefroy-Demombynes, invalidando il quadro modale da essi stessi suggerito e contravvenendo alla nozione semantica fondamentale trasmessaci dai grammatici arabi, affermano che, per quanto concerne la «notion de temps dans la phrase double, les deux aspects du verbe arabe - accompli, inaccompli (indicatif ou apocopé) - ont les mêmes «valeurs temporelles» que dans les autres phrases», tenendo conto del fatto che «le sujet parlant tient déjà pour réalisé, l'éventuel ou l'hypothétique qu'il exprime».<sup>185</sup> Tuttavia, interpretando le affermazioni di Blachère e Gaudefroy-Demombynes in chiave esclusivamente modale e prendendo le distanze dalla loro interpretazione finalmente temporale, potremmo dire che, nella «phrase double», l'«accompli» rappresenta per Blachère et Gaudefroy-Demombynes un minor grado di incertezza, in quanto sia la condizione sia la risposta sono considerate come «déjà réalisé», mentre l'impiego dell'«inaccompli» sarebbe legato alla presenza di particelle che sottolineano l'«incertitude».

Corriente<sup>186</sup> presenta invece l'apocopato<sup>187</sup> come la forma morfologicamente più semplice dell'imperfettivo e afferma a tale proposito che esso è di carente uniformità quanto al contenuto semantico-sintattico, essendo richiesto da alcune negazioni (che come lam gli danno il senso - per Corriente sincronicamente privo di giustificazione - di perfectivo o come lā quello di proibitivo), così come da congiunzioni quali li- per lo iussivo o esortativo, così come può essere richiesto nelle strutture condizionali. Ci sembra che Corriente non colga affatto che l'apocopato ha invece un valore semantico molto forte e ben marcato, essendo l'unica forma in grado di rappresentare il massimo grado di irrealizzazione - carattere comune a tutte le strutture sintattico-semantiche qui considerate da Corriente -, irrealizzazione che all'interno del contesto condizionale corrisponde al massimo grado di incertezza.

<sup>180</sup> Wright (1896-98), vol. II, parte terza, p. 36.

<sup>181</sup> Sul sistema in 'in di Sībawayhi e sulle sue caratteristiche di minor inclusività rispetto a quelli contemplati dai grammatici arabi a lui posteriori, cfr. Giolfo (2005) e (2006c).

<sup>182</sup> Blachère e Gaudefroy-Demombynes (1952).

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>184</sup> *Ibid.*

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>186</sup> Corriente (1980).

<sup>187</sup> *Ibid.*, pp. 157-158.

Le confutazioni da noi esposte poggiano sull'osservazione semantico-sintattica che i grammatici arabi si trovano d'accordo sul fatto che l'essenza delle espressioni condizionali si trova nella caratteristica di incertezza di cui sono dotate e sul fatto che, di conseguenza, la forma apocopata del *muḍāriʿ* (*al-fiʿl al-mağzūm*) è la forma «marcata» in ambito condizionale, rappresentante il caratterere «ipotetico-virtuale», mentre il *māḍī* (nome grammaticale della coniugazione a suffissi) appare come la forma «non marcata».

Come osserva Dévényi<sup>188</sup>, se Sībawayhi individua gli aspetti formali dell'espressione condizionale, e cioè le caratteristiche delle forme coniugate che vi appaiono, attraverso la formula «*ḥurūfu al-šarṭi tağzimu al-ʿafʿāla*», egli individua i contenuti dell'espressione condizionale attraverso le stesse caratteristiche con la formula «*mā yuğāzā bi-hi*».<sup>189</sup> Ciò ci deve far pensare che la variante apocopata della coniugazione a prefissi, il così detto imperfetto apocopato, rappresenta proprio la modalità *incerta* dell'espressione, tanto che la caratteristica semantica dell'espressione condizionale può essere definita nei termini formali e coniugazionali attraverso le forme verbali apocopate che l'espressione condizionale contiene. Ciò significa che «*mā yuğāzā bi-hi*» può essere inteso come riferito all'operatore condizionale («ciò che opera l'apocope del verbo»), ma anche come «ciò che va in apocopato», ad individuare proprio quelle espressioni, dotate della caratteristica dell'incertezza, che rappresentano l'implicazione di una condizione.<sup>190</sup> Tuttavia, se l'apocopato è protocollamente associato al dominio condizionale-ipotetico, esso è altrettanto indissolubilmente associato al dominio iussivo. La variante apocopata della coniugazione a prefissi rappresenta dunque, come condizionale-iussivo, ciò che hanno in comune le espressioni appartenenti al dominio iussivo (imperativo, ingiuntivo e proibitivo) e a quello condizionale: ancora l'incertezza, ovverossia il carattere non-necessario della predicazione, ovverossia il fatto che l'espressione sia *gayru wāğibatīn*, e cioè che l'azione sia in essa rappresentata come *gayru wāqiʿatin*, *yağūzu ʿan taqaʿa wa ʿallā taqaʿa*.

L'azione rappresentata da una forma verbale iussiva, imperativa, ingiuntiva, o proibitiva, per quanto riguarda l'opposizione *certezza/incertezza*, ha la stessa caratteristica delle forme verbali contenute nelle espressioni condizionali-ipotetiche: essa è *incerta* in quanto non è *reale*, e cioè può darsi come può non darsi,<sup>191</sup> come afferma Sībawayhi quando specifica che *al-ğazāʿ* è «*gayru wāğibīn*»,<sup>192</sup> «*yağūzu ʿan taqaʿa wa-ʿallā taqaʿa*».<sup>193</sup>

## 6. La caratteristica essenziale delle espressioni condizionali: semantica e morfosintassi

A proposito dell'analisi dell'essenza delle espressioni condizionali e delle frasi condizionali, Dévényi osserva che: «*Such a complex analysis should contain at least the following main steps: [...] 2) The investigation of the implication. This issue is not dealt with by Arab grammarians at all, because they are mainly interested in syntactic problems*».<sup>194</sup> La nostra opinione è che, mentre la ricerca sull'implicazione è considerata dai grammatici europei come un problema di ordine logico - che essi pertanto non trattano nelle loro grammatiche -, i grammatici arabi al contrario organizzano il sistema sintattico da essi descritto sulla base degli aspetti non-formali, e cioè sulla base degli aspetti logico-semantici sui quali il sistema formale si fonda.

<sup>188</sup> Dévényi (1988: 16).

<sup>189</sup> «*La distinction entre les deux niveaux [syntactico-formel et logico-sémantique] de la théorie est totalement absente de la démarche de Sībawayhi*»: Guillaume (1986: 55).

<sup>190</sup> Pensiamo ancora a Guillaume (1986: 54), il quale allude ad una «*description de quelque chose qui reste, relativement au texte du Kitāb, totalement implicite, et qui, relativement à chaque portion du texte prise isolément, ne se laisse jamais percevoir dans sa totalité*» e quindi aggiunge che «*si l'on aborde le système comme un tout et si l'on mène du texte une lecture suffisamment précise, apparaissent alors certaines linee de force, certaines récurrences, qui s'organisent en un système de présupposés cohérent, même s'il n'est jamais théorisé en tant que tel*».

<sup>191</sup> «*Wa hiya [ḥurūfu al-istīfāmi] gayru wāğibatīn ka-al-ğazāʿi*»: Sībawayhi (1973), vol. I, p. 99, linea 10; Sībawayhi (ed. Būlāq), vol. I, p. 51, linea 15. La già citata traduzione di Jahn (1969), vol. I, parte prima, p. 63, è: «*insofern beide keine wirklich geschehene Tatsache ausdrücken*».

<sup>192</sup> Sībawayhi (1973), vol. I, p. 99, linea 10; Sībawayhi (ed. Būlāq), vol. I, p. 51, linea 15.

<sup>193</sup> *Ibid.*, nota (1): 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn.

<sup>194</sup> Dévényi (1988: 14).

Sono proprio gli stessi criteri formali della sintassi delle espressioni condizionali - a) la scelta dell'operatore che introduce la frase condizionale, b) le forme verbali utilizzate nella «condizione» e nella «risposta», c) lo speciale rapporto formale esistente tra l'operatore condizionale e i due enunciati costituenti la frase condizionale - che trovano il loro fondamento in criteri non-formali, criteri per l'appunto logico-semantiche e non sintattici, i quali stabiliscono che:

a) mentre la predicazione introdotta da 'in ha carattere incerto, e dunque ipotetico, la predicazione introdotta da 'idā e da law ha carattere certo, e dunque non-ipotetico. Le espressioni introdotte da 'idā sono temporali e dunque certe, quelle introdotte law sono o impossibili oppure sempre vere e dunque sono anch'esse certe;

b) l'analisi dell'intero sistema sintattico rivela che, per quanto concerne le forme verbali utilizzate nella «condizione» e nella «risposta», la loro scelta avviene sulla base del valore semantico della coniugazione a suffissi come opposto a quello della coniugazione a prefissi nelle sue tre varianti - valore che si rivela nel dominio condizionale in termini di «certezza» vs «incertezza» - e cioè sulla base del criterio logico-semantiche che resta alla base, per i grammatici arabi, della stessa idea di espressione condizionale;

c) lo speciale rapporto formale esistente tra l'operatore condizionale e i due enunciati costituenti la frase condizionale, poiché, come già visto, l'operatore condizionale agisce - direttamente o indirettamente - su entrambi gli enunciati costituenti la frase condizionale, mostra che la struttura formale delle espressioni condizionali introdotte da 'in è interpretata dai grammatici arabi come implicazione logica. Essi non guardano alla «risposta», attraverso i criteri sintattici della grammatica tradizionale europea, come ad una proposizione principale, della quale la «condizione» rappresenterebbe la subordinata, ma al contrario si rendono perfettamente conto del fatto che la realtà della risposta è, dal punto di vista logico, subordinata alla realtà della condizione e riverberano ciò nel sistema sintattico facendo della forma verbale impiegata nella risposta, l'apocopato, non quella che sarebbe caratteristica di un enunciato indipendente o principale, né quella che sarebbe caratteristica di un enunciato dipendente o subordinato.<sup>195</sup> Ciò significa che, ancorché interpretata dalla grammatica tradizionale europea come proposizione principale o reggente, l'apodosi è rappresentata dalla grammatica tradizionale araba come implicata dalla protasi. I grammatici arabi guardano a questo legame come alla relazione che vige tra «risposta» e «condizione» e organizzano il sistema formale, ovverossia la sintassi, in maniera che questa rappresenti la relazione logica esistente tra «risposta» e «condizione», le quali entrambe contengono voci verbali apocopate non rintracciabili in enunciati indipendenti e assertivi, né in enunciati non assertivi e dipendenti. Enunciati indipendenti contenenti forme verbali del tipo apocopato non sono infatti assertivi.

Ciò ci fa riflettere su un'altra questione, e cioè sul fatto che quel che hanno in comune gli enunciati in cui compaiono forme verbali apocopate, enunciati di carattere imperativo, iussivo, proibitivo, negativo e condizionale, non è unificabile sulla base di un criterio formale come quello della *dipendenza/indipendenza*, o dell'essere forme *legate/non legate* perchè, se le forme verbali dello iussivo, del proibitivo, del negativo e del condizionale sono forme legate rispettivamente a *li-*, *lā*, *lam*, 'in/'in+«condizione», le forme verbali dell'imperativo, ancorché apocopate, non sono legate, e cioè non sono precedute da alcuna particella.<sup>196</sup> Quanto a *dipendenza/indipendenza*, da che sarebbero dipendenti le espressioni di carattere imperativo? E da che dipenderebbero le proposizioni di carattere iussivo, proibitivo e negativo, le quali presentano peraltro forme verbali apocopate? In termini di *dipendenza/indipendenza* nel contesto condizionale, se la forma verbale apocopata presente nella «risposta» di una frase condizionale può essere interpretata come implicata dalla «condizione», da che sarebbe dipendente la «condizione», nella quale è altresì presente una forma verbale apocopata? Quale sarebbe il ruolo dell'operatore condizionale se esso fosse una congiunzione? A che connetterebbe? Se è la risposta ad essere implicata dalla condizione, a che

<sup>195</sup> La proposizione condizionale italiana «se ti picchiasse lo picchieresti» rivela d'altronde all'apodosi una forma verbale che non può essere contenuta in una proposizione indipendente. Vi sono tuttavia degli impieghi «liberi» del condizionale nelle lingue europee, per esempio l'occorrenza di 'sarebbe' nella frase «L'impiego dell'«*inaccompli*» sarebbe legato alla presenza di particelle che sottolineano l'«*incertitude*»: cfr. *supra* p. 31.

<sup>196</sup> Tuttavia, se si osserva che l'imperativo è impiegato solo alla 2ª persona dell'attivo, si potrebbe far provenire *if' al* da \**li-taf' al*, cfr. Larcher (2003: 11).

cosa sarebbe mai connessa la «condizione»? Ecco perchè i grammatici arabi ci spiegano che, ancorché «condizione» e «risposta» siano interdipendenti, di quella interdipendenza che corrisponde alla nozione logica di implicazione, la frase condizionale, costituita da «condizione» e «risposta», non è dipendente da alcunchè, poiché l'operatore condizionale non è una congiunzione. Come affermano i grammatici arabi, la condizione non è *šila*.

Se ci chiediamo che abbiano in comune dal punto di vista sintattico tutte le espressioni menzionate più sopra, le quali presentano forme verbali apocopate, ci rendiamo conto del fatto che l'applicazione dei due criteri formali, dell'essere le forme verbali *legate/non legate* e dell'essere le espressioni *dipendenti/indipendenti*, non forniscono in realtà la risposta.

Ci pare che l'unità debba essere rappresentata da un criterio non formale, non sintattico ma, al contrario, logico-semantic, e cioè il criterio che distingue la predicazione *certa* da quella *incerta*, criterio che pure ha applicazione nella distinzione tra espressioni di carattere assertivo e di carattere non-assertivo (imperativo, iussivo, proibitivo, negativo e condizionale). Risulta allora che è la stessa forma verbale apocopata che racchiude nella sua struttura morfosintattica una precipua valenza logico-semantic: essa rappresenterebbe quell'«incertezza» di cui parlano i grammatici arabi. Tale *incertezza* può essere tradotta in termini pragmatico-comunicativi come carattere non assertivo dell'espressione. Tuttavia, la forma apocopata del verbo non è che una delle tre varianti di *una* coniugazione a prefissi, le quali, applicato il medesimo criterio non formale di rappresentazione del carattere incerto dell'espressione verbale, si rivelano come rappresentanti una distinzione progressiva di gradi di incertezza che vanno dall'incertezza meno incerta all'incertezza più incerta, e cioè da un minore ad un maggiore grado di incertezza, ferma restando l'incertezza stessa.

La forma apocopata sarebbe quella che esprime la massima incertezza o incertezza assoluta. Quale forma verbale rappresenterebbe dunque la certezza? Semplicemente, quella a suffissi.<sup>197</sup> La coniugazione a suffissi non è *una e trina* come la coniugazione a prefissi, ma è semplicemente *una e unica*. Se l'incertezza è graduata, tale non è il caso della certezza, che si oppone come istanza unica ad una incertezza graduata. Se le due coniugazioni, a suffissi e a prefissi, si oppongono in quanto rappresentanti l'una la certezza e l'altra l'incertezza, perchè mai l'incertezza dovrebbe essere calibrata e graduata attraverso le tre varianti della coniugazione a prefissi? La risposta, che non può essere di ordine formale, ma solamente semantic, sta nel fatto che le espressioni aventi carattere incerto possono essere classificate, in base all'incertezza loro propria, in almeno tre classi, le quali non sono peraltro individuabili, come vedremo, attraverso criteri sintattico-formali.

Le espressioni verbali che rappresentano azioni incompiute hanno chiaramente carattere incerto ma, se si guarda all'aspetto pragmatico-comunicativo, si deve riconoscere che l'incertezza di tali espressioni, che, pur rappresentando azioni incompiute, sono volte alla descrizione di fatti, è un'incertezza ben diversa da quella intrinseca alle espressioni verbali che rappresentano azioni incompiute la cui realtà è complementare a quella di altre azioni, dalle quali esse dipendono e alle quali sono subordinate.

Se traduciamo in termini pragmatico-comunicativi la distinzione semantic concernente il tipo d'incertezza associata alle forme verbali appartenenti alla prima variante della coniugazione a prefissi (*al-fi'l al-muḍāri' al-marfū'*), possiamo dire che le espressioni nelle quali esse compaiono appartengono al dominio *fattuale*<sup>198</sup>, mentre le espressioni nelle quali compaiono forme verbali appartenenti alla seconda variante della coniugazione a prefissi (*al-fi'l al-muḍāri' al-mansūb*) appartengono invece ad un dominio pragmatico-comunicativo che può definirsi come *concettuale*<sup>199</sup>. Il dominio al quale appartengono le espressioni nelle quali appaiono forme verbali della terza variante della coniugazione a prefissi (*al-fi'l al-muḍāri' al-mağzūm*) può essere invece definito come *virtuale*.<sup>200</sup>

<sup>197</sup> Per quanto concerne le espressioni ottative, positive o negative, dell'arabo classico, invariabilmente rappresentate da forme verbali a suffissi, cfr. Giolfo (2006a).

<sup>198</sup> «*mā huwa kā'inun lam yanqa'i*»: Sībawayhi (ed. Būlāq), vol. I, p. 2, citato in Versteegh (1997: 77).

<sup>199</sup> «*mā yakūnu wa-lam yaqa'*»: *Ibid.*

<sup>200</sup> «*mā yakūnu wa-lam yaqa'*» (*Ibid.*) varrebbe anche per il dominio *virtuale*, cosicché all'interno dell'insieme delle tre vari-

I domini *fattuale*, *concettuale* e *virtuale* contengono espressioni che, quantunque incerte, vanno da un minimo d'incertezza (*fattuale*) a un massimo d'incertezza (*virtuale*). Notiamo che le espressioni appartenenti al dominio *fattuale* hanno carattere assertivo, sono indipendenti e contengono voci verbali non-legate. Le espressioni appartenenti al dominio *concettuale* hanno carattere non-assertivo, sono dipendenti, e cioè subordinate ad una proposizione principale, e le forme verbali che compaiono in esse sono sempre legate ad una congiunzione. Le espressioni appartenenti al dominio *virtuale* (imperative, iussive, proibitive, negative e condizionali) hanno carattere non-assertivo, non-dipendente, e le forme verbali in esse contenute possono essere di tipo legato (iussivo, proibitivo, negativo) o non-legato (imperativo).

Quanto alle espressioni condizionali-ipotetiche, le forme verbali in esse contenute rappresentano il massimo grado di incertezza, il che spiega perché il prototipo di tutte le espressioni condizionali contiene una forma verbale apocopata sia alla condizione sia alla risposta. Ci riferiamo ovviamente alle frasi condizionali del tipo «'in condizione risposta» (apocopato apocopato), che hanno chiaramente carattere non-assertivo e non-dipendente ('in non è una congiunzione subordinativa, la protasi della frase condizionale non è *šila*). Quanto al carattere *legato/non-legato* delle forme verbali nelle espressioni condizionali del tipo «'in condizione risposta» (apocopato apocopato), la forma verbale contenuta nella risposta sarebbe legata a «'in+condizione» ovvero direttamente a 'in. La condizione sarebbe legata a 'in.

Tale analisi mostra che i tre distinti gradi dell'incertezza non possono essere identificati da criteri sintattico-formali, quali la dipendenza/indipendenza o il carattere legato/non-legato, ma soltanto da un criterio non-formale che riconosce che l'incertezza nel dominio fattuale ha una natura diversa da quella dell'incertezza nel dominio concettuale, la quale pur essendo per così dire più incerta dell'incertezza che si evidenzia nel dominio fattuale, è pur sempre meno incerta dell'incertezza appartenente al dominio virtuale. In quest'ultimo dominio le espressioni hanno il grado di massima incertezza.

Ricapitolando:

<i>yaf'al-u</i>	<i>yaf'al-</i>	
	<i>yaf'al-a</i>	<i>yaf'al-Ø</i>
assertivo	non-assertivo	
indipendente	dipendente	non-dipendente
non-legato	legato	legato e non-legato
fattuale	concettuale	virtuale
incertezza 1	incertezza 2	incertezza 3

È possibile pervenire a tale risultato, e cioè alla determinazione dei diversi gradi di incertezza, attraverso due modalità operative:

- tramite un **criterio indiretto**, prodotto per applicazione successiva dei seguenti due criteri

i) pragmatico-comunicativo (assertività)	che suddivide l'insieme in due classi (assertivo vs non-assertivo)
ii) sintattico (dipendenza)	che suddivide la classe delle espressioni assertive in due sottoclassi (dipendente vs non-dipendente)

- tramite un **criterio diretto**, semantico (incertezza), che suddivide direttamente l'insieme in tre classi:

anti della coniugazione a prefissi (*al-fi'l al-muḏāri' li-al-ism*) la frontiera primaria sarebbe quella separante *yaf'al-u* vs *yaf'al-a* e *yaf'al-Ø*, così come, per il nome, la frontiera primaria è in effetti quella separante *al-ism al-marfū'* vs *al-ism al-manšūb* e *al-ism al-maḡrūr* (casi entrambi in cui la funzione del nome nella proposizione è quella di complemento, rispettivamente *ma'mūl* di un *fi'l* o *ma'mūl* di un *ḥarf* presente o *muqaddar*).

**incertezza fattuale vs incertezza concettuale vs incertezza virtuale** (vale la pena di notare che non esistono altre modalità operative significative rispetto a quelle indicate).

Ciò dimostra che il criterio «legato/non-legato», anche utilizzato come criterio indiretto in abbinamento ad un altro criterio (sintattico o pragmatico-comunicativo), non è sufficiente a determinare le tre classi rappresentate dalle tre varianti morfosintattiche della coniugazione a prefissi.

## BIBLIOGRAFIA

### Fonti primarie

Anbārī (1963). *Šarḥ al-Qaṣā'id al-sab' al-ṭiwāl al-ġāhiliyyāt*, ed. 'Abd al-Salām Hārūn, Ḍaḥā'ir al-'Arab 35, Cairo, Dār al-Ma'ārif.

Astarābādī, Raḍī al-dīn (al-). (1275 e 1310 H). *Šarḥ Kāfiyat Ibn al-Ḥāḡib*, 2 vol., Istanbul, Maṭba'at al-šarika al-šihāfiyya al-ʿuṭmāniyya [Rist.: Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya. N.d.].

Ibn 'Aqīl. (1965). *Šarḥ 'alā al-'alfiyya*, 2 vol., Cairo.

Ibn 'Aqīl. (1966-1967). *Šarḥ Ibn 'Aqīl 'ilā 'Alfiyyat Ibn Mālik*, ed. Ṭaha Muḥammad al-Zaynī, 4 vol., Cairo, 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī.

Ibn Ğinnī. (1976). *Kitāb al-luma' fī al-naḥw*, ed. Hadi M. Kechrida, Uppsala.

Ibn al-Ḥāḡib. (n.d.). *al-Kāfiya*, in: Molla Jāmī, *al-Fawā'id al-ḍiyā'iya*, Molla Jāmī 'alā al-Kāfiya, Istanbul.

Ibn al-Ḥāḡib. *Kāfiya*, cfr. Raḍī al-dīn al-Astarābādī, *Šarḥ al-Kāfiya*.

Ibn Hišām. (1969). *Muġnī al-labīb 'an kutub al-'a'arīb*, ed. Māzin al-Mubārak et Muḥammad 'Alī Ḥamd Allāh et Sa'īd al-Afġānī, Beyrouth, Dār al-Fikr.

Sībawayhi. (1973). *al-Kitāb*, 5 vol., ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Cairo.

Sībawayhi. (1318 H). *Kitāb Sībawayhi*, 2 vol., ed. Būlāq.

Zamaḡšarī. (1859). *Kitāb al-mufaṣṣal fī al-naḥw*, ed. J. P. Broch, Christianiae.

Zamaḡšarī, (n.d.) *al-Mufaṣṣal fī 'ilm al-'arabiyya*, Dār al-Ġīl, Beyrouth.

Zawzanī. (1383 H/1963). *Šarḥ al-Mu'allaqāt al-sab'*, ed. Muḥammad 'Alī Ḥamd Allāh, Damasco, al-Maktaba al-'Umawiyya.

### Fonti secondarie

Aartun, K (1963). *Zur Frage altarabischer Tempora*. Oslo, Universitetsforlaget.

Akatsuka, N. (1986). «Conditionals are discourse-bound», in E. C. Traugott e al. eds., *On Conditionals*, Cambridge, pp. 333-351.

Aristoteles (B.C. 350). *Prior Analytics*, tr. A. J. Jenkinson, Oxford University Press, 1928.

Aristoteles (B.C. 350). *Categoriae et Liber de interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, London, Oxford University Press, 1949.

Aristoteles (B.C. 350). *Prior and posterior analytics*, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1949.

- Benveniste, E. (1959). [1966]. «Les relations de temps dans le verbe français», *Bulletin de la Société de Linguistique*, tome LIV, fasc. 1 [repris dans *Problèmes de linguistique générale*, I, pp. 235-250, Paris, Gallimard].
- Blachère, R., Gaudefroy-Demombynes, M. (1952). *Grammaire de l'arabe classique (morphologie et syntaxe)*, 3e édition revue et remaniée, Paris, G. P. Maisonneuve et Larose.
- Bravmann, M. M. (1977). *Studies in Semitic Philology*, Leiden, Brill.
- Brockelmann, C. (1908/1913). [1999]. *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen in zwei Bänden: I Band Laut- und Formenlehre; II Band Syntax*, Berlin, Reuther et Reichard, [Rist. Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York, 1999].
- Cohen, D. (1968). «Les langues chamito-sémitiques», in Martinet, A. ed., *Le langage*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, p. 1288-1330.
- Cohen, D. (1981). «Statif, accompli, inaccompli en sémitique», in A. Leguil ed., *Actants, voix et aspects verbaux, Actes des journées linguistiques des 22 et 23 Mai 1979*, Angers, pp. 46-59.
- Cohen, M. (1924). *Le Système verbal sémitique et l'expression du temps*, Publications de l'École Nationale des Langues Orientales Vivantes, V<sup>e</sup> série, vol. XI, Paris, Imprimerie Nationale et Éditions E. Leroux.
- Cohen, M. (1924-1952). «Les langues chamito-sémitiques», in A. Meillet, M. Cohen ed., *Les langues du monde*, Paris, Champion, 1924, pp. 81-151, 2<sup>e</sup> édition 1952, pp. 82-181.
- Corriente, F. (1980). *Gramática árabe*, Madrid, Instituto Hispano Árabe de Cultura.
- Dévényi, K. (1988). «The treatment of conditional sentences by medieval Arabic grammarians», *The Arabist* 1, Budapest, p. 11-42.
- Fischer, W. (1972). *Grammatik des klassischen Arabisch*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- Garbini, G., Durand, O. (1994). *Introduzione alle lingue semitiche*, Brescia, Paideia.
- Giolfo, M. E. B. (2005). «Le strutture condizionali dell'arabo classico nella tradizione grammaticale araba e nella tradizione grammaticale europea», *Kervan - Rivista internazionale di studii afroasiatici - www.kervan.unito.it - n. 2*, Luglio 2005, pp. 55-79.
- Giolfo, M. E. B. (2005b). «P. Larcher, *Le système verbal de l'arabe classique*, Publications de l'Université de Provence, Collection Didactilangue, Aix-en-Provence 2003» (recensione), *Kervan - Rivista internazionale di studii afroasiatici - www.kervan.unito.it - n. 2*, Juillet 2005, pp. 160-168.
- Giolfo, M. E. B. (2006a). «La particella *mā* nel sistema della negazione verbale in arabo classico: un'interpretazione sincronica», in P. G. Borbone, A. Mengozzi and M. Tosco eds., *Loquentes Linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*, Wiesbaden, Harrassowitz, pp. 307-317.
- Giolfo, M. E. B. (2006b). «I sistemi condizionali in 'in dell'arabo classico: 'in *yaf'al* vs 'in *fa'ala*, un'ipotesi modale», in M. Moriggi ed., *Atti del XII Incontro Italiano di Linguistica Camito-semitica (Afroasiatica) - Università di Ragusa - 6-9 giugno 2005*, Catanzaro, Rubbettino, pp. 185-192.
- Giolfo, M. E. B. (2006c). «'in *yaqum* vs 'in *qāma*: un'ipotesi modale», *Kervan - Rivista internazionale di studii afroasiatici - www.kervan.unito.it - n. 3*, Gennaio 2006, pp. 17-34.
- Guillaume, J.-P. (1985). «Fragments d'une grammaire oubliée: Relations prédicatives non assertées, verbe déclaratif et verbes modaux d'après Sibawayhi», *Bulletin d'Études Orientales* XXXV, pp. 19-35.
- Guillaume, J.-P. (1986). «Sibawayhi et l'énonciation: une proposition de lecture», *Histoire Épistémologie Langage* 8/2, pp. 53-62.

- Haded, M. S. (1996). «Arabic tense and temporal affinity: a semantico-syntactic insight», *Muslim Education Quarterly*, 13 iv, pp.46-57.
- Hetzron, R. (1969). «The evidence for Perfect \*y'aqtul and Jussive \*yaqt'ul in Proto/Semitic», *Journal of Semitic Studies*, t. XIV, PP. 1/21.
- Jahn, G. (1969). *Sibawaihi's Buch über die Grammatik, Übersetzt und Erläutert von G. Jahn*, Berlin 1894-95 - rist. Hildesheim 1969.
- Kouloughli, D. E. (1985). «À propos de lafẓ et ma'nā», *Bulletin d'Études Orientales*, XXXV.
- Kouloughli, D. E. (1999). «Ya-t-il une syntaxe dans la tradition arabe?», *Histoire Épistémologie Langage*, 21/II, pp. 45-64.
- Kratzer, A. (1978). *Semantik der Rede, Kontexttheorie - Modalwörter - Konditionalsätze*, Scriptor.
- Kuryłowicz, J. (1949). «Le système verbal du sémitique», *Bulletin de la Société de linguistique*, tome XLV, fasc. 1, pp. 47-56.
- Larcher, P. (1990). «Éléments pragmatiques dans la théorie grammaticale arabe postclassique», dans K. Versteegh, M. G. Carter eds., *Studies in the History of Arabic Grammar II. Proceedings of the 2<sup>nd</sup> Workshop on the History of Arabic Grammar, Nijmegen, 27 April-1 May 1987*, Amsterdam-Philadelphie Benjamins, pp. 195-214.
- Larcher, P. (1998a). «La linguistique arabe à demain: tendances nouvelles de la recherche, Méthodes et débats», *Arabica*, tome XLV, pp. 409-429.
- Larcher, P. (1998b). «Une pragmatique avant la pragmatique: "médiévale", "arabe" et "islamique"», *Histoire Épistémologie Langage*, 20/I, pp. 101-116.
- Larcher, P. (2003). *Le système verbal de l'arabe classique*, Collection Didactilangue, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence.
- Larcher, P. (2005). «L'autonymie dans la tradition linguistique arabe», *Histoire Épistémologie Langage*, 27/I, pp. 93-114.
- Larcher, P. (2007). «Les «complexes de phrases» de l'arabe classique», *Kervan - Rivista Internazionale di Studii Afroasiatici* - www.kervan.unito.it - n. 6 - Luglio 2007, pp. 29-45.
- Larcher, P. (2009). «Les systèmes conditionnels en 'in de l'arabe classique», *Bulletin d'Études Orientales*, tome LVIII, 2008-2009, pp. 205-232.
- Levin, A. (1979). «Sibawayhi's view of the syntactic structure of kāna wa'axawātuhā», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1, pp. 185-213 [rist. in A. Levin, *Arabic linguistic thought and dialectology*, Jerusalem 1998].
- Lewis, D. K. (1973). *Counterfactuals*, Oxford.
- Lipiński, E. (1997). *Semitic Languages. Outline of a Comparative Grammar*, Louvain, Peeters.
- Łukasiewicz, J. (1979). *Logica modale*, Quaderni di Parerga, Faenza, Faenza Ed. [Polish Scientific Publishers, Warszawa 1970].
- Marogy, A. (2010). *Kitab Sibawayhi: Syntax and Pragmatics*, Studies in Semitic Languages and Linguistics 56, Leiden, Brill.
- Moghaizel, J. (1993). *L'expression du temps: traductologie du verbe en anglais et en arabe*, Beyrouth, Dar el-Machreq.
- Monti, L. (1966). *Grammatica e vita*, Torino, Loescher.

- Moscatti, S. (1964). *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages. Phonology and Morphology*, Wiesbaden, Harrassowitz [2<sup>a</sup> ed. 1969].
- Nöldeke, T. (1910). *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg, Karl J. Trübner.
- Peled, Y. (1987). «'Conditional sentences without a conditional particle' in classical Arabic prose», *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, 16, pp. 31-43.
- Peled, Y. (1992). *Conditional Structures in Classical Arabic*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- Reckendorf, H. (1921). *Arabische Syntax*, Heidelberg, C. Winter [(1977). 2., unveränderte Auflage. Heidelberg, C. Winter].
- Reilly, J. S. (1986). «The acquisition of temporals and conditionals», dans E. C. Traugott et al. ed., *On Conditionals*, Cambridge, pp. 309-331.
- Vallaro, M. (2002). «Fra linguistica e glottodidattica: la traduzione della terminologia grammaticale araba. A proposito del *mubtada*», *Studi Magrebini*, 25, 1993-1997, pp. 385-402.
- Veccia Vaglieri, L. (1937). *Grammatica teorico-pratica della lingua araba*, 2 vol., Roma, Istituto per l'Oriente.
- Versteegh, K. (1981). «La conception des «temps» du verbe chez les grammairiens arabes », *Analyses Théorie* 3, Université de Paris VIII, pp. 47-68.
- Versteegh, K. (1991). «Two Conceptions of Irreality in Arabic Grammar: Ibn Hišām and Ibn al-Ḥāḡib on the particle *law*», in P. Larcher ed., *De la grammaire de l'Arabe aux grammaires des arabes*, Institut Français de Damas, Damas [= *Bulletin d'Études Orientales*, 43], pp. 77-92.
- Versteegh, K. (1997). *The Arabic Language*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Wright, W. (1896-98). *A grammar of the Arabic language, translated from the German of Caspari, and edited [1859-62] with numerous additions and corrections*, 3<sup>a</sup> ed., 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press [1<sup>a</sup> ed. 1859-1862]; rist.p. Beirut: Librairie du Liban, 1974, 2 vols. in 1, (Revised by W. Robertson Smith & M. J. de Goeje; préface, addenda & corrigenda by P. Cachia).

MANUELA E.B. GIOLFO studied philosophy and logic at the University of Milan, and Arabic at the University of Turin and at the Institut français d'études arabes in Damascus. She then specialised (M.Phil and Ph.D) in Arabic linguistics at the Université de Provence - Aix-Marseille I. In Italy she taught Arabic language at the universities of Urbino, Bergamo, Turin and Enna, and Arabic literature at the universities of Turin and Enna. In 2008 she was appointed lecturer in Arabic at the University of Exeter (UK), where she has been teaching Arabic language, Arabic literature, and Arabic linguistics. Among her publications, the following are related to the topics treated in the present article: «Le strutture condizionali dell'arabo classico nella tradizione grammaticale araba e nella tradizione grammaticale europea », Kervan, n. 2, Luglio 2005, pp. 55-79; «P. Larcher, Le système verbal de l'arabe classique, Publications de l'Université de Provence, Collection Didactilangue, Aix-en-Provence 2003» (recensione), Kervan, n. 2, Luglio 2005, pp. 160-168; «I sistemi condizionali in 'in dell'arabo classico: 'in *yaf'al* vs 'in *fa'ala*, un'ipotesi modale», in M. Moriggi ed., Atti del XII Incontro Italiano di Linguistica Camito-semitica (Afroasiatica) - Università di Ragusa - 6-9 giugno 2005, Rubbettino, Catanzaro 2006, pp. 185-192; «La particella *mā* nel sistema della negazione verbale in arabo classico: un'interpretazione sincronica», in P. G. Borbone, A. Mengozzi and M. Tosco eds., Loquentes Linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti, Harrassowitz, Wiesbaden 2006, pp. 307-317; «'in *yaqum* vs 'in *qāma*: un'ipotesi modale», Kervan, n. 3, Gennaio 2006, pp. 17-34.



## LA MISSIONE DEI CANONICI DEL GRAN SAN BERNARDO IN CINA (UN'AVVENTURA ALLE PORTE DEL TIBET)

*di Lea Glarey*

In the thirties a small group of Canons from the Congregation of Grand-Saint-Bernard left the valleys of the Alps in order to reach the mountain region of central Asia, in the Tibetan marks of western China. Lacking any kind of training, these young missionaries left with the unrealistic project of reaching a pass and build a hospice similar in structure and orientation to the one established by their founder a thousand years before. Although this primary purpose was never achieved, the canons became witnesses of a corner of China hidden to the rest of the world, with its crossroads of different ethnic groups, languages and cultures. Even more: their experience shows us the possibility of an encounter between two universes so far away from each other, an encounter based on this simple equation: “They are mountain people, we are mountain people... It should work!”

Nel XVI e XVII secolo si assiste ad un intreccio degli interessi e degli intenti spirituali della Chiesa con quelli economico-politici dei Regni europei, cosicché missionari e *conquistadores* si lanciano alla scoperta e alla conquista di terre fino allora celate e protette dal velo della leggenda. Prima fra tutte il Tibet. L'interesse dei missionari per questa regione, di cui si sapeva poco o nulla, era in buona misura dettato da un errore storico-geografico che andò maturando nel corso del sedicesimo secolo, errore che portò l'identificazione dei cristiani dell'antico Catai con gli abitanti del Tibet e la conseguente identificazione dei due paesi. Il nome Catai deriva quasi sicuramente dalla dinastia Khitan, ricordata negli annuali col nome di Liao<sup>1</sup>, che regnò sulle province settentrionali della Cina tra il 907 e il 1125 d.C. Questo Catai giunse in Europa con Giovanni del Piano dei Carpini (che lasciò l'Oriente nel 1246), Guglielmo di Rubruck (rientrato nel 1246) e, infine, grazie alla memorabile opera di Marco Polo.



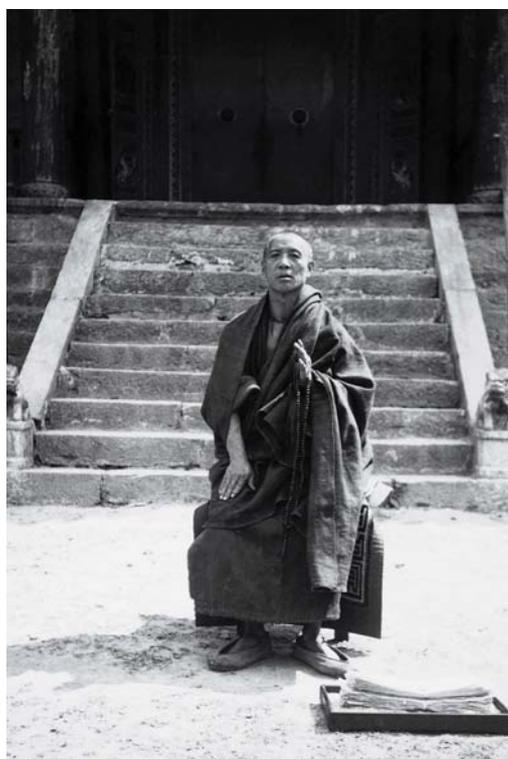
*Fotografia nro 1: Frontiera sino-tibetana*

<sup>1</sup> La dinastia Khitan (Ch'i-tan, 契丹), prese il titolo di Liao (遼) nel 947.

Con il consolidarsi degli Stati musulmani dell'Asia centrale, l'Estremo Oriente divenne di fatto irraggiungibile per i missionari e i commercianti europei ma, nell'immaginario comune, due cose non furono mai dimenticate del lontano Catai: le immense ricchezze e la massiccia presenza di cristiani nestoriani, di cui tanto parlò Marco Polo. Così, quando verso la fine del sedicesimo secolo divenne chiaro che il Catai non poteva essere che la Cina, conclusione alla quale giunse per primo Matteo Ricci<sup>2</sup>, insorse un dubbio: se la Cina era il Catai dov'erano finiti tutti quei cristiani di cui quest'ultimo era popolato? erano scomparsi, oppure Matteo Ricci si sbagliava? Scrive padre Giuseppe Toscano: «Non sappiamo in quale epoca precisa, dal 1598 al 1602, i padri Gesuiti dell'India vennero a conoscenza della tesi del Ricci: sappiamo solo che non l'accettarono. [...] non credettero che la Cina fosse l'antico Catai; non solo, ma siccome tutto faceva credere che realmente popolazioni cristiane abitassero al di là dell'Imalaia (*sic*), nacque il sospetto che l'antico Catai fosse la regione posta dietro l'Imalaia, cioè il Tibet»<sup>3</sup>. In poche parole, agli occhi di questi, la Cina non poteva essere il Catai perché in Cina non vi erano cristiani: come poteva il regno un tempo governato dal potente "Prete Giovanni" essere dimentico del suo passato cristiano? Cosa ne era dei padri che, come raccontavano i mercanti, vivevano in ampi monasteri, vestivano con tonache e passavano tutto il giorno a sgranare rosari? Questi interrogativi resero più che mai necessaria la spedizione di missionari in quella terra che, geograficamente sconosciuta, si caratterizzava per una forte presenza di cristiani.



Fotografia nro 2.a: Lama di Atenze con giovani monaci



Fotografia nro 2.b: Lama di Xiao-Weixi

Sebbene alcuni padri fossero già penetrati nella regione nel corso dei viaggi in Cina, fu il padre gesuita portoghese Antonio D'Andrate (1580-1634) che raggiunse il Tibet occidentale per primo, valicando il passo himalayano del Mana<sup>4</sup>. Nel 1625, l'Europa venne scossa da una notizia sensazionale: la scoperta del Gran Cataio, scoperta testimoniata da un libretto intitolato *Novo Descobrimiento do Gram Cataro, ou Reinos de Tibet, pello Padre Antonio de Andrade da Companhia de Iesu, Portugez no anno 1624*, che tradotto in spagnolo, italiano, francese e tedesco, fece ben presto il giro del Vecchio Continente. L'intento di rintracciare

---

<sup>2</sup> Ricci, Ettore, *La identificazione della Cina con il Cataio dovuta a P. Matteo Ricci*, Palermo, Atti del VII Congresso Geografico Italiano, 1910.

<sup>3</sup> Toscano, Giuseppe M., *La prima missione cattolica nel Tibet*, Hong-Kong, Imprimerie de Nazareth, 1951.

<sup>4</sup> Toscano, Giuseppe, *op. cit.*

una comunità cristiana fu ben presto deluso ma, in compenso, venne permesso al missionario di installare una piccola missione a Tsaparang, nell'antico regno di Guge e di predicarvi la dottrina cattolica. Nel 1632, quando lo zelo evangelico del padre cominciava a portare i primi frutti, il regno che aveva accolto con tanta benevolenza il cristianesimo capitombolò sotto la violenza dell'esercito musulmano di Ladakhis, trascinando nella sua disfatta la neonata missione.



*Fotografia nro 3.a: Mahakala, il Grande Nero, un Guardiano della Legge (Chos Skyong), con la sua collana di ossa umane e sulla maschera il terzo occhio sormontato dai cinque teschi, tutti simboli del conseguimento della saggezza*

*Fotografia nro 3.b: Un durdag, Signore dei cimiteri, assistente del Dio della morte Yama. Non si tratta, nella cultura tibetana, di un'apparizione terrificante: lo scheletro, infatti significa la liberazione dalla carne e dal sangue, dai legami terreni*

Inizia così la storia del Vicariato Apostolico di Latsa, eretto formalmente da Papa Gregorio XVI il con il Breve *Ex Debito Pastoralis* del 27 marzo del 1846., divenuto da prima Vicariato Apostolico di Latsa (28 luglio 1968), Vicariato apostolico di Tachienlu (3 dicembre del 1924) e, infine, Diocesi di Kangting (11 aprile 1946). Le vicende delle missioni di questo territorio evangelico possono essere ricondotte all'alternanza di periodi relativamente pacifici, nel corso dei quali i missionari si dedicavano alla costruzione di chiese, scuole, dispensari medici e periodi di forte tensione, dove le missioni venivano rase al suolo, i cristiani costretti all'abiura o massacrati e i missionari allontanati dalle loro parrocchie. Basti ricordare l'ondata di xenofobia esplosa verso la fine del 1980, quando le stazioni più interne del Vicariato apostolico del Tibet (Patang, Yerkalo e Atenze) vennero completamente distrutte. Dai diari dei missionari risulta che cinquanta case cristiane vennero date alle fiamme e che le perdite totali superavano i 300.000 franchi. Cinquecento cattolici erravano senza meta e senza mezzi<sup>5</sup>. Ricorda padre Dubernard: «I due primi (missionari uccisi) furono i padri Krick e Boury a pochi giorni (di marcia) da Bonga, uccisi dietro ordini segreti provenienti da Lhasa. Il terzo fu padre Durand,

<sup>5</sup> Launay, Adrien, *Histoire de la mission du Thibet*, Tome II, p. 255: «Ainsi, en quelque semaines de l'année 1887, les postes les plus avancées du Vicariat apostolique du Thibet: Bathang, Yerkalo, Atense étaient entièrement ruinées; Tsekou seul gardait son église. Plus de 50 maisons chrétiennes avaient été détruites, les pertes totales s'élevaient à plus de 300.000 Fr., 500 catholiques erraient sans abri et sans soutien».

ferito da proiettili “tzaronnesi” (sic) al momento della nostra espulsione del 1865 e annegato al passaggio del ponte di corda. Il quarto è quello di cui piangiamo oggigiorno (Briex) [...]»<sup>6</sup>.

L’apostolato in queste regioni fu sempre relegato al confine del Tibet propriamente detto: nonostante i numerosi tentativi fatti, i missionari non riuscirono mai ad installarsi sul suolo tibetano, dovendosi accontentare di quelle regioni nominate “Marche tibetane dell’ovest cinese”. Con questo termine si indicano i territori dell’estremo occidente delle province cinesi del Gansu (甘肅), del Sichuan (四川) e dello Yunnan (雲南), grossomodo compresi tra il 98° e il 103° di longitudine est e il 27° e il 37° di latitudine, abitati da popolazioni indigene parlanti una lingua affine al tibetano. Lontani da Pechino, fuori dalla sfera di interesse dei governi europei, le missioni nelle Marche tibetane si trovavano spesso a vivere completamente isolate, nel cuore d’un crocevia multietnico dove tradizioni, lingue e culture diverse convivevano non sempre in modo pacifico. Rappresentativa di questa situazione, fu la risposta alla domanda di aiuto dei missionari delle MEP (Missioni estere di Parigi), rivolta nel 1865 alla Legazione francese di Pechino. Dopo aver sottolineato come la missione tibetana fosse nata più dal coraggio e dalla volontà di martirio che da un’attenta riflessione e ponderata prudenza, il rappresentante francese a Pechino conclude sottolineando: «Non ci resta che dire ai missionari: andate in Tibet se la vostra coscienza ve lo ordina ma andateci a vostro rischio e pericolo. Là sarete veramente in terra infedele e non potrete contare su alcuna protezione temporale. Se sarete martirizzati, avrete la sorte alla quale correte appresso e non sarete vendicati perché non possiamo farlo»<sup>7</sup>.



*Fotografia nro 5: Atenze, fine anni Trenta: i canonici Angelin Lovey (a destra) e Nanchen (a sinistra) in compagnia di un capo villaggio tibetano scortato da due guardie del corpo*

Con il passare degli anni, la situazione non evolse in modo sensibile. I missionari continuavano la loro opera di evangelizzazione in una terra dominata dal governo ecclesiastico buddhista, senza tuttavia raccogliere messi in grado di giustificare il loro operato. In queste condizioni divenne sempre più difficile reperire missionari disposti a recarsi in queste regioni, difficili anche da un punto di vista ambientale tanto che, verso l’inizio del II decennio del XX secolo, Mons. Jean-Baptiste Budes De Guébriant, allora superiore delle MEP, rese partecipe di questo problema papa Pio XII, soprannominato il “Papa delle Missioni”. Questi, dopo aver ascoltato le lamentele di quello che era stato per lunghi anni Vicario apostolico del Tibet, gli indicò una piccola congregazione di canonici agostiniani che da sempre vivevano isolati in cima alle Alpi e che avrebbero probabilmente accettato una sfida di tal sorta. D’altro canto, con il sopraggiungere del XX secolo, i canonici del Gran San Bernardo avevano visto venir meno il loro ruolo

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 255: «Ainsi, en quelque semaines de l’année 1887, les postes les plus avancées du Vicariat apostolique du Thibet: Bathang, Yerkalo, Atense étaient entièrement ruinées; Tsekou seul gardait son église Plus de 50 maisons chrétiennes avaient été détruites, les pertes totales s’élevaient à plus de 300.000 Fr., 500 catholiques erraient sans abri et sans soutien».

<sup>7</sup> Ivi (lettera di M. Bellonet a Mons. Chauveau del 25 luglio 1866), pp. 35-38: «Nous ne pouvons que dire aux missionnaires: «Allez au Thibet si votre conscience vous l’ordonne, mais allez-y à vos risques et périls. Vous êtes là bien véritablement en pays infidèle, et vous ne pouvez compter sur aucune protection temporelle. Si vous êtes martyrisés, vous aurez le sort après lequel vous courez, et vous ne serez point vengés parce que nous ne pouvons pas vous venger».

secolare di soccorso e ospitalità ai viandanti delle montagne ed è così, grazie ad una serie di fortunate coincidenze e speranzose scommesse, che nasce la missione dei canonici italo-svizzeri nelle Marche tibetane dell'Ovest cinese.



*Fotografia nro 6: Padre Detry al colle del San Bernardo*

Mons. De Guébriant, preso contatto con il prevosto dell'Ordine bernardino Mons. Bourgeois, lo invitò a riflettere sulla possibilità di installare un piccolo gruppo di canonici nelle montagne che regnano sovrane dall'altra parte del mondo. Nella prima lettera, datata 29 dicembre 1929, possiamo leggere: «Questo paese (il Sichuan) è grande due volte la Svizzera e non meno montagnoso di questa. Il fondo delle valli si trova ad un'altitudine di 1.200 metri. Le città a 1.500, 1.800, 2.000 metri e più. I colli valicati da strade a 2.000, 2.500, 3.000, 4.000 metri. Le cime più alte oltrepassano i 5.000 metri. [...] Quante volte, accodato a carovane che percorrono queste difficili piste, mi sono detto: «Che servizio renderebbe qui un ospizio come quello del Gran San Bernardo!»<sup>8</sup>. Per appurare se vi fosse la necessità e la possibilità di compiere una tale impresa venne organizzata, nel 1931-32, una prima spedizione ricognitiva, composta dai giovani canonici Paul Coquoz (1904-1985) e Pierre-Marie Melly (1900-1994) che, accompagnati dai missionari delle MEP esplorarono, per circa dieci mesi l'intera regione delle Marche tibetane.



*Fotografia nro 7: Missionari*

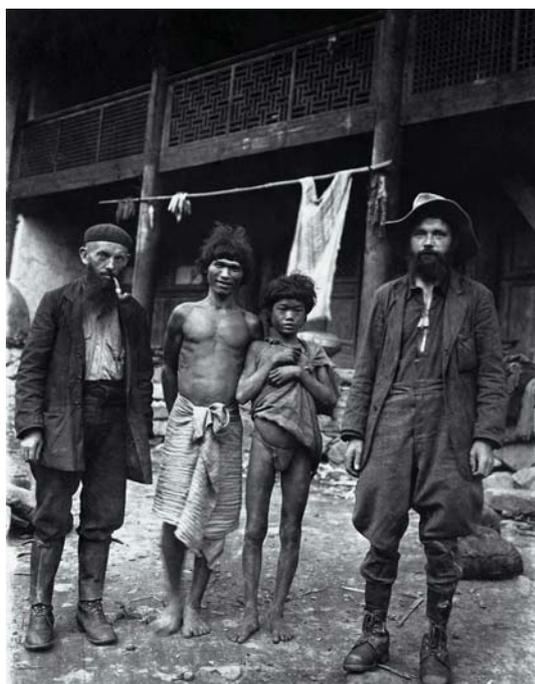
<sup>8</sup> Lettre de Mons. Jean-Baptiste Budes de Guébriant pour Mons. Bourgeois, datée Paris 21 décembre 1929, Archives des Chanoines du Grand-St-Bernard de Martigny: «Ce pays, grand comme deux fois la Suisse, n'est pas moins montagne qu'elle. Le fond des vallées les plus creuses y est à 1.200 mètre d'altitude. Les villes principales sont à 1.500, 1.800, 2.000 mètre et plus. Les cols où passent les routes, sont à 2.000, 2.500, 3.000, 4.000 mètre et plus. Les plus hauts sommets dépassent largement les 5.000 mètre. [...] Que de fois, en suivant les caravanes qui parcourent ces difficiles pistes, je me suis dit, au passage des cols dangereux, balayés par le vent et la neige: «quels services rendrait ici un hospice tel que celui du Saint-Bernard [...]».

Di ritorno da questo primo viaggio di esplorazione, i due giovani canonici riuscirono grazie al loro entusiasmo a portare la causa della missione tibetana davanti alla consiglio capitolare dell'ordine e, nel luglio del 1932, venne approvato all'unanimità il progetto di creare una missione cosiddetta tibetana<sup>9</sup>.



*Fotografia nro 8: Famiglia di contadini cattolici di Weixi*

Privi di una formazione missionaria così come delle basi linguistiche e culturali tanto del territorio tibetano che di quello cinese, formati sulle opere di Alexandra David-Néel, curiosi più che studiosi, avventurieri più che missionari, il 10 gennaio del 1933, si imbarcarono sul *Generale Metzinger* della marina francese i padri Coquoz, Melly, il frate Louis Duc (1899-1961) e il missionario laico Robert Chappelet (1908-1998), alla volta della Cina. A questa prima spedizione, ne seguiranno altre 3, rispettivamente nel 1936, 1939, 1946, per un totale di 13 missionari.



*Fotografia nro 9: Nella missione di Xiao-Weixi, i padri Liotard e Duc in compagnia di due ragazzi luoluo*

---

<sup>9</sup> AGSB MIS F1: Rapport du Voyage d'exploration au Thibet.

Posti d'innanzi ad una realtà tanto differente, la prima reazione fu l'incertezza: «L'avvenire ci pareva colmo di enigmi. Avremmo potuto, secondo i nostri progetti, compiere questa opera missionaria? Non saremmo presto caduti in preda di malattie o briganti? Avremmo stabilito dei contatti con questa popolazione indigena che, di primo acchito, ci parve diffidente e ostile [...] il nostro scopo sarebbe stato compreso?»<sup>10</sup>. Incertezza dunque ma incertezza mista a curiosità, voglia di scoprire e addentrarsi in questo paese che non poteva non ammaliare. Prima tra tutte le attività, lo studio del cinese. In secondo luogo il tentativo di entrare in contatto con la popolazione locale. Fissata Weixi, nel corno nord-occidentale dello Yunnan, i canonici aprirono un dispensario medico e una scuola, da sempre opere che permettevano di incidere il muro di diffidenza che separava i missionari dalle comunità locali. Non da ultimo, la ricerca di un colle sul quale intraprendere la costruzione di un nuovo ospizio del San Bernardo. Primi ad aver introdotto in queste regioni gli sci, i giovani missionari effettuarono numerose spedizioni nelle montagne circostanti, alla ricerca di un colle adatto allo scopo prefissato.



*Fotografia nro 10: Un portatore sul sentiero per Latsa*

Dopo mesi di ricerche, la loro scelta si orientò verso il colle di Latsa. Questo valico, chiamato impropriamente colle di Latsa, prende il nome dal villaggio sito ai piedi dello stesso lungo la riva sinistra Saluen, è anche conosciuto come il “passo Dubernard”, così rinominato in onore del padre Dubernard delle M.E.P. che lo attraversò verso la fine del XX secolo, di ritorno dall'Alta Birmania dove aveva fatto da guida al principe d'Orléans<sup>11</sup>. Sito ad un'altitudine di 3.800 metri, a circa quattro giorni di marcia da Weixi, questo era la via di comunicazione naturale tra la Cina, la valle del Saluen e l'Alta Birmania. Scrive padre Melly, in una lunga

<sup>10</sup> Melly, Pierre-Marie, “La Mission du Thibet”, in *Grand-Saint-Bernard-Thibet*, 1° anno, Nro 1, gennaio 1946, pp. 9-12: «L'avenir nous apparaissait plein d'énigmes. Pourrions-nous, selon nos plans, accomplir cette Œuvre missionnaire? Ne serions-nous pas bien vite la proie de quelque maladie ou des brigands? Prendrions-nous contact avec cette population indigène qui, au premier abord, nous apparut défiante et hostile? Comprendrait-on notre but?».

<sup>11</sup> Melly, Pierre-Marie, “La Mission du Thibet (La missione del Tibet)”, in *Grand-St-Bernard-Thibet*, I anno, N° 1, pp. 9-12: «C'est improprement que l'on appelle ainsi de Latsa [...] il tire son nom du village homonyme situé à son pied, sur la rive de il Saluen. L'explorateur français Bacot le baptisa “passe Dubernard”, en souvenir du P. Dubernard des Missions Etrangères de Paris, qui le traversa vers le siècle dernier, en revenant de l'Haute Birmanie, où il avait accompagné le prince d'Orléans».

descrizione del colle: «Ancor prima di aver intrapreso la costruzione delle basi dell'Ospizio, tutto ci faceva presupporre che La-tsa sarebbe stata la strada del futuro. Tuttavia, a noi bastava sapere che questo passo era molto frequentato, lungo e pericoloso per i numerosi viaggiatori che l'affrontavano». Le difficoltà di realizzare quest'opera iniziarono ancor prima della costruzione stessa. Diffidenti nei confronti dei "lama dagli occhi bianchi", come venivano chiamati in queste regioni i missionari, i burocrati locali non credevano che lo scopo ultimo fosse davvero la costruzione di ospizio su di un colle tanto impervio. Ben presto si diffuse la voce che sul colle di Latsa i missionari avessero trovato una vena aurifera e questo ritardò di ben 18 mesi il rilascio dei permessi richiesti, e solamente il 17 giugno del 1935 ottennero il permesso di costruire sul colle. Assoldati diversi operai per la realizzazione dell'opera, i missionari raggiunsero il colle sotto una pioggia battente. Il diario di Latsa (1935-1938), tenuto da padre Melly, nei mesi estivi di lavoro sul colle, inizia tutti i giorni con: «Il tempo non cambia, pioggia, vento e neve»<sup>12</sup>.



*Fotografia nro 11.a: 1935, operai Lissou dell'impresa cinese*



*Fotografia nro 11.b: Frate Duc con gli operai davanti alle capanne sul colle di Latsa*

---

<sup>12</sup> AGSM MIS G8: (Melly, Pierre-Marie, Journal du Père Melly à La-tsa, 1935-1938): «(23 août 1935) Le temps est le même, pluie, vent, brouillard».

Il cattivo tempo, oltre ad indisporre gli animi e rallentare i lavori, fu causa di malintesi tra gli operai e i missionari. La causa del cattivo tempo venne attribuita a coloro che con la loro presenza e le loro strane usanze disturbavano l'equilibrio della natura. Con un po' di reticenza, gli operai spiegarono ai missionari che pioveva senza sosta perché: «I padri affumicano il prosciutto sopra le braci e utilizzano una pentola e bidone in rame per cuocere la carne»<sup>13</sup>. Ma questo non fu l'unico problema incontrato dai missionari. Convinti che il loro sacrificio personale sarebbe bastato a portare a termine l'opera, i missionari cercarono di costruire un'opera imponente: trenta metri di lunghezza per quindici di larghezza; i muri misuravano in media un metro e cinquanta di spessore e, inizialmente, si era ipotizzata la costruzione di tre piani, di cui uno interrato. La difficoltà nel reperire le materie prime, quali le pietre e il legno, la continua emorragia di operai rallentarono la costruzione. Fu tuttavia il sopraggiungere della seconda guerra mondiale e il venir meno dei contatti tra Europa e Cina, a porre fine a questo utopico progetto.



*Fotografia nro 12.a: Estate 1936, l'imprenditore cinese mentre visiona la costruzione dell'Ospizio*

*Fotografia nro 12.b: Estate 1938: realizzazione del primo piano dell'Ospizio. La costruzione verrà interrotta nello stesso anno*

Parallelamente alla costruzione dell'ospizio di Latsa, i canonici del Gran San Bernardo presero in gestione diverse parrocchie della valle della Saluen e del Mekong. Spesso isolati nelle loro missioni, i padri si trovarono ad affrontare la realtà multietnica delle Marche tibetane. Scrive padre Tornay: «Quando un Cinese si presenta per studiare la dottrina, o quando un cattivo cristiano migliora, cosa si deve fare? Rendere grazie a Dio? No. Pregare? No. Gioire? No, assolutamente no. Accettare di istruirlo oppure farsi un'idea migliore al suo riguardo? Ancora meno. La prima cosa che si deve fare è diffidare e dirsi: è venuto a cercarmi, ha fatto qualcosa che non va; o, ancora, ha bisogno di soldi o di cure. Questo è ciò che succede almeno novant'otto volte su cento»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> AGSM MIS G8: (Melly, Pierre-Marie, *Journal du Père Melly à La-tsa, 1935-1938*): «Les ouvriers lui explique (à père Melly) pourquoi il pleut tous les jours et pleuvra encore. C'est, disent-ils, parce que les pères grillent du jambon sur le brasier et emploient une marmite et un bidon en cuivre pour cuire la viande».

<sup>14</sup> Darbellay, Jacques, a cura di, *Ecrits Valaisains & Thibetains, Belgio, 1993*, pp. 100-101: «Quand un Chinois vient se présenter pour étudier la doctrine, ou bien quand un mauvais chrétien devient meilleur, que faut-il faire? Rendre grâce à Dieu? Non. Prier? Non. Se réjouir?»

Padre Coquoz, forte del suo spirito gioioso, scriveva invece ai suoi confratelli in Svizzera: «Qualcuno davanti alla porta grida: “Padre! Padre!” [...] “Se mi dai un paio di pantaloni mi converto!” I nuovi missionari che verranno sono pregati di non portare i loro manuali di teologia ma un buon carico di pantaloni! La Cina si convertirà più in fretta!»<sup>15</sup> Frate Duc, invece, in un suo scritto ci testimonia «Un giorno, ricevetti la visita di una delegazione che mi pregava di non falciare le felci durante il 6° e il 7° mese lunare, perché ciò dispiaceva agli spiriti della montagna che, per rappresaglia, facevano piovere e grandinare. I nostri operai dovettero cessare il loro lavoro per tranquillizzare la coscienza allarmata di questi poveri superstiziosi [...]»<sup>16</sup>.



Fotografi nro 13: Lo stregone di Cezhong

Con l'avvento della Guerra la situazione nelle Marche tibetane divenne sempre più instabile, le carestie decimavano la popolazione mentre banditi spadroneggiavano nelle valli. Viaggiare era diventato sempre più pericoloso e i padri si trovarono via via più isolati nelle loro stazioni missionarie. Gli anni che vanno dal 1939 al 1945 furono anni di solitudine e, spesso, di disperazione. La missione passò da una fase attiva ad una fase di mera sopravvivenza. Scriveva padre Tornay: Parliamo di qui: *Primo*, Dio sia lodato! Sto molto bene. *Secondo*, la carestia fa stragi. Sulle 300 famiglie che compongono il mio vicinato, 4 o 5 hanno di che vivere a sufficienza. Gli altri mangiano, indovina cosa: le radici delle coltivazioni foraggiere. Oggi mi volevano vendere dei bambini. In ogni dove la gente muore»<sup>17</sup>. Il

---

Non, pas du tout. Accepter de l'instruire ou bien avoir une meilleure idée à son sujet? Encore moins. La première chose qu'il faut faire, c'est de se méfier et dire: il vient, donc il a fait une gaffe; ou bien, il a besoin d'argent ou de remèdes. Ces cas se réalisent au moins 98 fois sur cent».

<sup>15</sup> AGSB MIS G: (Lettre du Thibet, N° 79, mars 1940): «A Weisi. Quelqu'un, devant la maison, appelle: Père! Père! Si tu me donnes une paire de pantalons, je me convertis. Les nouveaux missionnaires qui viendront sont priés de ne plus apporter leurs bouquins de théologie, mais une bonne cargaison de pantalons! La Chine ne s'en convertira que plus tôt!»

<sup>16</sup> Duc, Louis, “La Vie à Hua-lo-pa (La vita a Hua-lo-pa)”, in *Grand-St-Bernard-Thibet*, III anno, N° 1, Gennaio 1948, pp. 16-18: «Un jour, par exemple, je reçus la visite d'une délégation me priant de ne plus couper les fougères pendant les 6e et 7e mois lunaires, parce que, disaient-ils, cela mécontente les esprits de la montagne qui, par représailles, font grêlé et pleuvoir. Nos gens durent cesser leur travail pour tranquilliser la conscience alarmée de ces pauvres, gens».

<sup>17</sup> Darbellay, Jacques, *op. cit.*, p.142: «Parlons d'ici. *Primo*, Dieu merci! je vais très bien. *Secundo*, la famine fait rage. Sur les 300

tempo in questi anni sembra cristallizzarsi. André Guibart, reporter che visse alcuni mesi nelle stazioni missionarie delle Marche tibetane, scrisse: «Il loro sacrificio non era nel sangue versato, ma nell'accettazione della loro vita, senza speranze temporali, ogni legame infranto, in mezzo ad un'indifferenza vagamente ostile, con i disinganni del loro ingrato ministero supremo: una parodia dell'esistenza terrena, tutto monotono, con messi irrisorie»<sup>18</sup>.



*Fotografia nro 14.a: Probandato di Hualopa, 1938: tra gli alunni, in seconda fila, frate Duc e i padri Melly, Tornay e Nanchen*



*Fotografia nro 14.b: Al probandato di Hualopa ad ogni alunno veniva affidato un piccolo appezzamento di*

famiglie qui composent mon voisinage, 4 à 5 ont suffisamment à manger. Les autres mangent, devine quoi: des racines de fougères. Aujourd'hui, on voulait me vendre des enfants. Par-ci, par-là, des gens meurent».

<sup>18</sup> Guibart, André, *op. cit.*, p. 101: «Leur sacrifice n'était pas dans le sang versé, mais dans l'acceptation de leur vie, sans espérances temporelles, tous liens rompus, au milieu d'une indifférence vaguement hostile, avec les déceptions de leur ministère suprêmement ingrat: une parodie d'existence, tout en grisaille, avec des moissons dérisoires».

*terra da coltivare a proprio piacimento. Coloro che ottenevano i risultati migliori venivano premiati*

Il 27 luglio del 1944, dopo due anni di assoluto silenzio, la Congregazione del Gran San Bernardo ricevette un messaggio conciso dalla terra di missione: «Non siate in pena per noi, qui va tutto bene, padre Lattion»<sup>19</sup>. Con il finire della seconda guerra mondiale, l'arrivo della Quarta e ultima spedizione (1946), non solo la missione rientrò in uno stato di attività ma, in Svizzera, si assistette ad un rinnovato interesse per le vicissitudini dei canonici partiti in Cina. Questa fase ebbe però breve durata. La Cina, devastata dalla guerra civile che sarebbe terminata da lì a poco con l'ascesa di Mao al governo, era un palcoscenico instabile e i missionari tornano presto ad essere presenze sgradite. Si interroga padre Tornay: «Cosa sono diventato? È semplice descrivermi. Sono uno straniero, in una terra straniera [...] sono un pastore senza gregge, in mezzo ad un popolo senza pastori»<sup>20</sup>. Lo stesso Tornay verrà trucidato, l'11 agosto 1949, all'età di 39 anni, nel tentativo di recarsi a Lhasa per portare davanti al Dalai-Lama la causa della sua missione, perennemente minacciata dai monasteri locali.



*Fotografia nro 15: Padre Lovey ospite presso un lama*

Con l'ascesa del Governo comunista alla guida della Cina, le missioni vedono gradualmente diminuire la loro libertà e possibilità di azione. Verso la fine del 1950, tutti i padri ricevettero una lettera con la quale venivano invitati a riunirsi in una sola missione, dove «sarebbe stato più semplice proteggerli»<sup>21</sup>. Nonostante gli sforzi della Legazione svizzera, dopo più di un anno di residenza forzata a Weixi, il 16 gennaio del 1952, i missionari furono invitati a lasciare il suolo cinese, alla volta di Hong Kong, unico porto libero in territorio cinese.

---

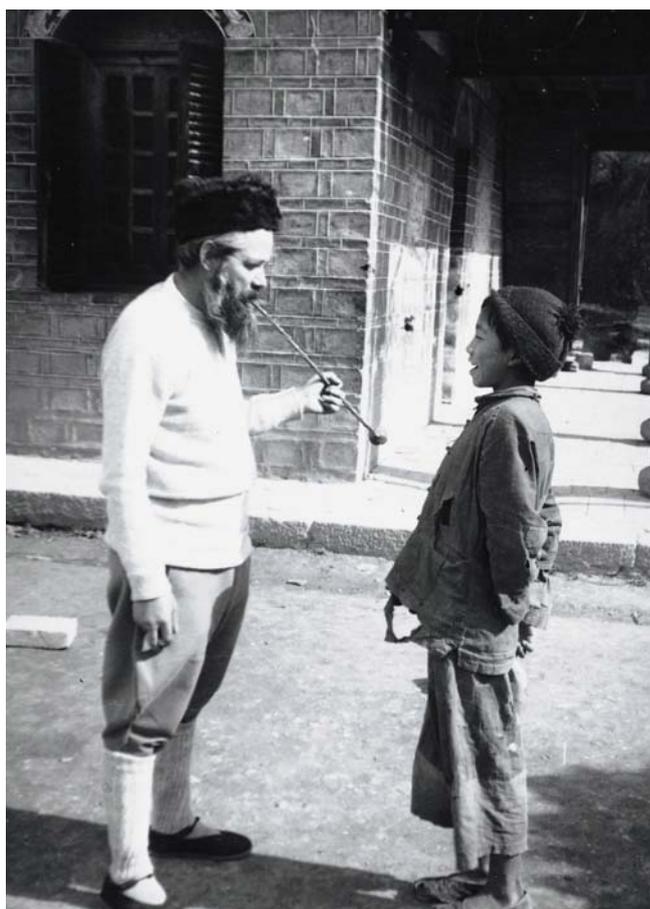
<sup>19</sup> AGSM 3.4 (Dossiers des Procureurs de la mission, Melly): Telegramma citato in una Lettera di padre Melly indirizzata alla redazione della Rivista *L'Echo Illustré*, datata Fribourg, 30 giugno 1944: «Soyez sans inquiétude, tout va bien. Lattion».

<sup>20</sup> Darbellay, Jacques, a cura di, *op. cit.*, p. 157: «Que suis-je devenu? C'est facile à me décrire. Je suis un étranger, sur une terre étrangère. Je suis un berger sans troupeau, au milieu de peuples sans pasteurs».

<sup>21</sup> AGSB MIS B1/1, (Les écrits du père Goré, Textes daté, -Première invasion-): «Les pères Lattion, Coquoz et Fournier, réunis à Chitra, recevaient de la sous-préfecture un billet qui les invitaient poliment à se retirer à Weisi, où il serait plus facile de les protéger».



*Fotografia nro 16: Canoa per l'attraversamento dei fiumi*



*Fotografia nro 17: Frate Duc in compagnia di un bambino nell'aia della missione di Weixi*

In una comunicazione ufficiale della Legazione della Svizzera a Pechino a Mons. Adam, allora prevosto dell'Ordine dei canonici del Gran San Bernardo, datata 27 febbraio 1952, vengono riassunte le fasi concitate di questo esodo e spiegate le motivazioni che avevano portato il Governo ad attuare tale misura: «La Legazione è intervenuta presso il Ministero degli Affari esteri, al fine di conoscere da un lato le ragioni di questo trasferimento e, dall'altro, se questo era assolutamente necessario. Il Ministero degli Affari esteri ha risposto verbalmente alla Legazione, il 26 gennaio, che le misure prese dalle autorità cinesi nei confronti dei nostri compatrioti erano motivate da due ragioni: anzitutto, la regione di Weihsi viene considerata attualmente zona militare. In secondo luogo, ragioni di sicurezza personali giustificavano l'evacuazione dei civili stranieri in questa zona. La legazione ha tuttavia sottolineato di essere preoccupata del fatto che i nostri missionari sembrano essere stati accusati di essere elementi imperialisti [...]»<sup>22</sup>.

Con l'espulsione dei missionari dalla Cina, sulla missione tibetana cala l'assoluto silenzio. Come una eco, sembrano affiorare le parole del Tucci: «I padri si avventurarono nel Tibet con l'inconsapevole baldanza delle anime semplici in una delle terre più dure dell'Asia, quasi che le forze telluriche, sempre bieche ed avverse, si piegassero docili a quello spirituale eroismo e facessero varco»<sup>23</sup>.

---

LEA GLAREY, laureata in Lingua e letteratura cinese presso l'Università di Torino, svolge un dottorato di ricerca in "Studi Euro-Asiatici" occupandosi degli aspetti linguistici ed etnologici dei Truku, aborigeni di Taiwan appartenenti alla famiglia linguistica austronesiana.

Con il Centro di Alti Studi sulla Cina Contemporanea (CASCC) di Torino, ha lavorato al recupero, alla digitalizzazione e alla classificazione del materiale fotografico della missione dei canonici del Gran San Bernardo, conservato negli archivi di Martigny e Taiwan. Questo lavoro ha portato alla realizzazione della mostra "Alla Ricerca di Altre Nevi" inaugurata presso il Museo di Scienze naturali di Torino, nel gennaio del 2009. Il 24 aprile 2010, sempre in collaborazione con il CASCC, è poi stata realizzata presso il World Art Museum di Pechino la mostra fotografica "The Snows of others (mission to the land of the Three Rivers)" .

Tra le sue pubblicazioni: "Alla Ricerca di Altre Nevi", "Armonia, Verve ed Equilibrio, la via cinese alla Bellezza" e "Scienza multilingue per sinofoni" in "Scienza multilingue" a cura di Carla Marengo, per Guerra Edizioni.

---

<sup>22</sup> AGSM MIS 3.4: (Communication de la Légation de Suisse à Peking à l'intention de Mgr. Adam, du 2 février 1952). Il documento originale si presenta su due pagine. Per maggior comodità di lettura ho elaborato digitalmente l'immagine, al fine di racchiuderlo in un solo foglio. La linea tratteggiata indica il passaggio dalla prima alla seconda pagina.

<sup>23</sup> Tucci, Giuseppe, "Le Missioni cattoliche in Cina", nel volume *Le Missioni cattoliche e la cultura dell'Oriente*, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1943, pp.219-220.

## LE “DECLINAZIONI” DELL’AMORE NELLA LETTERATURA GIAPPONESE MODERNA

di Carlotta Rapisarda

This article deals with the relationship between love and marriage in three Japanese authors. At the end of 19th century, the introduction of the idea of monogamy in Japanese culture created two opposite points of view. On one hand there was Kitamura Tōkoku (1868-1894) with its romantic ideal and the resulting disillusionment; on the other hand, Izumi Kyōka (1873-1939) always condemned the institution of marriage as oppressive to women. Both these views have flown into the vision of marriage proposed by Tanizaki Jun'ichirō (1886-1965), a great master in exploring and painting conjugal love and its various aspects.

### 1. Kitamura Tōkoku

Ma che cos'è la vita a due? Una combinazione di forze per sopperire alla propria debolezza, un'opportunità per possedere una casa propria, una modalità socialmente accettata per allontanarsi dai propri genitori, una fuga dalla solitudine, un sacrificio dettato dalla compassione, un effetto indotto dalla fascinazione o dall'ammirazione, un aiuto reciproco fondato sul denaro, un'ascesa sociale garantita dal prestigio di un nome, un estremo rimedio contro l'insonnia o contro la dispepsia, un'autorizzazione a procreare, un sedativo contro l'eccesso passionale, una via d'accesso all'adulterio, un'anticamera alla separazione, un patto di cameratismo, un espediente per sentirsi normali, un modo per non destare sospetti e curiosità, una casa di riposo per la vecchiaia, una casa di piacere, una camera di tortura? <sup>1</sup>

Gli interrogativi che Umberto Galimberti si è di recente posto sulle cose dell'amore e sulla vita di coppia, attanagliarono gli animi dei giovani intellettuali giapponesi in un periodo in cui la propaganda religiosa insisteva molto sulle nozioni di *katei* (famiglia, casa) come fondamento per il rapporto marito-moglie, e *ai* (amore), non come desiderio carnale, quanto come sentimento immateriale e spirituale, soprattutto nel contesto del matrimonio<sup>2</sup>. Così, emulando modelli europei, anche in Giappone prese vita, tra il 1889 e il 1904, il cosiddetto movimento romantico. Peculiarità di tale movimento fu, nella cornice dei rapporti di coppia, la totale accettazione del concetto cristiano di “monogamia” e di tutte le contraddizioni a esso inerenti. Fu, questo, un evento di considerevole importanza nella storia delle speculazioni sull'*amore romantico* in una tradizione in cui non era mai esistito, poiché rappresentò uno stimolo a riflettere sul divario che separava l'amore ideale dalla vita reale, portando a tragiche conseguenze.

Colui che è considerato l'iniziatore del Romanticismo in Giappone, Kitamura Tōkoku (1868-1894), espresse tale tormento in un famoso saggio dal titolo *Ensei shika to josei (Il poeta misantropo e la donna, 1892)*, frutto della propria esperienza personale in qualità di uomo disilluso dal matrimonio che, per il futuro, non vedrà altra soluzione se non il suicidio. Benché l'incipit del saggio abbia la parvenza di un vero e proprio inno al sentimento amoroso, visto come una luce che illumina ogni cosa, il buio della realtà prende presto e brutalmente il sopravvento:

L'amore è la chiave con cui possiamo accedere ai segreti del nostro mondo. L'amore esiste prima di ogni cosa e solamente grazie a esso il nostro mondo può sussistere. Se ne fossimo privati, quale sapore o quale colore potrebbe mai avere la vita? Ciononostante, proprio quella strana creatura che è il poeta, incline per

<sup>1</sup> Umberto Galimberti, *Le cose dell'amore*, Feltrinelli, Milano, 2009 (1 ed. 2004), p. 133.

<sup>2</sup> Suzuki Michiko, “Progress and Love Marriage: Rereading Tanizaki Jun'ichirō's *Chijin no ai*”, *Journal of Japanese Studies*, 31:2, Society for Japanese Studies, 2005, p. 363.

sua natura a osservare il mondo e indagare nei recessi dell'animo umano, è colui che più di tutti fallisce nelle cose d'amore.<sup>3</sup>

Alla contrapposizione luce-buio corrispondono quindi due mondi, ideale e reale, in cui il poeta-guerriero fermamente convinto che un matrimonio felice sia il naturale punto d'arrivo in cui ogni amore sfocia, si scontrerà con la triste realtà e combatterà nella consapevolezza di non poter vincere, poiché il mondo reale, e quindi il matrimonio, riservano solamente disincanto. Il poeta, tuttavia, avrà la forza di andare avanti nella sua lotta poiché la forza dell'amore sarà sempre presente nel mondo ideale.

Una filosofia dell'amore, quella di Tōkoku, che pone le sue basi sulla negazione della passione e del desiderio fisico. "Ma la passione è l'unico modo in cui può declinarsi l'amore?", si domanda Galimberti. "Se la passione è *patire l'altro*, non si dà un amore che, invece di *patire, agisce*, che invece di declinarsi sul solo versante della passione, trascinata dalla discontinuità delle sue oscillazioni, *decide* in modo irrevocabile e, a partire da questa decisione, non *subisce* l'amore, ma lo *crea*?"<sup>4</sup>. E in un certo senso, la figura del poeta descritta da Tōkoku fa della fuga un modo di agire volto a creare un amore che non può essere distrutto, dal momento che esiste solo in un mondo ideale. Certo è difficile negare l'importanza della fisicità in un rapporto, ma nell'animo di Tōkoku è giustificabile poiché il bisogno corporeo nei confronti dell'altro è sinonimo di "realtà".

Tōkoku scrive il suo saggio nel 1892, quattro anni dopo essersi sposato con una certa Ishizaka Minako, e la critica è d'accordo nel leggere il suo componimento alla luce dell'esperienza personale di questo giovane idealista continuamente rimproverato da una moglie che, insoddisfatta dei soldi che il marito portava a casa, era costretta a lavorare: "Mina, il suo angelo del 'mondo ideale' era in verità un abitante del 'mondo reale'"<sup>5</sup>. Il poeta, creatura eletta e sensibile, subisce non l'amore, bensì le aspettative della società, poiché egli non si adatta a essa, né viceversa, così come espresso dal verso byroniano che l'autore stesso cita: "I love not the world, nor the world me"<sup>6</sup>. La disillusione, a questo punto, è inevitabile e Tōkoku, incapace di risolvere la situazione in qualsiasi altro modo, opta per il suicidio, lungi ovviamente dal considerarlo come la convergenza di *Eros* e *Thanatos* che aveva caratterizzato la precedente cultura del periodo Edo (1603-1867) con il doppio suicidio d'amore. Noguchi Takehiko sostiene che la concezione che Tōkoku aveva dell'amore romantico peccasse di eccessiva serietà e che la sua inclinazione a innamorarsi non fece altro che aggravare la disperazione insita nel suo pessimismo; dunque, "incapace di condividere con la propria moglie un sentimento intenso, non ebbe altra scelta se non quella di morire in completa solitudine"<sup>7</sup>. Se Tōkoku avesse risolto il suo problema accettando la diversa natura di amore e matrimonio, così come farà Izumi Kyōka, avrebbe potuto salvarsi. Egli, tuttavia, non esplorò tale possibilità, né quella di una soluzione "reale" che prevedesse la fine del matrimonio che lo teneva vincolato a Mina. In tale processo di idealizzazione, a ogni modo, si rintraccia il grande merito che Kitamura Tōkoku ha avuto nel modernizzare il legame amoroso tra uomo e donna, rendendolo sacro e conferendogli una dignità che altrimenti non avrebbe mai avuto.

## 2. Izumi Kyōka

Se da un lato Kitamura Tōkoku era stato profondamente influenzato dai poeti romantici inglesi e dal Cristianesimo, dall'altra parte si ergevano intellettuali ben lontani da tutto ciò, ma non meno degni di attenzione. Uno di questi fu Izumi Kyōka (1873-1939). Famoso per le sue storie a tema sovranaturale, egli si pose sempre dalla parte delle donne nel trattare l'amore, in particolare l'intimo abbraccio tra amore e morte, in una visione tuttavia per nulla pessimista. È curioso pensare a un uomo come Tōkoku che nel suo disdegnare il nodo che lega *Eros* e *Thanatos* abbia finito col risolvere la sua vita nel suicidio. Al contrario, Izumi Kyōka, e più avanti Tanizaki Jun'ichirō, fecero spesso di tale fusione amore-morte il fulcro delle loro opere, ma nella sfera privata si tennero al di fuori delle tragedie.

---

<sup>3</sup> Kitamura Tōkoku, *Ensei shika to josei*, edizione on-line della biblioteca virtuale Aozora Bunko, disponibile all'indirizzo: [http://www.aozora.gr.jp/cards/000157/files/45237\\_19755.html](http://www.aozora.gr.jp/cards/000157/files/45237_19755.html)

<sup>4</sup> Umberto Galimberti, *Le cose dell'amore*, cit., p. 138.

<sup>5</sup> Noguchi Takehiko, "Love and Death in the Early Modern Novel: America and Japan", in Albert M. Craig, *Japan: a comparative view*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1979, p. 171.

<sup>6</sup> Kitamura Tōkoku, *Ensei shika to josei*, cit.

<sup>7</sup> Noguchi Takehiko, "Love and Death in the Early Modern Novel: America and Japan", cit., p. 172.

In Kyōka è evidente un'ulteriore contraddizione tra la sfera privata, che annovera una felice vita coniugale con una geisha, e una negativa visione del matrimonio così come è presentata nei suoi scritti. Prendiamo però la sua personale esperienza come un'eccezione, e le sue opere come mezzi per denunciare la società del tempo, in cui le donne sposate erano in un modo o nell'altro sottomesse alle volontà di un uomo, alla stregua di pezzi di carne messi in vendita. È facile immaginare quanto poco fosse apprezzato dai suoi contemporanei, come ogni artista che porti una ventata d'innovazione nel proprio campo, tuttavia il 1895 è l'anno che lo vide andare alla ribalta con due brevi racconti spesso presentati in coppia: *Yakō Junsu* (*La ronda notturna*) e *Gekashitsu* (*La sala operatoria*). Mentre il primo, a grandi linee, racconta di uno zelante agente di guardia notturno che muore nel salvataggio di un uomo che gli aveva impedito di sposare la donna che amava, con *Gekashitsu* ci troviamo di fronte a una storia d'amore incredibilmente intensa, pur nella sua "inesistenza". La contessa Kifune deve subire un'operazione per la quale si rifiuta di essere sottoposta ad anestesia, poiché teme di confessare, in un momento di confusione, un segreto che vuole gelosamente custodire. Il chirurgo accetta con riluttanza e procede nell'intervento. In uno spettacolare *coup de théâtre*, la donna improvvisamente confessa al medico di averlo sempre amato, poi afferra il bisturi e si uccide. Il Dottor Takamine farà lo stesso. Prende il via un flashback che ci riporta indietro di nove anni, al primo incontro dei due. Un amore a prima vista che sboccia e si conclude in un momento, poi la contessa è costretta a sposare un uomo del suo rango, mentre il povero dottore va avanti per la sua strada senza mai più innamorarsi. Un sentimento così forte a cui neanche la più lunga delle separazioni sa porre fine, e che addirittura culmina in quell'appassionato gesto che è il doppio suicidio d'amore.

Una storia inverosimile e a tratti grottesca, forse a ragione tacciata di non avere come base una solida struttura, ma che esplica in modo esemplare gli intenti dell'autore. Kyōka critica il fior fiore della società e, in particolare, denigra l'istituzione del matrimonio poiché grava sui veri sentimenti di persone come Kifune e Takamine. Il marito della contessa rappresenta proprio quella società patriarcale in cui uomini ricchi ma insignificanti aspirano a belle donne, in questo caso la contessa. Sembra che Kyōka voglia suggerire il ruolo dell'amore come simbolo del potere economico e sociale, e in questo senso la commovente e quasi sadica morte di una splendida donna assume un importante significato: Kifune è nobile, elegante, bella, e proprio la sua avvenenza è la ragione per cui deve morire.

A proposito della morte, Noguchi Takehiko evidenzia come la giustapposizione tra la pelle bianca di una donna e il suo sangue rosso sia uno schema di colori che Kyōka utilizzava spesso<sup>8</sup>, e infatti un piccolo frammento dell'intervento nella sala operatoria così è descritto: "Come un susino rosso che d'inverno cade nella neve, un morbido rivolo di sangue le defluisce dal petto fino a inzuppare la sua veste bianca"<sup>9</sup>. E ancora Noguchi, in un interessante paragone tra l'elemento dell'acqua in *Yakō Junsu*, ove il protagonista muore annegato, e il sangue in *Gekashitsu*, riflette su come l'essenza della creatività di Izumi Kyōka si sveli in questa sua associazione di elementi liquidi e morte<sup>10</sup>, come a voler significare un eterno ritorno dopo la dipartita. Una giustapposizione così forte come quella tra il rosso e il bianco, inoltre, scatena una serie di immagini che acquiscono, ad esempio, la caratterizzazione di Kifune come una donna affettuosa e voluttuosa al tempo stesso, per certi versi debole ma anche molto forte, sensibile eppure anche brutale.

Il Dottor Takamine, completamente agli antipodi rispetto alla figura dell'aristocratico arrogante, è il prototipo dell'uomo impacciato ma sensibile, bisognoso di essere sedotto ma allo stesso tempo accudito dalla donna che ama e, probabilmente, alter-ego di Kyōka stesso. Nella vita dell'autore, infatti, si ricorda la tragica perdita della madre quando egli aveva solo nove o dieci anni. Alla luce di questo particolare, ecco che notiamo anche un risvolto di tipo incestuoso nel romanzo. E l'amore non è più un sentimento, quanto una sorta di desiderio estetico che mai si realizzerà nella vita.

Perché lasciare che due personaggi innamorati si separino? Perché non sfidare le consuetudini dell'epoca e permettere alla contessa di manovrare i fili della propria vita per poter stare con l'uomo che ama? Sempre nel

<sup>8</sup> Noguchi Takehiko, "Love and Death in the Early Modern Novel: America and Japan", cit., p. 175.

<sup>9</sup> Izumi Kyōka, *Gekashitsu*, edizione on-line della biblioteca virtuale Aozora Bunko, disponibile all'indirizzo: [http://www.aozora.gr.jp/cards/000050/files/360\\_19397.html](http://www.aozora.gr.jp/cards/000050/files/360_19397.html)

<sup>10</sup> Noguchi Takehiko, *Kindai Nihon no ren'ai shōsetsu*, Asahi karuchā sentā, Ōsaka shoseki, Ōsaka, 1987, pp. 143-144.

1895, Izumi Kyōka scrive un breve saggio intitolato *Ai to kon'in* (*Amore e matrimonio*), in cui è possibile rintracciare un "positivismo dell'amore"<sup>11</sup> e un "negativismo dell'istituzione matrimoniale"<sup>12</sup>.

Il suicidio e la fuga d'amore, la diseredazione, sono tutti germogli dell'amore. Dovremmo dunque essere contenti per queste persone, e pensare alle occasioni che hanno avuto come gioiose e felici. [...]

Il matrimonio che la nostra società celebra è solo una legge crudele e spietata, atta a controllare e opprimere l'amore e a privare della libertà gli individui. Si è sempre detto che le donne belle sono infelici, tuttavia è la società che le rende così. Se non fosse per il matrimonio, le donne sarebbero così avviliti? Gli aspetti più negativi dell'amore — conflitti, disonestà, disperazione, morti, malattie e quant'altro — scaturiscono dal matrimonio.<sup>13</sup>

Sono affermazioni piuttosto nette. Noguchi Takehiko le commenta mediante un paragone con Kitamura Tōkoku: se quest'ultimo pone in primo piano l'incompatibilità tra amore e matrimonio, per Izumi Kyōka si tratta semplicemente di due cose differenti. Se la prende molto per la discriminazione di cui le donne sono oggetto, ma non accenna neanche per un attimo all'obbligo del matrimonio. È sufficiente che ci sia l'amore.<sup>14</sup>

Stando così le cose, diventa più semplice addurre un'interpretazione agli eventi di *Gekashitsu*: ai due innamorati non serve il matrimonio per legarsi l'uno all'altra, vita natural durante. Il matrimonio è per gli altri, per chi non si ama davvero. Nell'eternità della morte, invece, è il simbolo del loro sentimento.

### 3. Tanizaki Jun'ichirō

La vita e la produzione letteraria di Tanizaki Jun'ichirō (1886-1965) trovano perfetta sintesi in un'espressione cara a Octavio Paz, *La duplice fiamma*: "[...] la fiamma è «la parte più sottile del fuoco, che si eleva e si innalza in figura piramidale». Il fuoco originale e primordiale, la sessualità, eleva la fiamma rossa dell'erotismo e questa, a sua volta, fa svettare un'altra fiamma, azzurra e tremula: quella dell'amore. Erotismo e amore: la duplice fiamma della vita".<sup>15</sup> E infatti, in nessun altro grande intellettuale giapponese questi due aspetti trovano un'importanza tale da sfociare in quella sorta di ossessione che sarà alla base di tutti i lavori di Tanizaki.

Ancor più nella trattazione dell'amore coniugale, Tanizaki si dimostra un abile maestro nel tratteggiare i risvolti psicologici della coppia e i momenti di intimità che, pur senza alcuna esplicita descrizione, emergono consistenti tra le righe senza mai scadere nella volgarità. A volte, poi, c'è da restare increduli davanti a personaggi maschili inconfondibilmente "tanizakiani" che bramano il corpo della propria moglie, e solamente lei, fino alla sottomissione e all'accettazione di qualsivoglia richiesta. Quando questo non accade, la coppia non è più tale e si svela così "l'intimo segreto di un'unione distrutta dal disinteresse erotico"<sup>16</sup>.

#### 3.1 La crisi: Tade kuu mushi

Nel romanzo del 1928 *Tade kuu mushi* (*Gli insetti preferiscono le ortiche*), il conflitto tra Oriente e Occidente che in quel periodo affliggeva lo scrittore, diventa anche l'occasione per una profonda riflessione/ammonizione su cosa un matrimonio *non* debba essere: Kanamè e Misako, i protagonisti, "avevano perso ogni reciproca attrattiva sessuale, [...] Kanamè non vedeva in Misako «la donna», lei non vedeva in lui «l'uomo»: era stata questa situazione, essere coniugi senza sentirsi tali, che aveva determinato in loro una forte tensione."<sup>17</sup>

La studiosa Keiko I. McDonald nota come tale tensione sia efficacemente sviluppata, lungo le pagine del romanzo, mediante la giustapposizione di immagini contrastanti, introdotte fin dall'inizio da una metafora

---

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Izumi Kyōka, *Ai to kon'in*, edizione on-line della biblioteca virtuale Aozora Bunko, disponibile all'indirizzo: [http://www.aozora.gr.jp/cards/000050/files/1040\\_20511.html](http://www.aozora.gr.jp/cards/000050/files/1040_20511.html)

<sup>14</sup> Noguchi Takehiko, *Kindai Nihon no ren'ai shōsetsu*, cit., p. 140.

<sup>15</sup> Octavio Paz, *La duplice fiamma, Amore ed erotismo* (1993), ES, Milano, 2006, p. 11.

<sup>16</sup> Tanizaki Jun'ichirō, *Gli insetti preferiscono le ortiche* (1928), Oscar Mondadori, Milano, 1999, p. 30.

<sup>17</sup> Tanizaki Jun'ichirō, *Gli insetti preferiscono le ortiche*, cit., p. 47.

esplicativa dell'equilibrio instabile in cui la coppia di coniugi si trova<sup>18</sup>: “come se tenessero una bacinella d'acqua in bilico tra loro, aspettando di vedere da che parte si sarebbe spontaneamente rovesciata”<sup>19</sup>. Tale immagine è, allo stesso tempo, specchio del mondo interiore di Kanamè, preso dal dilemma tra il divorzio e la situazione di stagno in cui si trova<sup>20</sup>. Viene da chiedersi se la bacinella si rovescerà da un momento all'altro, ma Tanizaki sembra voler lasciare al lettore la risposta, offrendo il solo piccolo indizio costituito dall'emblematica esclamazione di Kanamè alla fine del romanzo: “Finalmente è venuta la pioggia!”<sup>21</sup>.

Il bivio davanti a cui Kanamè si trova, significa molto più di quanto sembri all'apparenza, poiché è la scelta tra due mondi: Oriente e Occidente, tradizione e modernità. Da un lato c'è Misako, originaria di Kyōto ma amante di Kōbe, città-simbolo dell'influenza occidentale. “Ci sarà dunque da sedersi in terra? Allora non fa per me: dopo... dopo le ginocchia mi fanno male”<sup>22</sup>, afferma in occasione dell'invito del padre ad assistere a una rappresentazione di *jōruri* in un vecchio teatro, liquidando in un attimo tradizioni secolari. Finestra sulla modernità è anche il personaggio di Takamatsu, unico confidente di entrambi, divorziato egli stesso e che da buon diavoletto tentatore, o semplicemente bocca della verità, li esorta a dare un taglio alla loro infelicità. Tuttavia è la prostituta eurasiatica Louise, con cui Kanamè intreccia una relazione, a incarnare perfettamente il processo di occidentalizzazione, nonché la perdita di valori che esso comporta. Dall'altro lato, a rappresentare il culto per la tradizione, si erge il suocero di Kyōto. Kanamè lo invidia profondamente, poiché con la sua giovane amante O-hisa, ciecamente servile e perfetta donna-oggetto, tipicamente giapponese, che sa come riverire un uomo (“Provare piacere per quel tipo di donna più o meno rientra nel gusto per le anticaglie: è come una bambola!”<sup>23</sup>, sostiene Misako), si è assicurato l'armonia tra anima e corpo, nonché una vecchiaia serena. Kanamè stesso desidera per il proprio futuro l'ascesa a un tale paradiso e sa che con Misako, che nonostante tutto si prende cura di lui sempre con devozione, potrebbe realizzare la sua aspirazione. Tuttavia non può tacere l'importanza che il ruolo dell'attrazione fisica ricopre in un rapporto:

Per Kanamè una donna doveva essere o una divinità o un giocattolo, e la vera causa del fallimento del suo matrimonio era stata proprio questa: non aveva trovato in Misako né l'una né l'altro. Non fosse stata sua moglie, forse gli sarebbe apparsa come un giocattolo, ma non aveva potuto considerarla neppure tale.<sup>24</sup>

Ancora Keiko I. McDonald mette in luce quanto la pelle delle tre donne del romanzo (Misako, Louise, O-hisa) costituisca un elemento di rilievo nell'analisi del personaggio di Kanamè<sup>25</sup>: la vista della moglie non lo stimola più e infatti, pur riconoscendone la floridezza, rabbrivisce pensando che “quella giovinezza e quella freschezza erano anche il risultato della vita, per così dire da vedova, che lui le aveva imposto”<sup>26</sup>. Al contrario, invece, accade con Louise, poiché “era stata proprio la seduzione di quella pelle ambrata e la sua vaga suggestione d'impurità che aveva attratto dapprima Kanamè”<sup>27</sup>. Alla fine, però, se la bacinella d'acqua di cui si è parlato poc'anzi si rovescerà portando finalmente la pioggia, questo sarà merito di O-hisa, quel giocattolo dalla pelle bianca come un burattino del *jōruri*: “[...] non era una bambola adesso quella che pallida stava di là dalla cortina”<sup>28</sup>. Questa la riflessione che conclude il romanzo. Kanamè avrà deciso quale strada imboccare?

A ogni modo, il nodo che lega i due mondi contrastanti è proprio il matrimonio. Esso, infatti, simboleggia allo stesso tempo il rispetto per la tradizione, finché i due coniugi continueranno a stare insieme salvando la famiglia e le apparenze, e l'apertura al cambiamento, se prenderà piede la realtà del divorzio. A questo proposito

<sup>18</sup> Keiko I. McDonald, “A Reassessment of Some prefer Nettles”, *The Journal of the Association of Teachers of Japanese*, vol. 12, no. 2/3, 1977, p. 195.

<sup>19</sup> Tanizaki Jun'ichirō, *Gli insetti preferiscono le ortiche*, cit., p. 4.

<sup>20</sup> Keiko I. McDonald, “A Reassessment of Some prefer Nettles”, cit., p. 196.

<sup>21</sup> Tanizaki Jun'ichirō, *Gli insetti preferiscono le ortiche*, cit., p. 175.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Tanizaki Jun'ichirō, *Gli insetti preferiscono le ortiche*, cit., p. 86.

<sup>25</sup> Keiko I. McDonald, “A Reassessment of Some prefer Nettles”, cit., pp. 200-203.

<sup>26</sup> Tanizaki Jun'ichirō, *Gli insetti preferiscono le ortiche*, cit., p. 9.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 175.

è interessante notare che l'idea di risolvere la questione nel suicidio, come avrebbe fatto Kitamura Tōkoku, non sfiora Tanizaki neanche per un secondo: egli preferisce restare ben saldo alle redini della vita e, tutt'al più, si attarda in una breve riflessione su come tutto sarebbe più semplice se la moglie scappasse con l'amante.

I protagonisti hanno un figlio insieme, una casa, una grande complicità derivante da anni di convivenza, tanto che il protagonista "giungeva quasi a domandarsi perché poi non potessero considerarsi davvero marito e moglie: dopotutto la vita coniugale non si riduceva soltanto ai rapporti d'alcova. Di compagnie occasionali ne aveva avute diverse; ma il matrimonio non era fatto piuttosto di appoggio morale e di piccole attenzioni? Non era questa la sua vera fisionimia? E da questo punto di vista, non poteva sentirsi per nulla insoddisfatto di Misako..."<sup>29</sup>. Pur tuttavia, "da quando aveva sposato Misako, in tutti quegli anni la sua mente era stata quasi ossessionata dal desiderio di abbandonarla"<sup>30</sup>. Per questo motivo, fin dall'inizio del romanzo si delinea la figura di un marito che, pur essendo a conoscenza della relazione extra-coniugale in cui la moglie è coinvolta, non mostra alcun cenno di risentimento; anzi, più avanti nella storia si chiarirà come egli stesso abbia favorito tale relazione, pensando così di facilitare la strada verso il divorzio:

Io non so proprio che pensare. So soltanto che le ragioni per separarci son fin troppo chiare. Le cose tra noi non sono mai andate molto bene, ma ora che è sorta la relazione con Aso — e sono stato proprio io a favorirla — non c'è alcun motivo per rimanere uniti; e in effetti già non lo siamo più. Questa è la verità, la conosciamo sia io che Misako ma non sappiamo scegliere tra sopportare una breve tristezza e rimanere infelici per sempre. In realtà, la decisione l'avremmo presa, difficile è darsi il coraggio per mandarla ad effetto.<sup>31</sup>

Ecco che attraverso la figura di Kanamè, alter-ego di Tanizaki stesso, prende forma una concezione del rapporto di coppia fino ad allora rimasta nell'ombra: l'equilibrio tra amore ed erotismo come cardine fondamentale di una felice unione. Tanizaki si rivela degno di ogni ammirazione per come riesce ad affrontare con grande spessore i tormenti dell'animo umano davanti a una crisi matrimoniale che trova le sue origini in una motivazione che qualche perbenista dell'epoca avrebbe potuto additare come banale o addirittura immorale. Oggigiorno, Umberto Galimberti rintraccia proprio nell'estremizzazione della passione la causa dei fallimenti matrimoniali:

L'attuale crisi del matrimonio che caratterizza l'intero Occidente dice [...] che nella nostra cultura non si ha altra concezione dell'amore che non si risolva nella *passione*, la quale, non avendo di fronte a sé un contraltare, viene divinizzata. La passione non è da condannare, ma la sua divinizzazione è pericolosa, perché ci trattiene in un polo di quella tensione creatrice (*Spannung*, dice Jaspers) in cui trova la sua articolazione ogni dinamica esistenziale.

L'altro polo non è la moderazione, il contenimento, la proibizione su cui insistono tutte le morali, bensì l'azione che non ignora la felicità della passione e forse neppure la sua sregolatezza, ma non si accontenta di una felicità passiva, perché vuole creare. Non una vita *dopo* la morte come promette il messaggio religioso, ma una vita *prima* della morte.<sup>32</sup>

Poco importa se i protagonisti troveranno o meno il coraggio di mettere in atto quella tacita decisione che li tortura da tempo immemore, e di certo non li possiamo biasimare. Nel loro procrastinare sono implicite molte altre questioni che Tanizaki assolutamente non sminuisce: il dolore che il piccolo figlio proverebbe, la pietà per Misako che sarebbe esposta ai maligni giudizi della società e del padre stesso, i rimorsi e la paura per un futuro sconosciuto. Sono tormenti profondi, a dimostrare che il protagonista non si sofferma sull'unico (superficiale?) problema dell'assenza della passione, ma d'altro canto avverte forte il bisogno di creare quella felicità che Galimberti esalta e che ogni essere umano, nel suo piccolo, persegue e ha il diritto di raggiungere.

---

<sup>29</sup> Tanizaki Jun'ichirō, *Gli insetti preferiscono le ortiche*, cit., p.8.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 49-50.

<sup>32</sup> Umberto Galimberti, *Le cose dell'amore*, cit., p. 139.

Del resto, l'idea di divorziare non era forse nata in lui e in Misako dal desiderio di tornar liberi, di vivere ancora e di nuovo da giovani?<sup>33</sup>

### 3.2 Odi et amo: Chijin no ai

Che l'odio sia indistinguibile dall'amore l'aveva detto Catullo nei suoi versi. Nel 1925 anche Tanizaki ribadisce a modo suo lo stesso concetto nelle pagine di *Chijin no ai* (*L'amore di uno sciocco*), in cui "Con semplicità, e nel modo più sincero", afferma il protagonista, "tenterò ora di parlarvi dei miei rapporti coniugali[...]"<sup>34</sup>.

[...] penso che anche per voi lettori il mio racconto potrà essere utile e interessante. Soprattutto in questi ultimi tempi in cui il Giappone ottiene sempre maggiori riconoscimenti in campo internazionale, e offre l'occasione a frequenti e notevoli scambi di relazioni fra giapponesi e stranieri. Con la profonda penetrazione dei nuovi principi nel nostro paese, non soltanto gli uomini ma anche le donne tendono fortemente a occidentalizzarsi. E quindi anche rapporti coniugali come i nostri col tempo si stabiliranno un po' dappertutto.<sup>35</sup>

All'interno di questo quadro sociale si sviluppa la storia di Kawai Jōji, rispettabile lavoratore di ventotto anni, che nel pigmalionico intento di prendere con sé ed educare una cameriera di quattordici anni, finirà col creare una *femme fatale*. È un racconto che affronta in modo originale e ironico i cambiamenti in atto in quegli anni e il bisogno dei giapponesi di occidentalizzarsi senza però perdere la propria identità. L'idea di far girare tali problematiche attorno al pernio del matrimonio romantico, in contrasto con la tradizionale pratica dell'*omiaï*, risulta incredibilmente efficace.

[...] nel campo del matrimonio avevo idee molto progressiste e moderne. In genere, la gente tende a prendere tutto in maniera molto rigida e terribilmente formale quando si tratta di matrimonio. Anzitutto vi è un primo intermediario [...]. Poi si fa un primo incontro detto *miai* [...]. In tal modo bisogna affrontare molte consuetudini noiose, e a me queste cose non piacevano affatto. Pensavo: quando mi capiterà di sposare, sceglierò senz'altro un modo più libero e semplice.<sup>36</sup>

E così dicendo, Jōji affitta una casa delle fiabe in cui vivere con Naomi, la quale "avrebbe potuto fare da cameriera e anche da uccellino"<sup>37</sup>. Il nome della ragazza, Naomi, suona molto esotico alle orecchie di Jōji, che anche per questo ne è attratto. Inoltre, il suo aspetto timido e innocente, i tratti del viso che ricordano l'attrice Mary Pickford, e la sua avvenenza ne fanno la candidata ideale.

La fase iniziale della loro storia è caratterizzata da un rapporto padre-figlia, talora molto tenero, talora dai tratti incestuosi. "Vedi bene?", "Ti diverte?", "Hai fame?", domanda in continuazione Jōji alla sua Naomi-chan. Lei lo chiama "papparino", lui "bambinona". La porta fuori, si offre di pagarle gli studi, le fa il bagno. Jōji si sente responsabile della castità della sua bambina:

[...] mi sentivo responsabile, anzi quasi il tutore delle virtù di Naomi, e stavo attento a non superare il limite della reciproca comprensione e a non lasciarmi trasportare da impeti improvvisi. Naturalmente nel mio cuore si radicava sempre più l'idea che Naomi era l'unica donna che potesse diventare mia moglie. Per questo, nonostante i nostri nuovi rapporti, ero deciso a non contaminarla e a non sacrificarla al mio piacere.<sup>38</sup>

Non trasalca di precisare la rispettabilità di cui gode sul posto di lavoro e sembrerebbe quasi che si senta un moderno Genji: anche il principe splendente, nell'undicesimo secolo, aveva allevato Murasaki a suo piacimento

<sup>33</sup> Tanizaki Jun'ichirō, *Gli insetti preferiscono le ortiche*, cit., p. 24.

<sup>34</sup> Tanizaki Jun'ichirō, *L'amore di uno sciocco*, in Adrana Boscaro (a cura di), *Opere*, Classici Bompiani, Milano, 2002, p. 159.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Tanizaki Jun'ichirō, *L'amore di uno sciocco*, cit., p. 163.

<sup>37</sup> Tanizaki Jun'ichirō, *L'amore di uno sciocco*, cit., p. 162.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 190.

e col tempo aveva instaurato un rapporto intimo con la giovane; a differenza di Genji, però, Jōji vuole solo Naomi, poiché lui è un eroe moderno, o quantomeno tenta di esserlo. A tal proposito, vale la pena di riportare le osservazioni di Saeki Junko:

[...] Jōji non si interessa ad altre ragazze all'infuori di Naomi. Lui, che le fa il bagno nella tinozza, di primo acchito può dare l'impressione del tipico "vecchio maniaco", ma l'oggetto del suo interesse erotico è, per tutta la durata del romanzo, solamente Naomi, senza doppi giochi. Non tradendola e non mancando mai al suo impegno con lei, si dimostra essere un marito quantomai attaccato al moderno ideale dell'amore: "only you for ever". Jōji non desidera coinvolgimenti con un indefinito numero di persone dell'altro sesso, anzi persegue la possibilità di un "amore coniugale": non rinuncia mai all'ideale dell'amore monogamo tra marito e moglie. Per questo motivo, è un uomo fermamente fedele.<sup>39</sup>

È difficile negare quanto sopra affermato. Soprattutto tenendo presente il resto della storia, Jōji di fatto rappresenta il marito innamorato e fedele, continuamente tradito, ma se si considerano le basi su cui tale rapporto si fonda, viene da chiedersi se davvero si tratti d'amore. Nel brano sopracitato, Saeki utilizza il vocabolo *partnership* per riferirsi all'impegno tra i due protagonisti, e infatti il loro "amore" non è altro che un contratto, uno scambio: io ti mantengo, tu mi fai da cameriera e uccellino, e soddisferai i miei bisogni sessuali al momento opportuno. E allora il romantico ideale "only you for ever" non sembra più così idilliaco.

Da bravo "paparino", Jōji si preoccupa ogni sera di fare il bagno alla sua bambina. Da insolito marito moderno, tiene un quaderno in cui scrive scrupolosamente lo sviluppo del corpo di Naomi. È così che veniamo informati del fatto che durante il secondo anno di convivenza, i due consumano il loro primo rapporto, "in modo spontaneo e naturale"<sup>40</sup>, e la relazione di tipo "spirituale" e amichevole che li legava, si fonde con i piaceri della carne. Adesso sì che possono sposarsi.

"Grazie Naomi, veramente grazie di avermi capito. Ma, per dirti la verità, all'inizio non ero tanto sicuro che saresti diventata così simile al mio ideale come sei ora. Sono proprio fortunato. Ti amerò per tutta la vita... E soltanto te... Non ti trascurerò mai come spesso accade in molti matrimoni. Puoi essere sicura che vivrò soltanto per te. Io cercherò di soddisfare ogni tuo desiderio. Tu intanto continua a studiare e diventerai certamente una donna colta e completa..."

"Sì, studierò con tutte le mie forze. Voglio davvero diventare la donna del tuo ideale. Te lo prometto."<sup>41</sup>

L'uomo che non voleva essere superficiale nello scegliere la compagna di tutta una vita, dopo una notte d'amore si raccomanda con la propria donna di studiare per diventare colta e raggiungere l'ideale che egli ha in mente.

La cultura sembra giocare un ruolo di primaria importanza tra i due. È con una conversazione sul piacere della lettura che Jōji coglie l'occasione per proporre a Naomi la convivenza, ma proprio questa smania di cultura e modernità sarà distruttiva: Jōji avrebbe voluto una donna da poter mostrare al mondo con orgoglio, "della quale non ci si vergogna in nessun posto e in nessuna occasione, moderna e aggiornata secondo la cultura occidentale"<sup>42</sup>, tuttavia alla fine si ritroverà una moglie a cui è stato affibbiato un soprannome così sconcio da non poter essere pronunciato, e che intesse relazioni con chiunque le capiti a tiro. Naomi decide di studiare l'inglese, probabilmente perché una *mōdan gāru* (modern girl) che si rispetti, avrebbe dovuto essere in grado di colloquiare con gli stranieri. Tuttavia non è l'unico motivo: secondo Saeki, l'inglese non simboleggia solo la fase di occidentalizzazione in cui il Giappone era coinvolto. Nel vocabolo inglese *love*, sostiene, è racchiusa una visione tutta nuova e moderna dell'amore<sup>43</sup>, inesprimibile attraverso i vocaboli propri della lingua giapponese, pregni di concezioni che restano ancorate all'antico pensiero confuciano. La parola *love* diventa sinonimo di progresso e comporta una ridefinizione del rapporto uomo-donna. "Ormai le donne diventeranno sempre più

---

<sup>39</sup> Saeki Junko, *Ai to Sei no bunkashi*, Kadokawa gakugei shuppan, Tōkyō, 2009, p. 123.

<sup>40</sup> Tanizaki Jun'ichirō, *L'amore di uno sciocco*, cit., p. 192.

<sup>41</sup> Tanizaki Jun'ichirō, *L'amore di uno sciocco*, cit., p. 192.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 199.

<sup>43</sup> Saeki Junko, *Ai to Sei no bunkashi*, cit., p. 124.

attive”, afferma lo stesso Jōji, pur tuttavia continuando a considerare Naomi “non soltanto la moglie, ma anche una rarissima bambola e un oggetto ornamentale”<sup>44</sup>. L’educazione di Naomi diventa sempre più importante, tanto che Jōji, realizzando che le capacità linguistiche della ragazza non migliorano dopo due anni di lezioni private, decide di dedicarsi in prima persona. Inizialmente sembra un gioco perverso in cui egli impersona il maestro che rimprovera la bambina che non si applica (talora, nel testo originale, Naomi lo appella non come *sensei*, ma con il vocabolo infantile *chenchei*<sup>45</sup>), poi però la pazienza diminuisce sempre più, lasciando spazio ai primi cenni di *odi et amo*:

Noi, che sino a poco tempo prima eravamo stati così di buon umore, improvvisamente ci sentivamo nemici e cominciamo a guardarci quasi con odio. In realtà, giunta l’ora d’inglese io dimenticavo del tutto il mio proposito iniziale di far qualsiasi cosa pur di rendere Naomi una persona colta, e provavo soltanto risentimento per la sua insulsaggine e comincio a odiarla. Se fosse stata un maschio, al colmo dell’ira, alle volte le avrei dato un pugno. Non potendo farlo, a furia di accalorarmi mi capitava spesso di gridarle: “Stupida!” Una volta giunsi persino a metterle il pugno chiuso contro la fronte dandole una spintarella. [...]

Gettai via con violenza la matita e spinsi il quaderno verso Naomi. Essa si fece pallida, e con le labbra serrate mi guardò sottocchi, lo sguardo fisso sulla mia fronte. Poi, di scatto, afferrò il quaderno e lo strappò a brandelli buttandoli per terra. Intanto continuava a guardarmi furibonda, come se desiderasse ridurmi in cenere. [...]

“Tu sei tanto ostinata, ma anche io non ritirerò le mie parole facilmente; se hai capito di aver avuto torto, è meglio che implori perdono, altrimenti te ne andrai... [...]

Alle mie parole, Naomi scosse il capo come un bambino che voglia dire di no.[...]

Il carattere arrogante e ostinato era quasi certamente congenito in Naomi. Ma, forse in conseguenza dei miei troppi vezzeggiamenti, col passare dei giorni peggiorava sempre di più. [...] Molte volte pensavo che se c’era veramente una forza chiamata magnetismo animale, di sicuro i suoi occhi ne contenevano in gran quantità. In quei momenti aveva infatti uno sguardo così duro, feroce e lampeggiante da non aver nulla di femminile. Ma nello stesso tempo quello sguardo era così colmo di smisurato fascino, che talvolta mi agghiacciava.

In quei tempi ero combattuto da due opposti sentimenti: l’amavo follemente, ma provavo anche una grande delusione. Ero cosciente insomma d’aver fatto una scelta sbagliata.<sup>46</sup>

Rassegnato come Charles nei confronti di Odette nella constatazione che conclude *Un amore di Swann* (“E dire che ho perduto degli anni della mia vita, che ho voluto morire, che ho avuto il mio più grande amore, per una donna che non mi piaceva, che non era il mio tipo!”<sup>47</sup>), Jōji comprende che l’amore spirituale che aveva caratterizzato la fase iniziale della sua storia con Naomi è ormai svanito.

[...] Cominciai a rassegnarmi con tristezza, e d’altra parte ero fortemente attratto dal suo corpo. Sì, adopero la parola “corpo”. Perché ciò che mi affascinava in lei era la bellezza della pelle, dei denti, delle labbra, dei capelli, degli occhi, insomma, di tutta la sua forma, e in tutto questo non vi era nulla di spirituale. Mentre dal punto di vista dell’intelligenza Naomi aveva disatteso le mie aspettative, la sua bellezza fisica aumentava avvicinandosi sempre più al mio ideale, superandolo addirittura.<sup>48</sup>

Da questo momento inizia il declino. Altri personaggi maschili, amici di Naomi, vengono introdotti. Inoltre la coppia frequenterà lezioni di ballo, dando inizio alla fase “mondana” del loro rapporto. Mentre Jōji si sente sempre più a disagio, Naomi perde del tutto la sua aria d’innocenza; la castità di Mary Pickford, nota Suzuki Michiko, lascia il posto alla voluttuosità di Gloria Swanson<sup>49</sup>. Naomi, ignorando totalmente la fedeltà del marito

<sup>44</sup> Tanizaki Jun’ichirō, *L’amore di uno sciocco*, cit., p. 198.

<sup>45</sup> Si veda il capitolo 6 del romanzo in un’edizione in lingua originale.

<sup>46</sup> Tanizaki Jun’ichirō, *L’amore di uno sciocco*, cit., pp. 204-208.

<sup>47</sup> Marcel Proust, *La strada di Swann*, Einaudi, Torino, 1998 (I ed. 1978), p. 407.

<sup>48</sup> Tanizaki Jun’ichirō, *L’amore di uno sciocco*, cit., p. 208.

<sup>49</sup> Suzuki Michiko, “Progress and Love Marriage: Rereading Tanizaki Jun’ichirō’s *Chijin no ai*”, cit., pp. 379-380.

e quanto per costui sia importante la virtù in una donna, si scoprirà aver avuto rapporti non con uno, ma con diversi ragazzi della sua comitiva.

Lo avevo allora trentun anni e Naomi diciotto. Che una fanciulla diciottenne fosse riuscita in modo così audace, così malizioso, a ingannare me! Non avevo mai immaginato – e non riesco a immaginare nemmeno adesso – che Naomi fosse capace di tanto male.<sup>50</sup>

Dopo la scoperta dei primi due tradimenti, nei pensieri di Jōji si fa strada una sorta di disgusto per Naomi; non riesce più a pensare a lei come un tesoro, come il frutto che solo egli poteva cogliere. Ormai era stata contaminata e sul suo corpo “erano ormai indelebilmente impresse le orme fangose dei piedi dei due profanatori”<sup>51</sup>. La tiene sotto costante controllo, la pedina, sopraffatto dalla gelosia, in un’ulteriore similitudine che lo avvicina a Charles Swann:

[...] Proust, il grande poeta moderno – non dell’amore, ma della sua secrezione velenosa, della sua perla letale: la gelosia. Swann si sa vittima di un delirio. [...] La sua attrazione per Odette è un sentimento incomprensibile, se non in termini negativi: Odette lo affascina perché è inaccessibile, non nel corpo, ma nella coscienza. Come l’amata ideale dei poeti provenzali, è irraggiungibile. Lo è, nonostante la facilità con cui si concede, per il solo fatto di esistere. Odette è infedele e mente in continuazione, ma anche se fosse sincera e fedele sarebbe pur sempre inaccessibile. Swann la può toccare e possedere, la può isolare e rinchiudere, può farne una schiava: una parte di lei continuerà a sfuggirgli. Odette sarà sempre *altra*. Odette esiste realmente o è una costruzione del suo amante? La sofferenza di Swann è reale: è forse reale anche la donna che la provoca? Sì, è una presenza, un viso, un corpo, un profumo e un passato che non saranno mai suoi. La presenza è reale ma impenetrabile: che cosa c’è dietro quegli occhi, quella bocca, quel seno? Swann non lo saprà mai. Forse neppure la stessa Odette lo sa; non mente solo al suo amante, mente a se stessa.<sup>52</sup>

Octavio Paz avrebbe potuto scrivere tali osservazioni sostituendo ai nomi di Swann e Odette quelli di Jōji e Naomi, perché in sostanza la vera storia di *Chijin no ai* è quella di un uomo dominato dallo “scaltrito genio della passione”<sup>53</sup>, come direbbe Jean Baudrillard, annientato da un amore “inoperabile”<sup>54</sup>, come direbbe Proust. “Lei non lo ama: lo usa. Anche lui non l’ama: la disprezza. Ma non può separarsi da lei: la sua gelosia lo incatena. È innamorato della sua sofferenza, e la sua sofferenza è vana”<sup>55</sup>.

Dopo aver scoperto che Naomi lo tradisce ancora, Jōji la mette alla porta. Trascorse un paio d’ore di sollievo, però, si fa cogliere dal delirio e la rivuole indietro. Fa di tutto per ritrovarla, pur essendo venuto a conoscenza, nel frattempo, dei numerosi altri rapporti adulteri e della sua fama di ragazza facile. Anche Naomi, dal canto suo, mette in atto una strategia per farsi riprendere in casa con lui: con la scusa di recuperare i propri effetti personali, lo va a trovare sempre più spesso, talora trascorrendo la notte lì, sino a giungere al comune accordo di tornare a vivere insieme come semplici amici. In un sottile gioco di seduzione escogitato, ovviamente, da Naomi, Jōji perde il controllo e la vuole toccare, la vuole possedere, vuole che siano una vera coppia sposata. E così la loro storia assume realmente la forma di un contratto<sup>56</sup>:

“D’ora innanzi asseconderai ogni mio desiderio?”

“Sì, sempre.”

“Mi darai quanto denaro vorrò?”

“Sì, te lo darò.”

---

<sup>50</sup> Tanizaki Jun’ichirō, *L’amore di uno sciocco*, cit., p. 315.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 327.

<sup>52</sup> Octavio Paz, *La duplice fiamma*, cit., pp. 54-55.

<sup>53</sup> Jean Baudrillard, *Le strategie fatali* (1983), SE, Milano, 2007, p. 91.

<sup>54</sup> Marcel Proust, *La strada di Swann*, cit., p. 330.

<sup>55</sup> Octavio Paz, *La duplice fiamma*, cit., p. 55.

<sup>56</sup> Suzuki Michiko, “Progress and Love Marriage: Rereading Tanizaki Jun’ichirō’s *Chijin no ai*”, cit., pp. 373-374.

“Mi lascerai fare tutto liberamente senza mai interferire nelle cose mie?”

“Sì, accetto.”

[...]

“Va bene. Allora ti tratterò da uomo e non come un cavallo, perché così mi fai pena.”

[...]

“Allora ricordati sempre di ciò che mi hai promesso poco fa: mi lascerai fare tutto quel che più mi aggrada; possiamo vivere sì come marito e moglie, ma non da gente all’antica, altrimenti me ne andrò di nuovo.”

[...]

“Allora metti da parte per me la metà: se avrai trecentomila yen, centocinquantamila resteranno per me; se soltanto duecento, mi accontenterò di cento.”

“Oh, sei piuttosto puntigliosa.”

“Certo. È dall’inizio che bisogna far patti chiari. Che te ne pare? Acconsenti? Oppure non mi vuoi come moglie a queste condizioni?”<sup>57</sup>

Suzuki Michiko offre un’interessante rilettura di *Chijin no ai* come una sorta di parodia delle sete di modernità del Giappone di quegli anni, e più volte nella sua analisi sostiene come Naomi sia il personaggio vincente: da ingenua cameriera senza prospettive, riesce a guadagnarsi una vita agiata, una casa in stile occidentale in un quartiere come Yokohama, una feconda vita sociale e una padronanza della lingua inglese con cui Jōji non può più competere; tutto questo offrendo come merce di scambio l’unica grande qualità che sa di possedere, il proprio corpo.<sup>58</sup> Sarebbe tuttavia sbagliato pensare a Jōji come a un perdente, poiché egli impara la lezione più importante, la via dell’amore: “donarsi, accettare la libertà della persona amata. Una follia, una chimera? Forse, ma è l’unica porta nella prigione della gelosia”<sup>59</sup>.

### 3.3 L’ossessione: Kagi

Natalia Ginzburg osserva come nei racconti di Tanizaki domini sempre un’idea ossessiva<sup>60</sup>. Il romanzo *Kagi* (*La chiave*, 1956) può essere considerato l’emblema di tale teoria. Redatto nell’ultima fase della vita dello scrittore, quando il fascino per l’Occidente era ormai svanito, non è certo da annoverare tra i suoi lavori migliori, seppur vi si possano rintracciare diverse delle tematiche prettamente “tanizakiane”. È un romanzo, infatti, che indaga le ossessioni distruttive in un crescendo di erotismo soffuso e intimizzato, sempre presente ma mai sguaiato, simbolizzato proprio dalla chiave del titolo.

Concepito secondo la tecnica del duplice diario di due coniugi ormai maturi, la narrazione si sviluppa sui binari paralleli di due verità destinate a intrecciarsi all’interno di ciascun diario, provocando un’eruzione tale da far riemergere e sfavillare una storia coniugale ormai sepolta sotto rigidi dettami formali. Il protagonista “sbadatamente” lascia la chiave del proprio diario alla mercé della moglie, poiché desidera che ella legga i suoi più intimi pensieri. E nel caso del diario di lei, l’adesivo e gli altri stratagemmi posti a protezione della propria segretezza, possono essere letti come ulteriori tentativi di incrementare la curiosità del marito.

La storia si addentra in quello che all’apparenza è un banale rapporto di coppia; tuttavia, alcune presenze s’insinuano di soppiatto: la figlia Toshiko e il suo amico/fidanzato Kimura, vera scintilla, costui, del risveglio dei due coniugi. L’ordinarietà della vicenda trova un contraltare nella complessità psicologica dei protagonisti, la cui mente è sezionata dallo scrittore con ammirevole sapienza. Nell’alternarsi dei due diari si assiste a una conversazione realistica tra due persone che vivono da anni nell’insoddisfazione, continuando tuttavia a sopportare il rispetto delle regole imposte dalla tradizione.

<sup>57</sup> Tanizaki Jun’ichirō, *L’amore di uno sciocco*, cit., pp. 394-396.

<sup>58</sup> Suzuki Michiko, “Progress and Love Marriage: Rereading Tanizaki Jun’ichirō’s *Chijin no ai*”, cit., pp. 383-384.

<sup>59</sup> Octavio Paz, *La duplice fiamma*, cit., p. 56.

<sup>60</sup> Natalia Ginzburg, Prefazione, Tanizaki Jun’ichirō, *Gli insetti preferiscono le ortiche* (1928), Oscar Mondadori, Milano, 1999, pp. V-VI.

Ambiguità, dunque, ma soprattutto tragedia del contrasto tra passato e presente: qui nasce la crisi dei due coniugi. Ikuko, tradizionale donna in kimono, è oppressa dal peso di un'educazione rigorosa che non l'abbandona neanche nella privacy della camera da letto: così le hanno insegnato i suoi genitori. Sempre ostile di fronte al marito che desidera vederla nuda, non si è mai fatta sopraffare da certi istinti che potrebbero sconvolgere il delicato equilibrio di un matrimonio.

Anche ora, dopo oltre vent'anni di matrimonio, con una figlia già da marito, lei rifiuta di far altro che compiere l'atto, in silenzio. Mai sussurrare qualche parola dolce, amorosa, quando stiamo abbracciati. Questo è matrimonio vero?<sup>61</sup>

Il marito, d'altro canto, incapace di abbattere quel muro di conformismo, non è in grado di far scoccare la scintilla dell'intesa sessuale con Ikuko, né tantomeno di saziare l'appetito della donna.

L'altro ieri notte osservammo l'usanza dell'antico Capodanno – ma che vergogna scrivere una cosa simile! “Sii sincera con te stessa,” soleva dire mio padre. Che dolore per lui, se sapesse come mi son corrotta!... Al solito, mio marito pareva aver raggiunto il colmo dell'estasi; al solito io rimasi insoddisfatta. Mi sentii meschina, dopo. Sempre lui si scusa della sua insufficienza, eppure mi accusa di essere fredda. [...] Secondo lui è in parte colpa mia se non riesce a soddisfarmi appieno. Se cercassi di eccitarlo un poco, non sarebbe così insufficiente. Dice che io non faccio il minimo sforzo di collaborazione; affamata come sono, mi limito a giacere immobile, ad attendere d'esser servita. Mi dice che sono una femmina di sangue freddo, maliziosa.<sup>62</sup>

L'ossessione giunge al culmine con l'introduzione di un terzo personaggio, Kimura, che funge da vero e proprio strumento di piacere per la coppia:

Questi sentimenti mi hanno sempre dato uno stimolo erotico; in un certo senso mi sono necessari e piacevoli. Quella notte, stimolato dalla gelosia verso Kimura, riuscii a soddisfare Ikuko. Capisco che Kimura diventerà indispensabile, in futuro, come stimolante per la nostra vita sessuale. Però vorrei avvertirla, che non deve andar troppo in là, con lui. Non che non debba esserci un elemento di rischio, anzi, quanto di più, tanto meglio. Voglio esserne pazzamente geloso.<sup>63</sup>

Mai, in più di venti anni di matrimonio, mio marito mi ha dato un'esperienza simile. Con me è sempre stato scipito, monotono, stantio, sì da lasciarmi, dopo, un gusto sgradevole. Ho capito che mai, prima, fino a quel momento, avevo conosciuto il rapporto sessuale vero.<sup>64</sup>

Ecco che il marito sarà sempre più spinto ad approfittare di stati confusionali cui Ikuko è soggetta per effetto dell'alcol, per poterla fotografare nuda e godere, poi, delle fotografie che Kimura stesso svilupperà; Ikuko, invece, si piegherà ai gusti sessuali del marito sognando con sempre maggiore intensità l'amico: “Sognava di fare all'amore con Kimura,” si chiede il marito, “o invece voleva dirmi quanto desiderio ne ha?”<sup>65</sup>.

Il protagonista, che ricalca Tanizaki stesso, è ossessionato dalla bellezza femminile, dal nudo. Non poteva, dunque, essere esentato dal medesimo culto feticista: saranno i piedi della moglie incosciente, quei piedi che lei si ostina a nascondere, ad attrarre l'attenzione dell'uomo; solamente dopo verrà il tempo di soffermarsi sull'intero suo corpo, candido e perfetto.

E poi lei lo sa che io ho, per così dire, il feticismo dei piedi, e che ammiro i suoi, straordinariamente ben fatti – non crederesti che appartengono a una donna di mezza età. Eppure – o forse appnto – quasi mai mi

---

<sup>61</sup> Tanizaki Jun'ichirō, *La chiave*, in Adriana Boscaro (a cura di), *Opere*, Classici Bompiani, Milano, 2002, p. 826.

<sup>62</sup> Tanizaki Jun'ichirō, *La chiave*, cit., pp. 829-830.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 835.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 844.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 842.

permette di vederli. Nemmeno col caldo dell'estate li lascia nudi. Se io voglio baciare il collo del suo piede, dice "Che schifo!" oppure: "Non devi toccarmi in un punto così!" [...]<sup>66</sup>

Che cosa straordinaria, per una donna, aver raggiunto l'età di quarantaquattro anni, aver partorito una bimba, senza che la sua pelle abbia subito il minimo danno!<sup>67</sup>

Ikuko è incarnazione della tradizione violata, esposta com'è alle morbide attenzioni non solo del marito, ma anche di Kimura. Eppure non è totalmente innocente: com'ella scrive, negli stati d'incoscienza avverte la luce del flash, ma non vi si oppone. Si lascia frugare senza alcuna resistenza poiché, nelle proprie fantasie, il repellente marito – ella stessa ammette di provare per lui solamente disgusto – lascia il posto all'attraente Kimura.

Nell'ombra si muovono fili nascosti che si sveleranno soltanto alla fine, quando l'ossessione porterà alla morte del povero marito e, di conseguenza, alla liberazione della moglie. Pur tuttavia, all'interno di triangoli, passioni e gelosie, Tanizaki preferisce enfatizzare i meccanismi psicologici dei due coniugi, sfumando le caratteristiche di coloro che sono i veri propulsori del dramma.

Ecco che nell'intrecciarsi dei sottili meccanismi della psiche umana, Tanizaki esalta il contrasto tra il desiderio d'innovazione e la tradizione. La rigidità di Ikuko, egoisticamente violata dal marito, è un pretesto per svelare lo smarrimento e la brutalità caratterizzanti il passaggio d'epoca che il Giappone stava attraversando. I personaggi si disgregano interiormente, basti pensare al primo abito occidentale di Ikuko: "tutto in lei è flessibile e femminile alla maniera giapponese tradizionale"<sup>68</sup>, osserva il marito che la preferisce con indosso un kimono. Perché Ikuko è la bellezza giapponese, l'eleganza eterna della tradizione.

Quanto di ciò che marito e moglie scrivono rispecchia la realtà, si chiede Edwin McClellan, e quanto è pura fantasia? Quando smettono di scrivere per se stessi e utilizzano il diario come mezzo comunicativo? È un interrogativo che non può avere risposta, poiché nella mente di Tanizaki tali distinzioni sono arbitrarie e irrilevanti.<sup>69</sup> "Anzitutto", scrive il protagonista, "voglio dire che l'amo di tutto cuore"<sup>70</sup>, e tanto ci basti. Sicuramente più che in *Tade kuu mushi*, ma anche più che in *Chijin no ai*, emerge in quest'opera la figura di un marito totalmente dedito alla propria moglie, tanto da farne un'ossessione autodistruttiva, una bramosia d'amore che in Tanizaki si declina sempre nella passione.

CARLOTTA RAPISARDA (carlotta.rapisarda@libero.it) obtained her MA degree in Languages and Cultures of Asia and Africa for International Communication from University of Turin in 2010. In 2006 she was the winner of a one-year scholarship inside the exchange students program of the Kyōto University of Foreign Studies (KUFS). Recently, she also won the PhD competition-26th cycle in Euro-asiatic Studies (Turin). As a Japanese translator, she collaborates with Edizioni BD label, an Italian publishing house based in Milan.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 828.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 840.

<sup>68</sup> Tanizaki Jun'ichirō, *La chiave*, cit., p. 893.

<sup>69</sup> Edward McClellan, "The Key", *Monumenta Nipponica*, vol. 16, no. 1/2, 1960, pp. 207-208.

<sup>70</sup> Tanizaki Jun'ichirō, *La chiave*, cit., p. 826



## RECENSIONI

Barbara Roggema, *The Legend of Sergius Bahīrā, Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden, Brill, 2009, pp. 579.

Il libro contiene l'edizione critica e la traduzione di quattro diverse recensioni - due in lingua araba e due in siriano - della leggenda del monaco Bahīrā e del suo incontro con Muḥammad, secondo fonti cristiano-orientali. Una *editio princeps* di tre dei quattro testi presentati fu pubblicata da Richard Gottheil nel 1903 in una serie di articoli apparsi sulla *Zeitschrift für Assiriologie*. A distanza di oltre un secolo, Barbara Roggema ne ripropone l'edizione dopo che, nel frattempo, altri manoscritti sono venuti alla luce a suffragare le recensioni precedenti ed è stata scoperta una nuova recensione araba della stessa *Leggenda*. Quest'ultima versione è molto simile alle due siriane (le tre insieme chiamate dalla Roggema "sinottiche"), mentre la restante versione araba è più lunga e difforme dalle altre quanto a struttura e contenuto. Per quel che concerne la datazione, la curatrice sostiene, in base ad evidenze interne, che le prime tre risalgono ad un testo originale del I secolo abbaside (VIII-IX sec.), mentre la quarta sarebbe più tarda. In ogni caso, la stesura "materiale" dei testi messi a disposizione in queste pagine sarebbe databile intorno al XIII secolo (p. 5). Il lavoro della Roggema si distingue sia per l'accuratezza filologica delle edizioni sia per la vastità dell'apparato critico.

Le opere in questione rientrano nel genere dell'apologetica e della polemica cristiana dei primi secoli dell'Islam. La prima parte del volume è dedicata all'esame dei criteri con cui vengono rielaborati i dati forniti dalla leggenda islamica della quale offrono una nuova interpretazione (v. specialmente i capp. I e II). I racconti su Bahīrā si possono classificare, per la studiosa, secondo la categoria letteraria, elaborata da Amos Funkenstein, denominata "*counterhistory*" ovvero "lo sfruttamento sistematico delle fonti più accreditate dell'avversario ritorte contro di lui ... Lo scopo è la distorsione dell'immagine che di sé ha l'avversario, della propria identità attraverso la decostruzione della memoria" (p. 31). Nei testi in oggetto si mettono in discussione alcuni miti fondatori della nuova religione, a cominciare dall'investitura profetica di Muḥammad, secondo un metodo comune agli scritti polemici del tempo. "All'interno della letteratura cristiano-orientale possiamo trovare diverse opere che costituiscono una contro-storia delle origini dell'Islam... esse si appropriano dei racconti noti da una prospettiva islamica e cercano di rimodellarli secondo il loro modo di intendere la nascita dell'Islam" (p. 33). Esempi di contraffazione di questo tipo sono in realtà frequenti nella storiografia e nella letteratura di ogni latitudine ed epoca. L'analisi delle stesse fonti islamiche della leggenda di Bahīrā – ampiamente vagliate dalla curatrice – dimostra quanto sia difficile distinguere il fatto storico dagli elementi simbolici, quali l'iniziazione di Muḥammad da parte di un "maestro" e il conseguente riconoscimento del suo ruolo profetico (pp. 52-60). La *Leggenda* che ci viene presentata dalle fonti cristiane è narrata da un personaggio - chiamato, a seconda delle recensioni, Mar Yāhb, Isho'yāhb o Marhab - che si dice testimone degli ultimi istanti di vita del monaco dal quale avrebbe direttamente attinto la storia. La sua presenza serve a fornire una patente di autenticità al tutto. Bahīrā viene descritto come un visionario, accusato di eresia dai suoi confratelli per aver predicato l'adorazione di una sola croce in vece delle numerose effigi venerate dai Cristiani. Una tale controversia, a parere della curatrice, sarebbe stata plausibilmente suscitata dalla forte presenza islamica nei territori della Chiesa orientale piuttosto che dalle polemiche iconoclaste dei primi secoli (cf. le pp. 95-104). Scacciato dalla

sua comunità, il monaco si sarebbe rifugiato nel cuore della penisola arabica presso le tribù pagane del tempo. È qui che avrebbe incontrato Muḥammad preannunciandone il brillante avvenire. Nelle pagine seguenti, Bahīrā viene presentato come il diretto ispiratore della dottrina islamica ed anzi come l'autore del Corano o di gran parte di esso (pp. 129-149). L'intento è di mostrare come il profeta arabo non sarebbe stato in grado di dare vita ad una nuova religione senza il contributo di qualcuno più istruito e ispirato di lui. Si tenta inoltre di ribadire la stretta filiazione dell'Islam dalla fede cristiana. Le principali divergenze che si riscontrano tra il Corano e la Legge islamica, da un lato, e il Cristianesimo, dall'altro, sono spiegate dal narratore con il successivo intervento dello scriba Ka'b, di origine ebraica, la cui influenza avrebbe preso il sopravvento su Muḥammad. In questa lettura a posteriori delle sorti della comunità islamica, a distanza di qualche secolo dalla sua nascita, la *Leggenda* preannuncia un destino fiorente ma transitorio dell'Islam. In tutte e quattro le versioni la prospettiva escatologica resta infatti a favore dei Cristiani grazie alla prefigurazione di una vittoria finale da parte dei Romani (leggi: Bizantini).

Un'analisi critica particolareggiata degli elementi apocalittici della *Leggenda* è condotta nel cap. III, mentre gli insegnamenti di Bahīrā a Muḥammad, nonché il Corano che il primo avrebbe ispirato al secondo, sono illustrati nei capp. IV e V. La Roggema, in maniera esauriente ed esaustiva, traccia, quindi, una vasta panoramica di tutta la letteratura cristiana, orientale e occidentale, nonché delle fonti ebraiche in cui si parla di Bahīrā, al di fuori della *Leggenda*, o in cui si allude ad un incontro tra Muḥammad e un cristiano (cap. VI).

Nella seconda parte del libro, le traduzioni e le edizioni dei manoscritti sono precedute da un'analisi delle singole recensioni e delle famiglie di manoscritti facenti capo ad ognuna di esse con l'obiettivo di ricostruire la genealogia della *Leggenda* (cap. VIII-XII). Il metodo di edizione è quello cosiddetto "diplomatico" che prevede l'inserimento in nota delle integrazioni e degli emendamenti opportuni. Le numerose glosse apportate alla traduzione puntualizzano le singole questioni sollevate, di volta in volta, dai testi.

Non si può che plaudire a lavori di questa portata che sviscerano l'argomento in tutti i suoi aspetti e in modo così approfondito e scrupoloso (per l'amplissima bibliografia, v. le pp. 530-560).

Le conclusioni del libro sono consegnate al termine della prima parte. La Roggema vi afferma che i singoli punti in cui è articolata la *Leggenda* tentano di dare una risposta alle diverse sfide lanciate dall'Islam dei primi secoli (cap. VII). La sua scrittura e riscrittura sarebbe indice della crisi che colpiva la comunità cristiana del tempo inevitabilmente indotta ad interrogarsi sul ruolo dell'Islam, ma anche sul proprio. La domanda che i cristiani si ponevano è "perché questo movimento voluto da Dio era riuscito a trasformarsi in fenomeno duraturo" e la spiegazione che ne davano "risiedeva nella tesi che l'Islam era destinato agli Arabi i cui limiti intellettuali e la cui attitudine spirituale non consentiva loro di afferrare in pieno la verità" (p. 208); la missione della nuova fede era quindi fatta consistere principalmente nella funzione di trasmissione della dottrina monoteistica, in versione semplificata, a delle tribù troppo immerse nel loro paganesimo. La recensione più recente della *Leggenda*, testimone del mancato compimento degli annunci apocalittici della prima redazione, è costretta ad "aggiustare il tiro" in qualche modo arretrando su posizioni difensive e tuttavia fornendo nuovo conforto e speranza ad una chiesa orientale le cui sorti erano state travolte dall'avanzata musulmana.

(Rosanna Budelli)

*Hinduismo antico – Volume primo – Dalle origini vediche ai Purāṇa*, Progetto editoriale e Introduzione generale di Francesco Sferra, Introduzione ai testi tradotti di Antonio Rigopoulos, Traduzioni e note a cura di Carlo Della Casa, Raniero Gnoli, Alberto Pelissero, Stefano Piano, Mario Piantelli, Federico Squarcini, Philippe Swennen e Vincenzo Vergiani, Collana “I Meridiani” – Classici dello Spirito, Arnoldo Mondadori, Milano 2010; pp. CXXXI-1635.

Non è solo un libro, ma una piccola biblioteca questo ultimo volume della collana “I Meridiani”, nella serie “Classici dello Spirito”, data la straordinaria ricchezza del suo contenuto. Il volume, del resto, fa seguito ai due Meridiani dedicati al Buddhismo (“*La rivelazione del Buddha – I testi antichi*” e “*La rivelazione del Buddha – Il Grande Veicolo*”), con i quali si pone in linea di continuità per l’ampiezza dei contenuti, per la sapiente scelta dei testi, per il rigore scientifico delle traduzioni e dell’apparato critico. Come si apprende dalla “Nota all’edizione” (pp. CCXXVI-CCXXVII), anche per i testi hindū la collana prevede l’uscita di due volumi: infatti, a questo primo volume, che contiene una scelta delle Scritture sacre più antiche, fondamento comune alle diverse scuole dell’Induismo “ortodosso” o tradizionale, ne farà seguito un secondo con i testi di quelle scuole e di quegli orientamenti che dell’Induismo costituiscono gli sviluppi più recenti, o meno antichi (correnti e scuole devozionali, yogiche, tantriche ecc...).

I testi sono preceduti da due ottimi saggi che, nel loro complesso, possono costituire un valido strumento di introduzione all’Induismo anche per il profano che per la prima volta si accosti a quest’antica fonte di saggezza e di spiritualità. Il primo saggio (pp. XI-L) è un’introduzione generale all’Induismo di Francesco Sferra, il curatore dell’opera, il secondo è una presentazione dei diversi testi sacri, scritto per la sezione riguardante i *Veda* (*Samhitā* e *Brāhmāṇa*) da Philippe Swennen (pp. LIII-LXIII), per la sezione sul *Mānavadharmaśāstra* da Federico Squarcini (pp. CI-CX) e per la restante parte da Antonio Rigopoulos (pp. LXIII-CI e CX-CCXXVI, ove sono ripresi, in parte, i contenuti di *Hinduismo*, Editrice Queriniana, Brescia 2005). L’introduzione di Francesco Sferra – attraverso un percorso del tutto originale rispetto ai manuali e alle introduzioni generali oggi disponibili e pur nei ristretti limiti di una quarantina di pagine – assolve magistralmente al non facile compito di delineare un universo vasto, complesso e articolato come quello hindū, dando al lettore una visione sintetica, ma non certo superficiale, delle dottrine, delle vie religiose, dei punti di vista che, nel loro insieme, vanno oggi sotto il nome di Induismo. Il secondo saggio si pone in continuità col precedente dato che, illustrando le caratteristiche principali dei testi e il posto che occupano nell’orizzonte hindū, integra, amplia e approfondisce l’esposizione dei principi-cardine dell’Induismo nelle sue diverse espressioni. Particolarmente apprezzabile è la lucida esposizione delle dottrine upaniṣadiche, quadro di riferimento non solo per le scuole del Vedānta, ma anche per gran parte della speculazione successiva (pp. LXIII-LXXXIV). Quanto mai significativa è la citazione del commento del Mahātmā Gāndhī all’incipit dell’*Īsopaniṣad* (pp. XCVII-XCVIII): una testimonianza di come, a distanza di secoli, le *Upaniṣad* abbiano continuato ad essere il fondamento della spiritualità hindū e a nutrirla con la loro linfa antica, ma capace di portare frutti sempre nuovi. Molto utili anche i dettagliati riassunti del *Mahābhārata* e del *Rāmāyaṇa* (pp. CXV-CXXVI e CXXXVI-CVXX), che consentono al lettore di contestualizzare opportunamente i brani dei due poemi presenti nel volume, oltre che di conoscere i cicli mitologici più importanti e più noti, che da sempre in India sono parte integrante della cultura, anche nella sua dimensione più popolare e più viva del termine.

I due saggi iniziali non mancano di sottolineare le difficoltà di linguaggio – e dunque di comprensione – che caratterizzano l’approccio al pensiero indiano. Tali difficoltà sono dovute in molti casi al fatto che alcuni termini chiave del sanscrito non hanno un traduttore preciso nelle lingue europee e viceversa (es. pp. XIII-XIV), in altri all’uso inveterato di traduzioni errate e fuorvianti. Il caso forse più emblematico è quello del termine *punarjanman*, che significa, anche dal punto di vista etimologico, “rinascita”, ma che invece è solitamente tradotto con “reincarnazione”: giustamente osserva Rigopoulos che all’errore concettuale di questa traduzione s’aggiungono le distorte interpretazioni di sapore New Age che hanno fatto dell’idea di *punarjanman* “una credenza consolatoria” o “un surrogato d’immortalità”, oscurando il carattere tragico e doloroso che la caratterizza (p. LXXI). Cercare di sgombrare il campo da questo genere di equivoci è essenziale per una corretta comprensione dell’Induismo, anche in vista del dialogo

interreligioso. Certe precisazioni potrebbero sembrare ad alcuni sottigliezze da studiosi, ma non è certo facendo di ogni erba un fascio che si facilita la comprensione di ciò che è “diverso”, così come non è chiudendo gli occhi sulla diversità che il dialogo fra culture diventa più facile, diventa soltanto più superficiale!

I testi sacri presenti nel volume, per intero o attraverso una significativa scelta di brani, possono essere considerati, a vario titolo, i veri e propri pilastri su cui appoggia l’immenso edificio dell’Induismo. Le traduzioni di alcuni testi erano già state pubblicate singolarmente o nell’ambito di pubblicazioni scientifiche o divulgative, ma per la maggior parte sono inedite e qui presentate in prima assoluta, altre sono non più reperibili o di difficile reperibilità: in molti casi, il volume offre dunque al lettore italiano un’occasione unica di leggere alcuni fra i più importanti testi sacri hindū nella propria lingua. Per i traduttori – per lo più studiosi di primo piano nell’Indologia italiana – la scelta dei testi non è stata certo un’impresa facile, data la considerevole mole di alcune opere: si pensi per esempio al *Mahābhārata*, il poema più lungo nella letteratura universale, che consta di circa centomila strofe, o alle ciclopiche dimensioni della letteratura purāṇica (il solo *Skanda-purāṇa* ha un’estensione di poco inferiore a quella del *Mahābhārata*).

Per quanto riguarda le *Samhitā* vediche, che aprono l’antologia, molto opportuna appare la scelta (spiegata dal traduttore, P. Swennen, a pp. LV-LVII) di limitarsi ai canti del *R̥gveda* e dell’*Atharvaveda*. I pochi brani tratti dai *Brāhmaṇa* sono sufficienti a dare al lettore un’idea del contenuto di questi testi esegetici, molto importanti per lo studioso dei *Veda*, ma generalmente poco attraenti per chi non nutra un interesse specifico nei confronti del mondo vedico e del suo complicato rituale.

La sezione delle *Upaniṣad* contiene il testo completo di cinque fra le *Upaniṣad* principali, (*Brhadāranyaka*, *Chāndogya*, *Taittirīya*, *Īśa* e *Kātha*) nella ben nota traduzione di Carlo Della Casa (già edita da Utet, Torino 1976, e da Tea, Milano 1988), qui lievemente rimaneggiata.

Del *Mānavadharmasāstra* sono tradotti da Federico Squarcini e Vincenzo Vergiani il primo e l’ultimo capitolo.

La sezione sugli *Itihāsa* presenta due brani tratti dal *Rāmāyaṇa* e quattro dal *Mahābhārata*. Scegliere alcuni episodi nell’oceano narrativo di queste grandi saghe era un’impresa particolarmente ardua, ma quelli scelti dai curatori della sezione, Stefano Piano e Alberto Pelissero, sono tra i più significativi. Il primo brano del *Rāmāyaṇa*, tradotto da Stefano Piano, costituisce un’unità narrativa a se stante perché contiene il racconto, fatto da Viśvamitra a Rāma e a Lakṣmaṇa, dell’origine della Gaṅgā e della sua discesa sulla terra. A Pelissero si deve la traduzione di due diverse versioni dell’episodio del *Rāmāyaṇa* in cui Hanumat svelle e trasporta a Lan̄kā il monte su cui cresce l’erba necessaria per curare la ferita di Lakṣmaṇa (o, nella prima e meno nota versione, per curare tutti gli eroi feriti in battaglia e, addirittura, per resuscitare gli uccisi): è questo uno fra gli episodi più amati del *Rāmāyaṇa*, uno dei più raffigurati nelle stampe popolari, nei murali, nei molti libri che continuamente si pubblicano sulle imprese del dio... Celeberrimo è anche il brano narrativo del *Mahābhārata* tradotto da S. Piano, che costituisce la parte conclusiva del poema. Vi si narra del viaggio verso il monte Meru dei cinque Pāṇḍava e di Draupadī, la loro comune sposa, del loro venir meno l’uno dopo l’altro durante il cammino, e dell’ultima prova di Yudhiṣṭhira, l’unico superstite, che non morirà, ma, superata la prova, salirà direttamente al cielo dopo aver lasciato il suo corpo mortale nelle acque purificatrici della Gaṅgā. Gli altri tre brani del *Mahābhārata* sono testi sapienziali di grande rilevanza dottrinale, due dei quali sono noti anche come testi a se stanti: si tratta del *Sanatsujātīya* e del *Nārāyaṇīya*, tradotti entrambi da S. Piano. Il primo contiene gli insegnamenti impartiti dall’asceta Sanatsujāta a Dhṛtarāṣṭra, a partire dai dubbi che il vecchio re gli esprime circa il suo insegnamento sull’inesistenza della morte: se non c’è la morte perché tanti si sottopongono all’ascesi per sconfiggerla, per arrivare all’immortalità? La risposta di Sanatsujāta è che la morte non è nient’altro che *pramāda*. Come spiega Piano nelle note alla traduzione (nota 10, p. 524), il termine, da lui reso con “distrazione”, implica molto di più (quando si traduce occorre spesso fare scelte dolorose!): indica infatti quella “insanità mentale” che è provocata dall’*avidyā*, l’ignoranza, che costituisce l’unica vera radice di tutti i mali, ivi compresa la morte. L’importanza del secondo testo, il *Nārāyaṇīya*, un ampio poema in onore di Viṣṇu Nārāyaṇa (traduzione e note occupano ben 152 pagine, da pp. 603 a p. 754), consiste anche nel fatto che vi sono enunciati i principi dottrinali che stanno alla base dell’insegnamento dei Pāñcarātra. Infine di grande interesse è il “Dialogo sul destino” fra Draupadī e Yudhiṣṭhira, tradotto da A. Pelissero. Il dialogo si colloca nel momento in cui i Pāṇḍava sono esiliati nella foresta e prende le mosse dalle imprecazioni di Draupadī contro quello che le appare come un destino cieco e ingiusto, che

premia i cattivi e castiga i buoni. Yudhiṣṭhira risponde intessendo le lodi della pazienza e del perdono ed enunciando quel principio che sarà anche uno dei temi principali della *Bhagavad-gītā*: il dovere non va compiuto per ottenerne un “frutto”, ma perché è giusto compierlo.

La *Bhagavad-gītā* è presente, ovviamente per intero, nella resa di Raniero Gnoli che aveva già curata la traduzione della recensione kaśmīra col commento di Abhinavagupta (Utet, Torino 1976).

Un’ampia parte dell’antologia (poco meno della metà: 612 pagine su 1472) è infine dedicata ai testi purāṇici: scelta più che giustificata non soltanto in considerazione della grande estensione dei *Purāṇa*, ma soprattutto della loro enorme rilevanza per l’Induismo popolare e per la pratica hindū, anche nel mondo contemporaneo. La sezione purāṇica contiene, tra l’altro, due autentici gioielli: l’*Īśvaragītā* e il *Devīmahātmyā*, noto anche come *Durgā-saptaśatī*, due testi ben più noti come opere a se stanti che non come parti dei *Purāṇa* in cui sono contenuti (proprio come la *Bhagavad-gītā* rispetto al *Mahābhārata* di cui fa parte). La traduzione dell’*Īśvaragītā*, curata da Mario Piantelli, era già stata pubblicata nel 1980, con testo a fronte, in un pregevole, ma ormai introvabile volume, edito da Battei di Parma. L’ampio e ottimo commento, qui rivisto e trasformato in note, fornisce al lettore un’occasione per approfondire diversi aspetti delle dottrine, della spiritualità e del simbolismo *śaiva*, anche attraverso una dovizia di indicazioni bibliografiche. Si veda, per esempio, la nota 99 (pp. 1346-1348) sulla figura di Śiva Naṭarāja, la nota 277 sul simbolismo del *līṅga* (pp. 1381-1382) o le note su diversi tipi di yoga e di meditazione particolarmente legati all’ambito *śaiva* (229-230, pp. 1365-1369 e 266-268, pp. 1376-1379). Anche la traduzione del *Devīmahātmyā* di Alessandro Passi ha già avuto recentemente una prima edizione nel 2008 presso la Società Indologica “Luigi Pio Tessitori” di Udine, in un prezioso volume, corredato di cd-rom, contenente tra l’altro, l’edizione comparata, curata dallo stesso Passi, del testo sanscrito di un manoscritto custodito nel Fondo Tessitori della Biblioteca civica di Udine. Si tratta però di un libro assai costoso e di non facile reperibilità. A maggior ragione va apprezzata la scelta del curatore di ripubblicare la traduzione del *Devīmahātmyā* in *Hinduismo antico*, data la grande popolarità di questo testo sacro e la straordinaria importanza che riveste nel culto *śākta*.

Nella sezione purāṇica non poteva mancare il *Bhāgavata-purāṇa*, il più popolare di tutti i *Purāṇa*, di cui è qui presentata la nota di storia di Ajāmila, esaltante la potenza salvifica del nome di Nārāyaṇa, nella traduzione di Alberto Pelissero. Gli altri sei brani sono tutti tradotti da Stefano Piano, che allo studio dei *Purāṇa* ha dedicato molta parte della sua lunga attività scientifica; includono testi della *bhakti vaiṣṇava*, testi sapienziali di vario tipo e, soprattutto, *tīrtha-mahātmya*, quelle “glorificazioni” dei luoghi santi che occupano un posto di primo piano nella letteratura purāṇica.

Occorre rendere merito al curatore del fatto che tutte le traduzioni sono state condotte a partire dal testo sanscrito. Non ci sono traduzioni di traduzioni. Quella di pubblicare traduzioni di testi sanscriti condotte da traduzioni in altre lingue europee è, purtroppo, un’operazione assai consueta per l’editoria italiana, ma poco seria o per lo meno molto discutibile, anche qualora le traduzioni di partenza siano opera di studiosi stranieri di chiara fama, non solo perché il passaggio da una lingua all’altra aumenta sempre la possibilità che sia tradito il significato originario del testo, ma anche per la presenza in Italia di validi studiosi in grado di produrre ottime traduzioni dal sanscrito, come quelle contenute in questo volume.

L’antologia è seguita da un’ampia e aggiornata bibliografia, seppur modestamente intitolata “Bibliografia essenziale”, a cura di Antonio Rigopoulos. Di ogni testo vi sono elencate le edizioni più importanti (critiche e non), le traduzioni complete e parziali, gli studi (con particolare attenzione per traduzioni e studi in italiano) e, ove siano presenti, anche gli indici, le concordanze, i repertori bibliografici... Si tratta di uno strumento molto utile, non solo per lo studioso, ma anche per chiunque sia interessato ad approfondire le sue conoscenze. La sezione meno nutrita è forse quella della bibliografia purāṇica, ma questo fatto trova giustificazione nell’enorme vastità del materiale esistente sui *Purāṇa*, che rende particolarmente difficile scegliere fior da fiore.

Conclude il volume una serie di indici tematici (pp. 1511-1635), assai accurati, che ne rendono agevole la consultazione. I curatori sono Alessandro Cimino e Paolo Giunta.

Credo che *Hinduismo antico* sia una vera opera miliare nell’Indologia italiana, un’opera che non può mancare nella biblioteca di quanti, a vario titolo, si interessano alla cultura indiana, ma consigliabile anche al profano che voglia intraprendere un cammino di conoscenza serio e approfondito dell’Induismo, senza limitarsi alle facili scorciatoie di cui abbonda il mercato editoriale.

(Pinuccia Caracchi)

Jaimini, *Āśvamedhika Parva in the Mahābhārata*, trascreated by Shekhar Sen, Edited by Pradip Bhattacharya, Calcutta, A Writers Workshop Saffronbird Book, 2008, pp. 486, Rs. 800.

Vyāsa, the mythic author of *Mahābhārata*, had five disciples: after composing the poem, he asked them to write their own versions. Vyāsa was not satisfied and among these versions only one *parvan*, one book remains. The *parvan* survived is the Jaimini's *Āśvamedhikaparvan*. In a elegant volume edited by Pradip Bhattacharya, Shekar Kumar Sen proposes his "transcreation" of Jaimini's *Āśvamedhikaparvan*. A transcreation is a creative translation, where the text is adapted to new languages and to new cultural context. This volume is a special book with fine binding and precious paper: it's a work by "Writers Workshop - Indian Creative Writing in English", a group of writers who agree that English has proved its ability, as a language, to play a creative role in Indian literature, through original writing and transcreation. "Writers Workshop" was founded in 1958 and this special volume, published in 2008, is the occasion to celebrate the fiftieth anniversary of the foundation.

With this transcreation, the author wants to reach the vast English readership. In a wide introduction the transcreator treats the major issues about the *Āśvamedhikaparvan*.

Who was this Jaimini? He was a seer-philosopher, a *ṛṣi*, a founder of the *pūrvamīmāṃsā*, one of the most important schools of thought in India. In recent times, some scholars have assumed the existence of *Jaiminibhārata*, a version of *Mahābhārata* written by Jaimini. Sen argues about this enigma. A small help could come from the last *śloka* of the book: "O Lord of the earth, I have narrated fourteen parvas to you. Now, o king, listen to the parva named *Āśramavāsa*". Jaimini intended to continue the narration.

This proof is not enough to think a *Jaiminibhārata* existed, but the hypothesis is not bizarre. However, the real problem, for Sen, is not the existence of *Jaiminibhārata*. The real question is: why did Jaimini write his own *Mahābhārata* when his preceptor had already written one? At the beginning of the poem we find that Vyāsa taught the *Mahābhārata* to his disciples. Then, they proceeded to publish their own version. Vyāsa asked Jaimini to retain this *Āśvamedhikaparvan* and drop the rest. But, from all indications, it appears that Jaimini did not really drop his composition. A legend tells us that Jaimini's version was prohibited by Vyāsa from being hand down because it was superior in poetic qualities. There is another problem about the author, who is Jaimini? Is Vyāsa's disciple the same author of Jaimini's *Āśvamedhikaparvan*? Is the same Jaimini who composed *Pūrvamīmāṃsāsūtra*? Sen examines a long series of proofs. He thinks it's not possible that the same Jaimini composed *Āśvamedhikaparvan* and *Pūrvamīmāṃsāsūtra*. He supposed the existence of, at least, two Jaimini. But, at the end, he asks in the *Introduction*: "In the Viṣṇu Purāṇa we find that there were as many as twenty-eight Vyāsa. Why not a series of Jaiminis as well?" (p. 24). In the Indian literature there is not certainty about the names. The name is not a sign of identity, not as we could have thought. Often, a name has its own life and the combination of name and identity is not expected.

Jaimini's *Āśvamedhikaparvan* is a Jaimini's version of the fourteenth book of *Mahābhārata*. The horse sacrifice (*aśvamedha*) performed by king Yudhiṣṭhira, first-born of the Pāṇḍava, gives its name to the entire book. After the terrible war between Pāṇḍava and Kaurava the world is contaminated with too many deaths, sins, iniquities. To re-establish the dharma, Yudhiṣṭhira desires to celebrate an *aśvamedha*. In respect of the sacrifice rules, the horse must wander for a year: everybody knows that Yudhiṣṭhira is celebrating this great sacrifice. Every land touched by the wandering horse is conquered by Yudhiṣṭhira. Naturally, some people attempt to kidnap the horse. This is a road to combat, to meet strange populations and to hear curious stories of: heroes, fights against demons, undersea kingdoms and mythic creatures.

Jaimini's *Āśvamedhikaparvan* is very different from Vyāsa's version and it devotes itself completely to the description of matters directly concerning the horse and the sacrifice. Jaimini described the sacrifice with copious details.

The style is also particular: we can define it "descriptive". Interesting is the use of dialogue and the simple and smooth style of which becomes vivid on the battlefield metaphors and feminine beauty.

In Jaimini's version we find lost myths of which are not found anywhere, a vivid picture of the contemporary society, the *bhakti* perspective and a pleasant narration's rhythm.

For all these reasons Jaimini's *Āśvamedhikaparvan* was very popular in India and still captures the public imagination. The English reader can now enjoy this mysterious jewel of the Sanskrit literature.

(Pietro Chierichetti)

*AAVV, Harānandalaharī. Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday*, edited by Ryutaro and Albrecht Wezler, Reinbek, Dr. Inge Wezler Verlag für Orientalische Fachpublikationen, 2000, pp. 556.

The volume published for the seventieth birthday of professor Minoru Hara is a great compilation of interesting studies. Minoru Hara is the President of the International College for Advanced Buddhist Studies (Tokyo), member of the Japan Academy, Emeritus Professor of Sanskrit Language and Literature at the University of Tokyo and for ten years was also Professor of the International College of Advanced Buddhist Studies. He studied Sanskrit at the University of Tokyo and at Harvard's University. He worked with the late Professor John Brough in Cambridge, whose *Collected Papers* (1992) he co-edited with J.C. Wright. He is author of *Tapas in the Mahābhārata* (Tokyo, 1979, in Japanese) and *Paśupata Studies* (Vienna 2002) as well as over hundred articles in English and Japanese. The list of Minoru Hara's studies is really long: the field of his researches is wide, from *tapas* in the *Mahābhārata* to the early history of Śaiva religion, from the lexical studies about Sanskrit word *jana*, *nitya*, *rājan*, *utsāha* and *śīla* to the difference between *guru* and *ācārya* about the *hindū* concept of teacher.

In occasion of his seventieth birthday this book entitled "Harānandalaharī" was edited by Ryutaro Tsuchida and Albrecht Wezler. This title is a happy combination of the name *Hara* and the term *ānandalaharī*, "wave of enjoyment", the name of one of the most famous hymns by Śankarācārya addressed to Pārvaṭī. Indeed this book is a real "wave" of numerous and precious essays and the reader can enjoy them.

This volume collects several articles of the most important scholars of Indian culture. In the *tabula gratulatoria* we can find the names of the major scholars of Sanskrit, Indian literature and *hindū* religion. We can read the remarks by John Brockington about *tapas* in the *Rāmāyaṇa* poem, the article about the religious background of the Sāvitrī legend by Asko Parpola, the research about *ahimsā* by Lambert Schmithausen, the interpretation of *vyākaraṇa* and *śulba* in the light of Newton's lesson by Frits Staal and many other contributions.

All the articles can be an occasion to deepening or for a new fruitful exploration.

(Pietro Chierichetti)

Mori Tatsuya, *Shikei (La pena di morte)*, Asahi shuppansha, Tokyo, 2008, pp. 328.

"Parmi un assurdo che le leggi, che sono l'espressione della pubblica volontà, che detestano e puniscono l'omicidio, ne commettano uno esse medesime, e, per allontanare i cittadini dall'assassinio, ordinino un pubblico assassinio". Così scriveva nel 1764 Cesare Beccaria, autore del famoso *Dei delitti e delle pene*, che scosse le coscienze del tempo, ma è un messaggio importante anche per l'uomo contemporaneo.

Quindici anni fa (20 marzo 1995), Tokyo fu al centro dell'attenzione mediatica internazionale a causa dell'attentato nella metropolitana urbana perpetrato da adepti del controverso movimento religioso noto come *Aum shinrikyō*. Nel 1998, Mori Tatsuya (1956-) divenne famoso per il suo film dossier *A*, in cui si documentava la vita dei seguaci di Aum nel loro quartier generale di Kameido. *A* ha un rapporto strettissimo col libro intitolato *Shikei (La pena di morte)*, che Mori ha pubblicato nel 2008 e che ha riscosso un immediato successo in Giappone. L'autore, che aveva seguito da vicino il processo del leader carismatico della setta Aum, Asahara Shōkō, poi condannato alla pena capitale, a contatto con la realtà del sistema giuridico nipponico, ha maturato un forte senso critico nei confronti dell'esistenza nel suo paese di un sistema che prevede la pena capitale per impiccagione.

Partendo dall'esecuzione del leader iracheno Saddam Hussein, l'autore si interroga sui concetti di colpa e di castigo, nonché su quello fondamentale del valore della vita umana. La pena di morte, afferma Mori,

prevede che l'uomo uccida un altro uomo per punire una colpa che si reputa non redimibile. Facendo riferimento al famoso gruppo FORUM 90, che da anni in Giappone si oppone alla pena capitale, in uno stile documentaristico di cui è maestro, Mori va alla scoperta di ciò che si cela dietro la pena di morte, per capirne di più e, così facendo, chiarire lo stato delle cose al lettore. La descrizione dei suoi numerosi incontri con individui legati per varie ragioni alla pena di morte (testimoni di esecuzioni, politici, avvocati) ha lo scopo di far conoscere una pluralità di punti di vista rispetto a un sistema intollerante ancora in vigore in molte nazioni del mondo.

In un'epoca come quella contemporanea, in cui buddhismo e diritti umani lavorano insieme su molti fronti sociali, il testo di Mori ha un valore esemplare, proprio per lo sforzo di immedesimazione e per il bisogno di comprendere le ragioni, non solo e non tanto della pena capitale come sistema, ma del fatto che essa, perlomeno in Giappone, non sia stata ancora abolita, malgrado le pressioni di Nazioni Unite e Comunità Europea.

Secondo l'autore, la pena di morte non è che il culmine delle atrocità commesse dagli uomini nel corso della storia attraverso l'invenzione e l'utilizzo di strumenti di tortura, concepiti in primo luogo per estorcere all'imputato più facilmente una confessione. L'esecuzione capitale, spesso erroneamente considerata dal cittadino medio come una morte repentina e poco dolorosa, non è affatto indolore e non è immediata: "non è facile esalare l'ultimo respiro".

Non mancano nel libro di Mori i dati statistici. Tuttavia, ancora più potente dei numeri risultano la narrazione delle esperienze umane dei membri appartenenti al gruppo impegnato attivamente contro la pena di morte, la descrizione della vita nel braccio della morte, e quella di coloro che sfuggono all'esecuzione, perché le accuse si sono rivelate false (quattro i casi dal dopoguerra). Tra questi ultimi, emerge la figura di Taniguchi Shigeyoshi, condannato a morte nel 1952 per un caso di furto-omicidio noto come "Caso Saitagawa". Per più di 30 anni Taniguchi si era dichiarato innocente, evitando di cedere alle pressioni di chi avrebbe voluto estorcergli a tutti i costi una confessione. Finalmente, nel 1979 venne istruito un secondo processo e solo nel marzo del 1984 Taniguchi, ora deceduto, venne assolto per non aver commesso il fatto.

Nel libro *Shikei*, Mori cerca di capire le ragioni dell'indifferenza del cittadino giapponese verso la pena di morte. Egli è persuaso che la popolazione nipponica avrebbe forti ripensamenti, se solo ne sapesse di più. Le esecuzioni, infatti, avvengono quasi in segreto; fino a tempi recenti, il governo ha evitato persino di annunciare i nomi dei condannati a morte. Il problema, dunque, è duplice: da una parte riguarda l'atteggiamento del governo e dall'altra la passività del popolo, che sembra soddisfatto di rimanere all'oscuro di tutto. In questo senso, il libro di Mori è strumento di conoscenza per i lettori giapponesi (e non): il fatto che il volume abbia avuto cinque ristampe subito dopo essere uscito sul mercato è un segno positivo del desiderio di informazione da parte dei cittadini giapponesi.

Per l'autore, indipendentemente dal crimine che possa aver commesso, nessuno merita di perdere la vita: questa è una persuasione importante, soprattutto nel contesto nipponico, caratterizzato da un sistema giuridico non sempre in linea col principio della giustizia. Mori, col suo stile documentaristico eppure mai distaccato, riesce a precisare le implicazioni della pena di morte, offrendo al lettore un bilancio delle motivazioni per cui non è possibile né giustificare il crimine, né accettare il sistema della pena capitale.

La speranza e al contempo la ragione del libro sono nelle parole conclusive dell'autore:

"Vorrei che qualcosa nascesse nei lettori. È un desiderio che condividiamo tutti. Appartiene alle famiglie sopravvissute, ai detenuti nel braccio della morte, al gruppo contro la pena di morte, a quello a favore, ai carcerieri, ai cappellani, ai giudici, ai procuratori di stato, agli avvocati, a me e di sicuro anche a voi. Vorrei che questo desiderio si realizzasse. Il desiderio, cioè, di rendere la nostra una società migliore, seppur di poco. E questo non può essere, anzi assolutamente non è impossibile".

Il racconto-documento di Mori non ha trovato ancora una casa editrice che accetti di pubblicarne la traduzione italiana. È un peccato, perché è un testo che evidenzia e spiega le complessità della società giapponese, offrendo una testimonianza a tratti quasi poetica della resistenza alla disumanità della pena capitale in una realtà globale con aspirazioni democratiche.

(Chiara Ghidini)

Denny Merle e Mehmet Aslan (a cura di), *Io bambino, libero imprenditore. Lavoro minorile nelle terre curde di Turchia. / Sokak Akademisi Diyarbakır'da Çalışan Çocuklar*, Terni, BCT Biblioteca Comunale Terni, 2009, pp. 239.

Questa pubblicazione ha una sua pregnante originalità ed è una ricerca sperimentale effettuata grazie al lavoro generoso di persone e istituzioni. I due curatori sono il burattinaio Mehmet Aslan, che scrive anche testi di teatro ed è cresciuto nel centro storico di Diyarbakır, e Denny Merle che ha lavorato per varie Ong. Da segnalare il coinvolgimento della biblioteca comunale di Terni che ha appoggiato l'iniziativa editoriale.

Il testo, edito in italiano e turco, raccoglie le testimonianze di alcuni bambini e ragazzini che popolano il labirinto dei vicoli della vecchia città di Diyarbakır. Questa città, considerata la capitale del Kurdistan turco, ha visto aumentare a dismisura la propria popolazione negli anni Ottanta e soprattutto Novanta, a causa della strategia di distruzione dei villaggi curdi attuata dal governo di Ankara e dall'esercito nella lotta senza quartiere contro la guerriglia curda del Partito dei Lavoratori del Kurdistan (Pkk) durata dal 1984 al 1999.

Nel 1998 il governatore della regione affermò che il conflitto aveva registrato 30.040 vittime, di cui 21.041 militanti del Pkk, 4606 appartenenti alle forze di sicurezza turca e 4399 civili di cui 493 bambini (*Point sur la situation en Turquie*, n. 104, 09.7.1998, p. 1.). In questo periodo furono distrutti o evacuati 3428 villaggi, da tre a quattro milioni di curdi furono dislocati all'interno della Turchia. Diyarbakır passò da 350.000 a un milione e mezzo di abitanti, a Istanbul abitano due milioni di curdi, oltre un milione di curdi vive a Ankara e Izmir, la seconda e terza città della Turchia.

È in questo contesto che è sorto ed esploso il problema dei bambini di strada, nella quasi totalità figli dei profughi. L'intento dei curatori del libro è stato di dare un volto ai tanti bambini invisibili, raccogliendo le dirette testimonianze dei piccoli lavoratori sullo sfondo della città che li ha accolti. È stata data voce a quei bambini qualificati "liberi imprenditori" dall'UNICEF nel suo dossier sul lavoro minorile nella città di Diyarbakır. Sono spesso bambini figli dell'esodo causato dalla guerra interna. Tutte le interviste sono state raccolte sotto forma di conversazione.

“Sono lustrascarpe, venditori di noccioline, di spezie, di indumenti... Sono migliaia quelli che con grande dignità si industriano nelle strade. – scrive nella prefazione l'Assessore alla Cultura del Comune di Terni, Sonia Berrettini -. Sorridenti davanti alla macchina fotografica, i visi sono quelli di chi troppo presto ha dovuto fare i conti con una realtà che ha sottratto loro il tempo del gioco. Di chi è stato catapultato nel mondo adulto dalla necessità di guadagnarsi da vivere. Di chi su fragili spalle porta spesso il peso di una intera famiglia e nella strada, dopo gli orrori della guerra, ingaggia un'altra lotta per la sopravvivenza” (p. 13).

Sono testimonianze toccanti, che prendono il lettore perché riportate tali quali, senza artifici o mediazioni degli intervistatori. Sono importanti perché fanno toccare con mano la vita quotidiana di chi ha avuto l'infanzia rubata.

(Mirella Galletti)

Puruṣottam Agravāl, *Akath kahānī prem kī: Kabīr kī kavītā aur unkā samay*, Rājkamal Prakāśan, Dillī 2009, pp. [12]- 456 .

Persons who read or listen to the poetry of the famous *bhakti* poets of north India soon notice that this poetry has two widely separated poles. At one pole one finds Kabīr and at the other Tulsīdās. In terms of their poetic style and the religious and social sensibilities (*samvednā*) that they express, all other north Indian *bhakti* poets tend to gravitate to one pole or the other. The two important exceptions are Mīrābāī and Sūrdās, who both tend to fall somewhere in the middle. It is also true that most listeners to *bhakti* poetry feel an immediate and almost instinctual attraction more to one pole or the other. Those who love Kabīr’s poetry tend to love Tulsīdās’s less, and those who love Tulsīdās’s tend to love Kabīr’s less. As Nāmvar Siṃh has written: “*Hazārīprasād Dvivedī kā nām Kabīr ke sāth usī tarah juṛā hai jaise Tulsīdās ke sāth Rāmacandra Śukla kā*” (“The name of Hazārīprasād Dvivedī is connected with Kabīr as the name of Rāmcandra Śukla is connected with Tulsīdās”).<sup>1</sup>

The principal tasks for a present-day scholar who wishes to write about Kabīr and his poetry are three: first, to analyze the poetic, religious, and social character and sensibility of Kabīr’s songs and verses; second, to locate Kabīr and his poetry in their historical context; and third, to trace the course of modern critical discussions of this poetry. In order to do all this, the scholar has a multitude of questions to discuss. What are the virtues and defects of Kabīr as a Hindī poet? How do we describe his poetic sensibility? Which songs and verses attributed to him are the oldest and presumably most authentic? How should we evaluate the songs and verses which are written in his name but were probably composed by other, later poets? Historically, what can we say about Kabīr the person? When did he live? What sort of religious and cultural life did his family provide? Was Kabīr a disciple of Rāmānanda? Who was Rāmānanda and what did he teach? What other poetic and intellectual influences – for instance those from the Nāths and Sūfīs – are found in Kabīr’s poetry? When did Kabīr’s followers organize themselves into a religious sect? What can we say about the relation between the messages of Kabīr’s poetry and the doctrines and practices of the different branches of the Kabīr Panth? What have modern intellectuals said about Kabīr’s poetry and its ideological meanings? How have the opinions of these intellectuals differed? And, inevitably, what relevance do Kabīr’s poetry and ideology have to our own present-day world?

Puruṣottam Agravāl’s brilliant new study of Kabīr and his poetry is the first major reassessment (*mulyānkan*) of the poet and his works since the book *Kabīr*, published by the French scholar Charlotte Vaudeville in 1974. The only other book about Kabīr that compares with these two is great pioneering study of Hazārīprasād Dvivedī, *Kabīr*, first published in 1942. Given the importance of Kabīr, Agravāl’s study is long overdue. Since the time that Dvivedī and Vaudeville wrote, new scholarly investigations have shed much new light on the older compositions of Kabīr, principally those found in the Sikh *Ādī Granth*, the Dādū Panthī *Kabīr-granthāvalī*, and the Kabīr Panthī *Kabīr-bījak*. Particular useful are the complete word indexes to the works of Kabīr, Nānak, Dādū, Raidās and other *nirgunī* poets compiled by Callewaert. Other scholars have done work on the legends about Kabīr, including a critical edition of Anantadās’s *Kabīr paracaī*, and on Kabīr’s history, his chronology and his relation to other religious teachers and poets who influenced him such as his predecessor Nāmdev, his guru Rāmānanda, his *guru-bhāī* Raidās and his contemporaries or near contemporaries such as Dādū Dayāl and Nānak and other Sikh gurus. In addition to these newer textual and historical studies, many of Kabīr’s songs and verses have been translated or retranslated into foreign languages, particularly English. The translations from the *Kabīr-bījak* by Linda Hess and Shukdeo Singh are particularly noteworthy (1983). One area where much scholarly work remains to be done is the study of popular *bhajans* attributed to Kabīr and the musical traditions of their modern performance.

Puruṣottam Agravāl’s new study, *Akath kahānī prem kī: Kabīr kī kavītā aur unkā samay*, has something new and important to say about virtually all aspects of Kabīr’s life, legends and poetry. Here I would like to pay particular attention to three aspects of Agravāl’s book: his criticism of attempts to derive the Kabīr’s religious and social ideas from family traditions, his discussion of the historical relation between Rāmānanda and Kabīr, and his theory that Rāmānanda and Kabīr were key proponents of an alternative

<sup>1</sup> Nāmvar Siṃh, *Dusrī paramparā kī khoj*, Rājkamal Prakāśan, Delhi 2000, p. 42.

and more progressive early-modern Vaiṣṇavism that the influence of colonial modernity has impeded us from fully understanding.

One key argument that Agravāl makes is directed against both Dvivedī and Vaudeville. This concerns the role of Kabīr's family traditions in shaping the religious message of his poetry. P. D. Barṭhvāl was the first scholar to suggest that Kabīr's family, before it was converted to Islam, must have followed the traditions of the Nāth yogīs. Following Barṭhvāl, Dvivedī developed this idea further and it has been accepted by many later scholars including Vaudeville. The only real evidence for this theory, however, is the fact that Kabīr frequently mentions Nāth yoga concepts, although it should also be noted that he usually does so in a way that criticizes these concepts. As Agravāl indicates, however, this theory has the effect of nullifying Kabīr's originality and makes him basically a slave of his presumed family traditions: namely Nāth yoga overlaid by a more recent veneer of Islam. Agravāl notes that modern scholars never admit that their own views are overwhelmingly determined by their family background, and rarely make similar claims about the views of high-caste religious leaders like Śaṅkarācārya or Rāmānuja. Agravāl rightly prefers to see Kabīr as a man who experimented with a variety of religious traditions—Nāth, Śākta, Muslim, and Vaiṣṇava—and then constructed his own independent religious synthesis.

This view also has the important advantage of explaining how and why Kabīr's poetry most clearly reflects the influence, not of yoga and Islam, but rather of a socially egalitarian and mystically-oriented Vaiṣṇavism associated with Nāmdev and Rāmānanda. If Kabīr's family background made him a Nāth/Muslim, how can his poetry and religious ideas show such a close affinity with those of Nāmdev? Why does Kabīr use principally Vaiṣṇav names (Rām, Hari, Govind) for his *nirgun* God? Why does tradition unanimously make Kabīr the disciple of the Vaiṣṇava guru, Rāmānanda?

The problem of Kabīr's association with Rāmānanda occupies much of Agravāl's attention. Along the way, Agravāl has uncovered some dramatic new evidence about the probable date of Rāmānanda and about how the socially and theologically progressive vernacular Rāmānanda found in Nābhādās's *Bhaktamāl* and other early Hindī texts was eclipsed in the early twentieth century by a socially and theological conservative Sanskrit Rāmānanda who is said to have authored Sanskrit texts including a *bhāṣya* on the *Vedānta Sūtras*.

The problem of Kabīr's association with Rāmānanda has two aspects. First is that of their respective dates. Kabīr's traditional death date is equivalent to 1518 A.D. and this date is supported by the evidence of his legendary encounters with king Vīrsingh Baghel and sultan Sikandar Lodi and, perhaps more importantly, by Kabīr's location in the spiritual genealogies of Nābhādās and Anantadās, whose dates are roughly known. All this evidence strongly supports a date for Kabīr in the late fifteenth and early sixteenth century and a date for Rāmānanda in the latter half of the fifteenth century, as I myself argued at length in a book on Kabīr legends (1991). Against these dates, many scholars have pointed to a much earlier date for Rāmānanda indicated in a Sanskrit text known as the *Agastya-saṃhitā*, namely from 1299 to 1353 A.D. If this early date is true, then either Rāmānanda could not have been associated with Kabīr, or Kabīr's own dates must be much earlier than they usually have been claimed to be.

The second aspect of Rāmānanda-Kabīr problem is that of the incompatibility of a Brahmin teacher like Rāmānanda associating with a low-caste Julāhā like Kabīr. If Rāmānanda was an orthoprax, conservative Brahman, as modern tradition generally asserts, then how could he have counted among his disciples not only Kabīr, but also Raidās, Dhanna, Sen and Pīpā? Would it not be better to simply reject the vernacular tradition of Nābhādās and Anantadās and argue that this tradition had been invented by the followers of these low-caste religious poets in order to give them the prestige of having a *pakkā* Brahmin teacher? Given these arguments for an early date for Rāmānanda and for the incompatibility of Rāmānanda low-caste disciples, several modern scholars—including Charlotte Vaudeville, John Hawley and Winand Callewaert—have claimed that Kabīr and Rāmānanda could never have been associated with each other. Agravāl has clearly shown that both these arguments against the historical association of Kabīr and Rāmānanda are simply false. Agravāl connects these arguments to the efforts of a group of Rāmānandī *sādhus* in the early part of the twentieth century to become independent of the orthoprax, south-Indian Śrīvaiṣṇava followers of Rāmānuja. The section of the *Agastya-saṃhitā* giving an early date for Rāmānanda was in fact a forgery probably made by the Rāmānandī *sādhu* Rāmanārāyaṇdās. The aim of this forgery was to push Rāmānanda's date so far back that it would be impossible to accept the large number of spiritual generations between Rāmānuja and Rāmānanda that Rāmānandī tradition universally accepted.

In other words the aim was to discredit the idea that Rāmānanda was a spiritual descendant of Rāmānuja and thus aid the separation of the northern Rāmānandīs from the southern Śrī-vaiṣṇavas.

According to Agravāl, the supposed social incompatibility of Kabīr and Rāmānanda has much the same origin. The campaign of a section of the north-Indian Rāmānandīs led by Bhagavadācārya to first compete with and then separate from the south-Indian Śrīvaiṣṇavas caused the Rāmānandīs to create a new Sanskritized Rāmānanda, a Rāmānanda who could compete with the theological prestige of Rāmānuja. With this aim, a *bhāṣya* on the Vedānta Sūtras was composed and attributed to the authorship of Rāmānanda. More importantly, the campaign included the rejection, or at least downplaying, both of the vernacular Rāmānanda found in Nābhādās's *Bhaktamāl* and of the five surviving Hindī songs (*pad*) attributed to this Rāmānanda in early collections, most notably a song found in the *Ādi Granth*. Agravāl's book includes the texts of these five songs. He emphasizes the fact that all the songs have a clearly *nirguṇī* character and, except for the signature line (*bhanitā*), could easily be mistakenly identified as songs of Kabīr.

Another useful point that Agravāl makes is that scholars who want to make an overall evaluation of Kabīr's historical role should not become overly obsessed with the authenticity of the songs and verses attributed to Kabīr. Winand Callewaert's effort to identify the songs of Kabīr found in both the earliest surviving Rajasthani (Dādū Panthī) and Punjabi (Sikh) manuscripts is undoubtedly helpful to modern scholars, but, as Agravāl emphasizes, this should not deter us from making use of songs found in less well-documented older collection such as the *Kabīr-bījak* or even those of more modern oral tradition. All of the Kabīr songs were of course originally part of oral tradition and the authorship of even the earliest documented ones cannot be said to be certain. Not only were the songs in early manuscripts written down from an oral source, ideally the singing of Kabīr himself, but also they must have been somehow carried from Benares to Rajasthan and the Punjab, presumably by Kabīr's own followers. This also implies that Kabīr's followers were an identifiable group, whether or not they were already members of an organized Kabīr Panth, something that Agravāl strongly doubts. Whatever the case may be, the entire corpus of Kabīr songs and verses attributed to Kabīr embodies a set of themes and thematic limits that give it an ideological and poetic coherence. Some historically significant changes did take place in the emphases of the songs over the years, but on the whole they are remarkably consistent, both thematically and artistically. We should take special note of the songs that are the oldest to be documented, but we should not become exclusively fixated on some hypothetical "original" or "more authentic" Kabīr.

Up to this point, Agravāl's arguments seem largely irrefutable (*akātya*). Nonetheless, two of the more important arguments that Agravāl makes should become topics for further debate and discussion. First is the distinction he draws between two types of *bhakti* – *śāstroktā bhakti* and *kāvyaokta bhakti* ("didactic *bhakti*" and "poetic *bhakti*") – and second is his analysis of the influence on Kabīr studies of what he, following others, has called "colonial modernity" (*aupaniveśik ādhunikā*).

There is, of course, a long history of attempts by scholars to describe and analyze the major trends in the history of *bhakti*. Some scholars continue to emphasize the overall unity of *bhakti* and the *bhakti* movement, but most now accept that there are some important differences among types or styles of *bhakti*. P. D. Barṭhvāl and Paraśurām Caturvedī emphasized the distinction found in north Indian vernacular literature between *nirguṇ bhakti* and *saguṇ bhakti*. This essentially theological distinction places *nirguṇ* poets like Kabīr, Dādū, Nānak and Paṭū in one camp and *saguṇ* poets like Tulsīdās, Mīrābāī and Keśavdās in another, with Nāmdev and Sūrdās occupying a somewhat ambiguous middle position. Other scholars, including myself, have preferred to emphasize the differences in the social ideologies of religious poets. In this way we have distinguished between *jāti-nirapekṣā hindū dharma* and *hindū dharma* that reinforces *jāti* (or, using different terms, *varṇa-dharmī-bhakti* and *avarṇa-dharmī-bhakti*). In this scheme, Kabīr and the other *nirguṇī* poets and also Mīrā and Nāmdev tend to fall into one group and Tulsī and Keśavdās in another, with Sūr occupying the somewhat ambiguous middle position.

In his *Akath kahānī*, Agravāl introduces a new distinction between *śāstroktā-bhakti* and *kāvyaokta-bhakti*. This distinction appears to attempt to combine social and religious with aesthetic criteria. In other words, Agravāl adds poetic differences to the differences in theology and social ideology of the poets. Here, however, it is not always entirely clear in which category Agravāl wants to place Tulsīdās and Sūrdās. At one point he seems to place not only Kabīr and the *nirguṇī* poets in the category of *kāvyaokta-bhakti* but also Nāmdev, Mīrā, Tulsīdās and Sūrdās (p. 343), omitting only *ādi-kāl* and *rīti-kāl* poets like

Keśavdās A few pages later, however, Agravāl seems to omit Tulsīdās and Sūrdās from the *kāvvyokta-bhakti* poets (p. 350). Agravāl convincingly links the religious characteristics used to make the *kāvvyokta-śāstrokta* distinction to differences between the ideas about *bhakti* found in the *Nārada-bhakti-sūtras* and the *Śaṅḍilya-bhakti-sūtras* and notes that Kabīr specifically calls his style of *bhakti*, *nārādī bhagatī*. Otherwise *kāvvyokta-bhakti* seems to be characterized by a love-inspired, non-systematic, participatory (*bhāgīdārī*) sensibility (*samvednā*) rather than the sensibility of *śāstrokta-bhakti* characterized by reliance on traditional Sanskrit *śāstras* and religious surrender (*samarpaṇ*) to traditional religious authority. For Kabīr, the idea of participatory *bhakti* is of particular importance since it ties in closely with his constantly reiterated insistence that God can be found spontaneously (*sahaj se*) within our own selves, as the famous Kabīr song says (speaking in the voice of God): “Where will you find me, my friend? I’m always near” (“*moko kahāṃ dhundhe re bande...*”).

One possible solution to the ambiguities and overlaps among these three sorts of distinctions—between *saguṇ-bhakti* and *nirguṇ-bhakti*, between *varṇa-dharmī-bhakti* and *avarṇa-dharmī-bhakti*, and between *śāstrokta-bhakti* and *kāvvyokta-bhakti*—would be to simply acknowledge that the theological differences, social-ideology differences, and aesthetic differences among the vernacular north Indian religious poets do not always coincide. In other words, perhaps it would be best to analyze each of these sets of differences separately and not insist on organizing all the poets in the parallel categories. In this way, Kabīr’s *bhakti* poetry could be classed and *nirguṇī*, *avarṇa-dharmī* and *kāvvyokta*; Tulsīdās’s poetry (at least his *bhajan* songs) could be classed as *saguṇī*, *varṇa-dharmī* and *kāvvyokta*; and Mīrā’s poetry as *saguṇī*, *avarṇa-dharmī* and *kāvvyokta*.

The whole issue of the different types of *bhakti* that developed in north India roughly between about 1400 and 1650, the period that Agravāl characterizes as that of early modernity (*ārambhik ādhunikā*) in India, has a very interesting parallel in the history of Europe between about 1650 and 1790, the age of the so-called European Enlightenment. Jonathan Israel has recently made a strong argument that there were in fact two quite distinct Enlightenments: a radical Enlightenment associated with intellectuals like Spinoza, Denis Diderot, d’Holbach and Thomas Paine, and a conservative Enlightenment associated with intellectuals like John Locke, Voltaire, Immanuel Kant and Edmund Burke. The contrast Israel makes between Voltaire and the more radical Diderot and d’Holbach could, without many changes, be used to describe the contrast between Tulsīdās and Kabīr: “Voltaire’s life-long fight for more toleration ... was an attempt to change the world in alliance with Europe’s nobility and courts, weakening only ecclesiastical power and theology while leaving the faith of the common people intact. ... The ‘revolution of the mind’ they [Diderot and d’Holbach] sought to engineer was a universal re-evaluation of all values and thus one of a fundamentally different kind ....”<sup>2</sup>

In his analysis of the impact of “colonial modernity” on our appreciation of the social and religious messages of Rāmānanda and Kabīr and other socially progressive poets of *kāvvyokta-bhakti*, Agravāl makes good use of the contribution of recent scholars of this colonial modernity to our understanding of the effects of British rule on the social structure of Indian society. Nicholas Dirks and others have claimed that British rule cut off the traditional control that Indian rulers had exercised over the social pretensions of the Brahmins. The British themselves were unwilling to exercise this control, in part because this could appear to be interference in the traditional workings of society and hence might become a source of social and political conflict. The result of this British policy was that the prestige and power of Brahmins increased considerably during the colonial period and this promoted the reinforcement of a conservative, caste-based social structure. On the other hand, the nationalist movement, itself a product of colonial modernity, tended to pull society in a more egalitarian direction. According to Agravāl, all this contributed substantially to making it more attractive and more possible for Brahmin Rāmānandīs like Bhagavadācārya to undertake the Brahminization of their *sampradāy* and its history at the same time that they invoked the more egalitarian ideals of the nationalist movement.

Agravāl also claims that colonial modernity has so distorted the ways in which we view the early modern period in which Rāmānanda and Kabīr lived that modern scholars have been unable to recognize the existence of an indigenous Indian “early modernity” (*ārambhik ādhunikā*) that included an alternative and socially and theologically progressive form of Vaiṣṇavism that Kabīr and Rāmānanda promoted. The idea is that this indigenous early modernity was somehow “nipped in the bud” by the British conquest of

2 J. Israel, *A Revolution of the Mind*, Princeton University Press, 2010, p. 217.

India and that British colonial rule then produced an unhealthy, hybrid colonial modernity that made an objective evaluation of precolonial history virtually impossible.

Many aspects of this argument are convincing, but I also have some doubts. For instance, the use of a reified concept of “colonial modernity” as a coherent and active actor in history seems somewhat problematic. No one denies that the modern world is dramatically different from the premodern world, but how can we define this difference? Is it necessary for us to create the abstract conceptual categories of “modernity” and “colonial modernity”? Recent post-colonial historians have often used colonial modernity to explain (and perhaps justify) virtually all that is wrong with the historical development of post-colonial India (“the historic failure of the nation to come to its own” in the well-known words of Ranajit Guha). Agravāl in fact directly criticizes this strategy. The same post-colonial historians also sometimes have used the colonial modernity as an all-purpose weapon to attack, directly or indirectly, most other historians of modern India, from secular leftist nationalists like Bipan Chandra to so-called “Cambridge-school” historians like Christopher Bayly. There is, of course, nothing wrong with scholars attacking each other. This is how we advance. Nonetheless, criticisms should be based on a direct engagement with each other’s specific arguments, not on a blanket condemnation for failing to invoke the concept of “colonial modernity”.

“Modernity” itself is in many ways an incoherent concept. Is modernity a descriptive or a normative? Does it include virtually everything in the modern world or is there some key feature, or features, of the modern world that normatively define the essence of modernity? An all-inclusive modernity makes virtually everything we experience in everyday life an aspect or consequence of modernity: from toothbrushes to atom bombs, from fascism to liberal democracy to communism, from Picasso to Superman comics, from Ali Akbar Khan to Hindi film music, from Hindutva to secular atheism, from Al-Qaeda to U.S. imperialism, from random urban violence to Amnesty International.

A normative concept, on the other hand has to more or less arbitrarily choose small number of “essential features” of modernity. Marx and others choose capitalism. Some choose modern science. Others choose secularization, others the modern bureaucratic state. Habermas suggests a combination of science and technology, a theoretically impartial justice system, and a secularized high culture (“art for art’s sake”). But which of all these essential features are the best? And how do we define or identify the non-modern?

If modernity proves to be a rather incoherent concept, how do we distinguish colonial modernity from non-colonial modernity? What features of Indian modernity are specifically colonial? Or is colonial modernity everywhere? Colonialism obviously had a major impact on the evolution of the Indian state, society, and culture. But it seems to me better to try to identify specific examples of this impact than to invoke a ubiquitous, reified concept of “colonial modernity”.

Luckily, most of the time this is what Agravāl in practice actually does. His claim that during at least the fifteenth and sixteenth centuries there existed an alternative, more progressive and “non-caste” form of Vaiṣṇava religion associated with Kabīr and Rāmānanda seems to me to be quite convincing. It may well be the case that the strengthening of Brahmin influence in the colonial period may have tended to deter scholars from fully recognizing the existence of this alternative Vaiṣṇavism, but perhaps the main cause of their failure was simply sloppy scholarship, a failure to analyze the evidence properly, not the influence of “colonial modernity”. Even allowing for the deficiencies that Agravāl has noted in their arguments, I think he would agree that several mid-twentieth-century scholars, whatever their faults, were able to rise above the much of the influence of colonial restraints and identify many of the main features of this alternative Vaiṣṇavism. The list includes P. D. Barthvāl, H. P. Dvivedī, Kṣītimohan Sen, and Paraśurām Caturvedī. Agravāl has built on their work and has also gone back to the basic sources—to Kabīr, Rāmānanda, Nāmdev, Anantadās and Nābhādās. The result is a new and much improved interpretation of Kabīr’s history, poetry and thought: Kabir’s *akath kahānī*.

(David N. Lorenzen)



