

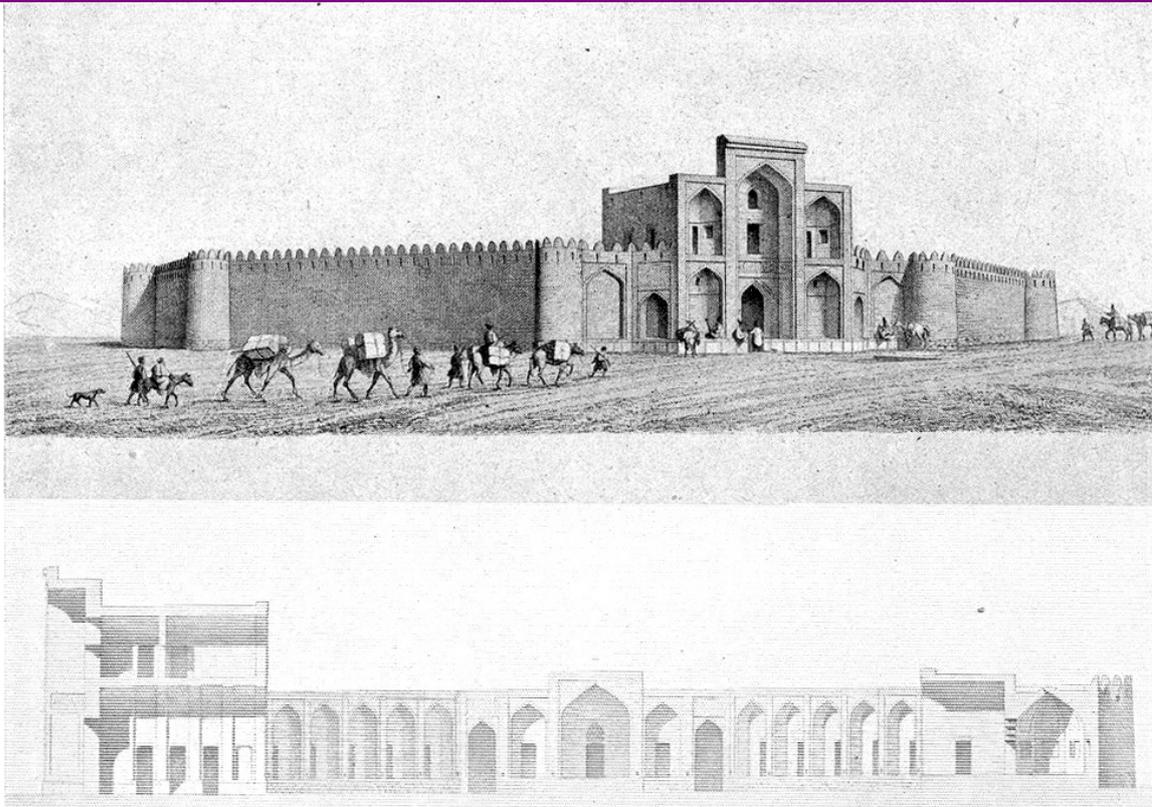


[www.kervan.to.it](http://www.kervan.to.it)

## Rivista internazionale di studi afroasiatici

a cura dei docenti di lingue afroasiatiche della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Torino

n. 3 – gennaio 2006



**Kervan - [www.kervan.to.it](http://www.kervan.to.it)**

**n.3 – gennaio 2006**

Rivista internazionale di studi afroasiatici a cura dei docenti di lingue afroasiatiche della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Torino

*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 Lorenzen, Paola Orsatti, Stefano Piano, Nicolay Samoilov, 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:** Paolo Branca, Giacomo E. Carretto, Giorgio F. Colombo, Manuela Giolfo, Silvia Lanzi, Pierre Larcher, Vittorio Patrucco, Stefania Travagnin



## INDICE

G. F. Colombo - La conciliazione in India: profili storici e prospettive attuali.....	5
M. E. B. Giolfo - 'in yaqum vs 'in qāma: un'ipotesi modale.....	17
S. Lanzi - <i>Aion, Eros e Hades</i> nei frammenti caldaici.....	35
P. Larcher - Le «segmentateur» <i>fa-('inna)</i> en arabe classique et moderne.....	51
V. Patrucco - La SARS, strumento di propaganda e di solidarietà nazionale: il mito degli “angeli in camice bianco” ( <i>Baiyi tianshi</i> , 白衣天使).....	65
S. Travagnin - Shi Cihang 釋慈航 - The First Case of Mummified Buddhist in Taiwan.....	77

---

### LETTURE CRITICHE

M. E. B. Giolfo - L'individu existe-t-il dans la société arabo-musulmane? Parcours individuels et insertion sociale: une lecture de N. Elias, <i>Die Gesellschaft der Individuen</i> , Suhrkamp, Frankfurt 1987.....	101
--	-----

### RECENSIONI

Il “complotto ebraico”. L'antisemitismo islamico da Maometto a Bin Laden ( <i>P. Branca</i> ).....	109
Türk Edebiyatında İtalya. İtalya ile İlgili Yazılar, Edebiyat Eserleri ve Gezi Kitapları Üzerinde Bir Deneme ( <i>G. E. Carretto</i> ).....	111



## LA CONCILIAZIONE IN INDIA: PROFILI STORICI E PROSPETTIVE ATTUALI

di Giorgio Fabio Colombo\*

Although the anglo-saxon approach to alternative dispute resolution is quite recent, the use of mediation can be traced back thousands of years. For many centuries, the mediative approach has been the primary way of dispute resolution in countries like China and India, where personal (and collective) responsibility and responsibility to the community are highly valued. In these cultures, somewhat paradoxically, the adversarial system of justice, and not *ADR*, has been for a long time and to some extent still is the "alternative" dispute resolution system. In India, the *panchayat* justice system in which a respected village elder(s) assists in resolving community disputes, has long been an accepted method of conflict resolution. The more formal integration of mediation as part of the judicial system, however, has not yet completely occurred, even if the Indian Arbitration and Conciliation Act of 1996 provides a legal framework for the process, and allows for the voluntary use of mediation with protection of confidentiality and the ability to develop legally binding agreements. Indeed, many forms of traditional mediation still remain in contemporary India, forming a unique framework of modern and ancient dispute resolution techniques. In particular, in an attempt to restore traditional forms of justice in the post-colonial India, jurisdictional power has been re-granted to the *panchayat*, but this attempt basically failed. Another traditional way of dispute resolution has been found in the *lok adalat* system: however, also the *lok adalat*, originally conceived as a voluntary and spontaneous provider of quick and accessible justice for petty claims, has soon become a quasi-official mechanism in India's general system of justice.

### 1. Cenni introduttivi

Con l'Arbitration and Conciliation Act del 1996<sup>1</sup>, l'India ha deciso di regolare la materia della conciliazione (e di aggiornare la disciplina dell'arbitrato), che sino ad allora non conosceva in tale paese un testo normativo organico di riferimento.

Occorre tuttavia sin da subito tracciare una distinzione tra la conciliazione commerciale (per la quale il citato testo normativo è stato adottato) e la conciliazione civile: differenze significative corrono notoriamente tra i due istituti in questione (come è stato dimostrato anche dalle scelte normative adottate ad esempio in sede comunitaria). In questa sede ci si occuperà solamente della conciliazione intesa come modalità alternativa di risoluzione delle controversie tra privati,

---

\*Dottorando di ricerca presso l'Università degli Studi di Macerata.

Il presente scritto è stato elaborato anche nell'ambito della ricerca cofinanziata dal MUIR e dall'Università di Pavia "Il diritto dell'India dopo l'indipendenza, in particolare il diritto dei contratti", coordinata dal Prof. Gabriele Crespi Reghizzi.

<sup>1</sup> La legge è stata poi modificata con l'Arbitration and Conciliation Amendment Bill del 2003. V. G. K. Kwatra, "The Arbitration and Conciliation Law of India", ICA, New Delhi, 2004, p. 1 e ss.

tralasciando il campo delle conciliazioni commerciali tra imprese, meno interessante dal punto di vista dello studioso del diritto tradizionale (o di derivazione tradizionale)<sup>2</sup>.

L'istituto della conciliazione come modalità di risoluzione delle controversie è molto antico, e particolarmente diffuso in tutti quei sistemi ove i valori di appartenenza ad una comunità (famiglia, arte, casta ecc.) sono particolarmente sentiti. In particolare, la conciliazione si è capillarmente diffusa in comunità fortemente gerarchizzate o dove fossero previsti sistemi di responsabilità collettiva. Il timore di incorrere nel disprezzo sociale o addirittura nella sanzione del sovrano spingeva infatti le varie comunità a cercare di appianare le divergenze al proprio interno, generalmente sotto la supervisione di un anziano o di un soggetto dotato di prestigio sociale, senza dover ricorrere agli apparati giurisdizionali predisposti dal potere centrale.

Senza dubbio, una delle culture che ha fatto maggiormente uso della conciliazione come strumento primario per la risoluzione delle controversie è quella di matrice confuciana, originariamente diffusasi in Cina<sup>3</sup>, ma successivamente estesi a tutte quelle aree limitrofe soggette all'influenza culturale della Cina Imperiale (Giappone e Corea). Ma nell'immenso e etnograficamente eterogeneo panorama asiatico, un altro paese spicca per l'attitudine, storicamente dimostrata<sup>4</sup>, alla conciliazione: l'India.

## 2. La *pañcāyat*

Un'analisi della conciliazione in India non può assolutamente prescindere da una, seppure brevissima, retrospettiva dei precedenti storici dell'istituto in questione. Uno dei più significativi esempi di risoluzione extra giudiziale delle controversie è rappresentato dal sistema delle *pañcāyat* (termine hindi, derivato dal sanscrito *pañca*, "cinque", e *āyatana*, "sede", "dimora"), particolarmente importante nei periodi precedenti alla dominazione inglese. Nel caso in cui gli abitanti di un villaggio si fossero trovati in disaccordo, veniva richiesto l'intervento di un saggio (detto *pañc*), generalmente un membro anziano della comunità, il quale forniva alle parti consigli su come addivenire ad una soluzione conciliativa della controversia. Nel caso in cui non si potesse trovare un accordo in grado di soddisfare entrambe le parti, veniva convocata un'assemblea pubblica, alla quale partecipava l'intera comunità di riferimento, ed il caso veniva esposto ad un collegio di saggi (la *pañcāyat*). A seguito dell'esposizione pubblica della controversia, la *pañcāyat* si consultava su quale potesse essere la soluzione migliore non solo per le parti, ma per l'intera comunità di riferimento, dopodiché proponeva alle parti i termini di un nuovo accordo. Solo se

---

<sup>2</sup> Non si vuole entrare, in questa sede, nell'ampio e vivacissimo dibattito sulla conciliazione, e più in generale sui metodi e le categorie di *alternative dispute resolution*: soprattutto perché è recente, e non certo tradizionale, la rigorosa distinzione tra forme o tipi di conciliazione, tra cui quella endoprocessuale (ad esempio in sede di controversie in materia di lavoro o matrimoniali) o esoprocessuale, amministrata o libera, commerciale o tra imprese e consumatori, nazionale od internazionale, *facilitative* o *evaluative*. Sul punto cfr. G. Crespi Reghizzi, "Conciliation and mediation in Europe as an alternative decision of disputes by the courts", relazione a convegno dell'Interpacific Bar Association, Ho Chi Minh City, 1998. Per l'Italia si vedano, tra i molti, S. Chiarloni, "La conciliazione stragiudiziale come mezzo alternativo di risoluzione delle dispute", in *Rivista di diritto processuale*, 1996, fasc. 3, pp. 694-702, E. Silvestri, "Osservazioni in tema di strumenti alternativi per la risoluzione delle controversie", in *Riv. trim. dir. proc. civ.*, 1999, p. 321 ss.

<sup>3</sup> Si veda anche M. Taruffo, "La conciliazione nell'ordinamento cinese" in *Rivista di diritto civile*, 1988, fasc. 4, pt. 1, pp. 581-591. Per un'analisi completa ed efficace dei motivi alla base delle forme tradizionali di risoluzione intra-comunitaria delle controversie con particolare riferimento alla Cina si veda R. Cavalieri, "La legge ed il rito", Milano, 1999, pp 103 ss.

<sup>4</sup> Si veda, sull'argomento, l'indagine condotta da L. Holden, "Custom and Law practices in Central India – Some Case Studies", in *South Asia Research*, Vol.23, 2003. V. anche G. Ravindra, "Instituzionalizing Mediation in India", in *Resolutions*, Volume 10, Issue 2, 2002.

anche quest'ultimo tentativo di conciliazione si fosse dimostrato infruttuoso, si giungeva ad una decisione vincolante emessa dall'intero collegio<sup>5</sup>.

La *pañcāyat* sostanzialmente era un organo di autogoverno del villaggio, in origine composto dai membri anziani della comunità. Alla *pañcāyat* veniva riconosciuta una limitata autorità dal potere centrale, e tuttavia la vera autorevolezza dell'organo in questione proveniva dal prestigio sociale dei suoi componenti. Si trattava di un organo non unicamente dedito alla risoluzione delle controversie, ma anche con compiti di governo ed amministrazione locale. Alle *pañcāyat* era anche concesso il potere di prendere accordi con i propri corrispettivi in altri villaggi per appianare le dispute tra le diverse comunità<sup>6</sup>. Sotto il governo britannico, l'istituto conobbe, almeno ufficialmente, un profondo declino; venne tuttavia studiato dagli inglesi stessi, che decisero di conservarne l'utilizzo al fine di alleggerire le corti ordinarie dalle questioni minori<sup>7</sup>. Nei primi anni del ventesimo secolo, alcuni progetti di legge finalizzati all'istituzionalizzazione della *pañcāyat* come forma di risoluzione alternativa delle controversie vennero predisposti dall'amministrazione britannica, anche perché, come giustamente notato dagli studiosi dell'epoca, il sistema delle *pañcāyat* non aveva mai cessato di essere utilizzato, specialmente nelle realtà rurali<sup>8</sup>.

Con l'indipendenza dell'India, si aprì un dibattito anche sulla necessità di una radicale riforma del sistema giurisdizionale: in particolare, la corrente gandhiana<sup>9</sup> propugnava il recupero dei meccanismi tradizionali di amministrazione della giustizia, accusando il sistema britannico di aver sostituito la rapida ed efficiente *pañcāyat* con un sistema di corti lento e costoso<sup>10</sup>. In sede di Assemblea costituente si decise di mantenere intatto il sistema previgente; venne tuttavia inserito un Directive Principle teso ad incentivare lo sviluppo di un'autonomia amministrativa e giurisdizionale a livello locale, con la conseguente decisione di rivitalizzare ancor più intensamente l'utilizzo delle *pañcāyat*<sup>11</sup>. A seguito dell'introduzione di questo principio, praticamente ogni Stato ha adottato una normativa specifica sull'istituto in questione.

<sup>5</sup> M.P. Jain, "Outlines of Indian Legal History", New Delhi, 2000, pp. 240 ss.; S. Ruoti e L. Cominelli, "Conciliazione e case management: due riforme che promettono di trasformare lo scenario giuridico in India", Mondo ADR, 2003.

<sup>6</sup> Molto interessante a tale proposito l'analisi compiuta in M. Rama Jois, "Legal and Constitutional History of India", New Delhi, 2001, p. 562-564.

<sup>7</sup> V. L. Holden, "Official Policies for (Un)official Customs: the Hegemonic Treatment of Hindu Divorce Customs by Dominant Legal Discourses", Journal of Legal Pluralism, 2004, pp. 47 – 73.

<sup>8</sup> È da notare tuttavia che i principi giuridici alla base della *pañcāyat* in veste di organo giurisdizionale, come definiti nei progetti di legge britannici non erano affatto basati su di uno studio oggettivo della cultura giuridica tradizionale indiana. V. L. Holden, "Custom...", cit., p. 115-116.

<sup>9</sup> Agarwal, "Gandhian Constitution for Free India", Kitabistan, 1946, in Galanter, "The Aborted Restoration of 'Indigenous' Law in India" Comparative Studies in Society and History, 1972, pp. 53-70. Contro questa proposizione ideologica si era schierato ad esempio B. R. Ambedkar, definito l'"architetto della Costituzione indiana", il quale temeva che le *pañcāyat* avrebbero potuto divenire espressione delle classi dominanti a livello locale (L. Holden, "Custom...", cit., p. 116).

<sup>10</sup> Ciò si ineriva in un più ampio progetto teso a costruire un ordinamento costituzionale basato sulle autonomie locali, teso ad incentivare un procedimento di partecipazione democratica alla vita politica. V. Galanter, "The Aborted...", cit., p. 56.

<sup>11</sup> La parte IV della Costituzione Indiana è dedicata ai "Directive Principles of State Policy". L'articolo 37 della Costituzione, riguardo al valore degli stessi, espressamente afferma che "The provisions contained in this Part shall not be enforceable by any court, but the principles therein laid down are nevertheless fundamental in the governance of the country and it shall be the duty of the State to apply these principles in making law". In particolare, l'art.40 della Costituzione Indiana, che fa parte dei "directive principles" della carta costituzionale stessa, afferma che "The State shall take steps to organise village s and endow them with such powers and authority may be necessary to enable them to function as units of self-government".

### 3. La normativa sulle *pañcāyat*

Il sistema delle *pañcāyat*, considerato fra l'altro uno dei più importanti esempi storici di risoluzione comunitaria delle controversie, non può però essere del tutto assimilato alla conciliazione modernamente intesa: presenta infatti alcune significative differenze, evidenti soprattutto dopo che l'istituto in questione è stato regolamentato da leggi specifiche. Se infatti in tempi più antichi l'autorità della *pañcāyat* era basata soprattutto sull'autorevolezza dei propri membri e sul generale rispetto tributato dai componenti di una comunità ai propri anziani, il fatto che sia intervenuto un principio normativo a disciplinare l'istituto, introducendo principi di giurisdizione anche per queste corti, ne ha da un lato accresciuto l'importanza, dall'altro affievolito, se non del tutto eliminato, la funzione di foro volontario.

Un'analisi del sistema delle *pañcāyat* e della sua rilevanza attuale può essere compiuta esaminando uno dei testi normativi approvati a seguito della decisione, assunta in sede costituzionale, di rafforzare ed istituzionalizzare tale antica forma di risoluzione delle controversie. Si esaminerà dunque il Punjab Gram Panchayat Act del 1952, in quanto rappresentativo del modello a cui tutti gli Stati della Federazione indiana si sono attenuti nell'elaborazione di una disciplina organica della *pañcāyat*.

È importante notare che in origine erano previsti due specifici organi, uno con funzioni amministrative e di governo locale (*grām pañcāyat*) ed un altro con funzioni giurisdizionali (*nyāya pañcāyat*), ma quest'ultimo ha gradualmente perso la sua rilevanza autonoma, sino a scomparire all'inizio degli anni ottanta del secolo scorso: la competenza in materia di risoluzione delle controversie è dunque stata tacitamente trasferita alla *grām pañcāyat*. Poiché il presente scritto è teso ad analizzare la *pañcāyat* nella sua funzione di organo di risoluzione delle controversie, il termine sarà utilizzato, salvo ove diversamente indicato, in questa accezione.

In base al Punjab Gram Panchayat Act, in ogni villaggio con un numero di abitanti superiore a 500 può essere istituita una *pañcāyat*, composta da un presidente (*sarpañc*) e da un numero variabile tra 5 e 9 “giudici” (*pāmc*, termine inglesizzato in *panches*) eletti da coloro che hanno diritto di elettorato attivo per l'assemblea legislativa dello Stato. La *pañcāyat* è sottoposta al controllo delle istituzioni statali: infatti al governo statale è concesso rimuovere un *pāmc*, ovvero sollevare dall'incarico un'intera *pañcāyat*, ove ricorrano i motivi previsti dalla legge. Per assicurare il rispetto dei principi di imparzialità e buon funzionamento delle *pañcāyat* è disposto che le sessioni siano pubbliche, anche in omaggio ai principi tradizionali di partecipazione dell'intera comunità a vicende riguardanti i propri membri.

La *pañcāyat* ha una pluralità di funzioni, che vanno anche oltre al ruolo di organo di risoluzione delle controversie: secondo i principi ispiratori della legge, espressi nel citato articolo 40 della Costituzione, la *pañcāyat* deve essere considerato una manifestazione della partecipazione democratica a livello locale, e pertanto sono ad esso affidati compiti di amministrazione locale. Ciò che più interessa ai fini di quest'analisi è tuttavia il ruolo della *pañcāyat* in sede di risoluzione delle controversie<sup>12</sup>, in particolare in materia civile<sup>13</sup>, per la quale le *pañcāyat* hanno giurisdizione definita da limiti per materia e per valore<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> È bene ricordare tuttavia che la *pañcāyat*, per espressa previsione di legge, è organo giurisdizionale. Pertanto, sebbene l'istituto in questione condivide molti aspetti con altri soggetti dediti alla risoluzione extra giudiziale delle controversie, non è concesso assimilare a questi la *pañcāyat*.

<sup>13</sup> Le *pañcāyat* hanno anche competenza in materia penale: possono giudicare su numerose “minor offences” e possono irrogare sanzioni pecuniarie; non possono tuttavia disporre l'“imprisonment” di un soggetto. Una corte penale ordinaria non ha titolo per giudicare su casi di competenza di una *pañcāyat*. *Punjab Gram Panchayat Act*, in Jain, op. cit., p. 241.

<sup>14</sup> In ambito civile, alla *pañcāyat* è data piena competenza sulle controversie riguardanti rapporti economici contrattuali, accertamento del valore di beni mobili, azioni possessorie, risarcimento del danno, rendite. *Punjab Gram Panchayat Act*, in Jain, op. cit., p.241.

#### 4. La panchayat moderna e la conciliazione. Il recupero della tradizione

Giungendo ad un'analisi più puntuale delle affinità e differenze tra l'istituto della *pañcāyat* (nella sua accezione di organo destinato alla risoluzione delle controversie) e la conciliazione modernamente intesa, si possono ravvisare numerosi punti di distacco, ma anche alcune significative somiglianze. La conciliazione, come moderno metodo di *alternative dispute resolution*, presenta alcune caratteristiche salienti, condivise a livello internazionale: esse sono la volontarietà del procedimento, l'informalità dello stesso, l'intenzione delle parti di addivenire ad una soluzione extra giudiziale della controversia, la riservatezza del procedimento conciliativo, la rapidità dello stesso, un livello esiguo dei costi connessi alla conciliazione e l'efficacia, equiparabile ad un vincolo di natura contrattuale, dell'accordo raggiunto a seguito della conciliazione<sup>15</sup>.

La risoluzione di una controversia innanzi ad una *pañcāyat* presenta dunque alcune significative differenze rispetto alla soluzione conciliativa. Anzitutto, il procedimento innanzi ad una *pañcāyat* non è volontario: esso inizia con un atto assimilabile ad un atto di citazione, al quale il "convenuto" è tenuto a rispondere, sapendo che in mancanza di un suo intervento nel processo si deciderà in contumacia. Inoltre, stante questa assenza di volontarietà del procedimento, le parti sono in effetti in conflitto, e non già d'accordo sulla volontà di addivenire ad una soluzione transattiva della controversia.

Per quanto attiene alla riservatezza del procedimento, vi è una posizione diametralmente opposta fra quanto avviene nell'ambito della conciliazione e nei giudizi innanzi alle *pañcāyat*: come detto, proprio in omaggio ai principi tradizionali di partecipazione dell'intera comunità alle controversie sorte tra i suoi membri, le sessioni della *pañcāyat* sono pubbliche, ed aperte alla partecipazione di tutti. A conclusione del procedimento poi, non si addivene ad un accordo stipulato fra le parti, bensì ad una decisione adottata dalla *pañcāyat*: ove la parte vittoriosa incontrasse difficoltà nell'ottenere l'esecuzione della decisione, potrebbe rivolgersi al giudice distrettuale competente per territorio perché intervenga. Detto giudice ha anche la funzione di organo di appello per quanto riguarda le decisioni assunte dalla *pañcāyat*.

La conciliazione modernamente intesa<sup>16</sup> però non è un istituto del tutto assimilabile alla conciliazione tradizionale, proprio perché nelle comunità basate su di un forte senso di appartenenza altri valori hanno grande importanza: tuttavia, come è riscontrabile anche nell'analisi della *pañcāyat* in rapporto al moderno istituto conciliativo, vi sono comunque grandi affinità. L'informalità del procedimento, è, ad esempio, in buona parte assicurata: nei tempi antichi ciò era necessario per evitare che cittadini senza una preparazione giuridica dovessero "subire" lo svolgersi di un complesso procedimento che non erano in grado di comprendere, ed era dunque preferibile che all'interno della comunità venissero dettate regole extra procedurali comunemente accettate. Ciò è stato mantenuto anche nella moderna disciplina della *pañcāyat*: non si applicano infatti le normali regole procedurali, e nemmeno quelle relative al regime probatorio, vigendo un principio di libero convincimento della corte sulle prove prodotte. Non possono inoltre prendere parte al giudizio eventuali difensori delle parti<sup>17</sup>. È anche mantenuta la rapidità del procedimento, derivante dall'esigenza tradizionale di non poter allontanare dal lavoro per lungo tempo i cittadini coinvolti in una disputa, ed inoltre il procedimento è molto poco costoso. Non bisogna neppure trascurare il fatto che in tutte le società in cui esistono barriere di carattere linguistico all'interno del medesimo

---

<sup>15</sup> Queste sono le caratteristiche condivise a livello internazionale, basate sulle linee guida predisposte in sede UNCITRAL (United Nation Commission on International Trade Law), e formalizzate nelle UNCITRAL Conciliation Rules del 1980, che è stato peraltro il modello utilizzato nella redazione dell'Arbitration and Conciliation Act del 1996. Nel 2002 l'UNCITRAL ha elaborato la Model Law on International Commercial Conciliation, che costituisce il nuovo testo di riferimento per la materia.

<sup>16</sup> Pensata, peraltro, prevalentemente come metodo di risoluzione alternativa delle controversie di natura economica.

<sup>17</sup> Nel testo inglese "lawyers".

ordinamento, l'idea di un giustizia locale, già dotata di una preparazione specifica sulla comunità di riferimento, è tuttora insostituibile.

Il sistema delle *pañcāyat*, dopo la sua istituzionalizzazione per mezzo dell'attività normativa statale, ha conosciuto un periodo di forte affermazione. Lo stesso sistema è tuttavia stato criticato da più parti<sup>18</sup>, poiché, essendo i componenti delle *pañcāyat* eletti direttamente dagli abitanti delle comunità di riferimento, sovente accade che la composizione della corte rifletta la divisione in fazioni (sulla base della casta, del credo religioso o dell'orientamento politico) della popolazione locale, con conseguente detrimento per la giustizia, dal momento che la *pañcāyat* inevitabilmente tenderebbe a sostenere gli interessi della classe socialmente egemone.

La Commissione Legislativa presso il Ministero della Giustizia indiano ha dunque, nel 1958, preso esplicitamente in considerazione il citato problema, concludendo che, comunque, il sistema delle *pañcāyat* si poneva come un'alternativa insostituibile in una società rurale come quella indiana degli anni '50. A seguito del *Report* però il Ministero stesso aveva disposto un Gruppo di Studio, che aveva riscontrato i problemi insiti nel mantenimento delle *pañcāyat*, ma che sottolineava come l'istituto in questione stesse comunque svolgendo una funzione di grande utilità, e fosse all'epoca insostituibile<sup>19</sup>. In seguito, nel 114<sup>th</sup> Report della Law Commission (1986) era stata avanzata la proposta di innovare il sistema delle *pañcāyat* introducendo una formazione mista per le corti dei villaggi, che avrebbero dovuto dunque essere composte da un giurista con formazione specifica (detto *pañcāyati rāj*) e da due giudici "a latere" provenienti dalla realtà locale, non più eletti ma nominati dalle autorità statali. In questo modo, secondo gli auspici del Gruppo di Studio, si sarebbe dovuta ridurre la faziosità delle *pañcāyat* e si sarebbe contemporaneamente potuto godere sia della formazione giuridica di un magistrato di professione sia della padronanza degli usi locali da parte di conoscitori della singola comunità rurale. Il progetto tuttavia non è stato adottato in modo uniforme, e le varie legislazioni statali hanno previsto soluzioni differenti.

È importante rilevare come, nonostante la legittimazione normativa (e costituzionale) della *pañcāyat* sia anche nata da un tentativo di recuperare parte della cultura giuridica tradizionale, va precisato come quest'organo sia molto differente rispetto alla *pañcāyat* tradizionale<sup>20</sup>. È tuttavia di grande interesse notare come, soprattutto nelle realtà rurali, la *pañcāyat* abbia recuperato parte del significato tradizionalmente attribuito all'organo in questione, a dispetto di quanto previsto dalle normative statali. Sin dall'introduzione della specifica legislazione sull'istituto, le *pañcāyat* si erano attenute molto di più al modello tradizionale di *village court* che ai dettami della normativa: questo anche perché le istituzioni tradizionali sono dotate di un prestigio che le rende, agli occhi degli abitanti delle aree rurali, assai più autorevoli rispetto ad organi dello Stato. Attualmente, la convivenza tra forme tradizionali ed ufficiali di risoluzione delle controversie ha generato una

---

<sup>18</sup> Nel 1971, il Maharashtra Committee on Panchayatiraj, riferiva che: "Entrustment of judicial functions, even on petty character, to such institutions set up at the village level on the basis of democratic elections or otherwise seems out of place and unworkable". Il Rajasthan Committee inoltre, asseriva nello stesso anno che le *pañcāyat* fossero "neither functioning properly nor they have been able to inspire confidence in the people". In Jain, op. cit., p. 242.

<sup>19</sup> Rajagopaul Commitee Report on *Nyaya Panchayats* (1962) in Jain, op. cit., p. 243.

<sup>20</sup> "Although the establishment of these judicial panchayats derived sentimental and symbolic support from the appeal to the virtues of the indigenous system, it should be clear that these new tribunals are quite a different sort of body than traditional panchayats. The new judicial panchayats are selected by popular election from clear territorial constituencies, they are fixed in membership, they decide by majority of vote rather than a rule of unanimity; they are required to conform to and apply statutory law; they are supported by the government in the compulsory execution of their decrees; these decrees may be tested in the regular courts". Galanter, "Aborted..." cit., p. 58.

compenetrazione fra le stesse<sup>21</sup>, col risultato che in capo ad uno stesso organo coesistono funzioni di derivazione normativa e di fonte consuetudinaria locale<sup>22</sup>.

## 5. La *lok adālat*

Se dunque è la *pañcāyat* l'istituto che nella tradizione indiana è sempre stato l'organo devoluto alla risoluzione delle controversie locali all'interno delle singole comunità rurali, le differenze con un sistema autenticamente conciliativo sono state evidenziate, e sono, come visto, di impatto per nulla trascurabile. La *pañcāyat* inoltre, se non nell'accezione poc'anzi ricordata, non è mai riuscita ad imporsi come autentica alternativa alla giustizia ordinaria, proprio perché si tratta comunque di organo giurisdizionale che utilizza regole procedurali e non già metodi conciliativi<sup>23</sup>. Uno studio commissionato dal Ministero della Giustizia indiano<sup>24</sup>, specificamente finalizzato ad elaborare proposte per consentire un accesso alla giustizia anche alle classi meno abbienti e con un basso livello di istruzione, suggeriva non già di implementare metodologie conciliative, bensì di creare un istituto appositamente dedicato alla risoluzione alternativa delle controversie basato sulla tradizione locale.

La ricerca di un organo che potesse effettivamente risolvere il problema dell'accesso alla giustizia per tutti e di deflazione della mole di lavoro delle corti ordinarie proseguiva.

Nello stesso periodo, un autorevole giurista pubblicava un articolo elogiativo di una commissione di conciliazione, chiamata letteralmente “corte del popolo” (*lok adālat*)<sup>25</sup>. Anche a seguito di ciò, l'uso di questo istituto cominciò a diffondersi in vari Stati dell'India, senza tuttavia un esplicito riconoscimento normativo. La *lok adālat* incontrò però il favore della gente, ed anche di coloro che propugnavano un ritorno alla tradizione, sulla base delle considerazioni che negli anni cinquanta avevano portato al ripristino delle *pañcāyat* come organi giurisdizionali<sup>26</sup>. In tempi recenti, quindi, in India si è sviluppata un'altra forma autoctona di risoluzione delle controversie alternativa alla giustizia ordinaria, ed è proprio l'istituto della *lok adālat*<sup>27</sup>. La *lok adālat*, nella sua

<sup>21</sup> “[...] Some see, for example, in the new head of the statutory panchayat, a different kind of *buzurg* or *faisla karnevala* (lit. decision maker). The statutory panchayat is also considered as a kind of court of appeal, to turn to in case of an unfortunate result under traditional law”. L. Holden, “*Custom...*”, cit., p. 120.

<sup>22</sup> Ciò non sempre avviene: talvolta non è un unico organo che esercita funzioni di derivazione sia normativa, sia tradizionale, ma sono due distinte *pañcāyat*, una creata sulla base delle disposizioni di legge e l'altra autonomamente costituita, sulla base degli usi locali, dagli abitanti della comunità di riferimento. V. M. Galanter, J. K. Krishnan, “*Debased Informalism: Lok Adalats and Legal Rights in Modern India*” in Jensen & Heller, “*Beyond Common Knowledge: Empirical Approaches to the Rule of Law*”, Stanford, 2003, pp. 76-121

<sup>23</sup> Oltre a ciò si debbono considerare i già menzionati problemi di imparzialità. “It is not clear whether the *nyaya panchayats* withered away because they lacked the qualities of the indigenous tribunals or because they displayed them all too well. Most likely, they represented an unappetizing combination of the formality of official law with the political malleability of village tribunals”, Galanter, Krishnan, “*Debased...*”, cit.

<sup>24</sup> Il Baghwati Committee del 1976. Il resoconto completo si trova in Baghwati, “*Report on national judiciary. Equal justice - social justice*”, Ministry of Law, Justice and Company Affairs, Delhi, 1976.

<sup>25</sup> U. Baxi, “*From Takrar to Karar: the lok adalat at Rangpur*”, in *Journal of Constitutional and Parliamentary Studies*, Delhi, 1976, pp. 52–116.

<sup>26</sup> Y. Mehta, “*Lok adalat and public interest litigation*”, Gujarat State Legal Services Authority, 2000, pp. 1 e ss.

<sup>27</sup> “Lok Adalat (Lok Nyayalaya) as the very name suggests means people’s court, ‘Lok’ stands for people and the vernacular meaning of the term ‘Adalat’ is court. Lok Adalat is not a court in the strict sense of the term though it has some attributes of a court”, Aggarwal, “*Dispute resolution through Lok Adalat*”, intervento al convegno *International Conference on Alternative Dispute Resolution*, New Delhi, 20–23 febbraio 2003. È una curiosità interessante il fatto che in lingua italiana sia stato pubblicato un articolo sulla *lok adālat* sul

prima versione (1982) non è organo giurisdizionale, bensì è un foro volontario, costituito su iniziativa di soggetti privati<sup>28</sup>: i suoi giudici (tutte persone che svolgono quest'attività su base volontaria) sono perlopiù magistrati in pensione, avvocati e professori di diritto. L'istituto della *lok adālat* presenta fortissime somiglianze con la conciliazione come sopra definita. La *lok adālat* infatti non mira a giungere ad una decisione: il suo scopo è invece portare le parti a negoziare, di comune accordo, una soluzione conciliativa, che dovrà dalle parti stesse essere poi sottoscritta e rispetto alla quale il conciliatore rimane terzo. Non esiste un sistema di citazione della parte: ove vi sia la comune volontà di addivenire ad un accordo innanzi ad una *lok adālat*, la procedura ha luogo. Viceversa, nel caso in cui una parte rifiuti di presentarsi, non si decide in contumacia né ci sono meccanismi per costringere la stessa a partecipare: semplicemente si dovrà procedere secondo le regole ordinarie, adendo la corte competente. Le regole procedurali della *lok adālat*, che possono variare da luogo a luogo, sono improntate ai principi di massima informalità e rapidità del procedimento.

Nel 1987, il Parlamento Indiano, con il Legal Services Authority Act<sup>29</sup> ha conferito piena legittimità al sistema della *lok adālat*, disponendone l'istituzione a livello nazionale, statale e distrettuale. Gli uffici di presidenza sono nominati dalle competenti autorità statali o distrettuali. Secondo la normativa nazionale, la *lok adālat* ha competenza su “any matter”<sup>30</sup>, è autorizzata a seguire le proprie regole procedurali (che possono pertanto essere differenti per ogni singola *lok adālat*) ed è semplicemente vincolata ad attenersi a “principles of justice, equity, fair play and other legal principles”<sup>31</sup>. La *lok adālat* addivene ad una decisione, vincolante per le parti, ma solo nel caso in cui le parti stesse riescano a raggiungere un accordo: in caso contrario, “no award is made”<sup>32</sup>. La decisione assunta in sede di *lok adālat* è vincolante per le parti, e non è prevista la possibilità di proporre appello presso nessuna autorità<sup>33</sup>.

Stante il grande merito riconosciuto alla *lok adālat* nel suo ruolo di strumento deflativo della grande mole di arretrati della giustizia ordinaria, è previsto che le parti di una controversia pendente innanzi ad un tribunale ordinario possano, di comune accordo, decidere di sottoporre la causa ad una *lok adālat*. Anche in questo caso, l'eventuale decisione (*rectius*: accordo) raggiunta in sede conciliativa ha valore vincolante fra le parti, e non è appellabile presso nessuna autorità<sup>34</sup>. Ove però le parti non riescano a trovare un accordo, la questione viene nuovamente trasmessa alla corte innanzi alla quale era stata originariamente presentata, e sarà risolta secondo le regole della giustizia ordinaria. La *lok adālat*, nei primi dieci anni dal momento della sua investitura legale, ha

periodico "Volontà – Rivista anarchica trimestrale" (Monis, “Lok Adalat – un tribunale autogestito”, in *Volontà*, 1990, fasc. 4, pp. 123-127).

<sup>28</sup> Indian Law Institute, *Judicial System and Reforms in Asian Countries: The Case of India*, Institute of Developing Economies, Japan External Trade Organisation (IDE-JETRO), 2001, p. 39, [www.ide-jetro.co.jp](http://www.ide-jetro.co.jp)

<sup>29</sup> Tale provvedimento è stato modificato due volte, la prima nel 1994 e la seconda nel 2002.

<sup>30</sup> Legal Services Authority Act, 1987, art. 19, (5), I.

<sup>31</sup> Legal Services Authority Act, 1987, art. 20, (4).

<sup>32</sup> La legge usa esplicitamente il termine “award” per definire la decisione presa dalla *lok adālat*, e conferisce allo stesso il valore di un “decree of a civil court or, as the case may be, an order of any other court and where a compromise or settlement has been arrived at” (Legal Services Authority Act, 1987, art.21, (1), come modificato dall'Amendment Bill del 2002). Tale “award” tuttavia è pronunciato solo su accordo delle parti, per cui, nonostante la terminologia possa far pensare ad una somiglianza con un lodo arbitrale, la decisione assunta in sede di *lok adālat* è concettualmente analoga ad un accordo conciliativo tra le parti.

<sup>33</sup> Legal Services Authority Act, 1987, Art. 21:

After the agreement is arrived by the consent of the parties, award is passed by the conciliators. The matter need not be referred to the concerned Court for consent decree.

The Act provisions envisages as under:

1. Every award of Lok Adalat shall be deemed as decree of Civil Court.
2. Every award made by the Lok Adalat shall be final and binding on all the parties to the dispute.
3. No appeal shall lie from the award of the Lok Adalat.

<sup>34</sup> Jain, op. cit., p. 266, Aggarwal, op. cit.

contribuito in modo significativo all'alleggerimento della mole di arretrati dei tribunali ed alla più efficiente gestione di controversie in materie specifiche, come ad esempio in materia di infortunistica stradale e telefonia<sup>35</sup>, ed è stato accolto con favore dalla popolazione, poiché è una di quelle forme di “justice delivered to people” libera dagli ingombri procedurali e tecnici del procedimento ordinario<sup>36</sup>.

## 6. *Pañcāyat* e *lok adālat*: soluzioni a confronto

Come visto, profonde differenze intercorrono tra la *lok adālat* e le *pañcāyat*. Anzitutto, vi è una profonda differenza per quanto riguarda la competenza: infatti la *pañcāyat* ha una giurisdizione rigidamente vincolata per materia e per valore, mentre la *lok adālat* può legittimamente giudicare su ogni genere di controversia<sup>37</sup>. Inoltre, mentre le *pañcāyat* sono composte da membri eletti dalla

<sup>35</sup> Secondo le fonti del Ministry of Justice indiano, “*Lok Adalats have proved to be an effective mechanism for resolution of disputes through conciliatory methods. Up to 31 December 1997, about 17,633 Lok Adalats have been held in different parts of the country where about 68.86 lakh cases were settled. In about 3,49,710 motor vehicles accident claims cases, compensation amounting to over Rs 1,160.07 crore was awarded. Under the Legal Services Authorities Act, Lok Adalat has been given the status of a Civil Court and every award made by Lok Adalat is final and binding on all parties and no appeal lies to any court against its award*”. Indian Ministry of Justice, 1997 Report, reperibile sul sito del Ministry of Justice stesso (<http://lawmin.nic.in/>). È interessante notare come siano stati istituiti *Lok adālat* specializzati per controversie in materia telefonica, con una procedura che presenta grandi affinità con la conciliazione per la stessa materia in Italia prevista dall'art. 6 lett. C n. 11 della Legge 249/97 e dalla deliberazione n. 182/02/CONS dell'Autorità per le Garanzie nelle Comunicazioni.

<sup>36</sup> Nel 1999, un Amendment Act (no. 46 of 1999) al Code of Civil Procedure ha previsto che il tribunale ordinario possa devolvere la questione alla *lok adālat* ove sia la corte stessa a riscontrare il margine per addivenire ad una soluzione transattiva della controversia ed ove reputi che sia più opportuno che l'accordo sia raggiunto in sede di *lok adālat*, piuttosto che per mezzo della conciliazione endo-processuale. In questi termini si esprime l'art. 89 del Code of Civil Procedure nella sua versione attuale:

Art. 89. (1) Where it appears to the court that there exist elements of a settlement which may be acceptable to the parties, the court shall formulate the terms of settlement and give them to the parties for their observations and after receiving the observations of the parties, the court may reformulate the terms of a possible settlement and refer the same for-

- (a) arbitration;
- (b) conciliation;
- (c) Judicial settlement including settlement through Lok Adalat; or
- (d) mediation.

(2) Where a dispute has been referred-

(a) for arbitration or conciliation, the provisions of the Arbitration and Conciliation Act, 1996 shall apply as if the proceedings for arbitration or conciliation were referred for settlement under the provisions of that Act;

(b) to Lok Adalat, the court shall refer the same to the Lok Adalat in accordance with the provisions of sub-section (1) of section 20 of the Legal Services Authority Act, 1987 and all other provisions of that Act shall apply in respect of the dispute so referred to the Lok Adalat;

(c) for judicial settlement, the court shall refer the same to a suitable institution or person and such institution or person shall be deemed to be a Lok Adalat and all the provisions of the Legal Services Authority Act, 1987 shall apply as if the dispute were referred to a Lok Adalat under the provisions of that Act;

(d) for mediation, the court shall effect a compromise between the parties and shall follow such procedure as may be prescribed."

<sup>37</sup> Anche se, com'è intuibile, nella prassi la *lok adālat* è chiamata a giudicare quasi unicamente su controversie di modico valore. V. Ministry of Justice, 1997 Report, cit., Galanter, Krishnan, “*‘Bread for the Poor: Access to Justice for the Needy in India*” Hastings Law Journal, 55, 2004, pp. 789-834.

comunità di riferimento, le *lok adālat*, dopo la loro legittimazione normativa, sono presiedute da soggetti nominati dalle autorità<sup>38</sup>; le *pañcāyat* emettono pronunzie che sono vincolanti per le parti a prescindere dalla volontà delle stesse di addivenire ad un accordo, mentre le *lok adālat* possono solamente “determine and arrive at a compromise or settlement”.

Se queste differenze sono immediatamente riscontrabili analizzando sia la normativa, sia la prassi di questi organi, è bene anche tracciare una differenza tra le motivazioni ideologiche che hanno portato alla creazione delle rispettive “corti”. I propugnatori delle *pañcāyat* avevano in mente una grande e radicale riforma del sistema giurisdizionale, che spazzasse via le corti di origine coloniale per recuperare un’amministrazione della giustizia autenticamente “indiana”: in sostanza, si ricercava un recupero dei valori tradizionali di partecipazione popolare e della cultura giuridica locale ahimè scomparsa, al fine di costruire un sistema di organi giudiziali che fosse moralmente e funzionalmente superiore a quello britannico<sup>39</sup>. I creatori della *lok adālat* non avevano in mente grandi progetti di riforma, bensì prendevano le mosse da un’esigenza eminentemente pratica: fornire una modalità di risoluzione delle controversie alternativa che potesse alleviare i cittadini dagli inconvenienti della giustizia ordinaria. La medesima inefficienza nell’amministrazione ha dunque prodotto, in epoche storiche ed a livelli differenti due reazioni assai diverse: da un lato ha fornito una spinta propulsiva per una riforma che, in teoria, doveva essere radicale, dall’altro ha spinto alcuni soggetti intraprendenti ad elaborare una soluzione per aggirare la giustizia ufficiale<sup>40</sup>. Le *lok adālat* inoltre non hanno mai, in linea ideale, cercato di recuperare la cultura giuridica dell’India precoloniale: essi infatti non applicano, nella ricerca di una soluzione conciliativa, soluzioni prese dalla tradizione locale o dagli usi delle caste, bensì una sorta di versione semplificata della legge statale<sup>41</sup>.

A differenza dell’Arbitration and Conciliation Act del 1996, di chiara derivazione internazionale<sup>42</sup> e pensato prevalentemente per dirimere in modo extra giudiziale controversie di natura commerciale, la *lok adālat* e la *pañcāyat* sono dunque le forme di risoluzione alternativa delle controversie più tipicamente indiane, nelle quali possono essere riscontrati sia profili caratteristici di moderna *alternative dispute resolution*, sia elementi di natura extra giuridica di origine tradizionale, con indubbio interesse sia per il professionista, sia per lo studioso interessato agli aspetti culturali ed antropologici alla base di questi istituti<sup>43</sup>.

---

<sup>38</sup> Nazionali, statali o distrettuali.

<sup>39</sup> Galanter, Krishnan, “*Debased...*”, cit.

<sup>40</sup> Galanter, Krishnan, “*Debased...*”, cit.

<sup>41</sup> Questo anche perché, come visto, uno dei maggiori problemi delle *pañcāyat* era proprio quello di essere pesantemente influenzate dal gruppo egemone nella comunità di riferimento, e dunque anche dalle sue usanze e tradizioni. La *lok adālat* è nata anche per porre rimedio a questa situazione. Galanter, Krishnan, “*Bread...*”, cit.

<sup>42</sup> Tale provvedimento non si discosta dalle linee guida espresse in sede UNCITRAL, non adottando misure specifiche per la realtà nazionale di riferimento. V. Kwatra, cit. e Bhatt, “*Legislative Initiative For Court Annexed Mediation In India*”, intervento al Fourth US-Indo legal forum tenutosi presso la Corte Suprema degli Stati Uniti il 15 ottobre 2002, reperibile su [www.mediate.com](http://www.mediate.com).

<sup>43</sup> Tra le assai poco numerose pubblicazioni tradotte in lingua italiana sull’argomento specifico si segnala Lingat, “*La Traduzione giuridica dell’India*”, Milano, 2003 (edizione originale “*Les sources du droit dans le système traditionnel del’Inde*”, Paris, 1967). Molto consistente e spesso di ottima qualità è la produzione in lingua inglese in materia, nella quale spicca l’opera di studiosi come J.D.M. Derret (v. ad esempio “*Religion, Law and the State in India*”, London, 1968), W. Menski (“*Hindu Law: Beyond Tradition and Modernity*”, New Delhi, 2003), oltre ai già citati Jain e Galanter.

Giorgio Fabio Colombo è conciliatore in Milano, dottorando di ricerca presso l'Università degli Studi di Macerata e cultore di Diritto privato comparato presso l'Università degli Studi di Pavia, dove collabora con il Prof. Gabriele Crespi Reghizzi.

Le sue ricerche si orientano soprattutto verso le forme di risoluzione alternativa delle controversie, con particolare riferimento alle forme tradizionali di conciliazione e mediazione in Cina, India e Giappone.



*'IN YAQUM VS 'IN QĀMA: UN'IPOTESI MODALE<sup>1</sup>*di *Manuela E. B. Giolfo*

This paper considers all systems of conditional structures of the type *'in šarṭ jawāb al-šarṭ* as treated by main Arab scholars. It investigates the opposition between *yaqum vs qāma* forms as a reason for including/excluding some verbal structures in/from the conditional system of each considered grammarian. An assumption is made that the frontier between *yaqum vs qāma* verbal forms in the conditional context can be interpreted in terms of the opposition between the two Aristotelian modal categories of “possibility” and “necessity”. The hypothesis is tested on the occurrences of *'in šarṭ jawāb al-šarṭ* structures in the Koran. A formalization of conditional systems by means of standard modal logic S4 is then given and discussed.

La nostra analisi si concentra sulle strutture introdotte da *'in<sup>2</sup>*, nelle quali la “condizione” precede la “risposta” e la “risposta” non è preceduta dalla particella *fa-*.

Tali strutture vengono annoverate tra le strutture condizionali dell'arabo classico sia dalla tradizione grammaticale occidentale<sup>3</sup>, sia dalla tradizione grammaticale araba<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Il presente lavoro è un approfondimento della relazione da noi esposta al XII Incontro Italiano di Linguistica Afroasiatica, Università di Ragusa, giugno 2005.

<sup>2</sup> Sībawaihi (*al-Kitāb*, I-V. ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Cairo, 1973, vol. III, pp. 63, 112) individua nella particella *'in* la “madre” [*umm*], ovverossia l' “origine” o la “forma primitiva” [*asl*] di tutte le particelle condizionali, in quanto *'in*, diversamente da *'idā* e da *law*, è l'unica a possedere una marca esclusivamente condizionale. Infatti, secondo Sībawaihi (*al-Kitāb*, I-V. ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Cairo, 1973, vol. III, p. 60, linea 8 e linee 10-12), la definizione dell'essenza dell'espressione condizionale è la seguente:

*'Wa-sa 'altu-hu [al-Ḥalīla] 'an 'idā mā mana'a-hum 'an yujāzū bihā?*

[...] *'Idā tajī'u waqtan ma'lūman: 'a-lā tarā 'annaka law qulta: «'ātīka 'idā-ḥmarra al-busru [i datteri ancora acerbi]» kāna ḥasanan, wa-law qulta: «'ātīka 'in iḥmarra al-busru» kāna qabiḥan. Fa-'in 'abadan mubhamatun [incerta], wa-ka-ḍālika ḥurūfu al-jazā'i*” “Allora gli chiesi 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 dicessi (ma non puoi dirlo) «Verrò da te se [*'in*] saranno maturi i datteri ora ancora acerbi», quest'ultima sarebbe una cattiva espressione? Infatti ***'in* è sempre incerta, come sono incerte le particelle condizionali**”, [mentre i datteri - prima o poi - maturano per forza di cose!]. Per quanto riguarda *law*, la definizione di Sībawaihi è la seguente: “*wa 'ammā law fa-lī-mā kāna sa-yaqa'u la-wuqū'u ḡayri-hi*” (*al-Kitāb*, I-V. ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Cairo, 1973, vol. IV, p. 224, linea 4) “quanto a *law*, essa è per ciò che sarebbe accaduto se non fosse accaduto qualcosa di diverso al suo posto”. La marca temporale che caratterizza *'idā* e il fatto che *law* introduca “condizioni irrealizzabili”, priverebbe entrambe le particelle della caratteristica dell'incertezza. La definizione di Sībawaihi, basata su criteri non-formali, delimiterebbe quindi l'ambito della “pura” espressione condizionale.

<sup>3</sup> W. Wright, *A grammar of the Arabic language, translated from the German of Caspari, and edited with numerous additions and corrections*. [Cambridge, 1896-98] rist. Beirut: Librairie du Liban, 1974, vol. I-II, (Revised by W. Robertson Smith & M. J. de Goeje; preface, addenda & corrigenda by P. Cachia): vol. I,

Esse costituiscono un sistema, generato da tutte le combinazioni delle varianti del verbo che possono comparire alla “condizione” e alla “risposta”.

Alla luce dell'analisi della tradizione grammaticale araba<sup>5</sup>, possiamo affermare che la forma base (o forma “marcata” o forma “dedicata”) di tale sistema è<sup>6</sup>:

'in yaqum yaqum

attorno alla quale si organizza un sistema più articolato, che è il seguente:

'in yaqum yaqum

'in yaqum qāma

'in qāma qāma

'in qāma yaqum

'in qāma yaqūmu

L'analisi della tradizione grammaticale araba non ci ha permesso di rintracciare alcun elemento in grado di spiegare o descrivere un'eventuale differenza tra 'in yaqum e 'in qāma. Malgrado quanto suggerisca Sībawaihi circa il carattere marcato della forma yaqum all'interno delle strutture condizionali, essi non pervengono ad una descrizione del sistema in 'in che renda conto delle differenze tra le diverse combinazioni delle forme verbali, il sistema delle quali è basato non solo sull'opposizione yaqum vs qāma, ma anche sull'opposizione qāma vs yaqūmu.

Dal punto di vista diacronico, le varie versioni via via susseguites<sup>7</sup>, dalle meno inclusive alle più inclusive, delle forme verbali ammesse nel sistema in 'in non ci forniscono la chiave interpretativa, ovverossia il criterio sul quale si sono di volta in volta basati i grammatici arabi nell'includere o escludere dal sistema alcune combinazioni delle forme verbali:

---

parte seconda, pag. 292 e 294; vol. II, parte terza, pag. 14-20, 22-23, 35-36, 38-39, 41-43; L. Veccia Vaglieri, *Grammatica teorico-pratica della lingua araba*, vol. I-II, Istituto per l'Oriente, Roma 1937: vol. I, pag. 110, 131-132; vol. II, pag. 92, 165, 234; W. Fischer, *Grammatik des klassischen Arabisch*, Harrassowitz, Wiesbaden 1972: pag. 90-94, 96, 201-204; R. Blachère et M. Gaudefroy-Demombynes, *Grammaire de l'arabe classique (Morphologie et Syntaxe)*, Maisonneuve & Larose, terza edizione, Paris 1975: pag. 245-247, 249-250, 255, 416, 452, 455, 459, 464; F. Corriente, *Gramática árabe*, Madrid, Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1980: pag. 147-149, 157-158, 160, 215, 217, 223-224.

<sup>4</sup> Per esempio: Sībawaihi, *al-Kitāb*, I-V, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Cairo, 1973: vol. I pag. 99, vol. III pag. 56, 59-60, 62-64, 66-68, 91, 93, 112, vol. IV pag. 224, 235; Ibn Jinnī, *Kitāb al-luma' fī al-naḥw*, ed. Hadi M. Kechrida, Uppsala, 1976: pag. 54; al-Zamaḥṣārī, *Kitāb al-mufaṣṣal fī al-naḥw*, ed. J.P. Broch, Christianiae, 1859: pag. 150-151; Ibn al-Ḥājjib, *al-Kāfiya*, in: Molla Jāmī, *al-Fawā'id al-diyā'iya*, Molla Jāmī 'alā al-Kāfiya, Istanbul, non datata: pag. 227-229; Ibn Mālik, *Alfiya*, in: Ibn 'Aqīl, *Šarḥ 'alā al-'alfiya*, I-II, Cairo, 1965: vol. I pag. 22, vol. II pag. 370-371, 373-374, 377, 380, 385.

<sup>5</sup> Si veda M. Giolfo, *Le strutture condizionali dell'arabo classico nella tradizione grammaticale araba e nella tradizione grammaticale europea*, in «Kervan – Rivista internazionale di studii afroasiatici – Università di Torino», [www.kervan.to.it](http://www.kervan.to.it), n. 2, luglio 2005, pp. 55-79.

<sup>6</sup> Cfr. la definizione di Sībawayhi secondo la quale ‘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)’ [Ḥurūfu al-jazā'i tajzimu al-'af'āla wa-yanjazimu al-jawābu bi-mā qablahu]: Sībawaihi, *al-Kitāb*, I-V. ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Cairo, 1973, vol. III, p. 62, linea 10.

<sup>7</sup> Si veda K. Dévényi, The treatment of conditional sentences by mediaeval Arabic grammarians (Stability and change in the history of Arabic grammar), in «The Arabist», Budapest, 1988 (Budapest Studies in Arabic, 1) e P. Larcher Subordination vs coordination «sémantique». L'exemple des systèmes hypothétiques de l'arabe classique, in «Annales Islamologiques» 34, 2000, pp. 193-207.

Sībawayhi<sup>8</sup>

<i>yaqum</i>	<i>yaqum</i>
--------------	--------------

<i>[qāma</i>	<i>yaqum]</i> <sup>9</sup>
--------------	----------------------------

<i>[qāma</i>	<i>yaqūmu]</i>
--------------	----------------

Ibn Jinnī<sup>10</sup>

<i>yaqum</i>	<i>yaqum</i>
--------------	--------------

Zamaḥṣarī<sup>11</sup>

<i>yaqum</i>	<i>yaqum</i>
--------------	--------------

<i>qāma</i>	<i>qāma</i>
-------------	-------------

<i>yaqum</i>	<i>qāma</i>
--------------	-------------

<i>qāma</i>	<i>yaqum</i>
-------------	--------------

<i>qāma</i>	<i>yaqūmu</i>
-------------	---------------

Ibn al-Ḥāḥib<sup>12</sup>

<i>yaqum</i>	<i>yaqum</i>
--------------	--------------

<i>qāma</i>	<i>qāma</i>
-------------	-------------

<i>qāma</i>	<i>yaqum</i>
-------------	--------------

<i>qāma</i>	<i>yaqūmu</i>
-------------	---------------

Ibn Mālik<sup>13</sup>

<i>yaqum</i>	<i>yaqum</i>
--------------	--------------

<sup>8</sup> “Ḥurūfu al-jazā’i tajzimu al-’af’āla wa-yanjazimu al-jawābu bi-mā qablahu” “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)”: Sībawaihi, al-Kitāb, I-V. ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Cairo, 1973, vol. III, p. 62, linea 10. Sībawaihi, che spesso utilizza la combinazione qāma qāma nel suo testo a livello informale ossia a livello del metalinguaggio e cioè non negli esempi sistematici (cfr. ad esempio al-Kitāb, I-V. ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Cairo, 1973, vol. III pag. 76 linea 5: “wa-’in šī’ta jazamta”), menziona la combinazione qāma qāma (al-Kitāb, I-V, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Cairo, 1973, vol. III, pag. 91 linea 15, pag. 92 linea 1) come esempio solo per quanto concerne la sua preferenza per la costruzione simmetrica “wa-’idā qāla ’in fa’alta fa-’aḥsanu al-kalāmi ’an taqūla fa’altu li-’anna-hu miṭla-hu”, ma non la menziona nel capitolo sulle proposizioni condizionali (bābu al-jazā’i) del suo trattato e “pertanto non la include nel suo sistema” (K. Dévényi, The treatment of conditional sentences by mediaeval Arabic grammarians (Stability and change in the history of Arabic grammar), in «The Arabist», Budapest, 1988 (Budapest Studies in Arabic, 1), pag. 23).

<sup>9</sup> Le parentesi quadre significano qui che, anche se Sībawayhi cita tali combinazioni di forme verbali, egli “considera corretta solo yaqum yaqum, alla quale riconduce e attraverso la quale spiega le altre” (K. Dévényi, The treatment of conditional sentences by mediaeval Arabic grammarians (Stability and change in the history of Arabic grammar), in «The Arabist», Budapest, 1988 (Budapest Studies in Arabic, 1), pag. 22).

<sup>10</sup> Ibn Jinnī, Kitāb al-luma’ fī al-naḥw, ed. Hadi M. Kechrida, Uppsala, 1976, pag. 54: “al-šarṭu wa-al-jawābu majzūmāni”.

<sup>11</sup> al-Zamaḥṣarī, Kitāb al-mufaṣṣal fī al-naḥw, ed. J.P. Broch, Christianiae, 1859, pag. 150: “Wa-lā yaḥlū al-fī’lāni fibābi ’in min ’an yakūnā muḍāri’ayni ’aw māḍiyayni ’aw ’aḥadu-humā muḍāri’an wa-al-’āḥaru māḍiyan. Fa-’idā kāna muḍāri’ayni fa-laysa fī-himā ’illā al-jazmu. Wa-ka-ḍālika fī ’aḥadi-himā ’idā waqa’a šarṭan, fa-’idā waqa’a jazā’an fa-fī-hi al-jazmu wa-al-rafu”.

<sup>12</sup> Ibn al-Ḥāḥib, al-Kāfiya, in: Molla Jāmī, al-Fawā’id al-diyā’iyya, Molla Jāmī ‘alā al-Kāfiya, Istanbul, non datata: pag. 227-229.

<sup>13</sup> Ibn Mālik, Alfiya, in: Ibn ‘Aqīl, Šarḥ ‘alā al-’alfiya, I-II, Cairo, 1965: vol. I pag. 22, vol. II pag. 370-371, 372-374, 377, 380, 385.

[ <i>yaqum</i>	<i>qāma</i> ] <sup>14</sup>
[ <i>yaqum</i>	<i>yaqūmu</i> ] <sup>15</sup>
<i>qāma</i>	<i>qāma</i>
<i>qāma</i>	<i>yaqum</i>
<i>qāma</i>	<i>yaqūmu</i>

Se dal punto di vista diacronico osserviamo una mera oscillazione che riguarda le forme ammesse in tale sistema, non possediamo la conoscenza di quello che fosse, di volta in volta, il criterio di interpretazione sincronica delle forme verbali che compaiono nei diversi sistemi in 'in, tale per cui alcune delle combinazioni risultano ammesse ed altre no; né la grammatica tradizionale araba ci mette in grado di dare oggi una spiegazione sincronica di tale sistema<sup>16</sup>.

I grammatici arabi non sono pervenuti ad una descrizione diretta dei tipi di implicazione<sup>17</sup> non tanto, a nostro parere, perché alieni dallo 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 perché tale analisi logico-semantica doveva loro parere implicita allo stesso criterio sintattico di ordinamento gerarchico dei sistemi condizionali (gerarchia delle particelle condizionali e delle forme del verbo ad esse associate), apparentemente basato su aspetti puramente formali quali, tra gli altri, la scelta della particella che introduce la protasi, la forma del verbo usata nella protasi e nell'apodosi<sup>18</sup>, gli eventuali strumenti sintattici di transizione dalla protasi all'apodosi.

Dopo aver analizzato la trattazione del sistema in 'in secondo la tradizione grammaticale europea, attraverso la lettura delle grandi grammatiche europee dell'arabo classico<sup>19</sup>, possiamo affermare che i grammatici europei non solo non forniscono la spiegazione che ci interessa, ma non sembrano neppure interessati a un'eventuale differenza di struttura, salvo, forse, il riconoscimento di un carattere gnomico a 'in yaqum yaqum, che sarebbe "sentenzial-sapientiale" in opposizione a 'in qāma stilisticamente neutro<sup>20</sup>. Possiamo anzi affermare che i grammatici occidentali hanno pressoché trascurato quello che la grammatica araba presenta come il carattere "marcato" della forma yaqum yaqum. Si pensi che sia Fischer sia Wright affermano che l'"apocopato", quando compare all'interno delle frasi condizionali, ha invariabilmente la funzione e il senso del "perfetto"<sup>21</sup>!

<sup>14</sup> Tale struttura, da noi posta tra parentesi quadre, è considerata rara da Ibn 'Aqīl. Egli, per giustificarne la presenza nel sistema di Ibn Mālik, cita ilḥadīth "man yaqum laylata al-qadri ḡufira la-hu mā taqaddama min danbi-hi" (Ibn 'Aqīl, Šarḥ 'alā al-'alfiya, I-II, Cairo, 1965: vol. II pag. 372).

<sup>15</sup> Tale combinazione è posta tra parentesi quadre sulla base di quanto scrive Ibn 'Aqīl (Šarḥ 'alā al-'alfiya, I-II, Cairo, 1965, vol. II pag. 373-374): "wa-'in kāna al-šarṭu muḍāri'an wa-al-jaza'u muḍāri'an wajaba al-jazmu (fi-himā) wa-raf'u al-jazā'a ḡa'ifun".

<sup>16</sup> La classificazione di al-Zamaḥšarī è quella seguita ancor oggi nelle grammatiche arabe contemporanee.

<sup>17</sup> Per una trattazione sia logica che grammaticale dei tipi di implicazione cfr. A. Kratzer: Semantik der Rede, Kontexttheorie – Modalwörter – Konditionalsätze, Scriptor, 1978; D.K. Lewis: Counterfactuals, Oxford, 1973.

<sup>18</sup> Una singola particella condizionale in effetti governa, o più semplicemente opera [‘āmil], sui verbi di due proposizioni o eventualmente opera sull'apodosi congiuntamente alla protasi. Tale caratteristica della frase condizionale ne evidenzia il carattere peculiare.

<sup>19</sup> Si veda M. Giolfo, op. cit.

<sup>20</sup> «La valeur gnémique de l'apocopé dans les systèmes conditionnels est bien établie seulement à l'époque postclassique (où le parfait est la forme usuelle). En revanche à l'époque classique, l'apocopé (en fait le jussif) est la forme normale et le parfait la forme nouvelle» (P. Larcher: comunicazione personale).

<sup>21</sup> W. Wright, A grammar of the Arabic language, translated from the German of Caspari, and edited with numerous additions and corrections. [Cambridge, 1896-98] rist. Beirut: Librairie du Liban, 1974. 2 vols. in 1; 450 pp. (Revised by W. Robertson Smith & M. J. de Goeje; preface, addenda & corrigenda by P. Cachia), vol. II, parte terza, pag. 23. W. Fischer, Grammatik des klassischen Arabisch, Harrassowitz, Wiesbaden 1972, pag. 96.

Né l'interpretazione diacronica che i semitisti danno delle due forme *yaqum qāma*, delle quali la prima sarebbe storicamente anteriore alla seconda, può fornire alcuna spiegazione della presenza sincronica delle due forme *yaqum* e *qāma* nel sistema in 'in con un marcato carattere di opposizione. È infatti solo sulla base di un'opposizione significativa tra *yaqum* e *qāma* che possiamo interpretare l'inclusione o esclusione di alcune combinazioni delle forme verbali dal sistema in 'in, così come viene presentato dalla tradizione grammaticale araba.

Siamo convinti che la chiave di una spiegazione sincronica del sistema delle strutture condizionali in 'in stia nel valore distintivo *yaqum vs qāma* relativo alle forme verbali ammesse.

La nostra ipotesi procede dal principio di non sinonimia nei linguaggi naturali.

Ciò che crediamo è che, poiché è dato un sistema in 'in di forma:

'in	<i>yaqum</i>	<i>yaqum</i>
'in	<i>yaqum</i>	<i>qāma</i>
'in	<i>qāma</i>	<i>qāma</i>
'in	<i>qāma</i>	<i>yaqum</i>
'in	<i>qāma</i>	<i>yaqūmu</i>

allora esiste una differenza tra le due strutture 'in *yaqum vs 'in qāma*.

Ciò che supponiamo è che tale differenza tra le due strutture 'in *yaqum* e 'in *qāma* sia di ordine modale e cioè che, all'interno del sottosistema a quattro elementi in 'in:

'in	<i>yaqum</i>	<i>yaqum</i>
'in	<i>yaqum</i>	<i>qāma</i>
'in	<i>qāma</i>	<i>qāma</i>
'in	<i>qāma</i>	<i>yaqum</i>

la differenza tra le due forme verbali *yaqum* e *qāma* sia di ordine modale.

La nostra ipotesi è pertanto che le forme *yaqum* e *qāma* non rappresentino, all'interno del succitato sottosistema in 'in, né due tempi diversi, né due "modi" diversi, ma due categorie modali diverse e precisamente le due categorie modali aristoteliche del *possibile* (*yaqum*) e del *necessario* (*qāma*).

Siamo altresì convinti che un'ulteriore chiave della spiegazione sincronica del sistema delle strutture condizionali in 'in stia nel valore distintivo delle strutture *qāma vs yaqūmu* appartenenti anch'esse alle forme verbali ammesse.

La seconda ipotesi è, pertanto, che anche la differenza tra le due strutture 'in *qāma yaqum* e 'in *qāma yaqūmu* sia di ordine modale e cioè che la differenza tra la forma *qāma* e la forma *yaqūmu* sia di un particolare e diverso ordine modale all'interno di quel sottosistema del sistema in 'in costituito da 'in *qāma yaqūmu*.

All'interno di tale sottosistema del sistema in 'in, le due forme *qāma* e *yaqūmu* rappresenterebbero un'altra e differente opposizione modale, che noi interpretiamo nei termini di *anteriorità vs posteriorità*.

Controlliamo la nostra ipotesi su un testo, il Corano. Per mezzo del *Mu'jam al-'adawāt wa al-ḍamā'ir fī al-Qur'ān al-karīm*<sup>22</sup>, rileviamo tutte le occorrenze coraniche della struttura 'in *ṣarṭ jawāb al-ṣarṭ* e le classifichiamo, secondo le forme verbali che in esse compaiono, in strutture del tipo:

'IN YAQUM YAQUM

<sup>22</sup> I. A. 'Amāyra, 'Abd al-Ḥ. M. al-Sayyid, *Mu'jam al-'adawāt wa al-ḍamā'ir fī al-Qur'ān al-karīm*, Mu'assasat al-risāla, Bayrūt 1986.

'IN YAQUM QĀMA

'IN QĀMA YAQUM

'IN QĀMA QĀMA

'IN QĀMA YAQŪMU.

Rinveniamo nel testo coranico complessivamente 65 occorrenze della struttura condizionale in 'in del tipo 'in šarṭ jawāb al-šarṭ.

Di queste 65, 59 sono del tipo 'IN YAQUM YAQUM, 6 del tipo 'IN QĀMA QĀMA.

Non abbiamo rilevato alcuna occorrenza di strutture del tipo 'IN YAQUM QĀMA, né del tipo 'IN QĀMA YAQUM, né del tipo 'IN QĀMA YAQŪMU.

### Strutture del tipo 'IN YAQUM YAQUM:

2/85: wa-'in ya'tū-kum 'usārā tufādū-hum [et s'il deviennent (vos) captifs, vous le rançonnez<sup>23</sup>], [e poi quando vengono a voi prigionieri li riscattate<sup>24</sup>]

2/284: wa-'in tubdū mā fī 'anfusikum 'aw tuḥfū-hu yuḥāsib-kum bihi llāhu [Soit que vous manifestiez ce qui est en vos âmes, soit que vous le cachiez, Allah vous en demandera compte.], [e sia che manifestiate o nascondiate quel che avete in cuore, Dio ve ne chiederà conto]

3/29: qul 'in tuḥfū mā fī šudūri-kum 'aw tubdū-hu ya'lam-hu llāhu [Dis: "Soit que vous cèliez ou soit que vous divulguiez ce qui est en vos poitrines, Allah le connait], [Di, "Sia che nascondiate quel che avete in cuore, o che lo manifestiate, Iddio lo conosce, e conosce ciò che è nei cieli e ciò ch'è sulla terra, e Dio è sovra tutte le cose potente"]]

3/75: wa min 'ahli al-kitābi man 'in ta'man-hu bi-qintārin yu'addi-hi 'ilayka ... [Et parmi les Détenteurs de l'Écriture, il en est qui, si tu leur confies un quintār, te le rendent ...], [Tra la gente del libro ci sono quelli che, se affidi loro un quintale d'oro te lo restituiscono ...]

3/100: 'in tuṭī'ū farīqan mina llaḏīna 'ūtū al-kitāba yaruddū-kum ba'da 'īmāni-kum kāfirīna [si vous obéissez à une fraction de ceux qui ont reçu l'Écriture, ils vous rendront infidèles, après (que vous avez reçu) la foi.], [Se darete ascolto a taluno di quelli cui fu dato il Libro, essi vi ridurranno a infedeli, dopo che avete creduto.]

3/111: wa-'in yuqātilū-kum yuwallū-kumu al-'adbāra [et s'ils vous combattent, ils vous montreront le dos], [e se combatteranno contro di voi, vi volgeranno le terga]

3/120: 'in tamsas-kum ḥasanatun tasu'-hum [Si un bonheur vous touche, cela leur fait mal], [Se vi tocca qualcosa di buono questo li addolora]

3/120: wa-'in tuṣīb-kum sayyi'atun yafrahū bihā [et si un malheur vous atteint, ils s'en réjouissent.], [e se vi coglie qualche male se ne rallegrano]

3/125: 'in taṣbirū wa tattaqū wa ya'tū-kum min fawri-him hādā yumdid-kum rabbu-kum bi-ḥamsati 'alāfin ... [si vous êtes constants et pieux et si (les ennemis) marchent sur vous derechef, votre Seigneur vous donnera en renfort cinq mille ...], [se sarete pazienti e se temerete Dio, e se i nemici vi verranno addosso così d'improvviso, cinquemila angeli vi manderà in aiuto il Signore ...]

3/149: ya-'ayyuhā llaḏīna 'āmanū 'in tuṭī'ū llaḏīna kafarū yaruddū-kum 'alā 'a'qābikum [O vous qui croyez!, si vous obéissez à ceux qui sont infidèles, ils vous ramèneront sur vos pas], [O voi che credete! Se date ascolto agli infedeli, essi vi faran tornare sui vostri passi]

---

<sup>23</sup> La traduzione in lingua francese è tratta da: Le Coran, traduit de l'arabe par R. Blachère, Maisonneuve et Larose, Paris 1980.

<sup>24</sup> La traduzione in lingua italiana è tratta da: Il Corano, traduzione di A. Bausani, Sansoni, Firenze 1978.

4/31: *'in tajtanibū kabā'ira mā tunhawna 'an-hu nukaffir 'an-kum sayyi'āti-kum* [Si vous évitez ceux des grands péchés qui vous ont été interdits, Nous effacerons pour vous vos mauvaises actions], [Se eviterete i peccati gravi che vi è stato proibito commettere, Noi vi purificheremo delle vostre colpe]

4/35: *'in yuridā 'islāhan yuwaffiqi llāhu bayna-humā* [Si (les conjoints) veulent la conciliation, Allah rétablira l'entente entre eux.], [e se i due coniugi desiderano riconciliarsi, Dio metterà armonia fra loro]

4/40: *wa-'in taku ḥasanatan yuḍā'if-hā* [et si c'est une bonne action, Il la doublera (lors du Jugement Dernier)], [e se c'è un'opera buona egli la raddoppierà]

4/78: *wa-'in tuṣib-hum ḥasanatun yaqūlū hādīhi min 'inda llāhi* [et si un bien arrive à (ces gens), ils disent: «Cela vient d'Allah!»,] [Quando tocca loro un bene dicono: “Viene da Dio!”]

4/78: *wa-'in tuṣib-hum sayyi'atun yaqūlū hādīhi min 'inda-ka* [et si un mal leur arrive, ils disent: «Cela vient de toi (, Prophète!)»,] [e quando tocca loro un male dicono: “Viene da te, o Muḥammad!”]

4/133: *'in yašā' yuḍhib-kum wa ya'ti bi-'āḥarīna* [S'Il veut, Hommes!, Il vous anéantira et Il vous remplacera par d'autres.], [Se volesse egli vi annienterebbe, o uomini, e porterebbe sulla terra un'altra stirpe d'esseri]

5/101: *wa'in tas'alū 'an-hā ḥīna yunazzilu al-qur'ānu tabdu lakum 'afā llāhu 'an-hā* [et si vous interrogez à leur propos, quand la Prédication descendra, elles vous seront divulguées (et) Allah effacera (votre faute) à leur propos.], [Ma se domanderete di esse quando sarà rivelato il Corano nella sua completezza, vi saranno manifestate. Dio vi perdona questo]

6/116: *wa'in tuti' 'aktara min fī al-'arḍi yuḍillū-ka 'an sabīli llāhi* [Si tu obéis (, Prophète!) à la plupart de ceux qui sont sur terre, ils t'égareront loin du Chemin d'Allah.], [E se tu obbedisci alla maggioranza degli uomini che sono sulla terra, vi travieranno dalla Via di Dio]

7/131: *wa'in tuṣib-hum sayyi'atun yaṭṭayyarū bi-mūsā wa-man ma'a-hū* [et si une infortune les frappait, ils tiraient (mauvais) augure de Moïse et de ceux qui étaient avec lui.], [mentre se li colpiva il male ne traevano cattivo auspicio contro Mosè e quelli ch'eran con lui.]

7/146: *wa'in yarū sabīla al-ġayyi yattaḥidū-hū sabīlan* [et s'ils voient le Chemin de l'Aberration, ils le prennent.], [e se vedranno la via dell'aberrazione, quella per loro via sceglieranno.]

7/169: *wa'in ya'ti-him 'arḍun miṭlu-hū ya'ḥudū-hū* [S'ils leur échoit autant que (leur) offre (ce monde), ils le prennent (encore).], [E pure se venissero loro altri beni effimeri come quelli, li prenderebbero.]

7/176: *'in taḥmil 'alay-hi yalḥa' 'aw tatrūk-hū yalḥa'* [Si tu fonds sur celui-ci, il grogne, et si tu le laisse, il grogne (encore).], [se lo assali ansima con la lingua di fuori e se lo lasci stare continua ad ansimare con la lingua di fuori.]

8/29: *'in tattaqū llāha yaj'al la-kum furqānan* [si vous êtes pieux envers Allah, Il vous donnera une Salvation (furqān)], [Se temerete Iddio, Egli vi darà Salvazione]

8/38: *'in yantahū yaġfir la-hum mā qad salafa* [s'ils cessent, il leur sera pardonné ce qui est passé.], [se desisteranno, quel ch'è ormai passato sarà loro perdonato]

8/70: *'in ya'lami llāhu fī qulūbi-kum ḥayran yu'ti-kum ḥayran mim mā 'aḥada min-kum wa-yaġfir la-kum* [Si Allah reconnaît quelque bien en vos coeurs, Il vous donnera mieux que ce qui vous a été pris et Il vous pardonnera.], [Se Dio riconosce qualcosa di buono nei vostri cuori, vi darà cose migliori di quelle che vi son state prese e vi perdonerà]

9/50: *'in tuṣib-ka ḥasanatun tasu'-hum* [Si un bonheur t'échoit, cela les peine.], [Se ti capita una fortuna questa li addolora.]

9/50: *wa-'in tuṣib-ka muṣibatun yaqūlū qad 'aḥadnā 'amranā min qablu* [Et si un malheur t'atteint, ils disent: «Nous sommes hors de cause»,] [Se una disgrazia ti coglie dicono: “Già ci avevamo pensato prima!”]

9/58: *fa-'in 'a'tū min-hā raḍū* [S'ils en reçoivent en don, ils sont satisfaits], [se ne ricevono loro una parte son soddisfatti]

9/66: 'in na'fu 'an tā'ifatin min-kum nu'addib ta'ifatan bi-'anna-hum kānū mujrimīna [Si Nous effaçons (la faute) d'un groupe d'entre vous (, en revanche,) Nous tourmenterons un autre groupe pour prix qu'il a été coupable.], [e se anche perdoneremo ad alcuni di voi altri ne puniremo, perché furono scellerati!]

9/74: wa- 'in yatawallū yu'addib-humu llāhu 'adāban 'alīman [et s'ils se détournent, Allah leur infligera un tourment cruel], [e se volgeranno le spalle li tormenterà Iddio con un castigo crudele]

14/19: 'in yaša' yuḏhib-kum wa-ya'ti bi-ḥalqin jadīdin [S'Il veut, Il vous fera disparaître et apportera une création nouvelle.], [S'Ei volesse, vi annienterebbe tutti e produrrebbe un nuovo creato]

17/54: 'in yašā' yarḥam-kum [S'Il veut, Il vous fera miséricorde], [se Egli vuole avrà pietà di voi]

17/54: 'in yašā' yu'addib-kum [S'il veut, Il vous tourmentera.], [e vi castigherà s'Egli vuole]

18/20: 'in yazharū 'alay-kum yarjumū-kum 'aw yu'īdū-kum fī millati-him [Si (les gens) apprennent notre existence, ils nous lapideront ou bien nous réintégreront dans leur religion (milla)], [se vi scoveranno vi lapideranno o vi ricondurranno alla loro religione]

18/29: wa-'in yastaḡīṭū yuḡāṭū [et s'ils appellent au secours, on les secourra], [e se imploreranno soccorso saran soccorsi]

24/32: 'in yakūnū fuqarā'a yuḡni-himu llāhu min faḍli-hi [S'ils sont besogneux, Allah les fera se suffire, par Sa faveur.], [e se saran poveri certo Dio li arricchirà della Sua grazia]

24/49: wa-'in yakun la-hum al-ḥaqqu ya'tū 'ilay-hi muḏ'inīna [et s'ils ont cependant le droit pour eux, ils viennent à lui, obéissants.], [Se fossero dalla parte del Vero verrebbero a Lui sottomessi.]

24/54: wa-'in tuṭī'ū-hū tahtadū [et si vous lui obéissez, vous serez dans la bonne direction.], [Se gli obbedite sarete sulla retta via]

26/4: 'in naša' nunazzil 'alay-him min al-samā'i 'āyatan [Si Nous le voulons, Nous ferons descendre du ciel, su eux, un signe], [Ma se volessimo faremmo discender su loro un Segno dal cielo]

28/57: 'in natabi'i l-hudā ma'-ka nutaḥaṭṭaf min 'arḍinā [Si, avec toi, nous suivons la Direction, nous serons arrachés à notre terre.], [Se noi seguiamo, con te, la Retta Guida, saremo scacciati dalla nostra terra!]

33/20: wa- 'in ya'tī al-'aḥzābu yawaddu law 'anna-hum bādūna [et si les Factions viennent, ils aimeraient à se retirer au désert, parmi les Bédouins], [e, se poi tornassero (le Fazioni Alleate), vorrebbero starsene nel deserto fra i beduini]

34/9: 'in naša' naḥsif bi-himu l-'arḍa 'aw nusqīṭ 'alay-him kasafan min al-samā'i [Si Nous (le) voulons, Nous les englutirons en la terre ou ferons tomber sur eux des pans du ciel.], [Se volessimo li sprofonderemmo sottoterra o faremmo cader loro addosso un pezzo di cielo.]

35/16: 'in yaša' yuḏhib-kum wa-ya'ti bi-ḥalqin jadīdin [S'Il veut, Il vous fera disparaître et apportera une création nouvelle.], [Se Egli volesse, potrebbe farvi scomparire e creare creazione novella]

36/43: wa- 'in naša' nuḡriq-hum [et si Nous (le) voulons, Nous les englutissons.], [E se volessimo, li annegheremmo]

39/7: wa-'in taṣkurū yardahu lakum [et si vous êtes reconnaissants, Il agréera cela de vous.], [se gli siete grati, ve l'accetterà]

40/12: wa-'in yuṣrak bi-hi tu'minū [si des Associés Lui étaient donnés, vous croyiez (en eux).], [e quando venivano associati a Lui altri dèi credevate.]

40/28: wa-'in yaku ṣādiqan yuṣib-kum ... [et s'il est véridique, vous serez atteints par ...], [se è sincero vi colpirà ...]

42/24: fa-'in yaša'i llāhu yaḥtim 'alā qalbi-ka [et si Allah veut, Il scellera ton coeur], [Se volesse, Dio ti suggellerebbe il cuore.]

42/33: *'in yaša' yuskini r-rīḥa* [S'Il veut, Il calme les vents], [ed Ei se volesse calmerebbe i venti]

47/7: *'in taṣurū llāha yaṣur-kum* [si vous secourez Allah, Il vous secourra], [Se voi soccorrete Dio, Egli soccorrerà voi]

47/36: *wa-'in tu'minū wa-tattaqū yu'ti-kum 'ujūra-kum* [et si vous croyiez et êtes pieux, (Allah) vous donnera des rétributions], [ma se voi credete e temete Dio, Ei vi darà la vostra mercede]

48/16: *fa-'in taḥī'ū yu'tikum llāhu 'ajran ḥasanan* [et si vous obéissez, Allah vous donnera une belle rétribution], [se ubbidirete, Iddio vi darà mercede buona]

48/16: *wa-'in tatawallū kamā tawallaytum min qablu yu'addib-kum 'aḍāban 'alīman* [alors que si vous tournez le dos, comme vous avez tourné le dos antérieurement, Il vous infligera un tourment cruel.], [e se ve ne andrete come poc'anzi avete fatto, vi castigherà di castigo cocente!]

52/44: *wa-'in yaraw kasafan mina s-samā'i sāqīṭan yaqūlū saḥābun markūmun* [et s'ils voient un pan du ciel s'écroulant, ils diront: «Ce sont nuages amoncés.».], [Che se anche vedessero un pezzo di cielo cadere loro addosso direbbero: “È una nube addensata!”]

54/2: *wa-'in yaraw 'āyatan yu'riḍu wa-yaqūlū siḥrun mustamirrun* [et s'ils voient un signe, ils s'écartent disant: «Magie continue!»,], [Ma anche se costoro vedessero un Segno se ne allontanerebbero e direbbero: “Sortilegio potente!”]

60/2: *'in yaṭqafū-kum yakūnū la-kum 'a'dā'an* [Si (les Infidèles) vous acculent, ils seront pour vous des ennemis], [Se vi incontreranno in qualche luogo vi saranno nemici]

63/4: *wa-'in yaqūlū tasma' li-qawli-him* [et si ils parlent, tu prêtes l'oreille à leurs dires], [e, quando parlano, volentieri ascolti il loro dire]

64/17: *'in tuqrīḍū llāha qarḍan ḥasanan yuḍā'if-hu lakum wa-yaḡfir la-kum* [Si vous faites un beau prêt à Allah, Celui-ci vous le rendra au double et vous pardonnera.], [Se farete a Dio un prestito bello Egli ve lo raddoppierà e vi perdonerà]

71/27: *'in taḍar-hum yuḍillū 'ibāda-ka* [si Tu les laisses, ils égareront Tes serviteurs], [Ché se li lascerai travieranno i Tuoi servi]

### Strutture del tipo *'IN YAQUM QĀMA*:

Non abbiamo rinvenuto alcuna occorrenza coranica di questo tipo.

### Strutture del tipo *'IN QĀMA YAQUM*:

Non abbiamo rinvenuto alcuna occorrenza coranica di questo tipo.

### Strutture del tipo *'IN QĀMA QĀMA*:

3/144: *'a-fa-'in māta 'aw qutila-nqalabtum 'alā 'a'qābikum* [s'il meurt ou s'il est tue, retournerez-vous sur vos pas?], [se egli morirà o sarà ucciso ve ne tornereste voi indietro?]

17/7: *'in 'aḥsantum 'aḥsantum li-'anfusi-kum* [si vous faites le bien, vous le faites à vous-mêmes], [Se farete del bene lo farete in favore vostro]

17/8: wa-'in 'udtum 'udnā wa-ja'alnā jahannama li-l-kāfirīna ḥaṣīran [Si vous récidivez, Nous récidiverons et Nous avons fait de la Géhenne une prison pour les Infidèles.], [ma se tornate al male, torneremo anche Noi, e faremo della gehenna carcere agli empi.]

22/11: fa-'in 'aṣāba-hū ḥayrun 'iṭma'anna bi-hi [Si un bonheur leur échoit, ils le goûtent avec tranquillité], [se un Bene gli giunge, se ne resta sicuro e tranquillo]

22/11: wa-'in 'aṣābat-hū fitnatun 'inḡalaba 'alā wajhi-hi [et si une tentation (d'abjurer) les touche (au contraire), ils se détournent], [e se lo colpisce una Prova se ne torna indietro]

25/10: 'in šā'a ja'ala la-ka ḥayran min dālika [s'Il le veut, te donnera mieux que cela], [(Sia benedetto colui che,) se vuole, ti darà cose ben migliori di quelle che dicono]

### Strutture del tipo 'IN QĀMA YAQŪMU:

Non abbiamo rinvenuto alcuna occorrenza coranica di questo tipo.

Effettivamente, non vi sono esempi di 'in qāma yaqūmu nel Corano, ma solamente nella poesia antica<sup>25</sup>. Troviamo nel Corano esempi di *man qāma yaqūmu*, cioè di strutture a valore condizionale, non di strutture condizionali propriamente dette.

È interessante, a questo punto, confrontare i risultati statistici dell'analisi del *corpus* coranico con i sistemi in 'in presentati dai grammatici arabi a seconda delle combinazioni delle forme verbali da loro ammesse nelle strutture condizionali e alla luce della nostra ipotesi.

Per Sībawayhi<sup>26</sup>

<i>yaqum</i>	<i>yaqum</i>
[ <i>qāma</i>	<i>yaqum</i> ] <sup>27</sup>
[ <i>qāma</i>	<i>yaqūmu</i> ]

le strutture di tipo *qāma qāma* rinvenute nel Corano, non corrisponderebbero a espressioni propriamente condizionali, in quanto prive della caratteristica dell'incertezza.

Per Ibn Jinnī<sup>28</sup>, solo alle strutture *yaqum yaqum* corrisponderebbero espressioni condizionali.

Per Zamaḥṣarī, Ibn al-Ḥājjib e Ibn Mālik:

Zamaḥṣarī<sup>29</sup>

<i>yaqum</i>	<i>yaqum</i>
--------------	--------------

<sup>25</sup> Ne troviamo un esempio, riferito come un verso del Dīwān di Zuhayr (n. 17, v. 14), in H. Reckendorf, *Arabische Syntax*, Carl Winter's Universitäts-buchhandlung, Heidelberg 1921, pag. 488 e in *Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen*, vol. I-II, E. J. Brill, Leiden, pag. 688: 'in 'atāhu khalīlun yaqūlu «wenn ein Freund zu ihm kommt, sagt er...». L'esempio viene da Caspari (tr. fr. 1880, p. 257), il quale non ne dà però il riferimento. Nella traduzione inglese, anche il Wright non ne dà il riferimento ma completa l'esempio (W. Wright, *A grammar of the Arabic language*, translated from the German of Caspari, and edited with numerous additions and corrections. [Cambridge, 1896-98] rist. Beirut: Librairie du Liban, 1974, vol. I-II, (Revised by W. Robertson Smith & M. J. de Goeje; preface, addenda & corrigenda by P. Cachia), vol. II, p. 39 A).

<sup>26</sup> Vedi nota 8.

<sup>27</sup> Vedi nota 9.

<sup>28</sup> Vedi nota 10.

<sup>29</sup> Vedi nota 11.

<i>yaqum</i>	<i>qāma</i>
<i>qāma</i>	<i>qāma</i>
<i>qāma</i>	<i>yaqum</i>
<i>qāma</i>	<i>yaqūmu</i>
Ibn al-Ḥājjib <sup>30</sup>	
<i>yaqum</i>	<i>yaqum</i>
<i>qāma</i>	<i>qāma</i>
<i>qāma</i>	<i>yaqum</i>
<i>qāma</i>	<i>yaqūmu</i>
Ibn Mālik <sup>31</sup>	
<i>yaqum</i>	<i>yaqum</i>
[ <i>yaqum</i>	<i>qāma</i> ] <sup>32</sup>
[ <i>yaqum</i>	<i>yaqūmu</i> ] <sup>33</sup>
<i>qāma</i>	<i>qāma</i>
<i>qāma</i>	<i>yaqum</i>
<i>qāma</i>	<i>yaqūmu</i>

tutte le strutture in 'in rinvenute nel Corano, corrisponderebbero ad espressioni propriamente condizionali; essi potrebbero eventualmente stupirsi di non ritrovare nel testo coranico strutture del tipo *qāma yaqum* e *qāma yaqūmu*.

Infine, solo Zamahšarī, sulla base del suo sistema fortemente inclusivo

<i>yaqum</i>	<i>yaqum</i>
<i>yaqum</i>	<i>qāma</i>
<i>qāma</i>	<i>qāma</i>
<i>qāma</i>	<i>yaqum</i>
<i>qāma</i>	<i>yaqūmu</i> ,

potrebbe stupirsi di non rinvenire nel *corpus* coranico alcuna struttura del tipo *yaqum qāma*.

Le 59 occorrenze della struttura *yaqum yaqum*, delle 65 complessive, sembrerebbero costituire almeno una prova statistica del carattere “prettamente condizionale” dell’apocopato, che per Sī bawayhi corrisponderebbe al carattere “incerto” (ovverossia, secondo la nostra ipotesi, “possibile”) della più pura espressione condizionale.

Non possiamo escludere e anzi ci aspetteremmo che un’indagine semantica - basata sulla contestualizzazione del testo e contrastiva rispetto alle strutture coraniche del tipo *yaqum yaqum* - dei versetti coranici contenenti i rari casi di strutture del tipo *qāma qāma* (6 su 65), potesse rivelare in essi caratteristiche di ineluttabilità, certezza o “necessità” dell’evento descritto, contro la mera “possibilità” rappresentata dalle strutture dal carattere “incerto” del tipo *yaqum yaqum*.

Ciò significa, per esempio, che l’intero versetto 3/144, dove la struttura condizionale è del tipo *qāma qāma*, potrebbe essere letto come “*Muḥammad* non è che un Messaggero di Dio come quelli

<sup>30</sup> Vedi nota 12.

<sup>31</sup> Vedi nota 13.

<sup>32</sup> Vedi nota 14.

<sup>33</sup> Vedi nota 15.

che lo han preceduto in antico. Orbene, **se egli morirà (*māta*) o sarà ucciso (*qutila*)** [– ed è certo che morirà poiché non è che un Messaggero di Dio come quelli che lo han preceduto in antico –], voi **siete certi che ve ne tornereste indietro (*inqalabtum 'alā 'a'qābikum*)?** [E cioè: basterà questo a farvi tornare indietro?] Ma chi eventualmente si ritirasse (*yanqalib*), non farà a Dio alcun danno (*fa-lan yaḍurra Allāha*), mentre Dio compenserà (*wa-sa-yajzī Allāha*) chi Gli è grato.” Così come il versetto 17/7, “Se fate (*'aḥsantum*) del bene lo fate (*'aḥsantum*) in favore vostro (*li-'anfusi-kum*) e se fate (*'asa'tum*) del male è a voi stessi che lo fate (*fa-la-hā*)”, sembra proprio evidenziare il carattere “certo” ovverossia “necessario” delle due implicazioni.

Procedendo in ogni caso alla formalizzazione della nostra ipotesi, abbiamo fornito un'interpretazione delle strutture condizionali dell'arabo classico in termini di logica modale classica.

La nostra interpretazione dell'alternanza delle forme verbali *qāma/yaqūmu* all'interno del sistema condizionale in 'in dell'arabo classico, costituito dai seguenti cinque tipi di enunciati<sup>34</sup>

- 1) 'in yaqum Zaydun yaqum 'Amrun
- 2) 'in qāma Zaydun qāma 'Amrun
- 3) 'in yaqum Zaydun qāma 'Amrun
- 4) 'in qāma Zaydun yaqum 'Amrun
- 5) 'in qāma Zaydun yaqūmu 'Amrun,

nei termini dell'opposizione modale necessario/possibile, va a corroborare il succitato “principio di non sinonimia dei linguaggi naturali”.

Infatti, la traduzione in un linguaggio naturale, per esempio in francese, di tutti e cinque gli enunciati attraverso l'unica l'espressione “*Si Zayd se lève, Amr se lèvera*”<sup>35</sup>, non terrebbe conto delle distinzioni logiche che le strutture in 'in della lingua araba rivelano e delle corrispondenti variazioni quanto al significato delle diverse espressioni.

Secondo la nostra interpretazione, i succitati cinque enunciati sono enunciati modali.

La logica modale è la logica che permette di trattare la necessità e la possibilità. Essa fu sviluppata da Aristotele in *De interpretatione e Analytica priora*<sup>36</sup>:

“Poiché v'è una differenza tra appartenere, appartenere necessariamente, poter appartenere (infatti, molte cose appartengono, ma non necessariamente; altre non appartengono, né necessariamente, né semplicemente, ma possono appartenere), è chiaro che vi saranno sillogismi in ognuno di questi casi, e che i termini non saranno nella stessa relazione, ma nel primo caso le premesse asseriranno la necessità; nel secondo, l'attualità; nel terzo, la possibilità.”<sup>37</sup>

Ci concentriamo sui primi quattro enunciati:

- 1) 'in yaqum Zaydun yaqum 'Amrun
- 2) 'in qāma Zaydun qāma 'Amrun
- 3) 'in yaqum Zaydun qāma 'Amrun
- 4) in qāma Zaydun yaqum 'Amrun

<sup>34</sup> Si veda P. Larcher, Subordination vs coordination «sémantique». L'exemple des systèmes hypothétiques de l'arabe classique, in «Annales Islamologiques» 34, 2000, pp. 193-207.

<sup>35</sup> Si veda P. Larcher, op. cit.

<sup>36</sup> La teoria degli asserti modali, ovverossia degli asserti contenenti la parola 'necessario' o la parola 'possibile' o un equivalente d'una di esse, è sviluppata in *De interpretatione*, capitoli 12 e 13 e in *Analytica priora*, I. 3 e 13. La teoria dei sillogismi modali, ovverossia dei sillogismi ove almeno una delle premesse è un asserto modale, è sviluppata in *Analytica priora*, I. 8-22.

<sup>37</sup> Aristotele, *Analytica priora*, I. 8 (29b 29-35).

e li leggiamo, nei termini della logica modale classica, come:

- |                   |         |                |
|-------------------|---------|----------------|
| 1) (possibile P)  | implica | (possibile Q)  |
| 2) (necessario P) | implica | (necessario Q) |
| 3) (possibile P)  | implica | (necessario Q) |
| 4) (necessario P) | implica | (possibile Q)  |

La traduzione della particella *'in* come ‘implica’ deriva dalla definizione stessa della particella condizionale araba fornita dai grammatici arabi (e da alcuni dei grammatici europei)<sup>38</sup> nei termini di un ‘operatore condizionale binario’, che opera cioè su due elementi: la “condizione” e la “risposta”. Se tale particella fosse tradotta come “se... allora...” (‘se... allora...’ = ‘implica’), e non come “se”, espliciterebbe in maniera un po’ più chiara la dipendenza logica dell’apodosi dalla protasi. Ma, riflettendo ancora sulla definizione della particella condizionale araba *'in* (= se... allora... = implica) fornita dai grammatici arabi e da quelli occidentali, rileviamo che tale particella è essa stessa un operatore condizionale modale.

Infatti, la particella condizionale binaria *'in* ha contemporaneamente due proprietà:

introduce una “condizione” realizzabile e, nel contempo, salvaguarda una fondamentale caratteristica dell’implicazione: l’incertezza.

Un tale operatore è necessariamente un operatore modale, di tipo così sofisticato da contemplare contemporaneamente la modalità dell’antecedente e la modalità dell’implicazione.

L’operatore condizionale binario *'in* (= se... allora... = implica) viene da noi interpretato come “la “condizione” è realizzabile e, se... allora...””. Tale espressione corrisponde all’enunciato modale: P è possibile e implica<sup>39</sup>, il quale, tradotto nel linguaggio formale logico standard, dà origine alla formula:  $\diamond P \wedge P \rightarrow [possibile P \text{ e } P \text{ implica}]$

Secondo la logica modale S4<sup>40</sup>, le proposizioni (e tra queste anche quelle che compaiono nelle frasi condizionali) si possono in principio distinguere in:

- 1) proposizioni necessariamente false (“impossibili” per Aristotele)<sup>41</sup>
- 2) proposizioni possibili<sup>42</sup>

A loro volta, le proposizioni possibili si distinguono in:

- 1) proposizioni contingenti (né necessariamente vere, né necessariamente false)
- 2) proposizioni necessariamente vere<sup>43</sup>

A loro volta, le proposizioni contingenti si distinguono in:

- 1) proposizioni contingenti false
- 2) proposizioni contingenti vere

<sup>38</sup> Si veda M. Giolfo, op. cit.

<sup>39</sup> Invece, l’interpretazione della particella *law* (= se... allora... = implica) sarebbe: “la condizione è irrealizzabile e, se... allora...”. Tale espressione corrisponde all’enunciato modale ‘non P è necessario e implica’, che, nel linguaggio formale logico standard, corrisponde alla formula  $\square \neg P \wedge P \rightarrow [necessario non P \text{ e } P \text{ implica}]$ .

<sup>40</sup> La logica modale S4, introdotta da Clarence Irving Lewis (1883-1964), è definita dai seguenti 5 assiomi:

$P \vdash Q \text{ implica } \diamond P \vdash \diamond Q; \diamond (P \vee Q) \vdash \diamond P \vee \diamond Q; \diamond \perp \vdash \perp; P \vdash \diamond P; \diamond (\diamond P) \vdash \diamond P.$

$\square P \vdash \diamond P$  è un teorema di S4. Tale teorema ha come conseguenza che le proposizioni necessarie sono anche possibili.

<sup>41</sup> Tra queste le “condizioni irrealizzabili” nella terminologia della grammatica tradizionale araba.

<sup>42</sup> Tra queste le “condizioni realizzabili” secondo la terminologia della grammatica tradizionale araba.

<sup>43</sup> Solo in un secondo momento Aristotele classifica tali proposizioni all’interno di quelle possibili.

Le proposizioni contingenti sono quelle proposizioni possibili che non sono né necessariamente vere né necessariamente false.

Notiamo che sia Sībawayhi

<i>yaqum</i>	<i>yaqum</i>
[ <i>qāma</i>	<i>yaqum</i> ]
[ <i>qāma</i>	<i>yaqūmu</i> ]

sia

Ibn Jinnī

<i>yaqum</i>	<i>yaqum</i>
--------------	--------------

escludono le forme verbali *qāma qāma* in quanto, secondo la nostra ipotesi, rappresentanti proposizioni condizionali necessariamente vere o apodittiche<sup>44</sup>, quindi prive dell'incertezza e pertanto non condizionali. Per Sībawayhi l'incertezza, come già sottolineato, è una componente fondamentale dell'espressione condizionale; così come essa doveva essere, in un primo tempo, una caratteristica della "possibilità" per Aristotele. In un primo tempo, infatti, Aristotele escludeva le proposizioni necessariamente vere o apodittiche dalla classe delle proposizioni possibili. Egli affermava erroneamente<sup>45</sup> nel *De Interpretatione* che la "possibilità" implica "non-necessità", cioè, nella sua terminologia: se è possibile che P, allora non è necessario che P.

Tale è anche la posizione di Sībawayhi e di Ibn Jinnī.

Invece, i sistemi in 'in di Zamaḥṣarī, Ibn al-Ḥājjib e Ibn Mālik:

Zamaḥṣarī

<i>yaqum</i>	<i>yaqum</i>
<i>yaqum</i>	<i>qāma</i>
<i>qāma</i>	<i>qāma</i>
<i>qāma</i>	<i>yaqum</i>
<i>qāma</i>	<i>yaqūmu</i>

Ibn al-Ḥājjib

<i>yaqum</i>	<i>yaqum</i>
<i>qāma</i>	<i>qāma</i>
<i>qāma</i>	<i>yaqum</i>
<i>qāma</i>	<i>yaqūmu</i>

Ibn Mālik

<i>yaqum</i>	<i>yaqum</i>
[ <i>yaqum</i>	<i>qāma</i> ]
[ <i>yaqum</i>	<i>yaqūmu</i> ]
<i>qāma</i>	<i>qāma</i>
<i>qāma</i>	<i>yaqum</i>
<i>qāma</i>	<i>yaqūmu</i>

---

<sup>44</sup> Mentre le proposizioni necessariamente vere sono quelle sempre dimostrabili, le proposizioni apodittiche sono quelle che, secondo la terminologia aristotelica "cominciano con 'necessario'".

<sup>45</sup> J. Łukasiewicz, *Logica modale*, [Polish Scientific Publishers, Warszawa 1970], Quaderni di Parerga, Faenza Ed., Faenza 1979, pag. 26.

includerebbero, secondo la nostra ipotesi, le proposizioni apodittiche, marcate dalla forma verbale *qāma*, tra le proposizioni possibili. Questo sarebbe secondo noi il motivo per cui essi contemplano nei loro sistemi anche le forme *qāma qāma* e *qāma yaqum*, mentre solo Zamaḥṣarī e con riserve Ibn M...lik ammettono anche la forma *yaqum qāma*, senza peraltro ravvisare in ciò la perdita di quell' "incertezza" che Sībawayhi definisce come una delle componenti fondamentali dell'espressione condizionale.

Analogamente, lo stesso Aristotele include in un secondo momento le proposizioni necessariamente vere nelle possibili. Già nel *De Interpretatione* egli si accorge e assume che la necessità implica la possibilità e corregge definitivamente il suo assunto in *Analytica priora*. L'assunto che la necessità implica la possibilità è altresì un assunto della logica modale S4. Esso è precisamente l'assunto di Zamaḥṣarī, Ibn al-Ḥājjib e Ibn Mālik, i quali, posteriori a Sībawayhi e Ibn Jinnī, contemplano forme *qāma* tra quelle ammesse nelle strutture condizionali in 'in.

Tali forme, che rappresenterebbero secondo la nostra ricostruzione proposizioni possibili, ancorché necessariamente vere, compaiono nel *corpus* coranico, accanto alle forme *yaqum yaqum* le quali rappresenterebbero proposizioni contingenti. Le proposizioni contingenti, pur rappresentando la forma ideale dell'espressione condizionale, sono seguite, nell'ordine, da quelle necessariamente vere, anch'esse possibili. Tale ordine logico costituisce altresì una gerarchia di ordine sintattico in quanto, in principio, "la particella condizionale opera l'apocope". Esso si riflette quindi sul piano statistico: le occorrenze delle strutture *yaqum yaqum* (contingente/contingente) nel Corano sono 59 su 65, quelle delle strutture del tipo *qāma qāma* (apodittico/apodittico) sono 6 su 65.

Quindi le proposizioni necessariamente vere o apodittiche, in quanto classe di proposizioni che escludono l'"incertezza" e contrapposte alla classe di proposizioni che hanno la caratteristica dell'incertezza, vengono escluse da Sībawayhi e da Ibn Jinnī dal contesto condizionale; mentre Zamaḥṣarī, Ibn al-Ḥājjib e Ibn Mālik le includono tra le espressioni condizionali in virtù del fatto che esse sono comunque "possibili".

Mentre per Sībawayhi e Ibn Jinnī l'operatore binario modale 'in ha, tra le altre, la caratteristica di introdurre proposizioni condizionali "contingenti" e non semplicemente "possibili", per Zamaḥṣarī, Ibn al-Ḥājjib e Ibn Mālik, esso introduce proposizioni condizionali possibili (contingenti o apodittiche).

Di conseguenza, l'opposizione modale *yaqum/qāma* all'interno del contesto condizionale può essere letta per Sībawayhi e Ibn Jinnī come l'opposizione modale *possibile/necessario*, mentre la stessa opposizione *yaqum/qāma* deve essere letta per Zamaḥṣarī, Ibn al-Ḥājjib e Ibn Mālik come l'opposizione modale *contingente/apodittico*.

Le occorrenze delle strutture condizionali in 'in nel Corano, dimostrerebbero che la logica modale del sistema condizionale in 'in è una logica modale S4, e cioè che le proposizioni apodittiche sono comprese nell'insieme delle proposizioni possibili, ancorché da queste distinte attraverso la forma verbale: *yaqum* per le contingenti, *qāma* per le apodittiche.

Nella definizione dell'operatore condizionale binario modale 'in, Sībawayhi e Ibn Jinnī concepiscono il "possibile" come ciò a cui ci riferiamo attualmente come "contingente" ossia non necessariamente vero e non necessariamente falso.

Per essi 'in introduce solo antecedenti "possibili", nel senso di "contingenti".

L'opposizione modale *yaqum/qāma* è un'opposizione modale di tipo *possibile/necessario*, ristretta in virtù dell'operatore 'in alla sua interpretazione come *contingente/apodittico*.

Per tale motivo essi affermano che le forme verbali *qāma qāma*, essendo di "modalità necessaria", non possiedono una delle caratteristiche fondamentali dell'espressione condizionale e pertanto non vengono contemplate come varianti del sistema in 'in.

La formalizzazione del sistema delle strutture condizionali in 'in di Sībawayhi e Ibn Jinnī sarà pertanto:

c  $P \wedge (\diamond P \rightarrow \diamond Q)$

Sībawayhi, però, contempla anche un sistema leggermente più inclusivo

<i>yaqum</i>	<i>yaqum</i>
<i>[qāma</i>	<i>yaqum]</i>

la cui formalizzazione sarebbe:

$\diamond P \wedge (\diamond P \rightarrow \diamond Q)$

$\diamond P \wedge (\square P \rightarrow \diamond Q)$

Sībawayhi sembra qui essersi già posto in S4. È interessante notare che, in questa prospettiva, l'incertezza della predicazione condizionale sarebbe infine garantita dalla "contingenza" almeno dell'apodosi del secondo enunciato.

Invece Zamaḥṣarī, Ibn al-Ḥājjib e Ibn Mālik, si situano senz'altro nella logica modale S4.

Per essi 'in introduce proposizioni possibili nel senso moderno e cioè sia contingenti sia apodittiche e il sistema condizionale in 'in contempla forme verbali del tipo *yaqum/yaqum* di modalità contingente sia forme verbali *qāma/qāma* di modalità apodittica.

La rappresentazione formale del loro sistema in 'in sarebbe quindi:

$\diamond P \wedge (\diamond P \rightarrow \diamond Q)$

$\diamond P \wedge (\diamond P \rightarrow \square Q)$

$\diamond P \wedge (\square P \rightarrow \square Q)$

$\diamond P \wedge (\square P \rightarrow \diamond Q)$

È interessante notare che, nel caso

$\diamond P \wedge (\diamond P \rightarrow \diamond Q)$

lo sviluppo ulteriore della formula, dà

$\diamond P \wedge \diamond Q$

che sembrerebbe rivelare la caratteristica "coordinativa" della predicazione condizionale più pura<sup>46</sup>.

Per quanto riguarda invece il quinto enunciato

5) 'in qāma Zaydun yaqūmu 'Amrun,

la nostra ipotesi è che esso sia un enunciato modale in virtù dell'operatore condizionale binario modale 'in e che al suo interno l'opposizione *qāma/yaqūmu* rappresenti una restrizione al dominio della "temporalità" dell'opposizione modale *qāma/yaqum*.

L'operatore modale 'in continuerebbe pertanto a introdurre "condizioni possibili", che verrebbero poi ordinate in un "prima" (anteriorità) e in un "dopo" (posteriorità) rispettivamente dalle forme verbali *qāma* e da quelle *yaqūmu*.

Facciamo notare che l'ordine per cui la "condizione" viene nel tempo prima della "risposta" non è l'unico ordine temporale dell'implicazione. Infatti, se dico:

"Se il figlio (dopo) va a scuola, la madre (prima) gli prepara la cartella", quanto all'ordine temporale, la "risposta" è anteriore alla "condizione". Non è quindi così banale che in arabo classico si possa rappresentare in maniera sintetica quell'ordine consueto della semplice implicazione, a discapito però della rappresentazione delle caratteristiche modali di

<sup>46</sup> Si veda H. Reckendorf, *Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen*, E. J. Brill, Leiden 1895-1898, p. 680: 'Arfiq bī wa-'adulluka 'alā 'Adiyin. Si veda anche P. Larcher, *Subordination vs coordination*, cit.

possibilità/necessità proprie alla “condizione” e alla “risposta”, attraverso l’espressione dell’opposizione temporale “anteriorità”/“posteriorità”.

Se consideriamo quindi l’implicazione da un punto di vista puramente temporale e se consideriamo soltanto un verso temporale dell’implicazione, quello appunto “consueto”, per cui la “condizione” precede nel tempo la risposta, otteniamo:

P è possibile e se (prima) P, allora (dopo) Q

e cioè

P è possibile e (prima) P implica (dopo) Q

che possiamo formalizzare in:

$\diamond P \wedge (p P \rightarrow d Q)$

nella quale, alle forme *p P* corrisponderebbero forme *qāma*,

mentre alle forme *d Q* corrisponderebbero forme *yaqūmu*.

Tale struttura  $\diamond P \wedge (p P \rightarrow d Q)$ , eventualmente con la restrizione della “possibilità” di P al dominio della “contingenza”, sembrerebbe essere ammessa con riserve anche da Sībawayhi. Essa è chiaramente ammessa da Zamaḥṣarī, Ibn al-Ḥāḥib e Ibn Mālik.

In conclusione, secondo la nostra ipotesi:

gli enunciati

- 1) *'in yaqum Zaydun yaqum 'Amrun*
- 2) *'in qāma Zaydun qāma 'Amrun*
- 3) *'in yaqum Zaydun qāma 'Amrun*
- 4) *'in qāma Zaydun yaqum 'Amrun*

sarebbero di carattere modale “problematico” in virtù dell’operatore modale di possibilità *'in* e in virtù dell’opposizione delle forme verbali *qāma/yaqum* interpretata come opposizione modale *possibile/necessario*.

L’enunciato

- 5) *'in qāma Zaydun yaqūmu 'Amrun*

sarebbe comunque problematico, in virtù dell’operatore modale di “possibilità” *'in*, ma, quanto alle forme verbali all’interno di un enunciato di tale tipo si potrebbe dire che esse abbiano un carattere semplicemente assertorio (non modale), in virtù del fatto che l’opposizione *qāma/yaqūmu* sarebbe da interpretarsi nei termini dell’opposizione temporale *anteriorità/posteriorità*. Oppure, interpretando la temporalità come un particolare tipo di modalità<sup>47</sup>, si potrebbe dire che le forme verbali *qāma/yaqūmu* siano anch’esse di ordine modale, ma di un ordine modale diverso da quello rappresentato attraverso le forme verbali *qāma/yaqum* negli enunciati 1-4.<sup>48</sup>

L’enunciato

- 5) *'in qāma Zaydun yaqūmu 'Amrun*

sarebbe l’unico, dei cinque enunciati considerati, al quale la traduzione in francese attraverso l’espressione condizional-temporale “*Si Zayd se lève, Amr se lèvera*” non farebbe alcun torto

<sup>47</sup> Cfr. N. Angheliescu Sur le rôle de an-nawāsiḥ dans l’acte de la parole in «Mélanges de l’Université Saint-Joseph», XLVIII, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1973-74, p. 297: «Pour les verbes liés au temps, nous avons affaire à la notion de temps situé, qui peut être considérée comme étant introduite dans la proposition nominale. [...] Ce temps situé est envisagé dans la perspective du locuteur».

<sup>48</sup> Avrebbe invece carattere modale “impossibile” la predicazione introdotta dalla particella *law*. Cfr. nota 2.

quanto al significato; tranne che, le categorie di “anteriorità/posteriorità” non coincidono necessariamente con quelle di “presente/futuro”, ma vivono piuttosto in quella che è una concezione “oggettiva” e non “soggettiva” del tempo.

---

Manuela Elisa B. Giolfo si è laureata in logica e filosofia della scienza presso la Facoltà di filosofia dell'Università degli Studi di Milano. Ha studiato arabo all'Università degli Studi di Torino e all'Institut Français d'Études Arabes (I.F.E.A.D) di Damasco. Ha conseguito il Diploma di Studi Approfonditi (D.E.A. “Mondes africain, arabe et turc”) in linguistica araba all'École Doctorale de l'Université de Provence (Aix-Marseille I) - Maison Méditerranéenne des Science de l'Homme - Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman - Aix-en-Provence. Si sta specializzando in linguistica araba all'Università di Aix-en-Provence sotto la direzione del Prof. Pierre Larcher. È docente di lingua araba presso la Facoltà di lingue dell'Università degli Studi di Torino.

## *AION, EROS E HADES NEI FRAMMENTI CALDAICI*

*di Silvia Lanzi*

The essay deals with some aspects of the knotty question concerning the presence of *Aion*, *Eros* and *Hades* in the variegated universe of the *Chaldean Oracles*, traditionally attributed to a collaboration between two “Hellenized Magi” of the second c. AD: Julian “the Chaldean” and his son Julian “the Theurgist” (even if the theurgical expertise of the elder Julian, the repository of a more ancient Chaldean tradition, might not involve a direct eastern origin but only his knowledge of “Chaldean” sciences such as astrology and divination”). *Aion*, who is examined here in terms of his relationship with *Chronos*, as a more or less autonomous divinity, is mentioned only in the context of some fragments, but his name never appears in the oracular verses. *Eros* (belonging also to the triad of fr. 46, along with “Faith” and “Truth”) stands for an independent cosmological principle whose task is to preserve the universe and the harmony of the cosmos. The Chaldean Oracles never make any explicit mention of *Hades*, who anyway is cited by the Byzantine scholar Psellos as an autonomous divinity of the Chaldaeans.

In questo breve saggio si intende affrontare, senza alcuna pretesa di esaustività, alcuni aspetti della complessa questione riguardante la presenza di *Aion*, *Eros* e *Hades* nell’eterogeneo universo caldaico che obbliga lo studioso a confrontarsi con testi superstiti troppo spesso lacunosi e con contesti-fantasma di ancora più ardua interpretazione.

Gli *Oracula chaldaica* sono costituiti da duecentoventisette brevi componimenti, quasi esclusivamente esametrici, a carattere teosofico e cosmofico contenenti invocazioni, rivelazioni e insegnamenti di alcune divinità, purtroppo assai spesso anonime, fra le quali sembra prevalere Hekate<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Essi sono citati in base all’edizione DES PLACES, *Oracles chaldaïques: avec un choix de commentaires anciens*, Paris 1971, 1989<sup>2</sup>, 1996<sup>3</sup> (i nn. 211-227 sono ritenuti *fragmenta dubia*) il cui testo critico è ripreso da R. MAJERCIK, *Chaldaean Oracles: Text, Translation and Commentary*, Studies in Greek and Roman Religion 5, Leiden 1989 e da F. GARCÍA BAZÁN, *Oráculos caldeos: con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Numenio de Apamea, Fragmentos y testimonios*, Madrid 1991. Fondamentale è ancora l’opera di H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire*, Le Caire 1956, Jerusalem 1960 (nouvelle édition par M. Tardieu, *Études augustinienes*, Paris 1987 con i contributi di E. R. DODDS, *New Light on the “Chaldaean Oracles”*, pp. 693-701 e di P. HADOT, *Bilan et perspectives sur les Oracles chaldaïques*, pp. 703-720) che riprende, naturalmente, il numero delle pagine dell’edizione di W. KROLL, *De oraculis Chaldaicis*, Breslau 1894 (rist. anast. Hildesheim 1962). Cfr. anche F. W. CREMER, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich De mysteriis*, Meisenheim am Glan 1969, DES PLACES, *Platonismo e tradizione cristiana*, Milano 1976, p. 145; ID., *Les Oracles chaldaïques*, “ANRW” II, 17. 4, Berlin-New-York 1984, pp. 2299-2335, A. TONELLI, *Oracoli caldaici*, Milano 1995, P. ATHANASSIADI, *The Chaldean Oracles and Theurgy*, in P. Athanassiadi-M. Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, pp. 149-183, G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV, Milano 1994, pp. 419-423 e ID., *Storia della filosofia greca e romana*. Vol. 7: *Rinascita del platonismo e del pitagorismo, Corpus Hermeticum e Oracoli Caldaici*, Milano 2004. Si vedano anche C. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie: dès Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège 1999, L. BRISSON, *La place des Oracles Chaldaïques dans la Théologie platonicienne*, in A. PH. SEGONDS-C. STEEL (eds.), *Proclus et la théologie platonicienne: Actes du Colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l’honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, University Press; Paris 2000, pp. 109-162, ID., *Le commentaire comme prière destinée a assurer le salut de l’âme. Le place et le rôle des Oracles Chaldaïques dans le commentaire sur le Timée de Platon par Proclus*, in M. O. GOULET-CAZE (ed.), *Le commentaire entre tradition et innovation:*

Una delle difficoltà maggiori, quando ci si accosta a questi testi frammentari e sparsi, tradizionalmente (seppur con le dovute cautele)<sup>2</sup> fatti risalire alla collaborazione Giuliano “il Caldeo” ed il figlio Giuliano “il Teurgo”, contemporaneo di Marco Aurelio, è, infatti, proprio quella di rispettarne la lettera, riuscendo a separare la parte della loro autentica ispirazione da quella delle successive esegesi, spesso caratterizzate da veri e propri virtuosismi sistematizzanti volti a conciliare, in maniera quasi parossistica, testi tendenzialmente medioplatonici e una filosofia neoplatonica spesso particolarmente elaborata.

Nella silloge caldaica, di evidente origine letteraria, il filone dotto degli oracoli teologici (che qui trova la sua voce più chiaramente speculativa) non è, infatti, mai disgiunto da un fondamento pratico-operativo, specificatamente connesso alla tematica teurgica, nell’ambito di una relazione privilegiata tra gli uomini e le divinità al fine di congiungersi con esse e beneficiare della loro potenza<sup>3</sup>, a differenza della comune *goeteia*, avente soprattutto carattere coercitivo.

I contesti di tre frammenti certi (nn. 12, 49, 59) ci fanno conoscere una divinità denominata *Aion*<sup>4</sup>. Ci si è così domandati quale ruolo essa potesse rivestire all’interno del complesso sistema caldaico e, in particolare, quali rapporti intrattenesse con *Chronos*, menzionato invece esplicitamente (fr. 37, 14; 39, 3; 185 e 215, 5). Il problema consiste nel decidere se si tratta di due entità fuse insieme (è l’ipotesi interpretativa di Lewy, recentemente ripresa e rielaborata da Brisson, secondo cui tutte le espressioni del Tempo presenti negli *Oracoli* dovrebbero essere intese come descrizioni di *Aion*, ineffabile mediatore del padre supremo, esecutore della volontà paterna e

---

*actes du Colloque International de l’institut des traditions textuelles*: Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999, Paris 2000, pp. 329-353, ID., *Le recueil des Oracles Chaldaïques et sa réception*, in E. NORELLI (ed.), *Recueils normatifs et canons dans l’Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel. Actes du colloque organisé dans le cadre du programme plurifacultaire La Bible à la croisée des savoirs de l’Université de Genève, 11-12 avril 2002*, Université de Lausanne, Publications de l’Institut romand des sciences bibliques (PIRSB) 3, 2004, pp. 11-24.

Mi sia permesso rinviare ai miei recenti contributi: S. LANZI, *Michele Psello. Oracoli caldaici, con appendici su Proclo e Michele Italo*, Mimesis, Milano 2001. EAD., *Sosipatra, la teurga: una “holy woman” iniziata ai misteri caldaici*, “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, vol. 70/2, n. XXVIII, 2004, pp. 275-294, EAD., *Oracula chaldaica. Alcune osservazioni storico-religiose*, “Studi sull’Oriente cristiano” 9, 1, 2005, pp. 29-46, EAD., *La teurgia soteriologica degli Oracoli caldaici*, “Symmetria. Rivista di studi e ricerche sulle tradizioni spirituali”, 2005 n. 7, pp. 57-67.

<sup>2</sup> Cfr. ad esempio G. FOWDEN., *Pagan Versions of the Rain Miracle of A. D. 172*, “Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte”, 36, 1987, pp. 83-95, D. S. POTTER, Recensione a R. Majercik, *The Chaldaean Oracles: Text, Translation and Commentary*, Studies in Greek and Roman Religion 5, Leiden 1989, “Journal of Roman Studies” 81, 1991, pp. 225-227 e Id., *Prophets and emperors: human and divine authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge (Mass.) 1994, A. FERNANDEZ FERNANDEZ, *El Milagro de la lluvia. Los Julianos et alii*, “MHNH Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas” 2, 2002, pp. 97-110, J. VANDERSPOEL, *Correspondance and Correspondents of Julius Julianus*, “Byzantion” 79, 1999, fasc. 2, pp. 396-478. ID., *Merkabah Mysticism and Chaldaean Theurgy*, in M. P. DILLON (ed.), *Religion in the Ancient World. New Themes and Approaches*, Amsterdam 1995, pp. 511-522, R. LAMBERTON, *The Neoplatonists and their books*, in M. FINKELBERG –G. G. STROUMSA (edd.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leiden 2003, pp. 195-211: 205 e n. 14. Sul problema della datazione degli *Oracula chaldaica* cfr. S. LANZI, *La questione dei Giuliani e gli Oracoli caldaici: alcuni problemi storico-religiosi*, “Mythos. Rivista di storia delle religioni” n. XII (in corso di pubblicazione).

<sup>3</sup> G. SFAMENI GASPARRO, *Oracoli, profeti, sibille, Rivelazione e salvezza nel mondo -antico*, Roma 2002, pp. 57, 183; A. MASTROCINQUE, *The divinatory kit from Pergamon and Greek Magic in Late Antiquity*, “Journal of Roman Archaeology”, 15, 2002, pp. 174-187.

<sup>4</sup> Sulla storia del termine e del concetto filosofico di *Aion*, cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *Le sens philosophique du mot ΑΙΩΝ* “La Parola del Passato” XI, 1949, pp. 172-189, ripreso in ID., *Études de philosophie grecque*, Paris 1971, pp. 254-271, E. DEGANI, *ΑΙΩΝ da Omero ad Aristotele*, Padova 1961; ID., *ΑΙΩΝ*, Bologna 2001. Sugli specifici rapporti tra l’*Aion* caldaico e la *MithrasLiturgy* cfr. ora R. GORDON, *Review: The ‘Mithras Liturgy’* “Classical Review” 2005, 55, n. 1, pp. 99-100: lo studioso, recensendo la recente edizione curata da H. D. BETZ (Tübingen 2003) della *Liturgia di Mitra* intende sottolineare gli stretti rapporti di quest’ultima proprio con gli *Oracoli caldaici*.

divinità di derivazione iranica esprimente l'origine della luce solare)<sup>5</sup> o piuttosto separate, come lascerebbero invece supporre i restanti frammenti. Incontriamo un problema simile anche a proposito di *Eros* (menzionato nei fr. 39, 2, 5; 42, 1; 43; 44, 2; 45; 46): si trattava di una divinità indipendente (un principio cosmologico indipendente la cui universale azione unificatrice era volta alla conservazione dell'universo ed alla preservazione dell'armonia cosmica) o era soltanto uno dei membri della già menzionata triade “Fede-Verità-Amore” del fr. 46?

Un caso solo in parte simile è riscontrabile a proposito di *Hades*, mai menzionato nei frammenti, ma citato da Psello nella sua *Ekthesis* caldaica come autonoma divinità dei Caldei.

## I. Uno sguardo ai testi su *Aion* e *Chronos*.

La prima osservazione che s'impone a proposito di *Aion* è la seguente: il suo nome non compare mai esplicitamente nei versi oracolari, ma è menzionato solo nei contesti procliani di alcuni frammenti<sup>6</sup>. Forse la sua presenza era dovuta soltanto alla preoccupazione di Proclo di proiettare su *Chronos* i tratti salienti di *Aion* al quale egli conferisce lo statuto di entità noetica come divinità incaricata di mantenere i pensieri del Padre in continuo movimento.

Esaminiamo ora i frammenti oracolari (e i relativi contesti dei testimoni) riguardanti lo statuto ontologico di *Aion* e *Chronos*.

### 1) *Aion*

Fr. 12 (p. 15 Kroll = Damascio, II, 29, 15-18; cfr. Proclo, *In Eucl.* 99, 1-2F)  
 “... è monade sottile e genera la dualità”

Così leggiamo nel contesto (II, 29, 15-18): “Dal momento che la totalità che permane in questo movimento, desiderio e tensione verso la generazione è l'eternità ‘monade sottile che genera due’ (secondo l'oracolo). Pertanto tutte le cose devono ‘rimanere sempre in un turbine incessante in accordo con questa tradizione oracolare”.

*Aion*, il soggetto del frammento, è qui inteso come una monade noetica avente un aspetto duale (cfr. nel fr. 8 il duplice aspetto del secondo intelletto): da un lato affonda nel *noeton* e dall'altro inerisce a ciò che promana da esso<sup>7</sup>.

Fr. 49 (p. 27 et n. 1 Kroll = Proclo, *In Tim.*, III, 14, 3-10 D.)  
 “luce emessa dal Padre<sup>8</sup> (*patroghenes phaos*): solo, infatti, dalla forza del Padre/ attingendo in abbondanza il fiore dell'intelletto, può pensare l'intelletto paterno/ e dispensare intelletto a tutte le fonti e i principi/ e farli vorticare e permanere in eterno con un turbine incessante”.

Stando alla testimonianza procliana “(sc. l'ordine dell'eternità la *taxis tou aionos* della riga 13, 30) dagli Oracoli è detto ‘luce generata dal Padre’ dal momento che la luce unificatrice illumina tutte le cose”.

Il Supremo principio paterno appare concepito “come un agglomerato di luce (un Sole) da cui si distacca una particella luminosa che come *deuteros theos* illumina e sovrintende alle attività del mondo inferiore”: si tratta di *Aion* che “attingendo alla forza del Padre, dispensa l'intelligenza alle

<sup>5</sup> LEWY, *Chaldaean Oracles*, cit., pp. 99-104, 401-409, BRISSON, *La place des Oracles*, pp. 14-15.

<sup>6</sup> DES PLACES, *La sagesse des Chaldéens: les Oracles chaldaïques*, postface de Alain Verse, Paris 1993, p. 149.

<sup>7</sup> A. TONELLI, *Oracoli caldaici*, cit., p. 240.

<sup>8</sup> Cfr. LIDO, *De mens.* II, 12; 36, 13-14 W. (Hadot, *Porphyre*, I, Paris 1968, pp. 385-386).

entità inferiori, imprimendo ad esse una specie di moto perpetuo”<sup>9</sup>. La possibilità di fondere questo frammento con il n. 12 è sostenuta da Lewy<sup>10</sup>: proprio perché manifestazione del Padre inaccessibile che in lui si rivela, *Aion* è ritenuto “the chief numen of the Teurgists” e “the Chaldean God par excellence”.

Animato da tensione espressiva, l'*Aion* caldaico è in grado, proprio grazie alla sua bipolarità, sia di cogliere il *nous* espressivo paterno, con cui è direttamente in contatto, sia di distribuirlo alle Idee: da un lato è sostanziato dalla forza vitale del Primo Principio (da cui attinge il *noou anthos*)<sup>11</sup>, dall'altro ne trasmette la suprema luce alle *pegai* e *archai*, ossia le Idee generali e particolari, mantenendole in un perpetuo movimento circolare.

Occorre notare che l'espressione conclusiva del v. 4 è analoga a quella del frammento oracolare 87, 1 in cui viene però applicata alle *Iynges* (equivalenti nel sistema caldaico alle Idee scaturite dal Padre: esse nei fr. 76 e 77 rappresentano ed espongono i pensieri-Idee del Padre e anche i nomi magici o *voces mysticae* che Egli invia al teurgo per poter comunicare). Questo turbinante movimento circolare nella teurgia degli *Oracoli* trova una sua corrispondenza cosmologica nella trottola o ruota magica (lo *strophalos-inyx* “simbolo, oggetto culturale, strumento di visione interiore e di ascesa celeste”)<sup>12</sup> di Hekate, la *pegai psyche* caldaica, *anima mundi*<sup>13</sup>.

Mentre Lewy sottolinea la differenza con l'*Aion* platonico (avente il suo *locus classicus* in *Tim.* 37d6), creato dal demiurgo come norma immobile del tempo, altri studiosi<sup>14</sup> individuano invece acutamente nell'*Aion* caldaico la compresenza unificatrice dell'aspetto dinamico e di quello statico-eterno, in una vera e propria “sincronia metafisica di stasi e flusso”: quest'ultima permetteva ai teurgi di collocarsi in bilico tra *Aion* e *Chronos*, overossia *in limine* tra l'immediatezza del

---

<sup>9</sup> G. CASADIO, *Dall'Aion ellenistico agli eoni-angeli gnostici*, “Quaderni di Avalon” 42 –2/1997, pp. 45-62: 50.

<sup>10</sup> *Chaldean Oracles*, cit., pp. 99-100, n. 137-138, pp. 102, 104.

<sup>11</sup> TONELLI, *Oracoli caldaici*, cit., p. 267. Lo studioso rileva un'interessante affinità con l'orfico Phanes e, a proposito dell'uso comune del verbo *dreptomai*, un'analogia con le Idee-api del fr. 37, 14 che colgono in abbondanza il fiore del fuoco, scaturendo ronzanti da un'unica fonte, quella primigenia del Padre (cfr. vv. 2, 9, 16).

<sup>12</sup> Il termine femminile *inyx* designa, propriamente, un uccello arrampicatore caratterizzato da un collo così flessibile da dare l'impressione di poter compiere una rotazione su se stesso di ben 360°: la cosiddetta *inyx torquilla* (Arist. *Historia animalium*, II, 12, Ael. *Natura animalium* VI, 19). Nella magia erotica questo uccello veniva attaccato a una ruota per ricondurre a sé gli infedeli (Pind. *Pyth.* IV 214, Xen. *Mem.* III 11, 17 e Theocr. II 17) vd. D'A. W. THOMPSON, *A Glossary of Greek Birds*, London 1936, A. BERNARD, *Sorciers grecs*, Paris 1991. Nel mondo ellenistico il termine venne così a significare il potere congiungente dell'amore (cfr. C. A. FARAONE, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge-London 2001). Nel fr. 206 le *inynges* vengono identificate anche con lo *strophalos* la magica ruota-trottola di Hekate; esse sono ricondotte alla loro funzione erotico-ammaliatrice, come appare naturale che accada in un contesto platonico (ad esempio quello che caratterizza il *Simposio* o il *Fedro*) in cui l'intelligibile viene associato al bene e al bello, ossia all'oggetto d'amore. In una prospettiva medioplatonica rappresentano le Forme ideali intermedie tra il Padre e la materia a cui danno forma. Marino, *Vita Procli* 28 (= p. 22, 24 Boissonade) narra che il suo maestro “certamente ebbe dimestichezza sia con le formule e le preghiere caldaiche, sia con le divine e silenziose ruote magiche...apprendendone il significato e il differente uso da Asclepigonia, figlia di Plutarco, ché sola dai tempi del grande Nestorio ella custodiva la tradizione misterica e l'intera disciplina teurgica tramandata dal padre... Suscitò le piogge con la così detta *inyx* opportunamente mossa e liberò l'Attica da una funesta siccità” (tr. di R. Masullo, *Marino di Neapoli. Vita di Proclo*, Napoli 1985, p. 114). Per usare le parole di LEWY, *Chaldaean Oracles*, cit., p. 250 “We may accordingly suppose that when the magical instrument was set in motion, it affected *per analogiam* the revolving spheres and attracted the celestial *Iynges*”. Mediante l'azione di quelle materiali le *Iynges* trascendenti venivano così invitate a prender parte ai riti caldaici. Cfr. ora V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Iynges dans le discours mythique et les procédures magiques*, “Kernos” 6, 1993, pp. 277-289.

<sup>13</sup> E. ALBRILE, *Il segreto della madre lucente. Estasi e teurgia nel sincretismo gnostico*, “MHNH Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas” 2, 2002, pp. 145-174: 147s, 150.

<sup>14</sup> LEWY, *Chaldean Oracles*, cit., p. 402, A. PENATI, *L'influenza del sistema caldaico sul pensiero teologico dell'imperatore Giuliano*, “Rivista di filosofia neoscolastica” 75, 1983, pp. 543-562: 550, TONELLI, *Oracoli caldaici*, cit., pp. 12, 267.

Principio e la sua espressione sensibile, cogliendo il flusso espressivo del Principio “ancora in condizione di fluidità”.

Fr. 59 (p. 33 Kroll = Proclo, *In Tim.*, III, 83, 15 D.)  
 “... mondo solare .... luce totale”.

Si tratta di un'espressione sinonimica del sole oltremondano (*Aion*) come si deduce dal contesto: “e i più mistici tra gli *Oracoli* hanno asserito che la sua ‘interezza’ esiste nei luoghi oltremondani (l'Empireo e/o l'Etereo); lì infatti si trova ‘il mondo solare e la luce totale’ come dicono gli *Oracoli caldaici* e anch'io vi credo”.

Anche Psello nella sua *Ekthesis caldaica* (*Expos.* 1152C 4) menziona un “mondo solare” definendolo “asservito alla profondità eterea” (fr. 184). Come ha sottolineato la Majercik, *contra Lewy*<sup>15</sup>, egli però non parla di *Aion*, riferendosi semplicemente al sole mondano della regione eterea e non al sole oltremondano situato al di là delle stelle fisse ossia nel mondo empireo. Secondo lo studioso, la regione del sole oltremondano che sta dietro il sole intramondano coincide con il “tempo del tempo” del fr. 185 (cfr. *infra*) ossia con l'*Aion*.

## 2) chronos

Fr. 37 (pp. 23-24 Kroll = Proclo, *In Parm.*, 800, 20-801, 5 Co<sup>2</sup>)  
 “L'intelletto del padre ronzò, quando pensò, con volere vigoroso/ idee di ogni forma, da una sola fonte tutte/ si slanciarono: dal padre, infatti, provenivano proposito e fine./ Ma si divisero, distribuite dal fuoco noetico/ in altre idee noetiche/ per il cosmo dalle molteplici forme infatti il signore/ predispose un modello noetico eterno, di cui nel suo disordine/ il cosmo si è affrettato a seguire la traccia ed è apparso con la sua forma/ cesellato di idee di ogni specie; unica è la loro sorgente/ da cui altre idee scaturiscono ronzanti, distinte, inaccostabili/ infrangendosi intorno ai corpi del cosmo e che intorno ai grembi/ terribili, vagano simili a sciami/ balenanti da ogni parte e da vicino ora in un modo ora nell'altro/pensieri intelligenti dalla fonte del padre, in abbondanza/ cogliendo il fiore del fuoco, al culmine del tempo privo di quiete (akoimetos chronos)/ Queste idee primordiali la primigenia fonte del padre le fece scaturire, in se stessa compiuta”.

L'*akoimetos chronos* del v. 14 è acutamente identificato da Tonelli con l'*Aion* e inteso come allusione “al divenire che è racchiuso nell'eternità”<sup>16</sup>. Al medesimo verso il *pyros anthos* (cfr. fr. 34, 2; 35, 3; 42, 3) rappresenta un equivalente del *noou anthos* del fr. 1, 1 avente, secondo la Majercik (sulla base di Proclo secondo cui i più alti livelli dell'ascesa non implicherebbero soltanto un processo di contemplazione noetica, ma anche elevate tecniche di teurgia), una funzione di *synthema* o potere teurgico<sup>17</sup>. Essa non viene però esplicitamente indicata nei frammenti caldaici pervenuti.

Fr. 39 (p. 25 Kroll = Proclo, *In Tim.*, II, 54, 10-16)  
 “Dopo aver pensato le (sue) opere, l'intelletto paterno nato da se stesso/in tutte le cose seminò il vincolo d'amore, gravido di fuoco/affinché la totalità delle cose continuasse ad amare per un tempo illimitato/ e non crollasse ciò che fu ordito dalla luce intellettuale del Padre; è grazie a questo amore che gli elementi del cosmo mantengono la loro corsa”<sup>18</sup>.

Al v. 3 la locuzione *chronon eis aperanton* ricorda la descrizione procliana (*In Tim* III, 40, 22) del tempo venerato dai teurgi come divinità encosmica, eterna, illimitata, giovane e vecchia, avente forma di spirale; essa ha inoltre il suo essere nell'eternità, rimane sempre la stessa e possiede un potere infinito.

<sup>15</sup> MAJERCIK, *Chaldean Oracles*, cit. p. 209, LEWY, *Chaldean Oracles*, cit., 152, n. 314.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 258.

<sup>17</sup> *Chaldean Oracles*, cit., pp. 42-43. Cfr. Proclo, *In Alc.* I, pp. 113-115 [246, 3-249, 14 Cr.] W.

<sup>18</sup> Di differente opinione Tonelli (*op. cit.*, p. 260) che, riferendosi ad Eraclito 22 B 84A DK. (Colli SG III 14 [A 34]), vede qui un ossimoro: “permangono, scorrendo via”.

Fr. 185 (p. 33 Kroll = Proclo, *In Tim.*, III, 36, 21; 55, 30-31).  
*Chronou ... chronos* “tempo del tempo”.

Il contesto procliano, riportato dalla Majercik, è il seguente: “il sole più vero misura, insieme al tempo, tutte le cose, essendo realmente ‘tempo del tempo’, in accordo con l’oracolo degli dei su questo argomento”.

Secondo Proclo *Aion* equivale alla *dynamis* o secondo momento del Padre, inteso come monade triadica, ed è situato al livello della seconda triade intelligibile<sup>19</sup>. Il frammento oracolare indica *Aion*, onorato dai Caldei come un dio, stando alle testimonianze di Proclo (*In Tim.*, III, 20, 23; 27, 9-10; 40, 21; 43, 12-13) e Simplicio (*In Phys.*, 785, 8-9D.)<sup>20</sup>. L’oracolo definisce *Aion* come “il tempo in quanto immediatezza”, poiché allude ad essa “attraverso una duplicazione significativa del termine” in grado di creare un’efficace “eco espressiva”<sup>21</sup>.

## II. Il rapporto **Aion-Chronos** e il loro ruolo divino all’interno degli Oracoli.

Lewy considerava *Aion* nume capo dei teurgi e cercava di dimostrarne l’identità con il dio descritto nel tredicesimo *chresmos* della *Teosofia di Tubinga*. Si tratta di un testo, assai studiato, ricco di componenti caldaiche di ambito teurgico<sup>22</sup> probabilmente appartenente alla raccolta porfiriana *De philosophia ex oraculis haurienda*<sup>23</sup>, (l’origine caldaica è stata però, cautamente, posta in dubbio da Dodds e Des Places).

La cosiddetta *Theosophia di Tubinga*<sup>24</sup> è l’epitome bizantina (tramandata da un codice custodito nella biblioteca di Tubinga, in undici libri sui principi della “vera fede”, accompagnata anche da una raccolta di *Chresmoi*) di un’opera redatta da un anonimo compilatore cristiano (identificato recentemente da Beatrice, in base all’ideologia apologetica, monofisita e millenarista, in Severo di Sozopoli, patriarca di Antiochia dal 512 al 518).

Nell’oracolo tubingense incontriamo il seguente vaticinio (emesso da Apollo di Claro in risposta all’interrogazione di Teofilo se il Dio fosse lui o piuttosto qualcun altro): “Al di sopra della volta del cielo si trova un fuoco sconfinato, in perenne movimento, *Aion* immenso”<sup>25</sup>: secondo quanto asserisce Casadio l’*Aion* supremo di questo oracolo e i vari altri eoni che prendono le mosse

---

<sup>19</sup> Stando alla schema sinottico suggerito da LEWY, *Chaldean Oracles*, cit., p. 483.

<sup>20</sup> DES PLACES, *Oracles chaldaïques*, cit., p. 148

<sup>21</sup> TONELLI, *Oracoli caldaici*, cit., p. 324.

<sup>22</sup> Non tutti però lo accettano. Per la principale bibliografia in merito cfr. anche i recenti contributi di SFAMENI GASPARRO, *Monoteismo pagano nell’antichità tardiva? Una questione di tipologia storico-religiosa*, “Annali di Scienze Religiose” 8, 2003, pp. 97-127: 121s. e E. SUÁREZ DE LA TORRE, *Apollo, teologo cristiano*, “Annali di Scienze Religiose” 8, 2003, pp. 129-178: 139, ID., *Tradition oraculaire et réflexion théosophique dans l’oracle gravé à Oinoanda*, Atti del Convegno della EASR *Le monothéisme: diversité, exclusivisme ou dialogue?* Paris, 11-14 settembre 2002 (in corso di stampa).

<sup>23</sup> Edizioni: G. WOLFF, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, Berlin 1856 (rist. Hildesheim 1983), A. SMITH, *Porphyrius. Fragmenta*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1993.

<sup>24</sup> Dopo l’edizione di H. ERBSE, *Fragmente griechischer Theosophien*, Hamburg 1941 e ID., *Theosophorum Graecorum Fragmenta*, Stuttgart –Leipzig 1995, si veda ora quella di P. F. BEATRICE, *Anonymi Monophysitae Theosophia: an Attempt at Reconstruction*, Leiden-Boston-Köln, Brill 2001. Il nostro testo, il n. 13 nell’edizione Erbse, è il n. 2 in quella curata da Beatrice. Cfr. la voce curata da K. VON FRITZ, *Theosophia*, RE V<sub>a-2</sub>, 1934, coll. 2228-2253 e il documentato contributo di T. SARDELLA, *Oracolo pagano e rivelazione cristiana nella Theosophia di Tubinga* in M. MAZZA-C. GIUFFRIDA (a c. di), *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*. Atti del Convegno tenuto a Catania, Università degli studi, 27 sett.-2 ott. 1982, Roma 1985, pp. 545-573.

<sup>25</sup> *Dall’Aion ellenistico agli eoni-angeli gnostici*, p. 51.

dal dio supremo “*plane Gnosticorum sapientiam redolent*, paiono adombrare la dottrina gnostica degli eoni, in termini riconducibili comunque a una matrice orfico-platonica”.

Stando all’esegesi di Lewy, inoltre, *Aion* coincideva anche con la divinità *Chronos* venerata dai teurgi, come asserisce Proclo, secondo cui essi conoscevano la formula evocatrice capace di produrre ai loro occhi la manifestazione visibile del dio<sup>26</sup>. Più prudentemente, rispetto alla tendenza di Lewy “to over-systematize”, appare preferibile, seguendo il Dodds, mantenere, sulla base dei frammenti esistenti, la distinzione *Aion-Chronos*, intesi come due entità divine separate<sup>27</sup> appartenenti alla schiera delle divinità temporali (cfr. Proclo, *El. Th.*, prop. 53<sup>28</sup>).

Tempo ed Eternità appaiono distinti anche in *C. H.* XI, 20, 7 in un contesto anagogico “Accresci te stesso sino a raggiungere un’incommensurabile grandezza; liberati con un balzo da ogni corpo, sollevati oltre ogni tempo, diventa Aion e comprenderai Dio”. Nel *Corpus Hermeticum* la teologia di *Aion* appare “uno degli assi portanti dell’intero sistema ... soprattutto nel trattato XI (risalente al II sec. d. C. come la maggior parte del *Corpus Aion* figura come uno dei personaggi principali che l’ipostasi divina Nous concede a Ermete Trismegisto”: infatti “Dio fa l’*Aion*, l’*Aion* fa il mondo (*kosmos*), il mondo fa il tempo (*chronos*), il tempo fa il divenire (*genesis*)”<sup>29</sup>. Dio crea direttamente l’*Aion* e *chronos* è introdotto solo successivamente, creato dal cielo-mondo in movimento. Nell’*Asclepius* l’*Aion-Aeternitas* si pone come intermediario tra il sommo dio inconoscibile e il mondo, con un ruolo di *deuteros theos* analogo a quello svolto in altri contesti stoici e medioplatonici (con particolare riferimento a Filone e Numenio) dal Logos e dalla Sophia.

Le divinità del tempo includevano, stando alle testimonianze procliane, oltre a *Chronos* stesso, anche gli dei associati alle sfere planetarie (gli *zonai* o *zonaioi* dipendenti dai movimenti delle orbite, a differenza degli *azonoi*)<sup>30</sup> menzionati nei fr. 188 (*azonos*)<sup>31</sup> e 195 (*zonaios*)<sup>32</sup> e collocati da Psello dopo gli arcangeli in *Hypotyp.* 18. Essendo costituiti ciascuno da una sola parola, entrambi i frammenti sono rubricati da Des Places tra i *vocabula chaldaica varia* (dal 187 al 210). L’inclusione di questi termini in un’edizione degli *Oracoli* appare infatti metodologicamente problematica, al punto che Tardieu<sup>33</sup> vorrebbe espungerli (insieme al 199 e al 200) ritenendoli derivati, piuttosto, dalla prosa dei Giuliani e non direttamente dagli *Oracoli*. In effetti Proclo (*In Tim.* III, 27, 8-10) asserisce che Giuliano, il più sublime tra i teurgi, aveva celebrato *Chronos* come dio nel suo settimo libro sulle “Zone” (le orbite planetarie). Nonostante le riserve di Tardieu, appare comunque indiscutibile l’utilissimo contributo alla ricostruzione del sistema caldaico rappresentato anche dai *vocabula varia*.

<sup>26</sup> *In Tim.*, III, 20, 22 (cfr. anche *ibid.* III, 41, 5; 43, 13). Il testo procliano prosegue asserendo che i teurgi *kai hymnousin presbyteron kai neoteron kai kykloelikton touton ton theon kai aionion* (III, 20, 22-26). Il tempo è considerato “eterno” in quanto “imita” l’eternità di cui è immagine; il *locus classicus* è, ovviamente, Platone, *Tim.* 37d-38c. L’espressione *kykloeliktos* “moving in a circle” (LEWY, p. 102 n. 151) “se déroulant en circle” (Des Places, p. 113) “unrolled in a circle” (Majercik, p. 213) costituisce, da sola, il frammento caldaico 199 che però, molto probabilmente deriva dalla prosa di Giuliano il Teurgo, piuttosto che direttamente dagli *Oracoli*.

<sup>27</sup> LEWY, *Chaldean Oracles*, cit., p. 14, DODDS, *New Light* in LEWY, cit., p. 696.

<sup>28</sup> DODDS, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford 1963, pp. 228-229.

<sup>29</sup> CASADIO, *Dall’Aion ellenistico agli eoni-angeli gnostici*, p. 51 (cfr. anche p. 58, nn. 28-29). Cfr. anche A. M. MAZZANTI, *Gli uomini dei mortali. Una rilettura del Corpus Hermeticum*, Bologna 1998, pp. 75-76 e EAD. *L’uomo nella cultura religiosa del tardoantico tra etica e ontologia*, Bologna 1990.

<sup>30</sup> Cfr. la definizione di Damascio, *In Parm.* § 352, Ruelle, II, 214, 13-17 “Nous affirmons qu’ils sont ‘detachés du monde’, dans la mesure où, même s’ils exercent une action de providence sur le tout, ils ne sont pas enchaînés à la nature du tout, et ne viennent pas le compléter. Voilà pourquoi ils sont appelés *sans ceinture* par ‘les dieux eux-mêmes’ (= les *Oracles Chaldaïques*) parce que qu’ils ne disposent pas le monde autour d’eux comme une ceinture et parce qu’ils ne sont pas liés à ses parties, comme par des ceintures” (trad. E. CHAIGNET, III, 1900, p. 37 n. 2; cfr. Des Places, *op. cit.*, p. 111).

<sup>31</sup> P. 46 Kroll = Proclo, *In Parm.*, 647, 7; cfr. *In Tim.*, III, 43, 13.

<sup>32</sup> P. 46 Kroll = Proclo, *In Tim.* III, 43, 12-13.

<sup>33</sup> LEWY<sup>2</sup> 1987, cit., p. 680.

Secondo Proclo, la tradizione dei Caldei (indicati con la circonlocuzione “gli Assiri”) celebrava *zonai* e *azonoi* insieme alle *pegai*, agli *ameiliktoi* e ai *synocheis*. I teurgi veneravano come divinità *Chronos* stesso (il tempo totale), insieme ad un dio del tempo *zonaion* e ad uno *azonon* (misurante il ciclo del terzo cielo etereo) secondo una sequenza di ben cinque divinità temporali, (poi ripresa da Psello, *Hypotyp.* 16-19) comprendente anche, continuando la descrizione in senso ascendente, un tempo *archangelikos* (che presiede al secondo cielo etereo), un tempo *archikos* (governante il primo cielo etereo) ed uno *pegaios* (che determina la rivoluzione del cielo empireo) derivando direttamente da Hekate. Oltre al Tempo totale venivano venerate anche le sue parti, ossia divinità temporali come il Giorno, la Notte, il Mese e l’Anno alle quali i teurgi dedicavano preghiere, invocazioni e riti telestici (Proclo, *In Tim.*, III, 40, 31-41, 5).

Lewy<sup>34</sup> ritiene che due linee di un inno di Sinesio rafforzino ulteriormente la sua tesi dell’equivalenza *Aion-Chronos*, ma al v. 63 dello stesso inno, *pace* Lewy, viene esplicitamente menzionato *Chronos akamantopodas* distinto da *Aion*. Recentemente Brisson (senza citare Lewy) sembra riprenderne, ampliandola, l’ipotesi interpretativa: le espressioni dei frammenti caldaici 39, 3 e 185 riguardanti *chronos* possono intendersi come “une bonne définition de l’Aion”: *Aion*, l’eternità rappresentante la perpetuità delle Forme, è indissociabile dall’Intelligibile come la luce dal fuoco e questa luce è incessante perché l’Intelligibile è immutabile<sup>35</sup>. In effetti, se si intende *Aion* come fondatore del tempo, alla stessa maniera in cui l’intelligibile fonda il sensibile, allora *Aion* e *Chronos* non risultano più distinti e opposti; del resto nel sistema caldaico una precisa e chiara distinzione tra essi non può essere tutt’ora affermata con assoluta certezza.

Rimane comunque assai problematico stabilire fino a che punto l’*Aion* caldaico debba essere considerato come una vera e propria divinità adorata con statue e templi. Proclo (*In Tim.*, III, 20, 22) asserisce che il *Chronos* caldaico era evocato durante il rituale teurgico al fine di provocarne l’*autophaneia*, ma non fa riferimento in questi termini ad *Aion*, anche se Des Places<sup>36</sup> ritiene che il fr. 49 vada riferito proprio ad “*Aion* deifì”. Similmente Livrea, senza eliminare il dubbio se “al v. 2 del nostro oracolo *Aion* designi il nome di Dio o non piuttosto un suo attributo, l’eternità”<sup>37</sup>, riteneva il testo un probabile inno a questa presunta divinità caldaica.

La comparazione operata da Lewy con l’iranico Zervan e con l’*Aion* mitraico si basa però soprattutto sulla descrizione del tredicesimo oracolo della *Teosofia di Tubinga* e su varie fonti iraniche e mitraiche<sup>38</sup>, non sui restanti frammenti. Da essi si è rilevato che *Aion* risulta un’entità noetica identificata con il sole oltremondano (ossia con il teletarca del mondo empireo) che manifesta la luce del Padre al mondo delle Idee mantenendole in quello stato di costante movimento circolare che permette loro di “pensare” (fr. 49 e 77).

“An interesting parallel” con l’*Aion* caldaico, così come appare nei frammenti, può essere individuato anche in *Allogenes*, NHC XI, 60, 25 in cui un movimento similmente “eterno, intellettuale, indiviso” si trova proprio al di sotto del dio supremo dotato di un “triplice potere”.

È inoltre possibile individuare un’analogia strutturale tra la “catena” di *inynges*, *synocheis*, *teletarchai*, *pegai-archai* etc. che riempie gli spazi divini nel sistema caldaico e la processione degli eoni gnostici “i mattoni di cui è costruita la realtà superiore”<sup>39</sup>, emanati dal Principio supremo (e ad esso fatalmente inferiori) dopo la deflagrazione che ha frammentato l’originaria compattezza del *pleroma*.

---

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 103 n. 154. Sinesio *H.* 8, 67-69.

<sup>35</sup> BRISSON, *Le commentaire comme prière destinée a assurer le salut de l’âme*, cit., p. 342.

<sup>36</sup> *Oracles chaldaïques*, p. 79.

<sup>37</sup> LIVREA, *Sull’iscrizione teosofica di Enoanda*, “Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 122, 1998, pp. 90-96: p. 92 n. 5.

<sup>38</sup> LEWY, *Chaldean Oracles*, cit., pp. 405-409 e note.

<sup>39</sup> CASADIO, *Dall’Aion ellenistico agli eoni-angeli gnostici*, cit., p. 51. Sui rapporti di *Aion* con la mitologia gnostica, cfr. il recentissimo contributo di E. ALBRILE, *Fragments of a forgotten Aiôn. An outline of a gnostic Myth*, “Kervan. Rivista internazionale di studii afroasiatici” 2, luglio 2005 ([www.kervan.to.it](http://www.kervan.to.it)), pp. 5-11.

Occorre però ricordare che le sopramenzionate entità caldaiche svolgono un ruolo interamente benefico, ben diverso da quello dei malvagi arconti gnostici.

### III. Eros come divinità oracolare.

Un problema simile a quello appena affrontato nello studio dell'*Aion* caldaico si ripresenta a proposito dello statuto di *Eros* come vera divinità più o meno autonoma all'interno del *corpus* di frammenti oracolari in nostro possesso.

Al v. 1 del fr. 42 (“per vincolo di amore stupendo”) viene subito menzionata, la qualità coesiva di *Eros*. Si tratta del *desmos pyribrithes erotos*<sup>40</sup> “legame di fuoco carico d'amore” del fr. 39 (v. 2), scaturito per primo dal Nous paterno e da esso ovunque seminato ai fini di preservare la coesione del tutto (con una funzione unificante analoga a quella della *philotes* empedoclea). Il fuoco del Padre si diffonde ovunque grazie al fuoco unificante di *Eros*, consustanziale all'essenza ignea paterna di cui è irraggiamento diretto. La sua sostanza è il fuoco unificante che si riveste di fuoco, come si legge al v. 2 del fr. 42.

Successivamente (vv. 3-4), con un'un'immagine “quasi-mitologica” (evidente riflesso della “mixing metaphor” di Platone, *Tim.* 41d in cui però, ovviamente, il compito di presiedere alla mescolanza spettava al Demiurgo) *Eros* è rappresentato nell'atto di mescolare attivamente le Idee-Crateri-Fonti (scaturite dal secondo intelletto demiurgico e scagliate come “folgori” nel “grembo ineffabile” di Hekate, l'anima cosmica: fr. 35, 56). Nel contesto anagogico procliano del fr. 43<sup>41</sup> l'anima è riempita “di profondo amore”. L'“abissalità” di *eros* è dovuta proprio al fatto che esso affonda le sue radici nelle profondità noetiche del Padre e, tramite la bellezza, permette di riconoscere la natura simbolica del cosmo. Ciò si evince dai frammenti caldaici 108<sup>42</sup> e 109<sup>43</sup>: anche le Idee-simboli seminate dal Padre e che si lasciano cogliere come “bellezze indicibili” sono partecipi della natura connettiva di *Eros*.

Esso compare all'interno di due sistemi triadici: nel primo, comprendente l'Intelletto e la volontà divina, viene definito “guida e legame venerando di tutte le cose, che tutte doma” (fr. 44, 3), nel secondo appare come virtù anagogica che governa l'universo insieme a *pistis* e ad *aletheia* (fr. 46, 48).

Nel sistema gnostico (sethiano)-caldaico “Fede, Verità e Amore” nella loro qualità di virtù anagogiche e forze cosmiche caratterizzano i tre sovrani che presiedono a ciascuno dei tre mondi in cui è suddiviso l'universo noetico: più precisamente la Fede è attribuito del sovrano del mondo ilico (probabilmente la luna-Hekate), Verità di Helios, signore del mondo etereo, infine Amore è attribuito di *Aion* inteso come sovrano del mondo intelligibile<sup>44</sup>.

Secondo Proclo, testimone del fr. 46<sup>45</sup>, attraverso Fede, Amore e Verità tutto è congiunto con il divino, concezione che si coniuga con quanto affermato dagli *Oracoli caldaici*: l'anima, discesa in basso e vincolata al corpo, potrà risollevarsi al suo ordine primigenio unendo l'azione (il rito, ma anche,“ verosimilmente, la vita stessa del teurgo intesa come un “rituale di ricalco” della volontà del

<sup>40</sup> Cfr. Platone, *Tim.*, 31c 2, 41b 5, *Epin.* 991 e 5, 984 c2 (*syndesmos*).

<sup>41</sup> P. 26 Kroll = Proclo, *Theol. Pl.*, 11, 13s. S.-W.

<sup>42</sup> P. 50 Kroll = Proclo, *In Crat.*, 20, 31-21, 2 “Infatti l'intelletto paterno seminò simboli attraverso il cosmo, lui (l'Intelletto) che pensa gli intelleggibili; e (questi intelleggibili) sono chiamati bellezze inesprimibili a parole”. Cfr. LEWY, *Chaldean Oracles*, cit., p. 191 nn. 255-256, Festugière, *Proclus, Timée*, II, p. 32, n. 2.

<sup>43</sup> P. 50 Kroll = Psello, *P. G.*, 122, 1129c12-d4. “Ma di quella (sc. dell'anima) l'intelletto paterno non accoglie la volontà / finché essa non sia uscita dall'oblio e non abbia proferito una parola/rammentando il puro simbolo paterno”.

<sup>44</sup> ALBRILE, *I Sethiani: una setta gnostica al crocevia tra Iran e Mesopotamia*, “Laurentianum”, 1996, 37, 353-385: 354ss. e ID., *Il segreto della madre lucente*, cit., p. 167.

<sup>45</sup> *In Alc.*, 23 [52, 12-14; 53, 1-2 Cr.] W.

Padre<sup>46</sup>) alla sacra parola –simbolo (cfr. 110, 4) seminata dal Principio paterno. Alla luce dei fr. 39, 42, 43 e 44 l'*Eros* caldaico appare dunque come un principio cosmico onnipervasivo, inteso a preservare una coesione armonica anche all'interno dell'anima umana. Tale funzione appare dunque analoga non solo a quella dei *synocheis*, ma anche a quella delle *iynges* e dei *teletarchai*, tutti e tre (funzionanti come diversi aspetti del mondo delle Idee) congiunti insieme dal suo fuoco unificante<sup>47</sup>.

*Eros* è una forza di connessione universale<sup>48</sup> che agisce sia nella sfera noetica che in quella sensibile, unificando anche le due sfere tra loro. Si tratta di un potere cosmico che scaturisce dal Padre per discendere verso gli uomini e il mondo, un tale amore (inteso come motivazione divina) può ricordare l'*agape* cristiana ma, ovviamente, negli *Oracoli* manca la figura di Cristo, in cui l'amore di Dio trova la sua piena e totale manifestazione.

La nozione caldaica del divino amore è sviluppata al massimo grado da Proclo (*In Alc.* I, 32, 11-16) secondo cui le divinità buone esercitano la loro benevolenza su tutti gli esseri inferiori per volgerli nuovamente verso di esse; le anime umane ispirate da *Eros*, grazie alla loro familiarità con il divino, scendono quaggiù ed entrano in contatto con il mondo della generazione per aiutare quelle meno perfette e bisognose di salvezza, riproducendo così l'immagine della provvidenza divina che ha la forma del bene (*agathoeides pronoia*). A ragione, dunque, la Penati asserisce che le potenze che plasmano il mondo, conservandone la coesione armonica (grazie alla potenza fluente dal Padre), sono le medesime che rendono anche possibile l'ascensione teurgica<sup>49</sup>.

Fino a che punto però *Eros* rappresenti “a true god in the Chaldean system” non può essere dedotto con certezza dai restanti frammenti<sup>50</sup>.

#### IV. Il ruolo di Hades

Il regno della greve e opaca materialità è equiparato all'Ade. Secondo il lungo commento pselliano agli *Oracoli* esso era considerato dai Caldei in quattro modi: come un equivalente dell'anima irrazionale, oppure come il luogo sublunare o anche il centro tra il mondo etereo e quello ilico, sempre Psello (*P. G.* 122, 1152 d 5-1153a 3) aveva inoltre attribuito alla tradizione caldaica la nozione di *Hades* inteso come dio personale: “capo dell'ambito terrestre”. Si tratterebbe di una sorta di signore dei malvagi demoni ilici: un equivalente del *daemoniarches* ermetico e del “capo dei demoni” menzionato da Porfirio (*De phil. orac.*, p. 147 Wollf) secondo l'interpretazione accolta anche dal Lewy<sup>51</sup>. A parere dello studioso avremmo a che fare con un autentico concetto caldaico in cui si riflettono le nozioni concernenti il malvagio dio Ahriman, designato dai magi zoroastriani come capo degli spiriti infernali (*Dēvs*); gli spiriti impuri e i demoni sublunari (terrestri e sotterranei) che li dominano sono sotto la dominazione del dio *Hades*, come suoi (infernali) satelliti.

Secondo lo studioso, preoccupato di non contraddire “the axiom of a uniform theurgical system” (mentre, come si è visto seguendo il Luck, la scarsità di notizie in nostro possesso non ci vieta di ipotizzare comunque l'esistenza di un universo teurgico assai variegato e complesso) le quattro definizioni pselliane di *Hades* - seguendo l'esatto ordine testuale: 1) capo della zona terrestre 2) regione sublunare 3) la zona mediana tra il mondo etereo e quello ilico 4) l'anima irrazionale - rifletterebbero una diversità di opinioni risalente all'esegesi neoplatonica della tradizione caldaica. Soprattutto la terza informazione (e di riflesso la seconda) sembrerebbe risalire

---

<sup>46</sup> TONELLI, *Oracoli caldaici*, cit., p. 296.

<sup>47</sup> Cfr. O. GEUDTNER, *Die Seelenlehre der Chaldäischen Orakel*, Meisenheim am Glan 1971, p. 47 che li definisce “die ausführenden Organe des Eros”.

<sup>48</sup> LEWY, *Chaldean Oracles*, cit., pp. 126ss e PENATI, *L'influenza del sistema caldaico*, cit., p. 555.

<sup>49</sup> *L'influenza del sistema caldaico*, cit., p. 559.

<sup>50</sup> LEWY, *Chaldean Oracles*, cit., pp. 16, 160.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 279-293, 308. Cfr. Bidez-Cumont, *Les mages Hellénisés*, Paris 1938, I, pp. 59s., II 69 n. 13 e 73, 3.

alla spiegazione procliana dei miti escatologici di Platone: il luogo di punizione delle anime è collocato in mezzo tra il cielo e la terra, cioè nella zona immediatamente sotto la luna.

Tale interpretazione sarebbe stata ripetuta da Proclo, la principale *auctoritas* di Psello, nel suo perduto commentario agli *Oracoli caldaici* (caratterizzato, com'è noto, dall'intento di armonizzare le dottrine platoniche con quelle teurgiche). Per questo motivo l'erudito bizantino avrebbe erroneamente ritenuto la concezione procliana come una vera e propria citazione derivante da genuino materiale caldaico. Eliminata così la terza definizione, le altre potrebbero considerarsi semplicemente una variante della stessa fondamentale concezione espressa nella prima spiegazione (l'unica genuinamente caldaica) ossia *Hades* come capo dell'ambito terrestre. Esso è inteso come il mondo della generazione e della corruzione in cui vivono e prosperano i demoni che prendono possesso delle anime sedotte dalla materialità: l'anima irrazionale sarebbe quella caduta sotto il completo dominio dei demoni terrestri.

Una simile concezione del signore dei demoni “unexpected in Hellenic tradition”<sup>52</sup> è adombrata anche in un brano giambliceo probabilmente influenzato dal dualismo iranico e dalla figura di Ahriman<sup>53</sup>; all'interno di una complessa discussione sulla demonologia Giamblico asserisce:<sup>54</sup> “La natura dei demoni è infatti diversa da quella delle immagini e le classi di ciascuno dei due gruppi sono notevolmente diverse fra loro. E certamente la guida delle immagini è ben diversa dal grande capo dei demoni”.

Tale concezione è riscontrabile anche in altri due scritti notevolmente influenzati dalla demonologia caldaica<sup>55</sup> (oggetto di studio da parte di Giuliano *pater*, autore di quattro libri sui *daimones*). Ci riferisce al *De providentia* di Sinesio di Cirene -a proposito della figura del malvagio Tifone-<sup>56</sup> e soprattutto al porfiriano *De abstinentia*: in II, 41, 5 i demoni malvagi favoriscono il compimento di ogni *goeteia* e per questo motivo sono venerati dai maghi, soprattutto il loro capo; in II, 39, 3 si incontra inoltre un parallelo interessante con il *locus citatus* di Psello: i demoni malvagi occupano proprio il *perigeios topos*, la regione vicina alla terra definita la sede dei *daimones kakopoioi*.

Occorre però rilevare che la particolare accezione di *Hades* come principe della zona terrestre e dei demoni che la abitano (ossia divinità in cui si individualizza il principio del male, secondo la suggestiva interpretazione di Lewy) incontra subito un ostacolo difficilmente sormontabile: la mancanza di un effettivo riscontro nei frammenti caldaici. In essi il dubbio onore di guida dei demoni *alogoi* sublunari sembra piuttosto riservato ad Hekate che nel fr. 91<sup>57</sup> è descritta come “colei che conduce i cani dell'aria, della terra e dell'acqua”. Lo stesso Lewy ipotizza infatti che il frammento potesse far parte di un inno di evocazione alla dea che, proprio in virtù del suo ruolo di conduttrice dei demoni, poteva essere evocata dal teurgo per tenerli a bada o per allontanarli tramite la pratica rituale di terrorizzare gli spiriti inferiori appellandosi ai loro superiori<sup>58</sup>. Un caso analogo potrebbe essere quello del *fragmentum dubium* 216 probabilmente un inno evocante Hekate in cui compare una lista di demoni a lei soggetti, senza però distinguere fra sub-e sopralunari.

<sup>52</sup> G. CLARK (a c. di), *On Abstinence from Killing Animals*, London 2000, p. 153; cfr. J. F. BRENK, *In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period* “ANRW” II 16, 3, Berlin 1986, 2068-2145: 2108.

<sup>53</sup> Cfr. E. ALBRILE, *La dimora di Ahreman. La guerra e le origini del dualismo iranico*, “Kervan. Rivista internazionale di studii afroasiatici” 1, gennaio 2005 ([www.kervan.to.it](http://www.kervan.to.it)), pp. 9-20.

<sup>54</sup> III, 30 (175, 5-8), tr. MORESCHINI in *Giamblico. I misteri degli Egiziani*, Milano 2003, p. 287.

<sup>55</sup> Vd. LEWY, *Chaldean Oracles*, cit., p. 306. La demonologia è affrontata da Porfirio soprattutto nella sezione II, 38-43, per i paralleli con gli *Oracula Chaldaica* cfr. J. BOUFFARTIGUE (éd. et trad. avec M. Patillon), *De l'abstinence*, Tome II, Livres II-III, Paris 1979, pp. 42-47.

<sup>56</sup> Cfr. S. NICOLOSI (a c. di), *Il De providentia di Sinesio di Cirene*, Padova 1969 e A. GARZYA (a c. di), *Opere di Sinesio di Cirene. Epistole. Operette. Inni*, spec. pp. 452-537, *Racconti Egiziano La Provvidenza*, Torino 1989.

<sup>57</sup> P. 45 Kroll = Olimpiodoro, *In Phaedonem*, 230, 32 N.

<sup>58</sup> *Op. cit.*, pp. 263, 267-271 e n. 41. Cfr. anche TONELLI, *Oracoli caldaici*, cit., p. 288.

All'ingannevolezza propria della *Physis* (fr. 88) corrisponde quella dei malvagi *daimones* (fr. 90 = p. 45 Kroll = Psello, *P. G.*, 122, 1140 b 12-14 "...e dal grembo/ della terra si slanciano, mai un veritiero/ segno mostrando a un mortale) la cui razza "bestiale e sfrontata" (fr. 89= p. 44 Kroll = Psello, *Hypotyp.* 23, p. 200 Des Places), rivolta verso la natura e asservita ai doni del destino, trascina giù le anime e le ammalia castigando quelle che sono state abbandonate e private della luce divina (per dirla con Psello)<sup>59</sup>. Le vittime cadono nel "gregge della fatalità" (fr. 153, 154) ridotte ad una vita "animale" (fr. 156 = p. 60 Kroll = Proclo, *In remp.*, II, 309, 10-11: "costoro non differiscono molto da cani senza ragione"; fr. 157 = p. 60 Kroll = Psello, *P. G.*, 122, 1140 a3 "bestie ctonie abiteranno il tuo ricettacolo"), schiave delle passioni che le imprigionano nella zona terrestre. Contro la tentazione demoniaca (difficilmente evitabile proprio perché inerente all'esistenza terrena soggetta all'influenza della *heimarmene* e dei suoi *reumata*<sup>60</sup>) i teurgi usavano immagini e rituali apotropaici, sacrifici di animali o offerte di piante e pietre. Quest'ultimo rito è descritto da Psello nel fr. 149 (p. 58 Kroll = Psello, *P. G.*, 122, 1148b 14-15; Niceforo Gregora, *P. G.*, 149, 540 b4-5 "quando vedrai avvicinarsi un demone terrestre, offri la pietra *mnizouris*, invocando"): l'officiante del rito teurgico esorcizza l'avvicinarsi di un demone ilico mediante l'uso di un amuleto avente il potere apotropaico di stornare gli influssi negativi provocando il sopraggiungere di uno spirito superiore, in grado di fornire risposte veritiere ai quesiti del teurgo.

Nel corso del rituale il pericolo consisteva infatti nella possibilità, sempre presente, che la divina opera teurgica venisse sovvertita da *semata* falsi e ingannatori inviati dai malvagi demoni ilici il cui intervento favoriva la tendenza all'allontanamento dal Principio di Luce. L'oracolo 135 mette in guardia contro il loro adescamento ammaliatore che, tramite le seduzioni materiali, distoglieva dalla purificazione necessaria ai riti iniziatici: "Non li devi guardare prima che il tuo corpo sia stato iniziato/infatti sono terrestri aspri cani sfrontati/ e ammaliando le anime sempre le distolgono dalle iniziazioni".

Giamblico attribuiva esplicitamente a "certi profeti caldei"<sup>61</sup> la dottrina secondo la quale, per connaturalità, gli spiriti perversi si attaccano ai demoni perversi e finiscono con l'esservi assimilati, non potendo raggiungere la divinità<sup>62</sup>. Secondo la teodicea<sup>63</sup> caldaica riferita da Giamblico il legarsi agli spiriti malvagi ha come conseguenza la contaminazione, con empì sacrilegi, dei sacri riti divinatori, finalizzati (in virtù della benevolenza divina) a promuovere il progresso spirituale dell'iniziato e il suo innalzamento dal mondo materiale alla Luce intelligibile.

Questa evoluzione è possibile nel caso in cui il teurgo si sia posto nella condizione meditativa ed esistenziale di asceti sulla quale gli *Oracoli* sembrano aprire qualche spiraglio. Tale *status*, come si è visto, non poteva essere raggiunto unicamente mediante una lettura, seppur empatica e vissuta, dei testi sacri caldaici, ma attraverso una vera e propria iniziazione del neofita (sotto la direzione spirituale di uno o più depositari della sapienza misterica) consistente in comunicazioni orali e nell'obbligo di rispettare il silenzio sui misteri appresi.

Per quanto non si possa escludere a priori una certa flessibilità della dottrina teurgica e la sua apertura a diversi tipi di esperienze rituali<sup>64</sup> (lo stesso Proclo, *In Crat.* 176, p. 100, 19-22 Pasquali, parla in effetti di rituali teurgici, al plurale: essi possono però designare, in generale, tutti i vari tipi

---

<sup>59</sup> *Hypotyp.* 25-28 (medesima p. Des Places).

<sup>60</sup> Nel sistema caldaico la *hylophobia* non si estende al mondo etero delle stelle fisse e dei pianeti, a differenza della maggior parte dei sistemi gnostici (caratterizzati da una repressiva *heimarmene* intesa come determinismo astrale); la fuga caldaica dalla fatalità è piuttosto da intendersi come uno scampo dai malvagi demoni sublunari che incitano alle passioni.

<sup>61</sup> III, 31, 176, 1-2. L'espressione usata da Giamblico va assai verosimilmente intesa come un riferimento alla sua lettura degli *Oracoli caldaici* (C. MORESCHINI, *Giamblico. I misteri degli egiziani*, cit., pp. 289s.).

<sup>62</sup> III, 31 (176, 13-177, 6), tr. Moreschini (*l. c.*),

<sup>63</sup> Sulla storia della teodicea antica, mi sia permesso rinviare a S. LANZI, *Theos anaitios. Storia della teodicea da Omero ad Agostino*, Roma 2000.

<sup>64</sup> LUCK, *Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism*, in J. NEUSNER et al. (eds.), *Religion, Science and Magic in Concert and in Conflict*, New-York-Oxford 1989, pp. 185-225.

di culti misterici<sup>65</sup> in un contesto riguardante la prescrizione di purificare prima del rito coloro che evocano e coloro che “ricevono” gli dei) appare comunque chiaro che l’iniziazione e i riti ad essa relativi non dovevano venire contaminati dall’azione ingannatrice dei demoni illici, coinvolti piuttosto nelle pratiche magiche finalizzate ad egoistici scopi materiali.

I malvagi demoni sono anche la causa del *pnigmon erotos alethous* “soffocamento del vero amore....” (fr. 45) e del suo pervertimento a causa delle passioni corporee<sup>66</sup>. Secondo Proclo (in un brano non alieno da riferimenti caldaici), lo *theios erastes* “imitando il dio da cui è posseduto, stacca (sc. dal mondo materiale) e innalza gli esseri ben nati, perfeziona quelli imperfetti e concede di ottenere la salvezza a coloro che ne hanno bisogno”<sup>67</sup>. L’amante volto alle passioni materiali invece “fa tutto il contrario: trascina le anime nell’abisso della materia, le allontana dal divino conducendole all’errore e all’ignoranza e riempie l’anima del suo amato di idoli di ogni specie, non si abbandona al fuoco divino, ma al calore materiale e generatore e all’oscurità della materia”. Non si può trascurare che il riferimento procliano al *bathos tes hyles* richiama alla mente il fr. 163, 2 (una vera e propria descrizione dell’Ade); un altro esempio di *theion pyr* è inoltre riscontrabile nel fr. 223, 4 generalmente considerato *dubium* ma che potrebbe comunque riflettere, pur tramite la mediazione porfiriana, un’origine caldaica.

Il pervertimento dell’eros divino a causa dei malvagi *daemonēs* descritto da Proclo, servendosi di *loci* tratti dagli *Oracoli*, è tanto più grave in quanto, proprio grazie al “vero amore” applicato al mondo intelligibile<sup>68</sup> (il “legame di fuoco carico d’amore” del fr. 39), il Padre, che lo ha mescolato all’anima infondendole la spinta necessaria al ritorno verso il divino luogo della sua origine, connette tra loro in armonico equilibrio le varie parti del cosmo, ossia tutti i termini della “catena aurea” (fr. 203). Ciò che ne decreta la maggiore o minore consustanzialità rispetto al Principio è la maggiore o minore presenza in essi della Luce divina: il punto della massima distanza è l’Ade, regno della opaca materia informe, priva di qualsiasi contatto con la luminosa dimensione noetica, mentre splendore di Luce è *Aion*, in grado di congiungere stasi e divenire,

*Eros* è “il Principio che connette tutte le cose” (con funzione di mediazione tra l’Alto e il Basso analoga a quella assunta da *iynges* e *teletarchai*). Proprio in virtù di tale consustanzialità, il teurgo deve contrastare la tendenza all’allontanamento dal Principio di Luce propugnata dai demoni della materia congiungendo con la Luce anche la propria corporeità attraverso una “trasfigurazione ontologica ascendente”<sup>69</sup> descritta nell’oracolo 128<sup>70</sup> “tendendo l’infuocato intelletto/verso l’opera di pietà, salverai anche il corpo che scorre via”<sup>71</sup> e riecheggiata nel successivo frammento 129 “salvate anche l’involucro mortale dell’amara materia”.

<sup>65</sup> LIEFFERINGE, *La Théurgie*, cit., pp. 275, 279.

<sup>66</sup> Cfr. LEWY, *Chaldean Oracles*, cit., pp. 264, 304.

<sup>67</sup> *In Alc.* I 53, 7-14. Cfr. anche *In Alc.* I 34, 1-2 le anime che si separano dal divino “sono trascinate verso l’elemento ateo e oscuro della materia”.

<sup>68</sup> Vd. FESTUGIERE, *Rép.*, III, Paris 1970, p. 305 n. 2.

<sup>69</sup> *Op. cit.*, p. 15.

<sup>70</sup> Pp. 54 e 61 Kroll = Psello, *P.G.*, 122, 1140b 1-2.

<sup>71</sup> Seguo qui l’interpretazione di LEWY (*op. cit.*, pp. 214ss, nn. 157-158), che, come ben sottolinea la MAJERICIK (*Chaldean Oracles*, cit., p. 189) riguarda la liberazione dal contagio demonico (sulla base dell’esegesi di Psello) e non, come suggeriva Kroll, un’eventuale resurrezione corporea. L’oracolo è interpretato da Psello come un consiglio ad illuminare il “labile” corpo per fortificarlo e renderlo incorruttibile mediante la cosiddetta “opera del fuoco”, espressione comunemente usata per significare l’azione teurgica. Secondo LEWY (ci troviamo qui in presenza di una chiara allusione alla teurgica “morte soprannaturale” di cui parla Olimpodoro, *In Phaed.* 243, 4): il corpo viene sottratto al dominio dei demoni illici (e alla conseguente schiavitù imposta dalla *Physis-Ananche*) tramite la “dissoluzione” (*dialysis*) nei suoi quattro elementi, al fine di operare una sorta di ‘transustanziazione’ per permetterne l’identificazione con il sostrato igneo della materia stessa, di natura divina. Sulla base di alcuni testi di Sinesio riportati dalla Majericik (*l. c.*) in cui il termine *soma* viene usato nell’accezione di “veicolo dell’anima” il nostro oracolo potrebbe però alludere anche alla salvezza di quest’ultimo (cfr. *Marsanes*, NHC X, 5, 15-16).

Appare pertanto possibile concludere riprendendo, ancora una volta, le parole di Tonelli: “Divino è il mondo, nella sua radice. Divino è il teurgo, e illuminata la sua carne”<sup>72</sup>.

### PRINCIPALI RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI<sup>73</sup>

- E. ALBRILE, *Fragments of a forgotten Aion. An outline of a gnostic Myth*, “Kervan. Rivista internazionale di studii afroasiatici” 2, luglio 2005 ([www.kervan.to.it](http://www.kervan.to.it)), pp. 5-11.
- ID., *I Sethiani: una setta gnostica al crocevia tra Iran e Mesopotamia*, “Laurentianum”, 1996, 37, 353-385.
- ID., *Il segreto della madre lucente. Estasi e teurgia nel sincretismo gnostico*, “MHNH Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas” 2, 2002, pp. 145-174.
- ID., *La dimora di Ahreman. La guerra e le origini del dualismo iranico*, “Kervan. Rivista internazionale di studii afroasiatici” 1, gennaio 2005 ([www.kervan.to.it](http://www.kervan.to.it)), pp. 9-20.
- P. ATHANASSIADI, *The Chaldean Oracles and Theurgy*, in P. ATHANASSIADI-M. FREDE (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, pp. 149-183.
- L. BRISSON, *La place des Oracles Chaldaïques dans la Théologie platonicienne*, in A. PH. SEGONDS-C. STEEL (eds.), *Proclus et la theologie platonicienne. Actes du Colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, Paris 2000, pp. 109-162.
- ID., *Le commentaire comme prière destinée a assurer le salut de l'âme. Le place et le rôle des Oracles Chaldaïques dans le commentaire sur le Timée de Platon par Proclus*, in M. O. GOULET-CAZE (ed.), *Le commentaire entre tradition et innovation: actes du Colloque International de l'institut des traditions textuelles*: Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999, Paris 2000, pp. 329-353.
- G. CASADIO, *Dall'Aion ellenistico agli eoni-angeli gnostici*, “Quaderni di Avalon” 42 –2/1997, pp. 45-62.
- F. W. CREMER, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich De mysteriis*, Meisenheim am Glan 1969.
- E. DES PLACES, *La sagesse des Chaldéens: les Oracles chaldaïques*, postface de Alain Verse, Paris 1993.
- ID., *Les Oracles chaldaïques*, “ANRW” II, 17. 4, Berlin-New-York 1984, pp. 2299-2335.
- ID., *Oracles chaldaïques: avec un choix de commentaires anciens*, Paris 1971, 1989<sup>2</sup>, 1996<sup>3</sup>.
- ID., *Platonismo e tradizione cristiana*, Milano 1976.
- E. DODDS, *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford 1963.
- ID., *Theurgy and its Relationship to Neoplatonism*, “Journal of Roman Studies” 37, 1947, pp. 55ss. rist. in *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los-Angeles 1951, tr. it., *I Greci e l'irrazionale. Appendice II: La Teurgia*, Firenze 1978, pp. 335-369, spec. 358-359.
- F. GARCÍA BAZÁN, *Oráculos caldeos: con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Numenio de Apamea, Fragmentos y testimonios*, Madrid 1991.
- O. GEUDTNER, *Die Seelenlehre der Chaldäischen Orakel*, Meisenheim am Glan 1971.
- W. KROLL, *De oraculis Chaldaicis*, Breslau 1894 (rist. anast. Hildesheim 1962).
- R. LAMBERTON, *The Neoplatonists and their books*, in M. FINKELBERG –G. G. STROUMSA (edd.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*. Jerusalem Studies in Religion and Culture 2, Leiden 2003.

---

<sup>72</sup> *Op. cit.*, p. 116.

<sup>73</sup> Ulteriori riferimenti bibliografici sono presenti nelle note. Naturalmente la bibliografia riportata non ha alcuna pretesa di esaurire una tematica tanto vasta.

- S. LANZI, *Michele Psello. Oracoli caldaici. Con appendici su Proclo e Michele Italo*, Milano 2001.
- EAD., *La teurgia soteriologica degli Oracoli caldaici*, “Symmetria. Rivista di studi e ricerche sulle tradizioni spirituali”, 2005 n. 7, pp. 57-67.
- EAD., *Oracula chaldaica. Alcune osservazioni storico-religiose*, “Studi sull’Oriente cristiano” 9, 1, 2005, pp. 29-46.
- EAD., *Sosipatra, la teurga: una “holy woman” iniziata ai misteri caldaici*, “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, vol. 70/2, n. XXVIII, 2004, pp. 275-294.
- H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire*, Le Caire 1956, Jerusalem 1960 (nouvelle édition par M. Tardieu, Études augustinienes, Paris 1987 con i contributi di E. R. DODDS, *New Light on the “Chaldaean Oracles”*, pp. 693-701 e di P. HADOT, *Bilan et perspectives sur les Oracles chaldaïques*, pp. 703-720).
- E. LIVREA, *Sull’iscrizione teosofica di Enoanda*, “Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 122, 1998, pp. 90-96.
- R. MAJERCIK, *Chaldaean Oracles: Text, Translation and Commentary*, Studies in Greek and Roman Religion 5, Leiden 1989.
- A. MASTROCINQUE, *The divinatory kit from Pergamon and Greek Magic in Late Antiquity*, “Journal of Roman Archaeology”, 15, 2002, pp. 174-187.
- A. M. MAZZANTI, *Gli uomini dei mortali. Una rilettura del Corpus Hermeticum*, Bologna 1998.
- EAD., *L’uomo nella cultura religiosa del tardoantico tra etica e ontologia*, Bologna 1990.
- C. MORESCHINI (a c. di), *Giamblico. I misteri degli egiziani*, Milano 2003.
- A. PENATI, *L’influenza del sistema caldaico sul pensiero teologico dell’imperatore Giuliano*, “Rivista di filosofia neoscolastica” 75, 1983, pp. 543-562.
- D. S. POTTER, *Prophets and emperors: human and divine authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge (Mass.) 1994.
- ID., Recensione a R. Majercik, *The Chaldaean Oracles: Text, Translation and Commentary*, Studies in Greek and Roman Religion 5, Leiden 1989, “Journal of Roman Studies” 81, 1991, pp. 225-227.
- G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV, Milano 1994, pp. 419-423.
- ID., *Storia della filosofia greca e romana. Vol. 7: Rinascita del platonismo e del pitagorismo, Corpus Hermeticum e Oracoli Caldaici*, Milano 2004.
- G. SFAMENI GASPARRO, *Monoteismo pagano nell’antichità tardiva? Una questione di tipologia storico-religiosa*, “Annali di Scienze Religiose” 8, 2003, pp. 97-127.
- EAD., *Oracoli, Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo -antico*, Roma 2002.
- A. TONELLI (a c. di), *Oracoli caldaici*, Milano 1995.
- C. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie: dès Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège 1999.

Silvia Lanzi (1969), laureata con lode a Bologna in Lettere classiche e in Filosofia, è dottore di ricerca in “Storia Religiosa” in ambito tardoantico e membro della Società Italiana di Storia delle Religioni. Tra i suoi scritti si segnalano: *Theos anaitios. Storia della teodicea da Omero a Agostino*, Roma 2000, *Michele Psello. Oracoli caldaici. Con appendici su Proclo e Michele Italo*, Milano 2001, *Plutarco. L’invidia e l’odio*, Napoli 2004. È insegnante a tempo indeterminato nella scuola secondaria.



## LE «SEGMENTATEUR» *FA-(’INNA)* EN ARABE CLASSIQUE ET MODERNE

*di Pierre Larcher*

*Fa-* is generally described as a connective particle and, when linked to *'inna*, as the equivalent of the French *car*, the Italian *giacché*, the German *denn* or the English *for*. However, in Classical Arabic, the so-called “*fa-* of the apodosis”, often connected to *'inna*, seems to function in a syntactically as well as in a semantically different way. In Modern Standard Arabic, *fa-(’inna)* appears systematically not only after conditional clauses, but also after concessive, causal, final clauses and, more generally, after any expression having the value of a subordinate clause. Therefore, *fa-* is the mark of what the Swiss linguist Charles Bally (1865-1947) called “segmentation” (vs. coordination). This apparently double function of *fa-(’inna)* is actually a single one: in both cases, it separates the *topic* from the *comment*. The difference is that in the first case the topic is a whole sentence, whereas in the second it is a segment (clause or phrase) of the sentence itself.

### I. En arabe classique

#### 1. (*fa-*)-'*inna* en phrase assertive

Les arabisants d'expression française sont entraînés, dès leurs années d'apprentissage, à identifier le *fa-'inna* de l'arabe classique avec le *car* du français<sup>1</sup>. En témoigne cet extrait de Blachère et Gaudefroy-Demombynes (1952: 478-9) qui, dans un alinéa consacré à *'inna*, *fa-'inna* et *li-'anna*, dans un chapitre lui-même consacré à la coordination, écrivent:

« (...) *'inna* peut apparaître comme expositif du discours, surtout quand il s'agit de tirer la conclusion d'une constatation précédemment exposée (...). La locution *fa-'inna* précise ce sens déductif: *car* (...). La locution *li-'anna* marquera la relation de causalité: *parce que*».

La seule raison de traiter dans un même alinéa de ces trois expressions est le lien que, par le biais de leur traduction en français, elles ont ou semblent avoir avec la “cause”.

Dans la grammaire arabe traditionnelle, une place est faite à *'inna*, mais aucune ni à *fa-'inna*, ni à *li-'anna*. C'est que *'inna* est une particule ayant pour opérande une phrase et pour résultante une nouvelle phrase. En revanche *fa-'inna* n'est pas un opérateur unique, mais une suite de deux opérateurs: à la résultante *'inna p* (ou *p* est une phrase) est à son tour appliqué l'opérateur de coordination (*'atf*) *fa-*. Quant à *li-'anna*, c'est une préposition (*ǧārr*) *li-*, suivi, non d'un syntagme nominal (SN) au génitif (*maǧrūr*), mais d'un opérateur *'anna* appliqué à une phrase nominale, l'ensemble *'anna + p*, ayant la même distribution que le SN: *li-'anna* est ainsi beaucoup plus proche de ce que dans notre tradition on appelle une conjonction de subordination.

Blachère et Gaudefroy-Demombynes ne sont pas plus heureux sur le plan sémantique. De l'emploi de *'inna* qui ouvre l'alinéa, ils donnent pour exemple (Cor. 71, 9):

(1) isma‘ū [en fait: istaǧfirū] rabbakum **'innahu** kāna ǧaffāran

<sup>1</sup> Il semble qu'il en aille de même pour nos collègues italiens, cf. Veccia Vaglieri (2002: 159, § 565): *fa-'inna* = *giacchè* = *infatti*.

Outre que le verset est mal cité, on voit tout de suite que *'inna q = -hu kāna ġaffāran* ne sert nullement à «tirer la conclusion d'une constatation précédemment exposée», d'abord parce que *p = istaġfirū rabbaka* n'est pas une constatation mais une demande («Demandez pardon à votre Seigneur») et ensuite parce que *fa-'inna q* sert en fait à justifier cette demande: «car il est un grand pardonneur». C'est inversement du fait qu'il est un grand pardonneur que l'on déduirait la nécessité de lui demander pardon («il est un grand pardonneur: demandez-lui donc pardon»)<sup>2</sup>.

Reste un point positif. Blachère et Gaudefroy-Demombynes reconnaissent explicitement que pour exprimer la relation entre phrases dont *car* est en français le marqueur, *fa-'inna* n'est pas nécessaire: *'inna* peut suffire. Autrement dit, le même effet sémantique peut s'obtenir par *juxtaposition* de *p* et de *'inna q* (soit *p 'inna q*), ce qui, par contrecoup, justifie l'analyse de *fa-'inna* comme une suite de deux particules et la catégorisation de *fa-* comme coordination. Cet emploi de *'inna* a été bien reconnu par un grammairien comme Rađī l-dīn al-'Astarābādī (m. 688/1289) qui dans le *Šarḥ al-Kāfiya* (II, p. 349) écrit:

«[*'inna*] est vocalisé i à l'initiale [du discours]», c'est-à-dire quand on commence par lui, qu'il soit au début du discours de celui qui parle, ainsi *'inna Zaydan qā'imun* [«Zayd est debout»] ou qu'il soit au milieu d'un discours, mais comme début d'un autre discours, ainsi *'akrim Zaydan 'innahu fāḍil* [«Honneur Zayd: il est homme de bien»], car ton énoncé *'inna-hu fāḍil* est un nouveau discours, qui intervient comme justification de ce qui le précède, et relève de ce cas l'énoncé coranique [10, 65] *lā yuḥzinka qawluhum 'inna l-'izza li-llāhi* [«que ne t'attriste pas leur propos! La puissance appartient à Allah»] (*'ay muḥtada' bihā sawā' kāna fī 'awwal kalām al-mutakallim naḥw 'inna Zaydan qā'imun 'aw kāna fī waṣṭ al-kalām lākinnaḥu btidā' kalām 'āḥar naḥw 'akrim Zaydan 'innahu fāḍilun fa-qawluka 'innahu fāḍilun kalām musta'naḥ waqa'a 'illa li-mā taqadammahu wa-minhu qawluhu ta'ālā lā yuḥzinka qawluhum 'inna l-'izza li-llāhi*).

Si *car* peut être rendu par *'inna* sans *fa-*, inversement il peut être rendu par *fa-* sans *'inna* comme il ressort de l'alinéa que lui consacrent Blachère et Gaudefroy-Demombynes (1952: 475): les auteurs ne donnent cependant pas d'exemple de *fa-* «car», mais on en a un ci-dessus dans l'extrait même du *Šarḥ al-Kāfiya*, où *fa-qawlu-ka...* a été traduit en français par «car ton énoncé de...». La question se pose donc de la différence entre *fa-*, *'inna* et *fa-'inna* et d'une éventuelle spécificité de ce dernier, exemplifié par Blachère et Gaudefroy-Demombynes par cet extrait de la *Muqaddima* de Ibn Ḥaldūn, m. 808/1406 (p. 62 de notre édition):

(2) *laysa al-ta'rīḥ min 'ilm al-ḥaṭāba (...)* **fa-'inna** *mawḍū' al-ḥaṭāba huwa al-'aqwāl al-muqni'a fī istimālat al-ġumhūr 'ilā ra'y*  
«l'histoire ne relève pas de la rhétorique (...), car la rhétorique a pour objet les propos persuasifs destinés à incliner le public vers une opinion».

*fa-'inna* présente l'affirmation *q* comme justifiant *p*, qui n'est pas une affirmation, mais une dénégation. Il nous semble que la meilleure réponse est celle-ci: *fa-* est une coordination syntaxique, qui a, entre autres interprétations sémantiques possibles, la justification; *'inna*, placé derrière une phrase *p* et introduisant une phrase *q*, n'est pas une coordination syntaxique, mais est bien une coordination au sens du linguiste suisse Charles Bally (1865-1947) (Bally 1965), en ce qu'elle présente *q* comme la justification de *p*: coordination que l'on peut qualifier de *sémantique*. Par suite, *fa-'inna* croise la coordination syntaxique et la coordination sémantique ou encore transforme la coordination sémantique en coordination syntaxique.

<sup>2</sup> *Fa-'inna* est mieux décrit chez Fischer (1987: 184): «Begründete Sätze werden oft durch *fa-* oder *fa-'inna* (...) koordiniert, insbesondere nach Aufforderungen u. dgl.: *halumma 'arkab ma'aka 'ilā Yūsuf fa-'inna-hu sadīqī* 'wohlan, ich will mit dir zu Joseph reiten, denn er ist mein Freund».

## 2. (fa)-'inna dans les systèmes hypothétiques

### 2.1. (fa)-'inna «justificatif»

Ce que ne notent pas en revanche Blachère et Gaudefroy-Demombynes, c'est qu'on trouve *fa-'inna* dans des contextes où il ne pourrait pas être traduit par *car*, notamment dans les systèmes hypothétiques, comme dans le vers final de la *dāliyya* de al-Nābiga al-Ḍubyanī (VIe siècle ap. J.C.):

(3) hā 'inna tā 'idrātun 'illā takun nafa'at  
**fa-'inna** ṣāhibahā qad tāha fī l-baladi  
 “C'est une plaidoierie. Si elle n'a pas servi,  
 C'est que l'auteur s'est égaré dans la contrée”

La traduction par *c'est que* révèle cependant que dans le système hypothétique *'in p, fa-'inna q*, *q* n'est nullement le conséquent logique de l'antécédent *p*: c'est inversement *fa-'inna q* qui justifie la supposition de *p*. Autrement dit, *c'est que* est à l'hypothèse ce que *car* est à l'affirmation. L'emploi dans les deux cas de *fa-'inna* révèle ainsi l'unité sémantique. Notons qu'il en va de même avec les concessives potentielles (*wa-'in*), dont l'apodose peut-être introduite par *lākin(na)* «même si *p*, cependant *q*», révélant ainsi que *même si p, q* est à l'hypothèse ce que *p, mais q* est à l'affirmation.

C'est peut-être encore plus net dans Cor. 5, 118:

wa-'in tu'addibhum **fa-'innahum** 'ibāduka wa-'in taḡfir lahum **fa-'innaka** 'anta al-'azīzu  
 l-ḥakīm  
 «si tu les châties, c'est qu'ils sont tes serviteurs, et si tu leur pardonnes, c'est que, toi, tu es le puissant et le sage».

Alors que Masson traduit (ou plutôt ne traduit pas!) par «Si tu les châties... Ils sont vraiment tes serviteurs. Si tu leur pardonnes... Tu es, en vérité, le Puissant, le Juste», à l'inverse Blachère en «rajoute»: «Si tu les tourmentes, [Tu le peux], car ils sont Tes serviteurs. Si [au contraire] Tu leurs pardonnes, [Tu le peux] car Tu es le Puissant, le Sage». Mais les adjonctions de Blachère ont le mérite de faire clairement apparaître l'apodose *fa-'inna q*, comme la justification de la supposition *p*.

Comme dans l'affirmation, on peut avoir *fa-*, sans *'inna*, pour introduire la justification, comme dans Cor. 12, 77:

(5) 'in yasriq **fa-**qad saraqā 'aḥun lahu min qablu  
 «s'il vole, [c'est qu'] un frère à lui a volé auparavant»

En revanche, nous n'avons trouvé aucun exemple dans le corpus coranique de *'inna* sans *fa-* dans ce rôle.

### 2.2. (fa)-'inna «déductif»

Il y a plus. Dans un certain nombre de cas, *fa-'inna q*, après *'in p*, introduit bien un fait qu'il présente cependant comme n'étant avéré que pour autant que l'hypothèse *p* se réalise, par exemple Cor. 2, 282:

(6) wa-'in taf'alū **fa-'innahu** fusūqun bikum

que Masson traduit par:

(6') «Si vous le faisiez, vous montreriez votre perversité»

mais que pour notre part, nous traduirions ainsi:

(6'') «Si vous le faites (faisiez) [i.e. s'il était fait violence à un scribe ou à un témoin]<sup>3</sup>, c'est qu'il y a de la perversité en vous».

Sur le plan strictement logique, les deux traductions exhibent une relation entre *p* et *q*, mais elles ne sont pas équivalentes. En choisissant de rendre (6) par un système hypothétique potentiel du français, avec emploi corrélatif de l'imparfait dans la subordonnée conditionnelle et du conditionnel présent dans la principale, Masson fait comme si (6) était une simple connexion logique, purement objective, celle que les logiciens appellent «implication». La nôtre, en revanche, tient compte de la présence de *fa-'inna* qui, pour nous, marque le passage d'une connexion simplement logique à une connexion véritablement pragmatique (ou intersubjective). Il ne s'agit plus d'affirmer un rapport d'implication entre *p* et *q*, mais plutôt, en invitant l'autre à supposer avec soi *p*, à tirer de cette supposition la conclusion *q*, soit: «supposons que vous le fassiez, j'en conclurai/déduirai que vous êtes pervers». C'est pourquoi nous proposons d'appeler ce *fa-'inna* «déductif».

Notons que comme après une assertion *fa-* peut être éliminé, ainsi Cor 6, 121:

(7) wa-'in 'aṭa'tumūhum 'inna-kum la-mušrikūn  
«si vous leur obéissez, c'est que vous êtes des polythéistes»

Inversement, on peut trouver un *fa-* déductif, sans *'inna*, comme dans Cor. 12, 26-27:

(8) 'in kāna qamīṣuhu qudda min qubulin fa-ṣadaqat wa-huwa min al-kāḍibīna wa-'in kāna qamīṣuhu qudda min duburin fa-kaḍabat wa-huwa mina l-ṣādiqīn  
«Si sa tunique se trouve déchirée par devant, alors elle a dit vrai et c'est lui qui est au nombre des menteurs, mais si sa chemise se trouve déchirée par derrière, alors elle a menti et c'est lui qui est au nombre des véridiques».

En revanche, *fa-'inna*, dans ce rôle, peut être renforcé par *'idan* (qui fournit ainsi un critère objectif du *fa-(inna)* «déductif»), comme dans Cor. 10, 106:

(9) fa-'in fa'alta fa-'inna-ka 'idan min al-zālimīn  
«si tu agis [ainsi], c'est donc que tu es au nombre des injustes»

On trouve également ce *'idan*, renforçant *'inna* sans *fa-*, mais dans le champ de *la-'in*, comme dans Cor. 12, 14 (autres exemples en 2, 145; 23, 34):

(10) qālū la-'in 'akalahu d-dī'bu wa-naḥnu 'uṣbatun 'innā 'idan la-ḥāsirūn  
«Ils dirent: que si le loup le mange, alors que nous sommes un groupe, c'est donc que nous sommes vraiment des perdants!».

Soulignons qu'il n'est pas toujours facile de faire le départ entre interprétation «justificative» et «déductive». Ainsi (3) que nous avons interprété comme «justificatif» (si *p*, c'est (parce) que *q*) pourrait aussi être interprété comme «déductif» (si *p*, c'est (donc) que *q*).

### 2.3. (*fa-*) *'inna* «énonciatif»

Force cependant est de constater que dans de nombreux cas *fa-'inna q* ne pourrait pas être traduit par *c'est que*, comme dans Cor. 2, 192:

<sup>3</sup> Cf., juste avant, *lā yuḍārra kātibun wa-lā ṣahīdun* = «qu'il ne soit pas fait violence à un scribe ni à un témoin».

(11) *fa-'in* intahaw **fa-'inna** llāha ġafūrun raḥīm

En fait *fa-'inna q* introduit ici une affirmation dont la vérité est indépendante de celle de *p*. Nous sommes donc dans le cas du fameux «Si tu as soif, il y a de la bière au frigidaire», parfois appelé si “énonciatif”, parce qu’il ne conditionne pas la vérité du fait énoncé dans la principale, mais en réalité l’énonciation de ce fait, étant paraphrasé par «je te dis q, pour le cas où p». Masson traduit (4) par:

(11') «S'ils s'arrêtent, sachez alors que Dieu est celui qui pardonne, il est miséricordieux».

Or, dans de nombreux cas, on trouve explicitement *fa-i'lam(ū) 'anna* «sache(z) que», comme dans Cor. 2, 209 (autres exemples: 5, 92; 8, 40; 9, 3; 11, 14; 28, 50):

(12) *fa-'in* zalaltum min ba'di mā ġā'atkumi l-bayyinātu **fa-'lamū** 'anna llāha 'azīzun ḥakīm  
«Si vous trébuchez après que vous sont venus les signes distinctifs, sachez qu'Allah est puissant et sage»

Là encore, nous avons ainsi un critère objectif du *fa-'inna* «énonciatif».

#### 2.4. *fa-'inna* «oppositif»

En un cas, enfin, on trouve *fa-'inna* introduisant un *q* s'opposant au *p* derrière *'in* comme dans Cor. 4, 103:

(13) *'in* takūnū ta'lamūna **fa-'inna**-hum ya'lamūna kamā ta'lamūna  
«Si, vous, vous souffrez, eux aussi souffrent, comme vous souffrez»

Le *'in* ici n'a pas valeur d'hypothèse: s'il en avait une, cela reviendrait à supposer ce qui est par ailleurs affirmé dans *kamā ta'lamūna*, à savoir «vous souffrez».

#### 2.5. *fa-'inna* «énonciatif», «justificatif», «déductif» et «oppositif»: ressemblances et différences

Si l'on se refuse à une simple taxinomie, on doit alors découvrir le principe général réglant l'apparition, dans les quatre cas d'espèce, de *fa-'inna*. Dans trois des quatre cas (justificatif, énonciatif, oppositif), la vérité de *q* est en fait indépendante de celle de *p*: il n'y a donc pas de relation logique entre *p* et *q*. Dans le quatrième cas (déductif), il y a bien une telle relation, mais ce n'est pas celle d'implication. On n'y va pas en effet du principe (*p*) à la conséquence (*q*), mais, bien plutôt, on remonte de ce qui est logiquement la conséquence *q* d'une inférence implicite *si p, q*, au principe *p*. Ce n'est pas *p* qui implique *q*, c'est en fait *q* qui prouve *p*! On peut donc maintenir que *fa-'inna* est partout un cas particulier d'un cas plus général: le «*fā'* d'apodose» (*fā' al-ġazā'iyya*), dont nous avons montré (Larcher, 2000) qu'il était la marque d'une double rupture formelle et sémantique des systèmes hypothétiques en *'in*.

## II. En arabe moderne

A première vue, la situation en arabe moderne est très différente de celle de l'arabe classique. Si l'on se réfère au corpus rassemblé par Girod dans sa thèse (Girod, 2000), *fa-'inna* a aussi peu de visibilité dans les contextes de I.1. (aucun exemple) qu'il ne crève les yeux dans les contextes de I.2. C'est pourquoi nous commencerons par eux.

## 1. *fa-(inna)* dans les systèmes hypothétiques

Girod a relevé 26 occurrences de tels systèmes, 18 en *'idā*, 5 en *law* et trois en *'in*. Encore, pour ce dernier, s'agit-il, dans deux des trois cas, non de *'in*, mais de *wa-'in*, autrement dit d'une concessive potentielle. On peut donc dire que *'in* est résiduel comme marque du potentiel. Mais le plus important n'est pas là. Il est dans le fait que l'ordre dominant n'est plus *si p, q*, mais *q, si p*. Les trois *'in* (dont deux *wa-'in*) relèvent tous de cet ordre, ainsi que 13 *'idā* sur 18 et 3 *law* sur 5. Or, à chaque fois qu'on a l'ordre *si p, q*, où *si* a pour valeur *'idā* (5 fois dont 1 *ḥattā 'idā*) ou *law* (3 fois), l'apodose *q* est introduite par *fa-(inna)*. Autrement dit, *'idā/law p, q* n'existe pas en arabe de presse: on y a seulement *'idā/law p, fa-(inna) q*. Si maintenant l'on compare plus précisément les systèmes en *'in* de l'arabe classique et ceux en *'idā* de l'arabe moderne (comparaison légitimée par le fait que le *'idā* du second joue le rôle du *'in* du premier), une première hypothèse se fait jour: alors qu'en arabe classique, où l'ordre *q, 'in p* est marginal, *'in p, q* et *'in p fa-q* font la différence entre connexion logique (objective) et pragmatique (intersubjective), en arabe moderne de presse c'est l'ordre *q, 'idā p* qui marque la première et l'ordre *'idā p, fa-(inna) q* qui marque la seconde. Considérons en effet:

(14) wa-**'idā** bada'nā bi-l-'idāra l-iqtiṣādiyya l-miṣriyya **fa-'inna** qaḍiyyat al-bunūk al-kubrā 'akkadat ḍarūrat murāḡa'a wa-taṭwīr al-siyāsa l-i'timāniyya l-ma'mūl bihā fī-l-waqt al-rāhin (*al-Ahrām*, 25/6/2000, p. 1)  
«si nous commençons par l'administration économique égyptienne, c'est que l'affaire des grandes banques a confirmé la nécessité de réviser et de faire évoluer la politique fiduciaire mise en oeuvre actuellement»

En (14), *fa-'inna* est incontestablement justificatif. Il présente *q* comme justifiant *p*. Observons que *p* ne fait pas l'objet d'une supposition: *'idā* n'a pas ici de valeur conditionnelle. Il fait donc l'objet d'une assertion, mais cette assertion, placée dans le champ de *'idā*, est présentée comme ouvrant droit à question de la part du destinataire. Et c'est à cette question que répond *fa-'inna*. Considérons maintenant:

(15) **'idā** kānat 102 dawla qad 'alḡat hāḍihi l-'uqūba wa-tabqā 82 dawla min baynihā Miṣr **fa-'innahu** lā yumkin 'an tulḡa hāḍihi l-'uqūba fī Miṣr (*al-Ahrām*, 1/7/2000, p. 16)  
«Si 102 pays ont aboli cette peine et qu'il en reste 82, dont l'Egypte [à l'appliquer] (ou: 82, dont l'Egypte, continuant à l'appliquer)<sup>4</sup>, cette peine ne peut [toutefois] pas être abolie en Egypte»

En (15), *'idā p* n'a pas non plus de valeur conditionnelle. *Fa-'inna q* y apparaît comme «oppositif», rejetant (cf. la forme négative de *q*) la conclusion *r* dans le sens de laquelle va *p*: si une majorité de pays ont aboli la peine de mort, ce serait une raison pour l'Egypte de le faire. La suite vient «justifier» ce rejet: «parce qu'elle (cette peine) est tirée de la Sharia et que la constitution égyptienne stipule que la Sharia est la source principale de la législation» (*li-'annahā mustamadda min al-ṣarī'a al-'islāmiyya wa-l-dustūr al-miṣrī yanuṣṣu 'alā 'anna al-ṣarī'a hiya al-maṣdar al-ra'īsī li-l-taṣrī'*)... La paraphrase par «toutefois» montre que nous sommes ici proche d'un système concessif *même si p, q*. Nous nous en rapprochons encore plus avec:

(16) wa-**'idā** kāna al-ra'īs al-sābiq yiltsīn qad wa'ada l-'amrikān munḍu sanat 1996 bi-'anna... **fa-'innahu** l-ḡinirāl 'ifāṣūf yu'akkid 'anna l-ra'īs būṭīn ḡayr mas'ūl 'ammā fa'alahu yiltsīn (*al-Ahrām*, 1/7/2000, p. 6)  
«Et si l'ancien président Eltsine a(vait) promis aux Américains, dès 1996, que..., le général Ivashov [n'en] affirme [pas moins] que le président Poutine n'est pas responsable de ce qu'a fait Eltsine».

<sup>4</sup> On peut hésiter entre une phrase coordonnée à la précédente ou «complément d'état» de la précédente.

Et c'est un système concessif, marqué en tant que tel (*ḥattā 'idā*), que nous avons avec:

(17) wa-'aḏāfa 'annahu **ḥattā 'idā** kānat hunāka qimma **fa-lā** yu'lam 'idā kāna hunāk ittifāq  
(*al-Ahrām*, 29/6/2000, p. 1)  
«Même s'il y a un sommet, a-t-il ajouté, on ne sait pas s'il y aura un accord».

Les exemples 14-17 semblent donc confirmer notre hypothèse. Mais voici que nous trouvons:

(18) wa-qāla 'innanā **'idā tamakkannā** min waḏ' 150 'alf mustawṭin fī taḡammu'āt istiṭāniyya taḥta siyādat 'isrā'il **fa-sayakūn** 'amr bi-matābat naḡāḥ ta'rīḥī hā'il (*al-Ahrām*, 29/6/2000, p. 1)  
«si nous pouvons (pouvions), a-t-il dit, mettre 150000 colons dans des implantations sous souveraineté d'Israël, ce sera(it) quelque chose comme un succès historique extraordinaire».

Le fait même que nous ayons dans l'apodose un futur *sayakūnu* montre que celle-ci est bien comprise comme la conséquence de la protase *p*. En arabe classique, nous aurions dans ce cas *kāna* sans *fa-*. La comparaison des deux états de langue suggère: 1) en arabe moderne *fa-(inna)* connecte désormais systématiquement l'apodose à la protase des systèmes conditionnels; 2) par suite, sa présence ne contrastant plus avec son absence comme en arabe classique, il est neutre quant à l'interprétation de la connexion; 3) par suite encore, celle-ci est confiée à d'autres éléments et, au premier chef, aux formes verbales. On subodore que le futur de l'apodose est directement calqué de celui qui apparaît, dans les langues européennes et notamment en anglais, dans la principale des systèmes conditionnels potentiels. Le même constat s'impose avec les systèmes conditionnels irréels en *law*. Considérons tout d'abord:

(19) yu'akkid 'anna **law** kāna hadaf al-'irhābiyyīn huwa taḥaddī 'iḥsās al-'amririyyīn bi-l-salāma wa-l-tīqa **fa-'inna** haḡamāt maḥdūda ḡiddan bi-l-silāḥ ḡayr al-taqlīdī yumkin 'an tu'addī hādā l-hadaf bi-naḡāḥ (*al-Ahrām*, 1/7/2000, p. 7)

Réserveons pour l'instant la traduction. Ce qui alerte, ici, c'est en fait la présence dans l'apodose de l'expression anaphorique *hādā l-hadaf* «ce but» qui a pour antécédent la protase. N'était la protase, l'existence de ce but se trouverait présupposée. Du fait de la protase, elle se trouve présentée comme une pure hypothèse. Autrement dit, nous n'avons certainement pas ici un système hypothétique irréel dont les deux éléments sont dans la relation d'antécédent à conséquent. Nous avons en fait une hypothèse sur un objet, qui sert de cadre à une assertion sur cet objet. Le *law* de (19) nous paraît ainsi être à l'irréel ce que le *'in* de (11) est au potentiel, c'est-à-dire conditionnant non pas *q*, mais l'énonciation de *q*. (19) pourrait être ainsi traduit:

(19') «A supposer, affirme-t-il, que le but des terroristes soit/ait été de défier le sentiment de sécurité et de confiance des Américains, des attaques très limitées avec des armes non conventionnelles peuvent/pouvaient atteindre ce but avec succès».

Il n'en va pas du tout de même de:

(20) **law kānat 'ilzābīt qad 'anfaḡat** niṣf al-waḡt alladī qaḡat-hu fī ri'āyat ḡiyādihi 'alā l-'ihtimām bi-'abnā'ihā **fa-'inna-hā kānat satuḡannib** al-'usra al-muškilāt... (*al-Ahrām*, 5/7/2000, p. 1)  
«si Elisabeth avait consacré la moitié du temps qu'elle a passé à élever ses chevaux à l'éducation de ses fils, elle aurait évité à sa famille les problèmes»

Alors qu'en (19), on peut hésiter sur la nature du lien entre *p* et *q*, ce n'est pas possible en (20), où nous avons un système «irréel du passé» ou contrefactuel, de la manière la plus incontestable qui soit: le caractère «irréel du passé» est marqué à la fois par le *kāna qad fa'ala* de la protase, et par le *kāna sayaf'alu* de l'apodose. Cette dernière structure, il est vrai, est particulièrement difficile à comprendre. Comme *sayaf'alu* est l'équivalent, en arabe moderne, du futur, on est tenté de penser

que, placé dans le champ de *kāna*, il imite, en quelque manière, le conditionnel présent de nos langues: en anglais, futur et conditionnel présent sont respectivement constitués du présent (*will*) et du passé (*would*) du même auxiliaire de mode suivi de l'infinitif du verbe; en français même le conditionnel présent affixe les marques de l'imparfait à l'infinitif (*il chant-er-ait*). On voit tout de suite qu'une interprétation de *kāna sayaf'alu* comme conditionnel présent («elle éviterait») ne fait pas sens dans le contexte. Pour le comprendre, il faut comparer *sayaf'alu*, non au futur *il fera*, mais au futur proche *il va faire*. Par suite *kāna sayaf'alu* ne signifie pas \**il ferait*, mais *il allait faire*, qui a bien une interprétation contrefactuelle comme le montre l'exemple suivant, extrait du journal *al-Ṣabāḥ* (Tunisie) du 14/12/2001:

(21) yumakkin 'an tuwaffar li-l-bank al-markazī kammiyya hā'ila min al-'umla al-ša'ba  
**kānat satuḥawwal** 'ilā ḥāriḡ Tūnis  
 «(cette conviction) permet de procurer à la banque centrale une quantité formidable de devises, qui allait être transférée [= aurait été transférée]<sup>5</sup> hors de Tunisie»

On est donc bien obligé d'arriver à la conclusion que *fa-inna* est plus essentiellement lié à l'ordre de la protase et de l'apodose qu'à la nature de leur connexion.

## 2. Ailleurs

L'hypothèse que l'apparition de *fa-(inna)* est liée à l'ordre de *p* et de *q* se trouve renforcée par le fait qu'on observe le même phénomène avec les concessives. L'opérateur de la concession, en arabe contemporain de presse, semble être la locution '*alā l-raḡmi min...* («en dépit de...») pouvant être suivie, *min* étant une préposition, soit 1) d'un SN, soit 2) de '*anna + p* (ayant la même distribution que le SN), soit 3) d'un pronom représentant soit un SN soit '*anna + p*. Or, dans les trois cas, si l'élément concessif est premier, on trouve invariablement après lui *fa-inna*:

(22) hādā al-'ingāz '**alā l-raḡmi min** 'azāmatihi **fa-innahū** muḡarrad al-labina al-'ulā fī ṣarḥ  
 'ilmī 'imlāq (*al-Ahrām*, 25/6/2000)  
 «cette réalisation, en dépit de son importance, n'est que la première pierre d'un gigantesque édifice scientifique...»

(23) ḍakara taqrīr 'a'addat-hu al-'umam al-muttaḥida bi-munāsabat al-yawm al-'ālamī  
 li-ḍaḥāyā al-ta'ḍīb **anna-hu 'alā l-raḡmi min 'anna** l-ta'ḍīb yuṣannaf al-'ān 'alā 'anna-hu  
 ḡarīma ḍidda l-'insāniyya lā tasquṭ bi-l-taqādum **fa-inna-hu** yumāras 'alā niṭāq wāsi'  
 (*al-Ahrām*, 28/6/2000, p.1)  
 «Un rapport, préparé par les Nations Unies à l'occasion de la journée mondiale des victimes de la torture, a indiqué qu'en dépit du fait que la torture soit maintenant qualifiée comme crime imprescriptible contre l'humanité, elle est pratiquée sur une grande échelle»

(24) wa-'**alā l-raḡmi min hādā fa-inna** ḡamā'āt 'irhābiyya mu'ayyana mā zālat naṣīṭa  
 (*al-Ahrām*, 1/7/2000, p. 7)  
 «et, malgré cela [i.e. les mesures anti-terroristes adoptées par de nombreux gouvernements], certains groupes terroristes sont encore actifs»

Ce dernier cas est important, car il permet de comprendre pourquoi on trouve également *fa-inna* après des éléments, catégorisés de manière diverse dans la grammaire arabe traditionnelle, mais ayant tous une valeur causale ou finale, l'opérateur ayant dans son champ aussi bien un élément «plein» qu'un élément anaphorique, ainsi:

<sup>5</sup> Alors que l'arabe *kāna sayaf'alu* semble n'avoir qu'une interprétation contrefactuelle, le français *il allait faire* a soit une interprétation contrefactuelle («J'allais te le dire, quand tu m'as interrompu»), soit une interprétation factuelle («Karol Wojtyła fut élu pape en 1978. Sous le nom de Jean-Paul II, il allait régner près de vingt-sept ans»).

(25) wa-’aḏāfa l-wazīr ’anna-hu **tanfīdan li-tawgīhāt** al-ra’īs ① usnī Mubārak li-tahfīf al-’a’bā’ l-māliyya ‘an l-muwāṭinīn **fa-’inna-hu** lā tafkīr fī l-marḥala l-ḥāliyya li-ziyādat ’as’ār (*al-Ahrām*, 24/6/2000, p. 1)

«le ministre a ajouté qu'en exécution des instructions du président Hosni Mubarak pour alléger les charges financières pesant sur les citoyens, il n'était pas envisagé, dans l'étape actuelle, une hausse des prix»

En (25), *tanfīdan li-* est un *maf’ūl lahu* («complément causatif») ayant une interprétation finale «pour/afin d'exécuter...». De même:

(26) Miṣr kānat wa-mā zālat muntiḡan ra’īsiyyan li-l-ṭaqāfa **wa-li-dālika fa-’innahu** ḥimāyat ḥuqūq al-mulkiyya al-fikriyya tumattīl ḡuz’an ’asāsiyyan min ta’rīḥ wa-ḥaḡīqa wa-mustaqbal Miṣr (*al-Ahrām*, 30/6/2000, p. 1)

«L’Egypte a été et est toujours un producteur essentiel de culture: c’est pourquoi, la protection des droits de propriété intellectuelle représente une part fondamentale de l’histoire, de la réalité et de l’avenir de l’Egypte»

En (26), *li-dālika* («pour cela») est un syntagme prépositionnel (SP), mais dont le SN est un pronom anaphorique reprenant la phrase qui précède. De même:

(27) mim mā ’addā ’ilā ’iṭārat qaḏiyyat ḥaqq al-šarikāt fī l-ḥuṣūl ’alā milaff al-ḡināt al-ḥāṣṣa bi-l-’afrād allaqīna yataqaddamūna ’ilayhā li-l-ḥuṣūl ’alā waḏīfa ’aw šarikāt al-ta’mīn ’aw al-ruhūn al-’aqāriyya **wa-min tamma fa-’inna** ’ayya šaḥs ladayhi iḥtimālāt al-’iṣāba bi-saraṭān ’aw ’amrād al-qalb lan yaḡīd lahu waḏīfa (*al-Ahrām*, 26/6/2000, p. 1)

«ce qui conduit à soulever la question du droit des compagnies à obtenir la carte génétique des individus se présentant pour obtenir un emploi ou des compagnies d'assurance ou de prêts immobiliers, ce qui aurait pour conséquence que toute personne ayant des probabilités d'être atteinte d'un cancer ou d'une maladie cardiaque ne pourrait trouver d'emploi».

En (27), nous avons *min tamma* (litt. «De là»). *tamma* est un circonstant et un déictique. Mais, placé dans le champ de la préposition *min*, il devient un anaphorique, ayant pour antécédent la phrase qui précède. L'ensemble *min tamma*, quant à lui, présente ce qui suit (*q*) comme la conséquence de ce qui précède (*p*), soit *p min tamma fa-’inna q* «*p*; de là (= du fait de *p*), alors *q*».

Enfin, ce même *fa-’inna* apparaît après des éléments «discursifs», ainsi:

(28) tamma yuḏīf ’alā ’ayyat ḥāl **fa-’inna-hu** kānat min al-ša’b dā’iman bal min al-ḥaṭar fī ba’ḏ al-’aḡyān muḥāwalat al-tanabbu’ bi-’af’āl wa-ttiḡāhāt [dawla] bi-šakl kāmil ḥāṣṣatan ’idā kānat ḥāḏīhi l-dawla fī ḥālat fawḏā (*al-Ahrām*, 1/7/2000, p. 7)

«en tout cas, ajoute ensuite (le rapport), il a toujours été difficile, voire dangereux, à certains moments, de prévoir les actes et les orientations d’un état, de façon complète, surtout si cet état est dans un état d’anarchie»

(29) **wa-’aḡīran fa-’inna** l-wilāyāt al-muttaḥida **law ’arādat** ’an taḥmī nafsahā ’aw ’an tuṣbiḥ qā’id al-’ālam **fa-’innahā** yaḡīb ’an tuṭawwir wa-tuḥassin bi-stimrār siyāsatahā ḏidda l-’irḥāb (*al-Ahrām*, 1/7/2000, p. 7)

«Et, enfin, les Etats-Unis, si (d’aventure) ils voulaient se protéger ou devenir le leader mondial, doivent développer et améliorer continuellement leur politique anti-terroriste»

La conclusion s’impose d’elle-même: en arabe moderne, *fa-(’inna)*, qui nous a semblé jusqu’ici être un «connecteur», tend à devenir la marque de ce que Bally (1965 : 53-75) appelait, quant à lui, *segmentation*, par opposition à ces deux autres formes d’*énonciation* que sont pour lui la *coordination* d’une part, la *liaison* d’autre part.

### III. De l'arabe classique à l'arabe moderne: la généralisation de *fa-(inna)*

#### 1. Trois formes d'énonciation

Pour Bally toute énonciation est énonciation d'un propos (*Z*) sur un thème (*A*). Elle peut revêtir trois formes. La première est la coordination de *deux* phrases, dont l'une constitue le *thème* et l'autre le *propos*: «Il pleut. Nous ne sortirons pas» ou «Nous ne sortirons pas. Il pleut». On voit que la coordination peut opérer par simple juxtaposition (que Bally appelle pour sa part *parataxe*) des deux phrases. C'est d'ailleurs pourquoi nous avons parlé ci-dessus, à la suite d'ailleurs d'Anscombe et Ducrot (1977), de *coordination sémantique*. Bien sûr, elle peut opérer aussi au moyen d'une conjonction dite de coordination: «Nous ne sortirons pas, *car* il pleut» ou «Il pleut. *Donc*, nous ne sortirons pas». Nous reparlerons cependant de la coordination syntaxique, après avoir parlé de la seconde forme d'énonciation de Bally: la segmentation.

Pour Bally, la segmentation est issue de la fusion de *deux* phrases coordonnées en *une* phrase, dite «segmentée». Mais la fusion est imparfaite, en ce sens que le thème s'y laisse reconnaître sous la forme d'un segment, séparé du reste de la phrase par une pause (ou une virgule dans la langue écrite): «Puisqu'il pleut, nous ne sortirons pas». Pour Bally ce segment est toujours une subordonnée (ou réductible à une subordonnée). Mais surtout Bally remarque deux choses: le segment thématique explicite souvent la sous-entente existant dans la coordination de deux phrases: «Il pleut. (Puisqu'il pleut), nous ne sortirons pas». Il représente souvent aussi la trace d'un dialogue entre deux interlocuteurs: «A: «Il pleut!» – B: «Il pleut? (= vous dites qu'il pleut?). Nous ne sortirons pas». Cette notation fait de Bally un des précurseurs de la *polyphonie*, c'est-à-dire du fait que dans une même énonciation se laisse en fait reconnaître la voix de l'autre.

Il semble bien qu'il n'y ait pas d'autre description possible de *puisque* que polyphonique: *puisque p, q* présente *p* comme une justification de *q*, mais en se réclamant en quelque sorte de l'autre («Puisqu'il pleut, nous ne sortirons pas» = «puisque *vous dites qu'il pleut*, nous ne sortirons pas»). De même, en rappelant (p. 68) que le français *car* vient du latin *quare* («pourquoi?»), Bally suggère que dans la suite *p, car q*, celui qui parle présente sa justification de *p* par *q* comme une espèce de réponse à une question de l'autre: «nous ne sortirons pas, *car* il pleut» = «nous ne sortirons pas. (Vous demandez) pourquoi? Il pleut». C'est ce caractère intersubjectif, on l'a vu, qui fait la différence entre justification (*car/puisque*) et cause (*parce que*), qui se veut purement «objective». Et c'est aussi lui qui fait la différence entre une phrase segmentée thème-propos telle que «Puisqu'il pleut, nous ne sortirons pas» et une simple *phrase liée* sujet-prédicat, sans pause entre les deux<sup>6</sup>, telle que «nous sortirons s'il ne pleut pas» (p. 73). Dans une telle phrase, on peut voir, avec Ducrot (1972), soit l'assertion d'un prédicat complexe «sortir s'il ne pleut pas» du sujet «nous», soit, en suivant la tradition logique, celle d'une relation entre *p* et *q*.

Nous avons montré (Larcher, 1992) comment le linguiste français Oswald Ducrot avait fondu la coordination et la segmentation de Bally dans une catégorie unique de «coordination sémantique» et rebaptisé la liaison de Bally «subordination sémantique». Si l'on interprète la subordination et la coordination sémantiques de Ducrot comme des connexions respectivement logique et pragmatique, on peut, par exemple, s'en servir pour faire la différence entre les systèmes hypothétiques *'in p, q* et les systèmes «brisés» *'in p, fa-q* (Larcher, 2000). Il nous semble cependant maintenant que la tripartition de Bally (coordination, segmentation, liaison) rend compte plus complètement que la bipartition de Ducrot des relations, non seulement sémantiques, mais encore syntaxiques, entre propositions dans les phrases complexes.

<sup>6</sup> Pour Bally, la liaison peut être aussi bien celle de deux termes dans une phrase simple que de deux propositions dans une phrase complexe. Nous ne considérons ici que ce dernier cas.

2. *fa-*(*'inna*): connecteur ou segmentateur?

Bien entendu, nous ne sommes pas le seul à signaler le phénomène. C'est le mérite de Blau de l'avoir fait pour le moyen arabe (Blau 1966-1967: 476-485) et l'arabe (standard) moderne (Blau, 1973: 177-181). Mais Blau ne reconnaît pas le phénomène dans sa généralité, ni dans son ancienneté. Il le limite en effet à ce qu'il appelle «sentence adverbials in frontal position». La catégorie d'adverbe n'est pas assurée en arabe. Même s'il existe une forme adverbiale en arabe moderne (le suffixe *-iyy-an* ajouté à une base nominale), il vaut mieux parler d'une fonction adverbiale, assumée par différents constituants, dont le *maf'ūl muṭlaq* (c'est d'ailleurs cette fonction que Blau vise en parlant d'*adverbials*, plutôt que d'*adverbs*). Quant à l'«adverbe de phrase», il est ainsi appelé (par opposition à «adverbe de constituant»), en raison de son incidence, mais sans distinguer entre contenu énoncé par la phrase et énonciation même de cette phrase. Il n'est pas difficile de voir que Blau constitue sa catégorie de «sentence adverbials» par le biais de la traduction, c'est-à-dire le fait qu'un certain nombre de constituants, qui seraient catégorisés de manière différente dans la grammaire arabe traditionnelle, se trouvent traduits en anglais par des expressions catégorisées comme «adverbes». Pour le reste, on y trouve bien les mêmes exemples que les nôtres: *wa-'aḥīran*, *'alā 'ayyi ḥālin*, *min tammata*, *li-dālika*, *raġma/bi-r-raġmi min...* etc., en position frontale et «connectées» au reste de la phrase au moyen de *fa-*(*'inna*). Blau (1973, 1975: 287-288) est conscient que ce *fa-*(*'inna*) prolonge le *fa-* qu'on trouve, selon lui, en arabe classique dans le même contexte, mais seulement quand il est suivi d'une phrase jussive (cf. *infra*). Et comme, s'agissant de la structure «adverbial *fa-*» de l'arabe classique, il prononce le terme de «sujet psychologique», il paraît également conscient du rapport qu'entretient cette dernière avec la structure thème-propos (antérieurement appelés sujet et prédicat psychologiques). Dès lors, pourquoi limiter l'occurrence de ce *fa-*(*'inna*) derrière les seuls «sentence adverbials in frontal position» et au seul moyen arabe et arabe standard moderne? En réalité, *fa-*, éventuellement renforcé de *'inna*, apparaît, dans tous les états de l'arabe, même si c'est dans des proportions diverses, comme marque de la segmentation, au sens de Bally. En arabe classique, il y a le cas signalé par Blau et qui semble illustré par Cor. 10, 58:

(30) *fa-bi-dālika fa-l-yafraḥū*  
«De cela, qu'ils se réjouissent!»

Mais il y a aussi et surtout, en dehors des systèmes hypothétiques en *'in p fa-q*, le fameux tour *'ammā...fa....* Depuis Sībawayhi (m. 177/793?), les grammairiens arabes ont souligné le rapport entre ce tour et les systèmes hypothétiques, cf. *Kitāb* IV, 235, à propos de *'ammā 'Abdu llāhi fa-munṭaliq* «Quant à Abdallah, il part»:

«Quant à *'ammā*, il s'y trouve la signification de l'apodose. C'est comme si l'on disait: «'Abdallah, quoi qu'il en soit, part». Ne vois-tu pas que le *fā'* lui est attaché, toujours?» (*wa-'ammā 'ammā fa-fihā ma'nā al-ġazā' ka-'annahū yaqūlu 'Abdu llāhi mahmā yakun min 'amrihi fa-munṭaliqun 'alā tarā 'anna al-fā' lāzima lahā 'abadan*)

De son côté, Ibn Hišām al-'Anṣārī (m. 761/1360) parle (*Muġnī*, I, p. 57) de *'ammā* comme d'une «particule de condition, segmentation et corroboration» (*ḥarf šarṭ wa-tafṣīl wa-tawkīd*), soulignant que le *fa-* qui le suit est celui d'apodose et n'a pas pour fonction la coordination.

Bien entendu, on retrouve cet emploi en arabe moderne, soit avec *fa-* comme dans:

(31) *'ammā* l-mušmila l-qānūniyya al-'aḥīra **fa**-tatamattal fī 'anna... (*al-Ahrām*, 1/7/2000, p. 16)  
“quant à la dernière difficulté juridique, elle consiste dans le fait que...”

soit avec *fa-'inna* comme dans:

(32) **'ammā bi-ḥuṣūṣ** al-'asliḥa al-nawawiyya wa-'iš'ā'iyya **fa-'innahu** ḥattā l-yawm lam tastati' 'ayyat ḡiha imtilākahā 'aw taṭwīrahā 'idā lam takun hādīhi l-ḡiha dawla (*al-Ahrām*, 1/7/2000)

«Quant en ce qui concerne les armes nucléaires et à rayonnement<sup>7</sup>, aucun organisme jusqu'à ce jour n'a pu en posséder les posséder ou les développer, si cet organisme n'était pas un état»

Ce qui nous amène à la conclusion: nous sommes partis d'un rôle de coordination de *fa-(inna)* avant d'arriver progressivement à son rôle de segmentation. Parmi les arabisants et sémitisants contemporains, nous n'en voyons qu'un qui ait parfaitement reconnu ce rôle: c'est Gai (1981: 293-295), qui, contestant l'appellation de «connective» ou «coordinator», employées par Beeston (1968 et 1970), propose, en se fondant en particulier sur le *fa'* d'apodose, celui de «separative». Il nous semble néanmoins que, plutôt que d'opposer ces deux rôles, il conviendrait de rechercher comment ils s'articulent. Là encore, la réponse est dans Bally! Car celui-ci, après avoir montré comment une phrase segmentée pouvait provenir de deux phrases coordonnées, montre à l'inverse comment une «conjonction coordinative» peut provenir de la segmentation d'une phrase: des déterminations du verbe d'une phrase, telles que *à cause de cela, malgré cela, après cela...*, contenant un anaphorique ayant pour référent une phrase précédente, se trouvent attirés vers le début de la phrase, dont ils deviennent le segment thématique. Puis, l'anaphorique disparaissant, l'ancienne détermination devient une conjonction coordinative entre deux phrases (*donc, ensuite, pourtant...*), soit: 1. «Il pleut. Nous ne sortirons pas» (coordination). 2. «Il pleut. Nous ne sortirons pas à cause de cela» (détermination). 3. «Il pleut. A cause de cela/de ce fait/c'est pourquoi, nous ne sortirons pas» (segmentation). 4. «Il pleut, donc nous ne sortirons pas» (conjonction coordinative). On voit tout de suite qu'en arabe, nous aurions *fa-(inna)* en 3 et en 4. Ce n'est pas un hasard: dans les deux cas, *fa-(inna)* délimite le thème du propos, même si dans le second cas le thème est une phrase entière et dans le premier un segment de la phrase. C'est par référence à cette fonction unique que nous proposons de l'appeler un «segmentateur».

## Références bibliographiques

- Anscombre, Jean-Claude et Ducrot, Oswald (1977). «Deux *mais* en français»? *Lingua* 43, p. 23-40.
- Astarābādī, *Šarḥ al-Kāfiya* = Muḥammad b. al-Ḥasan Raḍī l-dīn al-'Astarābādī. *Šarḥ Kāfiyat Ibn al-Ḥājib*. 2 vols. Istanbul: Maṭba'at al-šarika al-šihāfiyya al-'uṭmāniyya, 1275<sup>1</sup> and 1310<sup>2</sup> H. [Reprint: Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya. n. d.].
- Bally, Charles (1965). *Linguistique générale et linguistique française*. Quatrième édition revue et corrigée. Berne: Francke.
- Beeston, A.F.L. (1968). *Written Arabic. An Approach to the Basic Structures*. Cambridge University Press.
- Beeston, A.F.L. (1970). *The Arabic Language Today*. London: Hutchinson & Co.
- Blachère, Régis (tr) (1980). *Le Coran (al-Qor'ân)*, traduit de l'arabe par Régis Blachère. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Blachère, Régis et Gaudefroy-Demombynes, Maurice (1952). *Grammaire de l'arabe classique (Morphologie et syntaxe)*, troisième édition revue et remaniée. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Blau, Joshua (1966-67). *A Grammar of Christian Arabic*, 3 vols. Louvain: Secrétariat du CorpusS[criptorum]C[Christianorum]O[rientalium].

<sup>7</sup> Notre traduction littérale cherche à montrer que cet exemple est peut-être l'entrecroisement des deux structures *'ammā...fa-* et *bi-ḥuṣūṣ...*, qui, en «position frontale», serait sans doute elle-même suivie de *fa-*. En arabe classique, on aurait seulement *'ammā al-'asliḥa (...)* *fa-*, et, en français soit «Quant aux armes...,...», soit «en ce qui concerne les armes...,...»

- Blau, Joshua (1973). « Remarks on some syntactic trends in Modern Standard Arabic », *Israel Oriental Studies* III, 172-231. Tel Aviv: Tel Aviv University.
- Blau, Joshua (1975). « Notes on syntactic phenomena in Classical Arabic as exhibited by Jāhiz’s *Kitāb al-Buxalā’* ». *Israel Oriental Studies* V, 277-298. Tel Aviv: Tel Aviv University.
- Ducrot, Oswald (1972). *Dire et ne pas dire*. Paris, Hermann.
- Fischer, Wolfdietrich (1987[1972]). *Grammatik des klassischen Arabisch*, 2. durchgesehene Auflage [erste Auflage, 1972]. Wiesbaden : Harrassowitz.
- Gai, Amikam (1981). «Two points of Arabic Grammar», *Arabica* 28 2/3, p. 293-298.
- Girod, Alain (2000). *Faits d'évolution récents en arabe moderne à travers un corpus de presse égyptien*. Thèse de doctorat, Université de Provence, inédit.
- Ibn Hišām al-ʿAnṣārī, *Muġnī l-labīb* = Abū Muḥammad ʿAbd Allāh Ğamāl al-dīn Ibn Hišām al-ʿAnṣārī, *Muġnī l-labīb ʿan kutub al-ʿAʿarīb*. Ed. Māzin al-Mubārak, Muḥammad ʿAlī ʿamd Allāh et Saʿīd al-Afġānī. Beyrouth: Dār al-Fikr. 1969.
- Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima* = Walī l-dīn ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad Ibn Ḥaldūn. *al-Muqaddima*, t. I du *Kitāb al-ʿibar*. Beyrouth: Maktabat al-madrassa et Dār al-kitāb al-lubnānī, 1967.
- Larcher, Pierre (1992). “De Bally à Ducrot: note sur les concepts de “coordination” et “subordination” sémantiques”, *Travaux linguistiques du CERLICO* 5: 29-42. Rennes: Presses Universitaires, 1992.
- Larcher, Pierre (2000). “Subordination vs coordination “sémantiques”: l'exemple des systèmes hypothétiques de l'arabe classique”, *Annales islamologiques* 34, pp. 193-207. Le Caire: IFAO.
- Masson, Denise (1980). *Le Coran*. Traduction et notes par D. Masson, I and II, coll. Folio. Paris: Gallimard.
- Sībawayhi, *Kitāb* = Abū Bišr ʿAmr b. ʿUṭmān b. Qanbar, *al-Kitāb*, éd. ʿAbd al-Salām Hārūn, 5 vols. Beyrouth: ʿĀlam al-kutub.
- Veccia Vaglieri, Laura (2002). *Grammatica teorico-pratica della lingua araba*, 2 vols. Roma: Istituto per l’Oriente.

---

Pierre Larcher est professeur de linguistique arabe à l’Université de Provence, après avoir longtemps séjourné, comme enseignant ou chercheur, dans différents pays du monde arabe. Auteur de nombreux travaux de linguistique (*Le Système verbal de l’arabe classique*, PUP, Aix-en-Provence, 2003), il est également traducteur en français de la poésie arabe préislamique (*Les Muʿallaqāt*, Fata Morgana, Saint-Clément de Rivière, 2000 ; *Le Guetteur de mirages. Cinq poèmes préislamiques*, Sindbad-Actes Sud, Paris et Arles, 2004).



## LA SARS, STRUMENTO DI PROPAGANDA E DI SOLIDARIETA' NAZIONALE: IL MITO DEGLI "ANGELI IN CAMICE BIANCO" (*BAIYI TIANSHI*, 白衣天使).

*di Vittorio Patrucco*

The article focuses on the image of the medical staff (particularly of nurses) offered by Chinese papers and other media when describing the situation of the Chinese hospitals during the spreading of the SARS. The author emphasizes how the official press, and particularly the *People's Daily* makes use of the actual abnegation of the healthcare workers with the aim of rebuilding confidence towards public institutions and toward the government, which in a preliminary phase underestimated the severity of the disease and did not provide enough information. The process of creating new "national heroes" was quite multifaceted and involved the publication of a number of "nurse diaries", which were widely sold, the showing up of new idiomatic phrases, often patterned on the "classical" ones -based on literary sources- to refer to these people and to their bravery in accomplishing their task, the creation of new pop songs, often broadcasted by the national radio channels.

Man mano che l'epidemia si faceva largo nelle maglie della società cinese nel periodo più critico tra febbraio e maggio 2003, le forze messe in campo dal sistema sanitario nazionale erano messe sempre più sotto pressione ed erano le maggiormente colpite dal SARS coronavirus con una percentuale di contagi che rasentava il 20%. Questo fatto era imputabile alla maggiore esposizione al virus da parte del personale medico-infermieristico ma anche alla scarsa attenzione prestata da questo alle corrette procedure da adottare in materia d'isolamento, quarantena e disinfezione. Emergeva contemporaneamente un fenomeno massmediatico in cui medici ed infermieri erano stati oggetto di mitizzazione.

Giornali e televisioni, come è nel loro ruolo, hanno fatto da cassa di risonanza a quello che è uno dei doveri e principi deontologici di un infermiere ancor più che di un dottore: portare cure e dare sostegno ai malati.

Si è voluto mettere in risalto l'atteggiamento da veri compagni di Partito degli infermieri, che non hanno lesinato energie psicofisiche per combattere la malattia, impavidi sempre in prima linea, non curanti di familiari e parenti lontani con cui non hanno un contatto da mesi. Le pagine de Il Quotidiano del Popolo ci raccontano di uomini e donne che passano notti insonni e fanno quadrato tra di loro, sempre presenti nell'attimo di sconforto di un collega, pronti a ricordargli l'alto fine della missione di cui sono investiti: assicurarsi la vittoria sulla Sars per garantire la sicurezza della nazione!

(...) Medici ed infermieri impegnati in prima linea sono diventati nel cuore e nella mente della gente dei veri angeli in camice bianco. Negli ultimi giorni è proprio solo grazie alla perseveranza disinteressata e al loro essere intrepidi in primissima linea che 89 affetti da polmonite atipica sono guariti, che le condizioni dei malati che stanno ricevendo le cure migliorano e che i nuovi casi diminuiscono effettivamente (...).

Ora la battaglia che si combatte contro questa grave malattia non è finita, il loro compito è ancora arduo<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> LIN Zhiwen (林志文), "Xianggang: jixinxieli kang bingmo" (香港: 齐心协力抗病魔, Hong Kong: uniti nello sforzo contro una grave malattia), in *Renmin ribao-Haiwaiban*, 4 aprile 2003, p. 5.

La nazione assorbe in fretta la campagna massmediatica in lode di medici ed infermieri e ne fa dei veri eroi nazionali:

Ci sono continuamente cittadini che spontaneamente regalano ceste di fiori ed inviano biglietti di congratulazioni al personale medico ospedaliero in prima linea, attraverso radio e televisione o tramite la carta stampata riferiscono il loro sentimento di stima e rispetto, il senso di incoraggiamento; le parole di gratitudine vengono dal profondo del cuore, non si contano le volte che si levano applausi di lode ed encomio; i pragmatici abitanti di Hong Kong con ogni mezzo esprimono il loro grazie ed il loro sostegno al personale ospedaliero<sup>2</sup>.

Il personale medico si rivela infaticabile, altruista e non curante se dovesse contrarre la polmonite atipica nel portare le cure ai malati. La battaglia contro la Sars ha bisogno di soldati senza paura, come Cai Weiping (蔡卫平), responsabile del reparto di malattie infettive dell'Ospedale del Popolo 8 di Canton, che si era ammalato, costretto in ospedale per quasi un mese, dove riceveva puntualmente ogni giorno le visite della moglie...:

Parlando con i giornalisti, ricorda: «Avendo sperimentato sulla mia pelle la polmonite atipica, ho conosciuto il sapore delle difficoltà; ma, per quanto grave essa sia, questa malattia non va temuta oltre misura».

(...) «Quand'ero malato, a causa delle difficoltà respiratorie, la mia sensazione era a dire il vero molto dolorosa, ma la malattia è nonostante tutto curabile, controllabile e guaribile».

(...) «Questa esperienza la ricorderò per tutta la vita, ma è anche stata un'occasione che capita di rado; ora tornato in ospedale, ho subito detto ai miei malati che bisogna esser fiduciosi nella lotta contro il virus», così ha concluso Cai Weiping.<sup>3</sup>

Sono poi i “caduti in battaglia” a generare il mito degli “angeli in camice bianco”, spesso e volentieri chiamati con orgoglio “guerrieri in camice bianco” (*baiyi zhanshi*, 白衣战士) per la loro propensione a scendere in campo al fianco dei malati nel vincere la sofferenza e le difficoltà.

Chi si può fregiare di questo titolo è sicuramente Ye Xin (叶心), ormai eroina nazionale: capo infermiera del reparto di Medicina d'Urgenza dell'Ospedale di Medicina tradizionale cinese della Provincia del Guangdong, Ye Xin ha curato il primo malato di polmonite atipica nel Guangdong, si è sacrificata nella lotta alla Sars portando conforto ai malati sino a quando la salute glielo ha permesso. È morta il 24 marzo 2003, dopo aver contratto la malattia presumibilmente a fine febbraio. La sua figura è stata celebrata per la generosità che l'ha contraddistinta e già il 20 aprile era nato un sito su internet per celebrarne la memoria (<http://yexin.chinaspirit.net.cn>): in pochi giorni i visitatori del sito erano stati 110 mila ed i contatti ancor di più. C'è chi per lei ha scritto poesie, deposto fiori, acceso candele e scritto biglietti... Con rispetto ed ammirazione gli infermieri sul sito parlano di lei come di un'eroina (*yingxiong*, 英雄) dandole del “lei” (*nin*, 您): «Ye Xin, Lei se ne è andata, ma ci siamo ancora noi a continuare il lavoro da Lei lasciato interrotto, siamo decisi a combattere fino in fondo». Piovono donazioni continue a Lü Yubo (吕玉波), direttore dell'ospedale in cui esercitava Ye Xin, perché servano come fondo previdenziale per gli infermieri che si sono ammalati di Sars. Il marito di Ye Xin ha addirittura donato l'intera pensione della moglie, 100 mila *yuan*, per premiare gli infermieri che si fossero distinti nel loro lavoro. A rendere immortale il ricordo di Ye Xin ha contribuito il conferimento postumo del *Florence Nightingale Award*, in occasione della Festa internazionale degli infermieri, il 12 maggio.

Il premio, giunto alla sua 39° edizione, viene conferito ogni due anni dalla Croce Rossa Internazionale a perenne ricordo di Florence Nightingale (1820-1910), pioniera delle infermiere, agli infermieri che si siano particolarmente distinti nel loro lavoro di prevenzione e cura delle malattie, salvaguardia della vita altrui, nel portare conforto ai malati e garantirne la salute. Per la

---

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> YANG Xia (杨霞), “Ta zhansheng le “feidian” bingmo”, (他战胜了“非典”病魔, Lui ha vinto la terribile malattia della polmonite atipica), in Renmin ribao-Haiwaiban, 8 aprile 2003, p.1.

Cina è una nuova medaglia da portare sul petto con orgoglio insieme agli altri 28 premi Nightingale ottenuti in passato, il più prestigioso riconoscimento internazionale dato agli infermieri.

La macchina della propaganda che si muove attorno alla figura di Ye Xin tocca le corde dello “spirito nazionale” (*minzu jingshen*, 民族精神). Dal 6 aprile su *Il Quotidiano del Popolo* compare una nuova rubrica dal titolo “Serie di discorsi sullo sviluppo dello spirito nazionale” (*Hongyang minzu jingshen xilietan*, 弘扬民族精神系列谈) che ha come dichiarazione programmatica quella di trattare ogni giorno tematiche legate allo sviluppo e alla coltivazione dello spirito nazionale, portando casi concreti; il primo è quello di Ye Xin, per l'appunto. Si ricordano le poche ore di sonno dormite per notte, la presenza costante accanto ai malati e ai colleghi (medici, infermieri, paramedici, addetti alle pulizie:tutti senza distinzione alcuna) per ricordare loro di assumere i medicinali che fortifichino le difese immunitarie. Lo spirito di Ye Xin è quello di chi non abbandona il proprio posto di lavoro e lavora duramente, non calcola perdite e guadagni, ma «mette al primo posto gli altri e poi se stesso» (*xianren houji*, 先人后己). Gli infermieri come Ye Xin sono «la spina dorsale della nazione», «quelli a cui rendere omaggio, esprimere la nostra solidarietà e da cui imparare». A fine aprile, a lei e ad altri infermieri morti gloriosamente nella lotta alla Sars viene conferito postumo il titolo di “Eminentissimi membri del Partito” (*Quanguo youxiu Gongchandangyuan*, “全国优秀共产党员”), che rappresenta un invito agli altri compagni di Partito affinché imparino da loro a svolgere un ruolo di avanguardia e di esempio per il Paese, ad essere modello di attuazione per gli odierni membri del Partito «dell'importante pensiero delle “Tre Rappresentanze”».

Anche l'editoriale “Cina: pensieri in libertà” (*Huaxia zoubi*, 华夏走笔) sulla prima pagina de *Il Quotidiano del Popolo* ritorna con frequenza sull'eroismo degli angeli in camice bianco e sul valore esemplare che rivestono per la nazione intera. Sono sempre in primissima linea (*zuiqianxian*, 最前线) nel portare cure e soccorso ai malati. Il loro spirito di disinteressata generosità li contraddistingue: «arrecano sollievo agli altri e lasciano per sé le difficoltà, la sicurezza agli altri, il pericolo per sé, lacrime per sé, sorrisi per gli altri»; il loro giuramento d'Ippocrate potrebbe essere così sintetizzato: «Non importa quando e dove, maschio o femmina, vecchio o giovane, privilegiato o povero, il mio unico fine è cercare di portare felicità ai malati» o ancora: «Giorno o notte, freddo o caldo, fame o sete, esausto o meno, anima e cuore per portare soccorso». La solida base che forma il loro spirito è nell'amore fraterno senza condizioni (*wutiaojiande boai*, 无条件的博爱), nel donare altruistico e nell'etica del loro lavoro, ma non quella comune: è quella che rende gli altri colmi di venerazione e rispetto per costoro... È davvero poco nascosta la volontà di accomunare il comportamento del personale medico a quello di militanti compagni di Partito: sono personaggi senza paura (*haowu juse*, 毫无惧色) che non temono di morire nell'adempimento del loro dovere (*yishen xunzhi*, 以身殉职), di grande saggezza e coraggio (*dazhi dayong*, 大智大勇), coraggio che viene dalla fiducia e dalla conoscenza della scienza di cui sono armati. La scelta degli ideogrammi è accurata e marcatamente rimanda al loro precipitoso tuffarsi nel campo di battaglia, pronti a garantire la sicurezza della popolazione e della nazione: non a caso i medici e gli infermieri si recano sì in battaglia, ma essi non “vanno” semplicemente (*qu*, 去), essi si “dirigono a spron battuto” (*benfu*, 奔赴); e quando combattono, il loro non è un semplice *kangji* (抗击), è un gettarsi nel tumulto, nel punto del campo dove la battaglia si fa più accesa (*tourudao douzhengzhong*, 投入到斗争中).

In realtà questi guerrieri nei loro camici candidi sembrano essere molto più umani e fragili di come vengono descritti, con remore e timori nell'affrontare una malattia del tutto nuova. *Il Quotidiano del Popolo* riporta sporadicamente casi di assenteismi dagli ospedali: infermiere “marchiate a vita” che hanno rifiutato la chiamata, fuggendo magari all'estero. Più illuminante un *reportage* di Sisci dalla Cina, in cui il giornalista raccoglie le parole di una neurologa: «Abbiamo avuto ordini, tutti possiamo essere chiamati a lavorare sulla Sars, non possiamo rifiutarci altrimenti perdiamo il lavoro»<sup>4</sup> e -aggiungiamo noi- veniamo espulsi dal Partito. Nella Cina del nuovo

<sup>4</sup> SISI, Francesco, “«Medici forzati nelle squadre anti virus»”, in *La Stampa*, 26 aprile 2003, p. 8.

millennio che si destreggia tra comunismo e capitalismo, in cui l'efficienza negli ospedali non sfugge alle nuove leggi di mercato che regolano la produttività, non si può rischiare di perdere il posto di lavoro a danno di tutta la famiglia.

Nell'editoriale in questione, ma in generale sulle pagine de *Il Quotidiano del Popolo* e di tutti i quotidiani troviamo tutta una serie di espressioni a quattro caratteri e di *chengyu* (frasi fatte, 成语) che si ripetono con una tale frequenza che diventa difficile distinguere elogi e tributi alla categoria medica dal martellamento di un assordante campagna massmediatica che chiama a raccolta la popolazione, invitata caldamente ad osservare responsabilmente le norme d'igiene e di profilassi e a preservare la propria salute. Si alternano, spesso si presentano in coppie e, altre volte ancora, una di fila all'altro le seguenti espressioni:

- qixin xieli*.....(uniti nello sforzo, 齐心协力)
- tuanjie yixin* .....(uniti in un solo cuore, 团结一心)
- gongtong fendou* .....(lottare assieme, 共同奋斗)
- zhongzhi chengcheng* .....(uniti siamo un muro, 众志成城)
- tongzhou gongji* .....(stretti insieme sulla stessa barca, 同舟共济)
- gongdu nanguan*.....(superiamo assieme questa prova, 共度难关)
- tuanjie huzhu* .....(uniti nel mutuo soccorso, 团结互助)
- hezhong gongji* .....(uniti nel profondo, 和衷共济)

Ritroviamo le stesse espressioni anche, e forse a maggior ragione, nelle “pubblicità progresso” (*gongyi guanggao*, 公益广告) presenti sui quotidiani. Esse svolgono un ruolo determinante di richiamo per i cinesi, che sentono ancora molto forte il valore nazionalistico della collettività.



**Figura 1:** Pagina intera dedicata alla pubblicità progresso (Fonte: *Il Quotidiano del Popolo* del 06/05/03).

La loro funzione non si discosta di molto dai manifesti (*huabao*, 画报) di propaganda che fanno ormai parte della storia cinese. In queste pubblicità il personale medico sanitario è contemporaneamente soggetto politico, economico e sociale: essi sono infatti modello ed esempio (*bangyang*, 榜样) per tutta la popolazione senza distinzione (*quanti renmin*, 全体人民), contribuiscono alla difesa della Nazione ed indirettamente, nell'affilare le armi della scienza, al suo sviluppo. Dicevamo del richiamo della collettività: studi pubblicitari dimostrano come la società cinese viva un emergente conflitto tra fini collettivi e fini personali di fronte all'invasione dei modelli occidentali, soprattutto americani, ma in termini assoluti i modelli collettivi hanno un *appeal* nettamente maggiore<sup>5</sup>, soprattutto se si fa leva sullo spirito nazionale a cui accennato precedentemente. In una società come quella cinese, tradizionalmente al maschile<sup>6</sup>, mi preme sottolineare il velato maschilismo che pervade *Il Quotidiano del Popolo* ed in gran parte dei quotidiani cinesi in quel periodo: la maggior parte delle foto che ritraggono medici ed infermiere vedono sempre la prima categoria al maschile e la seconda al femminile, così come nei racconti e nelle vicende quasi “fatte con lo stampino” che li vedono protagonisti: i medici hanno sempre un ruolo guida, più dediti alla scienza, all'oscuro ma essenziale lavoro che si compie nei laboratori, all'organizzazione e al comando. Le infermiere sono invece “il braccio”, le più a contatto con il

<sup>5</sup> CHAN, Kara, James U., McNEAL, Advertising to Children in China, Hong Kong, The Chinese University Press, 2004, p. 137.

<sup>6</sup> Un maschio porta il nome della famiglia, eredita i beni di questa e gioca un ruolo speciale nelle tradizioni familiari.

malato, i cui visi sono sì segnati dalla stanchezza, ma le cui rughe sono più probabilmente d'espressione...tanti sono i sorrisi che ogni giorno regalano, «lacrime per sé, sorrisi per gli altri»...

È costante l'appello all'unità che viene rivolto alla popolazione ed il carattere conciso delle espressioni a quattro caratteri è percepibile psicologicamente come una chiamata alle armi, un alzarsi dalla propria sedia e mettere in pratica quelli che suonano come precetti evangelici. Figure di riferimento, esempi a cui richiamarsi sono gli infaticabili infermieri che popolano i corridoi degli ospedali. Da infermieri a figure idealizzate il passo è breve...

Gli angeli in camice bianco diventano ben presto un evento letterario. Ne è un esempio lampante la pubblicazione del "Diario della capo infermiera (scritto nel periodo della lotta alla polmonite atipica)" (《Hushizhang riji—xiezai kang feidian de rizili》, 《护士长日记—写在抗非典的日子里》) scritto dall'infermiera Zhang Jihui (张积慧), capo infermiera nell'Ospedale del Popolo 1 a Canton che, nonostante il duro lavoro o forse in forza di questo, trova il tempo per scrivere quanto aveva visto e giorno notte da metà febbraio, quando, senza saperlo, la Cina aveva già imboccato il tunnel dell'emergenza. Tutti i quotidiani e le principali riviste nazionali riportano ampi stralci del diario, così *Il Quotidiano del Popolo*<sup>7</sup>:

Sabato 15 febbraio

Ore 11.30: sto facendo acquisti, quando il cellulare squilla. Il direttore Feng Xiulan della sezione di *nursing* dell'ospedale mi dice: «L'ospedale ha creato un reparto apposito per la polmonite atipica, il gruppo dirigente dell'ospedale sta discutendo l'avviamento di programmi concreti e ha già deciso di assegnare delle infermiere del tuo reparto a lavorare là. Ti prego di tornare subito in ospedale e di informare le infermiere che non sono di turno». All'una ero all'ospedale, le mie colleghe arrivavano una dopo l'altra da tutte le direzioni. Alle due il direttore Feng Xiulan arriva da noi e spiega a tutte che questo reparto accoglierà e curerà principalmente medici ed infermieri che hanno contratto la polmonite atipica. L'Assessorato d'Igiene ha raccomandato al nostro ospedale di utilizzare le migliori risorse tecniche disponibili perché essi possano avere le cure e l'assistenza migliore e completa. Questo discorso ci ha fatto capire il peso del nuovo incarico. Alle tre 11 mie colleghe ed io siamo state divise rapidamente in cinque gruppi e abbiamo incominciato ad organizzarci, stilato liste e raccolto le attrezzature. Tutto il personale è stato rapidamente mobilitato: dal respiratore all'ultimo ago per le siringhe, abbiamo pensato a tutto. Dal magazzino delle apparecchiature, da quello generale, dalla stanza dei rifornimenti, dal magazzino per le lenzuola e la biancheria, dal magazzino delle medicine abbiamo trasferito uno dopo l'altro le attrezzature necessarie, abbiamo fatto avanti ed indietro fino alle 21 passate; solo allora abbiamo trascinato i corpi esausti negli uffici del nostro vecchio reparto, non avevamo più la forza per dire una parola di più, il volto segnato dalla stanchezza, il corpo pieno di polvere. Allora sì che abbiamo pensato di sederci a bere un sorso d'acqua e mangiare un boccone.

Domenica 16 febbraio

Alle 11 abbiamo alla fine preparato tutte le attrezzature necessarie. Non oso davvero immaginare come queste ragazze che pesano tra i 40 ed i 50 chili abbiamo impiegato poco più di 7 ore per trasportare apparecchiature che pesano quasi venti volte più di loro da diversi magazzini fino al quarto piano e a disporli ordinatamente secondo la categoria a cui appartengono. Solo all'ora di pranzo ho saputo che, mentre noi eravamo così affaccendate, anche il resto dell'ospedale correva contro il tempo. Verso sera le tubature dell'acqua, l'impianto elettrico, la fornitura d'ossigeno ed i sistemi di comunicazione dell'intero reparto erano stati completati ed erano stati preparati letti, cuscini, lenzuola e biancheria, vestiti per i malati e per il personale del reparto; erano state formulate ed annunciate le istruzioni in merito all'ambiente della camera del malato (area contaminata, area parzialmente contaminata, area pulita), insieme alle procedure di lavoro, le responsabilità del personale e quanto stabilito sul

---

<sup>7</sup> LI Shiyan (李士燕), "Dui kang "feidian" nanwang na 46 ge ririyeye" (对抗“非典”难忘那46个日日夜夜, È difficile dimenticare quelle 46 giornate a combattere la Sars notte e giorno), in Renmin ribao-Haiwaiban, 16 aprile 2003, p.4.

sistema di disinfezione ed isolamento. Un gruppo di oltre 10 persone dell'Assessorato all'Igiene e della dirigenza dell'ospedale sono venuti da noi; uno di loro ha detto commosso: «Avete impiegato solo mezza giornata per allestire un reparto di queste dimensioni e di alta qualità; questo spiega come il personale dell'Ospedale 1 della città sia una truppa unita, particolarmente portata alla battaglia». Solo quando erano quasi le 22 tutti sono andati a cena con in mano il proprio baracchino. L'infermiera Feng Xiufang ha telefonato a casa per informare i familiari che era stata trasferita nel reparto provvisorio per la cura dei malati di polmonite atipica. All'altro capo del telefono, mamma, sorella e fratello sono scoppiati in lacrime. La giovane Feng ha detto a sua madre: «Da quando ho scelto di fare questo mestiere, non posso tirarmi indietro, non ho ancora pianto e nemmeno voi dovete, non c'è bisogno di preoccuparsi». La mamma si è fatta solo promettere che la chiamasse ogni giorno per dirle che andava tutto bene. Vista la situazione di Feng, le altre ragazze non hanno osato telefonare nuovamente a casa.

I giorni passano ed i primi malati iniziano ad arrivare, si fanno più frequenti le visite di funzionari statali, segretari del Comitato di Partito e dirigenti dell'ospedale che fissano l'obiettivo: «Non dimenticarci di un malato, non lasciare solo un collega». I membri del Partito e della Lega Comunista devono dare l'esempio. Iniziano a cadere i primi colleghi in battaglia, costoro «hanno dedicato la loro vita alla medicina e alla scienza, cercando di salvare le vite altrui e portando soccorso» e aggiunge Zhang Jihui: «Non possiamo sottrarci alle nostre responsabilità!», ma proprio lei, così forte e ligia al dovere, non può trattenere le lacrime quando riceve la telefonata della figlia che non la vede ormai da giorni: «Mamma mi manchi, torna a casa! Non ti farò più arrabbiare. Ti canto una canzone, d'accordo?». Dall'altro capo del telefono silenzio misto a lacrime e la bambina che incalza: «Mamma di qualcosa, di qualcosa». Ma è solo un cedimento dovuto, una confidenza concessa al diario, il lato materno di una guerriera, ma poi la battaglia riprende a fianco dei malati che sono i nostri commilitoni, «compagni di battaglia (*zhanyou*, 战友) nella guerra di trincea, nostri fratelli e nostre sorelle, ed è per questo che le infermiere, per quanto stanche, nell'assistere non battono un attimo la fiacca». Le giornate si susseguono faticose, i caduti non si contano e la stanchezza vince il desiderio di un pasto portato a termine. Prima di dormire c'è spazio per ricordare le colleghe che si sono ammalate, ma dalla forza inesauribile che le spingerebbe ad alzarsi dal letto e correre a dare una mano in reparto....

Lunedì 10 marzo

In questo campo di battaglia dove non si vede il fumo delle pistole lo spirito battagliero dei compagni è sempre più alto, cresce in tutti la fiducia nella vittoria finale. Negli ultimi 22 giorni abbiamo ricevuto e curato complessivamente 62 malati, 43 sono stati dimessi, nell'ospedale non sono state segnalate infezioni incrociate, nessuno tra medici ed infermieri è stato contagiato. La prima fase della battaglia è finita, abbiamo dato alle autorità e alla popolazione delle risposte soddisfacenti e nell'attesa del giorno in cui quella malattia mostruosa verrà ricacciata, daremo sicuramente una risposta da 100 punti. I dirigenti dell'ospedale sono venuti continuamente a farci visita, a farci coraggio, a ricordare a tutte che non dobbiamo abbassare la guardia e che dobbiamo ancora praticare e attuare con rigore le misure d'isolamento e disinfezione. «Proteggere se stessi vuol dire proteggere il paziente, proteggere il paziente vuol dire proteggere la società». Questo è quello che ci ha detto il direttore Wang prima di andarsene, è proprio così, dobbiamo assolutamente preservare le capacità combattive fino alla fine.

Martedì 1 aprile

Fino ad oggi abbiamo ricevuto e curato in tutto 74 pazienti, ne rimangono in ospedale ancora 4 che sono in via di guarigione, al momento non ci sono nuovi pazienti. Il numero di nuovi casi in tutta la città sta diminuendo, «*l'atipica*» è sotto efficace controllo. Sappiamo comunque che nuovi casi sono registrati in aumento nella zona di Hong Kong. Wang Qimin, il direttore dell'ospedale, ci ha detto: «Non possiamo prendere assolutamente con leggerezza questo momento, non possiamo dimenticarci di un malato, non possiamo lasciare solo un collega». A quanto pare, le responsabilità sono pesanti e la strada è ancora lunga, se vogliamo ottenere la vittoria finale in questa guerra!

Il diario di Zhang Jihui, con le debite differenze ed opportune precisazioni, si colloca nel solco di opere come *Zai yiyuanzhong* (在医院中, In ospedale) di Ding Ling (丁玲, 1904-1986)<sup>8</sup> e ancor prima in *Disi bingshi* (第四病室, Corsia numero 4) del più famoso Ba Jin (巴金, 1904- )<sup>9</sup>. Nell'opera di quest'ultimo è profonda l'impronta della letteratura di stampo sovietico ("Corsia numero 6" di Čechov<sup>10</sup>), dove medici ed infermieri emergono come eroi positivi in ospedali scarsamente attrezzati e gli specialisti stranieri sono additati come spie desiderose di raccogliere il maggior numero di informazioni su sanità e malattie per denigrare l'immagine nazionale e non per portare loro aiuto; ancora oggi però i *baiyi tianshi* possono essere letti alla luce dello spirito del realismo socialista<sup>11</sup> dei primi anni Cinquanta: in questo senso si può sostenere che la Sars rappresenta, per così dire, il *fanmian renwu* (反面人物, il personaggio negativo) la cui presenza è funzionale per mettere in risalto le qualità dei nostri eroi, le infermiere, che diventano *lixiang renwu* (理想人物, personalità ideali), figure quasi agiografiche degne di ammirazione; in Ding Ling emerge invece la personalità femminile, indipendente, della sua protagonista nel percorso di emancipazione che contraddistingue e accomuna le sue eroine. In "In Ospedale" (1941) infatti all'ostetrica Lu Ping (陆萍), la protagonista animata intimamente dalla voglia di intraprendere la carriera politica, viene però imposto di continuare il suo lavoro nel migliore dei modi, ma il suo zelo e le sue proposte di rinnovamento non vengono comprese. Oltre allo zelo, alla volontà di lottare in condizioni di difficoltà e di adempiere fino in fondo al proprio dovere, è azzardato volere cercare altri punti di contatto con i *baiyi tianshi*: nel libro di Ding Ling si lamenta infatti l'arretratezza dei quadri di Yan an, il burocratismo e l'atteggiamento tradizionalista e maschilista nei confronti delle donne.

Chi riscuote un enorme successo come medico e come protagonista principale di un libro è il dottor Zhong Nanshan (钟南山, 1936- ), direttore dell'Istituto per le malattie respiratorie di Canton. In Cina viene visto come un luminare nel suo campo e i mass media ne hanno fatto un eroe, un Carlo Urbani<sup>12</sup> nato sulle sponde dello Yang-ze (Chang jiang, 长江). Il libro intitolato "Il

<sup>8</sup> Ding Ling è lo pseudonimo di Jiang Bingzhi (蒋冰之), una delle più grandi scrittrici cinesi di tutti i tempi, un personaggio di rottura. Esordisce giovanissima nel 1927 con alcuni racconti tra cui Il Diario della signorina Sofia (Shafei nushi riji, 沙非女士日记), il primo racconto della storia della letteratura cinese scritto da una donna per le donne. Nel 1932 a Shanghai entra a far parte del Partito Comunista e nel 1936 la ritroviamo tra i circoli intellettuali di Yan an. Nel 1942 pubblica sul Jiefang ribao (解放日报) Pensieri sull'8 marzo (Sanbajie yougan, 三八节有感), a favore della causa femminile contro il tradizionalismo maschilista imperante tra i comunisti di Yan an. L'opera del 1949 Il sole brilla sul fiume Sangkan (Taiyang zhaozai Sangganhe shang, 太阳照在桑干河上), che tratta del problema della riforma agraria, otterrà nel 1951 il premio Stalin. Nel 1957 viene "bollata" come elemento di Destra ed espulsa dal Partito. Durante la Rivoluzione Culturale sarà nuovamente criticata e trascorrerà cinque anni in prigione per poi essere riabilitata solo nei primi anni Ottanta.

<sup>9</sup> Ba Jin, nome d'arte di Li Yaotang (李尧棠), è considerato uno dei più grandi scrittori cinesi del ventesimo secolo, tant'è che in Cina varie campagne tentano di fargli avere il Nobel per la letteratura. Anarchico fin dalla giovane età, Ba Jin proveniva da una famiglia di letterati confuciani. Nel 1927 vola in Francia, dove studia, frequenta circoli di intellettuali e firma la sua prima opera Distruzione (Miewang, 灭亡). Nel 1928 a Shanghai si dedica alla letteratura, scrivendo romanzi, articoli e contribuendo a varie riviste. Le sue opere più famose: Famiglia (Jia, 家) del 1933, in cui attacca l'istituzione familiare cinese tradizionale come maggiore ostacolo alla libertà dell'individuo nella Cina di quegli anni, e la Trilogia dell'amore (Aiqing sanbuqu, 爱情三部曲). Perseguitato come controrivoluzionario nella Rivoluzione Culturale, fu riabilitato nel 1977 ed eletto successivamente a ricoprire posizioni ufficiali in seno alle associazioni letterarie cinesi più importanti. Attualmente è ricoverato a Shanghai: da tempo infatti soffre del morbo di Parkinson.

<sup>10</sup> Čechov, Anton (1860 – 1904), novelliere e drammaturgo russo.

<sup>11</sup> Esso consiste nell'osservazione e descrizione della realtà nel suo sviluppo rivoluzionario dal punto di vista socialista della classe lavoratrice.

<sup>12</sup> Carlo Urbani (1956-2003), presidente di Medici senza Frontiere in Italia si trovava in Vietnam dal 2000 in quanto infettivologo dell'OMS incaricato di studiare tutta una serie di malattie infettive e la loro cura. Proprio in Vietnam ha scoperto per primo la novità assoluta del coronavirus della Sars e ne ha segnalato

guerriero coraggioso (le mirabili gesta di Zhong Nanshan)” (《Yonggang zhanshi—Zhong Nanshan chuanqi》), 《勇敢战士—钟南山传奇》) ripercorre in duecento pagine la vita del dottore e i suoi successi in campo medico, contrassegnati entrambi dalla precocità, *topos* letterario ricorrente in tutti i grandi scrittori e personalità del mondo culturale cinese. Foto disseminate per tutto il libro ritraggono il dottor Zhong nelle situazioni più disparate e costituiscono un vero e proprio album di ricordi. Diverse pagine sono dedicate ai suoi consigli per la prevenzione e cura della Sars e ad un'intervista “a tu per tu”.

*Il Quotidiano del Popolo* pubblica stralci del libro, come per il diario dell'infermiera Zhang, ma lo fa in maniera seriale per ben 23 puntate dal 14 luglio al 2 settembre 2003; questo sancisce l'importanza del personaggio e fornisce l'idea di cosa ha significato l'aver pubblicato un libro su di una figura del genere: un evento. Il prezzo di listino stesso sembra avvallare questa ipotesi: il libro dedicato a Zhong Nanshan costa infatti 20 *yuan* a fronte dei 6 *yuan* per l'acquisto del citato diario!



**Figura 2:** Le copertine dei due *best seller*: a sinistra il “Diario della capo infermiera (scritto nel periodo della lotta alla polmonite atipica)”, pubblicato nel 2003 dalla *Guangdong Jiaoyu chubanshe* (广东教育出版社); a destra “Il guerriero coraggioso (le mirabili gesta di Zhong Nanshan)” pubblicato nello stesso anno dalla *Jingji ribao chubanshe* (经济日报出版社).

Nemmeno il famoso dottore è esente da lodi ed immagini stereotipate affibiate al corpo infermieristico nazionale: si esaurisce fisicamente (*danjing jielü*, 殫精竭慮), è sempre in testa alle truppe (*shenxian shizu*, 身先士卒) nel suo ruolo di guida, la scienza è il suo spirito guida (*yi kexue de jingshen*, 以科学的精神)... Le notti insonni non si contano, come non è quantificabile il coraggio con cui ha affrontato la sfida e prestato cure ai malati più gravi.

Zhong Nanshan è una figura di rilievo: non trascuriamo che spesso ha affiancato e partecipato attivamente alle conferenze stampa tenute dal Ministero della Sanità, ha presieduto incontri e simposi internazionali sulla polmonite atipica, ha accompagnato Wen Jiabao e gli alti quadri di Governo all'assemblea dei paesi dell'ASEAN + Cina tenutasi a Bangkok (29 aprile 2003); era presente persino a Ginevra, insieme a Wu Yi in occasione della 56° Assemblea Generale dell'OMS tenutasi dal 19 al 28 maggio 2003.

A lui viene riconosciuto il merito di aver guidato il Guangdong fuori dalla crisi, elaborando degli schemi di cura efficaci che, secondo *Il Quotidiano del Popolo*, «hanno aumentato notevolmente le possibilità di successo nel salvare i casi più gravi e hanno accorciato nettamente i tempi delle cure». In effetti Zhong Nanshan sembrava aver trovato la panacea per tutti i mali legati alla Sars nella

---

l'esistenza e la pericolosità all'OMS. È morto in un ospedale di Bangkok dopo aver contratto la polmonite atipica.

prescrizione di steroidi a molti malati, soprattutto tra quelli che gravavano in condizioni respiratorie critiche. Vale la pena ricordare come mass media e quotidiani ne avessero parlato in termini positivi per la cura, ma pochi -ed *Il Quotidiano del Popolo* lo ricorda di rado- hanno sottolineato l'importanza di tenere basse le dosi, limitandole a casi specifici. Zhong fu il primo a bombardare con un cocktail di Ribavirin e glucocorticoidi i primi pazienti, ottenendo ottimi risultati; ma nelle conferenze che tenne in giro per la Cina per illustrare i risultati non si soffermò su dosi e durata della somministrazione, un fattore decisivo. Molti pazienti si sono ritrovati così colpiti dall'osteonecrosi, forma tumorale che porta al deterioramento progressivo, fino alla polverizzazione, di alcune ossa. Si rischia di non poter più praticare sport o addirittura di non camminare. Ad Hong Kong il 14% dei sopravvissuti ha contratto la malattia, a Pechino il 30%<sup>13</sup>. Anche in Canada, paese colpito duramente dalla Sars, sono stati utilizzati steroidi nelle cure, ma non sono stati segnalati casi di osteonecrosi; questo significa che in Cina è stata usata la mano pesante, alcuni ipotizzano che i medici fossero sottoposti ad enormi pressioni per mantenere intatta l'immagine nazionale il più a lungo possibile, soprattutto nel periodo di aprile in cui Pechino non poteva permettersi troppi morti durante le ispezioni dell'OMS. Non è il caso di demonizzare Zhong Nanshan, più di altri sottoposto ad enormi pressioni, ma la sua immagine viene di sicuro ridimensionata e lo rende un medico umano, che forse in partenza non ha sbagliato la cura, ma ha commesso la leggerezza di non chiarire maggiormente la corretta applicazione. Questo fatto non gli ha tuttavia impedito di ricevere in patria la "medaglia al lavoro" per l'anno 2003 (*Quanguo Wuyi laodong jiangzhang*, 全国五一劳动奖章) in occasione della festa internazionale del Primo Maggio.

La mitizzazione di questi personaggi trascende l'evento letterario per farsi strada nell'affascinante mondo del cinema e della musica. I maggiori quotidiani italiani hanno riportato le indiscrezioni del *Beihua shibao* (北华时报, *Beijing Times*) secondo il quale la società di produzione pechinese Senwei Audio Visual avrebbe iniziato il 12 maggio 2003 le riprese di un film in cui la vicenda ruota ovviamente attorno ad un'infermiera impegnata in prima linea contro la polmonite atipica. A vestire i panni della guerriera dal camice candido ed inamidato in "Nel nome di Nightingale" (《Yi Nandinggeer de mingyi》, 《以南丁格尔的名义》) la celebre Gong Li (巩俐, 1965-)<sup>14</sup>.

Per rendere omaggio ai guerrieri in camice bianco viene inciso un CD «tributo ai difensori in camice bianco (*baiyi weishi*, 白衣卫士) che combattono al fronte contro l' "atipica"» dal titolo "*Feifan yonggan*" (非凡勇敢, "Eroi non comuni"). La casa discografica SMG (Shanghai Media Group) realizza un prodotto significativo, anche se davvero poco originale: i testi delle nove canzoni contenute nel CD sono arrangiamenti poetici che riprendono in lungo e largo quanto strillato dalla campagna di solidarietà nazionale. Ne siano esempio i due testi qui sotto riportati:

Compagni di viaggio (*Yilu tongxing*, 一路同行)

Testo: Jia Ding (甲丁) e Guo Feng (郭峰)

Musica: Guo Feng

Voce: Guo Feng

Per la strada,	cammino con te.
C'è ancora da camminare, non mi sento solo,	stringo forte la tua mano.
Coraggioso vado avanti, per la strada,	ci sei tu al mio fianco.
Che cosa sono mai le difficoltà,	stringo forte la tua mano.
Con coraggio sopporto	affinché la chiamata del destino tocchi il tuo cuore,

<sup>13</sup> COLLURA, Laura, "Cura peggiore della malattia", in *Panorama*, 8 aprile 2004, p. 179.

<sup>14</sup> Attrice di consolidata fama internazionale, è stata presidente della giuria del 59°edizione del festival del cinema di Venezia. Ultimamente l'abbiamo vista nelle sale in "2046" di Wong Kar Wai (Wang Jiawei, 王家卫1958-) e nell'episodio "La Mano" dello stesso regista nel film "Eros". La sua fama nasce però molti anni prima grazie ai ruoli da protagonista in *Sorgo Rosso* (1987) e *Lanterne Rosse* (1991) di Zhang Yimou (张艺谋, 1951-) e in *Addio mia concubina* (1993) di Chen Kaige (陈凯歌, 1952-).

I sentimenti veri sono eterni, così una promessa senza pentimenti, una scelta senza ripensamenti, rimarranno sempre nel cuore.  
 Compagni di viaggio, ci accompagniamo l'un l'altro, ci sosteniamo l'un l'altro,  
 con un auspicio di felicità, commossi viaggiamo giorno e notte.  
 Compagni di viaggio, ci accompagniamo l'un l'altro, ci sosteniamo l'un l'altro,  
 la stessa strada, una sola voce, ci prendiamo cura l'uno dell'altro.

Meno commovente, ma altrettanto toccante l'inno all'amore che condurrà alla vittoria...:

Vinceremo (*Women hui ying*, 我们会赢)

Testo: Wang Xiping (王洗平)

Musica: Bian Liunian (卞留念)

Voci: Dai Yuqiang (戴玉强), Wang Zhengzheng (汪正正), Gu Feng (谷峰), Fu Disheng (付笛声), Bian Liunian, Ren Jing (任静), Mei Jia (眉佳), Zhu Hua (朱桦), Ye Fan (叶凡)

Tutti hanno bisogno dell'amore,  
 perché l'amore è il sole che illumina la nostra vita,  
 tutti hanno bisogno dell'amore,  
 perché l'amore è la forza che ci sostiene.  
 Di fronte al pericolo stringiamo i ranghi,  
 di fronte alle difficoltà decisi non indietreggiamo,  
 di fronte alla chiamata avanziamo con coraggio,  
 l'un l'altro le braccia intrecciate, a formare un muro che aumenta la nostra forza.  
 Diventiamo un solo cuore!  
 Rafforziamo la nostra convinzione, offriamo il nostro amore!  
 Che i cinesi siano sempre un solo cuore,  
 Se tu ci sei ed io ci sono, allora vinceremo.

...E vittoria è stata. Sofferta, ma pur sempre vittoria.

---

Vittorio Patrucco has got his University Degree at the University of Turin, with best marks. His main fields of work and research are contemporary Chinese history and society. He is now attending a post/graduate course at the People-s University (Ren min daxue), in Beijing.



## SHI CIHANG 航慈釋

### THE FIRST CASE OF MUMMIFIED BUDDHIST IN TAIWAN\*

*di Stefania Travagnin*

Shi Cihang 航慈釋 (1895-1954), is one of the eminent figures in the so-called Modern Buddhism in Taiwan. Engaged in improving education and training of Buddhist monks and nuns, and promoter of the so-called *renjian fojiao* 教佛間人 (Buddhism for the Human Realm), which refuses any sort of superstitious understanding and practice of Buddhism and calls for the return to the original and pure essence of the Dharma, Cihang is also the first Buddhist monk in Taiwan who attempted to, and eventually succeeded in, preserving his body after-death. Nowadays, the gilded relic-body of Cihang is enshrined and venerated in Xizhi, Taipei county, as well as being included in the list of the *roushen pusa* 薩菩身肉 (flesh-body Bodhisattvas) who appeared in the history of Chinese Buddhism.

This paper analyses Cihang's relic-body as case-study of Chinese mummified Buddhist in the scene of contemporary Taiwan and modern Taiwanese Buddhism, discussing the Buddhist significance, sociological implications and eventual impact of mummification within the reality of the new *renjian fojiao*.

*I am not afraid of dying: I may die anytime, anywhere and anyhow. It is known that life is inevitably accompanied by death, so what to be afraid of? [...] What I am afraid of is where will I get to after death? West? East? Heaven? Hell? It is dangerous! I myself do not have any assurance; the distance to cover before dying is boundless and indistinct, is there not a way to know where one is going to get to? Any rebirth depends on Karma.*

(Cihang)

#### Introduction

The study of Buddhist mummification involves several issues. The first issue is the *identity* of the mummy: should the mummy be identified with 'the covering' or with 'the covered'? This issue engages the debate on the *sacredness* of the mummy, involving the still unsolved debate between *holiness* and *materiality* in the religious – Buddhist – context, and so the conception of the mummy as *relic*, *icon of Enlightenment* and/or *material object*.

Another issue regards the term *mummified Buddhist* that I have chosen here for the case-study of Cihang, but that is usually replaced by the expression *mummified Buddhas*. The adoption of the term *mummified* implies both *self-mummification* and *man-made mummification*, while the use of

---

\* I wish to thank the nuns at the Cihang Memorial Hall and the monks at the Maitreya Inner Hall for their kind help and availability to talk on Cihang's life and his mummy worship. I am also indebted to Shi Zhaosheng 釋照昇, for the her time and the precious photographic materials that she gave me, and to Shi Kuansu 俗寬釋, abbot of the Maitreya Inner Hall and former student of Cihang, for spending one whole day with me at the Maitreya Inner Hall talking on Cihang's life and practice.

*Buddhas* may be problematised, since there are questions as to are what we are facing *Buddhas*, i.e. fully enlightened practitioners, or *Buddhists*, i.e. practitioners who have not necessarily reached the Enlightenment?

This last issue leads the analysis of Buddhist mummification into a discussion about the *religious* nature of the mummy and, specifically, its *Buddhist* quality, in order to better understand a worship to which the *integral-body relic* is subject. An in-depth study of mummy devotion and veneration is of primary importance, since it is the inter-relationship between the *intact remains* and the *believer* that decides value and significance of the mummy.

The interaction between *venerator* and *venerated* leads to another area of interest: the analysis of the correspondence between the original intention of the Buddhist who decided to turn – or to be turned – into a mummy and what actually happened later around his/her mummified body.

The nature of mummy worship, as well as its development and change through time, is related to the *contextualisation* of the mummy. In other words, as Buddhism was subject to adaptation in order to fit the hosting non-Buddhist environment, so the local non-Buddhist religions (in the terms of folk elements, superstitious beliefs and magical/alchemical practices), death conceptions and burial customs play an important role in shaping the reality of the mummy.

Finally, Buddhist mummies may be subject to restoration. The mummies of two Vietnamese monks have been recently declared *Vietnamese national treasure*.<sup>1</sup> This fact is a further index of the social impact of the mummies, and of the role that they play among the local Buddhist (and otherwise) believers.

Taiwan lists five cases of Buddhist mummified monks and one female Buddhist mummy:

1. Cihang (1895-1954), monk; date of enshrinement of the mummy: 1959.
2. Qingyan清嚴 (1924-1970), monk; date of enshrinement of the mummy: 1976.
3. Ganzhu甘珠 (1914-1978), monk; date of enshrinement of the mummy: 1978.
4. Yingmiao瀛妙 (1891-1973), monk; date of enshrinement of the mummy: 1983.
5. Puzhao普照 (1980/91-1983), monk; date of enshrinement of the mummy: 1983.
6. Gongga貢噶 (1903-1997), nun; date of enshrinement of the mummy: 2000.

The appearance of Cihang's mummy (1959) was preceded in Taiwan by two famous cases of body-relics, both dated 1957: Shi Zhangjia 嘉章釋, who left more than 6,000 relics, and Shi Hongyi 一弘釋, who left more 400 relics.

Being the first case of Buddhist mummy discovered on the island, Cihang's remains attracted the attention of not the only Taiwanese. There is a long list of foreign (i.e., neither Chinese nor Taiwanese) documents that report and describe Cihang's flesh-body.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> I am referring to the mummies of the Zen monks Vu Khac Minh and Vu Khac Tuong, enshrined in the Dau Pagoda (Ha Tay province). For a detailed report on these two mummies, see: Nguyen, Lan Cuong (1982-1984) 'About the Dead Bodies of two Buddhist Monks Preserved in the Form of Statues at the Dau Pagoda'. In *OSSA. International Journal of Skeletal Research*, vol. 9/11, pp. 105-109; Nguyen, Lan Cuong (1988) 'Dead Bodies of Buddhist Monks Preserved as Statues at the Dau Pagoda'. In *Buddhists for Peace. Journal of the Asian Buddhist conference for peace*. B.E. 2532 No 4 (Vol.10), pp. 18-20.

<sup>2</sup> As for the Western scholarship, Demiéville (1965, 156-157), Welch (1967, 343-344), Needham (1974: 5, 300), Sharf (1992, 2, 24), Raveri (1998, 36-37) and Jones (1999, 109-110) all mention, and some analyse in detail, the successful mummification of Cihang. We even have a Spanish version of life, death and mummification of Cihang from an Argentina Buddhist website (from: <<http://www.cintamani.com.ar/cintamani/maestros/cihang.htm>>). As for the Japanese scholarship, Ando (1961, 204-209; 1963, 140) and Matsumoto 1993 dedicated some paragraphs to the first case of integral-relic body enshrined on the island.

The result was that Cihang's mummy reached a worldwide fame very soon, and thus Cihang's thought and missions became well known on the international stage. A question that might come into mind is: Was the mummy to make Cihang's fame or vice versa?

Finally, it is worth noting that the first mummified Buddhist on the island is one of the promoters of the "Buddhism for the Human Realm" (*renjian fojiao*). Is it not contradictory that a monk who claimed modernisation in/of/for Buddhism eventually attempted to have his dead body preserved and enshrined?

The present paper, which is based on oral interviews made between 2002 and 2005 and written materials collected at that time, aims to discuss the issues listed above through the analysis of Cihang's mummy as case-study of Chinese mummified Buddhist in the contemporary Taiwan. This research investigates the Buddhist significance, sociological implications and eventual impact of mummification in Buddhism taking Cihang as a representative case. The relationship between the monk's relic-body and the Taiwanese (Buddhist and otherwise) social-body is also part of this discourse.

In addition, this research aims to relate the Taiwanese Buddhist relic-bodies to the similar cases found in China, and attempts to questions whether the Taiwanese cases reflect continuity with the phenomenon of Buddhist mummification in China, or are we facing a new phenomenon. The issue of the so-called 'Taiwanese identity' that recently various fields come to deal with may be taken in account even in the context of Buddhist mummification.

## I. "Living-body" Cihang and Chinese Buddhism

In reviewing the accomplishments of Bodhisattva Ci-Hang, we realized that he had laid an equal emphasis on the promotion of secular education and the preaching of Dharma. His penetrative insight had enabled him to perceive mutually complementary effects of these two lines of activities resulting in his undying achievement in virtue, endeavor, teachings, and even of his body in flesh. Truly such a one may call fit master of all mankind.<sup>3</sup>

Was a Traditionalist? A Reformer? Or a "transitional figure", as Jones has suggested?<sup>4</sup> Cihang, also called "little Taixu" (*xiao taixu* 虛太小), is a Buddhist figure difficult to identify and to classify.<sup>5</sup>

Student of both Shi Taixu 虛太釋 (1889-1947) and Shi Yuanying 瑛圓釋 (1878-1953), practitioner of the "Buddhism for the Human Realm" (*renjian fojiao* 教佛間人) and promoter of Buddhist education for monks and nuns, Cihang made an unprecedented contribution to the development of Chinese Buddhism in Taiwan and of Taiwanese Buddhism.

Three key events signed his life: the Full Monastic Ordination, the meeting with Taixu and the so-called "Buddhism for the Human Life" (*rensheng fojiao* 教佛生人), and his moving to Taiwan.

Cihang was born in 1895 at Jianning 寧建 (Fujian 建福 province), his lay name was Ai Jirong 榮繼艾. He lost his mother at the age of 11, and his father at the age of 17. In 1912, he received the tonsure under Shi Zizhong 忠自釋, and then the Full Ordination at Nengren Temple 寺仁能

<sup>3</sup> From the English pamphlet found at the Cihang Memorial Hall.

<sup>4</sup> Jones 1999, 111.

<sup>5</sup> At that time (first half of the 20<sup>th</sup> century), broadly speaking, a "traditionalist" belonged to the faction headed by Shi Yuanying 瑛圓釋, while a "reformer" belonged to the school led by Shi Taixu 虛太釋. Even if Taixu and Yuanying were both teachers of Cihang, the latter is usually classified as belonging to the "Yuanying lineage". On the other hand, Cihang's contribution to renew and develop monastics' education, as well as his promoting the so-called "Buddhism for the Human Realm" (*renjian fojiao* 教佛間人) gave him the right to be defined "reformer".

(Jiujiang 江九). At the beginning of his Dharma cultivation, he made quite a few pilgrimages to famous Buddhist sites such as Jiuhua Mountain 山華九 (where he lived in 1910-1911), Tiantai Mountain 山台天 and Putuo Mountain 山陀普.<sup>6</sup> As for his Buddhist education, Cihang mastered the Chan doctrine at Gaomin Temple 寺旻高 (Yangzhou 州揚, 1919), Tiantai philosophy with Shi Dixian 閑諦釋, and Pure Land teachings with Shi Du'e 厄度釋.

The meeting between Cihang and Taixu is dated the end of the 1920s. In 1927, he enrolled the Minnan Institute of Buddhist Studies (*Minnan Foxueyuan* 院學佛南閩), founded by Taixu, but left the institute after only three months. Two years later he became student of the Wuchang Institute of Buddhist Studies (*Wuchang foxueyuan* 院學佛昌武), which is another institute founded by Taixu. At that time Cihang made an in-depth investigation of the Chinese adaptation of the Yogacara philosophy (*weishi* 識唯), and started supporting the reform plans promoted by Taixu. His efforts in propagating the so-called “Buddhism for the Human Realm” (*renjian fojiao* 教佛間人) included the founding of the Buddhism for the Human Realm Monthly Magazine (*Renjian fojiao yuekan* 刊月教佛間人) in the 1940s.

Before moving to Taiwan, he went through Hong Kong 港香, Guangdong 東廣, Shanghai 海上, Wuxi 錫無, Changzhou 州常, Zhenjiang 江鎮 and Nanjing 京南. He also travelled to Burma, India and Sri Lanka, sometimes following Taixu, and afterwards, at the age of 47, he visited Singapore and Malaysia. While abroad, he undertook the mission to propose Taixu's ideas, and the task to promote cultural and educational initiatives, such as Dharma lectures, and the establishment of Buddhist institutes and associations.

In 1948 Cihang moved to Taiwan, invited by Shi Miaoguo 果妙釋, and founded the Tawanes Institute of Buddhist Studies (*Taiwan foxueyuan* 院學佛灣台) at Yuanguang Temple 寺光圓 (Zhongli 壩中). Founder of Buddhist institutes, organiser of Buddhist Seminars and Dharma teacher, promoter and reformer of Buddhist educational programmes for monastic and lay disciples (especially lay women and nuns), Cihang eventually became one of the eminent monks on the island. Cihang became well known as founder and abbot of Buddhist monasteries in Taiwan as well. The Maitreya Inner Hall (*Mile neiyuan* 院內勒彌,) founded in 1950, is a remarkable witness of Cihang's efforts in supporting nuns' education and monastic training, and in encouraging the cooperation between the female and the male members of the Sangha.<sup>7</sup> Those who mostly helped him to settle in Taiwan were four nuns: Shi Daxin 心達釋, Shi Xuanguang 光玄釋, Shi Xiuguan 觀修釋 and Shi Ciguan 觀慈釋. Cihang died in 1954, during his third solitary retreat (*biguan* 關閉).<sup>8</sup>

Cihang outstands for his large literary production too. His works have been collected in the opera in The Complete Works of Cihang (*Cihang fashi quanji* 集全師法航慈), totally 12 volumes, and published in 1981. Although his writings include teachings on the different Buddhist schools, Cihang became well-known especially for his interpretation of the Pure Land School, especially the Maitreya Pure Land, and his study of Yogacara.

The six years that Cihang spent in Taiwan were fundamental for the development of Taiwanese Buddhism. His interpretation of *renjian fojiao*, the support to the nuns' education, and the efforts in promoting the threefold mission of education (*jiaoyu* 育教), culture (*wenhua* 化文) and social

---

<sup>6</sup> It is worth remembering that Jiuhua Mountain has a special connection with the cult of mummified monastics.

<sup>7</sup> Before that he also was abbot of Yingjiang Temple 寺江迎 (Anqing 慶安) in 1929.

<sup>8</sup> For further biographical details, see: Kan Zhengzong 宗正闕 (1996: 47-91; 1999: ), Jiang Canteng 騰燦江 (1991, 59: 46-56, 60: 95-109; 1992: 37-75), Jones (1999, 102-111). Most of the data reported in this essay are from the articles included in the two volume *Cihang dashi jinian ji*, abbreviated in *CHDSJNJ*. Today, Cihang's mummy is enshrined at the Cihang Memorial Hall (*Cihang jinian tang* 堂念紀航慈), Xiufeng rd. 路峰秀, n. 247, Xizhi city 止汐, Taipei county.

welfare (*cishan* 善慈) attracted a large number of followers at that time and are still carried out in the Contemporary Taiwan.

Besides being one from the first Mainland monks who fled to Taiwan after the end of the Japanese Occupation on the island, and one from the first monks engaged in the mission of monastics' Buddhist education, Cihang also became the first case of “integral-body relic” (*quanshen sheli* 利舍身全) in Taiwan, and the first case of mummified monk, in the history of Chinese Buddhism, to ask for the preservation of his body in his will.

## II. Cihang: from “Living-body” to “Relic-body”

Is there a line of continuity from Cihang's “living-body” to Cihang's “relic-body”? Or are we facing two distinct identities and two different stories? How has Cihang's image changed in the course of the time, from his death to the successful mummification and subsequent enshrinement?

This section will discuss these issues.

### II. 1 Death

The battlefield is the deathplace for the warrior, while the lecture room is the deathplace for the scholar.<sup>9</sup>

Cihang died on 6 May 1954, during the Saddharma-puṇḍarīka retreat (his third and last *biguan*), which he started on 9 September 1952. According to a report by Shi Dao'an 安道釋, Cihang died at 10.10 pm, while working on the Sūtrapīṭaka. Cihang followed his usual daily schedule even in his last day, giving teachings all day until three hours before dying. It is also remarked that he did not take any rest after lunch on that day.<sup>10</sup>

Another detail that Cihang's disciples highlight as significative is that in his last five years their master was saying that he would have died at the age of 60, and this really happened.<sup>11</sup>

As the news of Cihang's death reached his disciples, students and lay devotees, the street leading to the Maitreya Inner Hall (*mile neiyuan* 院內勒彌) became unprecedentedly crowded by all the people willing to pay homage to Cihang.

According to a report by Shi Yanpei 培演釋, some eminent representatives from the local Buddhist world expressed sincere concern for the future of the Dharma without the presence and firm engagement of Cihang.<sup>12</sup>

On the 8<sup>th</sup> of May (two days after his death) the egg-shaped jar, wherein his corpse once wrapped in a white linen had been placed, was finally closed and sealed.<sup>13</sup> Everything, from the

<sup>9</sup> Words by Shi Xuanzhuang 奘玄釋 that Dao'an quoted in reference to the case of Cihang's death. See: Dao'an, “Fayang Cihang fashi de san da jingshen 精神大三的師法航慈揚發”, *CHDSJNJ*, 1: 58.

<sup>10</sup> Dao'an, *CHDSJNJ*, 1: 56.

<sup>11</sup> Shi Xiuguan 觀修釋, “Nanwang de sishi 師恩的忘難”, *CHDSJNJ*, 2: 221.

<sup>12</sup> Yanpei, “Jingli bei zengshang de Cihang pusa 薩菩航慈的上增悲禮敬”, *CHDSJNJ*, 1: 74-102. A similar feeling was expressed by Shi Xuming 明續釋 (Xuming, “Jingdao Cigong laofashi 師法老公慈悼敬”, *CHDSJNJ*, 1: 129-133). The news reached Hong Kong soon too: Shi Ruijin 今瑞釋 talked about Cihang's death as the loss of the last hope for Buddhism to improve and develop, in an era of total darkness (Ruijin, “Daonian Cihang fashi 師法航慈念悼”, *CHDSJNJ*, 1: 117-120).

<sup>13</sup> The jar is egg-shaped, formed by two semispheres, yellow-grey colored, and made of porcelain (for details on the jar, see: Cao Jingsan 三敬曹, “Cong Cihang pusa zuogang shuoqi 起說缸坐薩菩航慈從”, *CHDSJNJ*,

disposal of the dead body to the arrangement of the coffin, was performed in accordance with Cihang's instructions and under the supervision of two committees: the Cihang Funerary Committee (*Cihang fashi zhisang weiyuanhui* 會員委喪治師法航慈) and the Cihang Memorial Committee (*Cihang fashi yongjiu jinianhui* 會念紀久永師法航慈). These two organising committees decided to hold two annual Dharma meetings in memory of Cihang: on the 7<sup>th</sup> day of the 8<sup>th</sup> month (Cihang's birth day), and on the 4<sup>th</sup> day of the 4<sup>th</sup> month (Cihang's death day) of the lunar calendar.

## II. 2 Threefold Will

Cihang was not an ordinary human being: three years before dying he had already foreseen the date of his death, while half a year before dying he wrote his will.<sup>14</sup>

Two of the three wills compiled by Cihang report his potential turning into a relic-body.<sup>15</sup>

His first will, articulated in 10 points and signed on 5 December 1953 at 4:00 am, lists his instructions on the disposition of his dead body (points 6 to 10):

(6) When I die, I do not want the arrangement of a funeral, the divulgation of any obituary notice, the organization of any memorial meeting, the arising of any stupa, nor the burial of the body. I do not want monastics leading any Dharma service or similar events.

(7) As for my dead-body, I ask not to coffin nor to cremate it. Do use a jar, seat me cross-legged in the Lotus posture therein, then place the jar on the hill behind [the Maitreya Inner Hall].<sup>16</sup> I request you to open the jar after three years: if the body is corrupted, do not move it but bury it, according to the Buddhist burial customs; if the body does not show any sign of decay, do gild it and then place it inside a stupa.

(8) I ask you not to perform the repentance and traditional Buddhist rituals that are usually recurrent on such an occasion, but the recitation of the Great Compassion Mantra and to chant Guanyin Bodhisattva's name.

(9) I ask you to build a memorial hall similar to a Chan Hall on the hill behind [the Maitreya Inner Hall], with a Buddhist stupa in the middle, a big stool all around [the enshrined mummy] for the devotees to practice sitting meditation, and a portrait of the deceased behind [the enshrined mummy].

(10) I ask you to keep the retreat room so as you have found it, don't make any change on the disposition of what is inside, allow the devotees to burn incense, mindfully recite the Lotus

---

2: 625-630). Once sealed, the egg-shaped jar was sustained by iron supports. Shi Weici 慈唯釋 reported the difference in shape between the jar adopted in Mainland China and the one used in Taiwan for Cihang: That used in Mainland had the lower semispher bigger and deeper than that adopted in Taiwan (Weici, "Jieshi yishoushi de yuyi. Jinian Cihang pusa 意寓的詩首一釋解 - 薩菩航慈念紀", in *CHDSJNJ*, 2: 150-180). Detailed description of the jar has been also made by Shi Guangyuan 元廣釋 (Guangyuan, "Cihang pusa zuogang, baozhong xiangguan wenzhang 章文關相塚寶、缸坐薩菩航慈", *CHDSJNJ*, 2: 618-620). Guangyuan reported that the body had been placed down. Limes have been put inside to block the infiltrations of water and the development and growing of germs. Covered by the second upside-down semispher, the egg-shaped jar was tied by varnished clothes, in order to prevent the income of insects from outside. As for the surrounding environment: the lower semispher was collocated inside the ground, while the upper one on the ground: in this way the heat from the sun rays could enter the jar and combine with the air inside the jar. As effect, skin and muscles could contract and remained tied to the skeleton, while visceras and inner water could be absorbed by the limes, germs could not grow and the body, finally, could not putrify. The vegetarian diet followed by Cihang was also helpful in this process, so as the practice of samādhi and the attainment of wisdom are said to be helpful to avoid the decomposition of the corpse.

<sup>14</sup> Shi Cichun 純慈釋, "Cihang pusa bu ke siyi 義思可不薩菩航慈", *CHDSJNJ*, 1: 372.

<sup>15</sup> For the full text of the threefold will, see: Huang Yanhong 宏彥黃, "Cihang fashi shengping luechuan 傳略平生師法航慈", *CHDSJNJ*, 2: 448-449.

<sup>16</sup> As for the "hill behind", he meant the hill behind the Maitreya Inner Hall.

Sutra and prostrate to the Buddha. The verses recite: “Coming with empty hands, going with empty hands; of comings and goings, there is no rest.”

In his second will (also dated 5 December 1953) Cihang wrote: “I will not leave [this world] until even only one human being will have not realised the Way”. According to his disciples, these words are a proof of Cihang’s Bodhisattva vow, and might also refer to his intention to remain in the human realm (*renjian* 閻人). Nevertheless, there is not any explicit assertion that he would have remained in the world as a relic-body.<sup>17</sup>

Thirdly, according to Shi Huansheng 生幻釋, a personal letter that Cihang sent to Lin Xiyue 岳希林 (dated 21 April 1954, that is just a few days before dying) gives evidence to the fact that Cihang knew that he would have not left this world, but he would have remained in it as a relic-body. According to Huansheng’s interpretation of the letter, the sentences “I want the play of my life to have a good finale scene, so to make all the people applaud!” reveal a message similar to what is stated at the fifth point of his first will.<sup>18</sup>

Some of his disciples affirm that Cihang even ten years before his death had foreseen that his body would not have decayed after death. Furthermore, it is also said that during the pilgrimage to Jiuhua Mountain that he made just after the Full Ordination, Cihang faced with the phenomenon of the mummified Buddhists and made the vow to attain the relic-body.

## II. 3 Jar Sealing

Once sealed, the egg-shaped jar was carried on the hill behind the Maitreya Inner Hall and finally closed into a small pagoda.<sup>19</sup> A crew of people, including lay devotees, monastics and representatives of the local Buddhist associations participated in the procession and ceremony that was performed later on the hill.

The Dharma meeting, held for the most before noon, was divided into six moments: sending procession (8 to 10 am), offerings on the altar (10 to 11), homage to the stupa (at 11), devotional recitation (at 11:30), ceremonial lunch (at 12) and finally a speech by the Cihang Memorial Committee (starting at 2 pm).

## II. 4 Jar Opening

Cihang gave precise instructions in his will: the jar containing his corpse should have been opened after three years.<sup>20</sup> Yet, in 1957, on the third anniversary of Cihang’s death, the Cihang Memorial Committee hesitated to follow Cihang’s instructions. The “official” reason was that, if Cihang’s remains had really been preserved intact, there would have been no place suitable to their enshrinement and welcome the pilgrimage of devotees and disciples. The decision was to wait until the completion of an appropriate altar for Cihang’s possible mummy.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Interpretation by Shi Minzhi 智敏釋: Minzhi, “Dao ci laoren 人老慈悼”, *CHDSJNJ*, 2: 37-38.

<sup>18</sup> Huansheng, “Wo suo zhidao de Cihang laofashi 師法老航慈的道知所我”, *CHDSJNJ*, 1: 200-235.

<sup>19</sup> The pagoda was not required by Cihang in his will, but was initiative of his disciples, in order to protect the jar from water infiltrations. See: Huang Yanhong, *CHDSJNJ*, 2: 447.

<sup>20</sup> Besides the well known implications of the number “three” in Buddhism, Raveri offered an interesting explanation of the significance of three as the number of years that a “potential mummy” is supposed to spend in a sealed container. Speaking specifically on the Japanese *miira* ライミ, he drew a parallel between the traditional “double burial” and the mummification process. Three year burial is necessary for the corpse to complete the decomposition process and only after that it can be placed in the last tomb. Three years in an underground cave are also necessary for the self-mummified ascetic to make his/her body incorruptible, and only after that the body can lacquered, gilded and finally enshrined. (Raveri 1998, 180-181)

<sup>21</sup> As reported by Dao’an in date 1957, March 16 (Dao’an, *CHDSJNJ*, 1: 62-63).

The Cihang Memorial Committee justified that final decision claiming that the expression “after three years” adopted by Cihang did not necessarily mean “on the exact completion of the third year”.

In 1958, the shrine hall inside the Maitreya Inner Hall, which was meant to be a place suitable to the commemoration (and worship) of a relic-body, was ready.

In 1959, in occasion of the fifth anniversary of Cihang’s death, more than 200 disciples gathered at the Bodhi Lecture Hall 堂講提菩 in Taipei to honour the eminent monk. It was on that occasion that for the first time Cihang’s disciples discussed “if” rather than “when” to open the jar for the first time on that occasion. Among Cihang’s disciples, some relied on the idea that the human body could not but decompose after death and supported the position of not opening the jar. On the other hand, there were those who encouraged to fix a date for opening the jar in order to show respect to Cihang’s will.

The decision was put to the vote: with 162 favourable votes against only 40 unfavourable, the Committee decided to open the jar. The event was scheduled on 19 May 1959, at 5:00 am.

Dao’an (Cihang Memorial Committee, Director), Shi Lühang 航律釋 (Cihang Memorial Committee, Vice-Director; Maitreya Inner Hall, Abbott) and Shi Xuanguang 光玄釋 supervised the ceremony. Around fifty people gathered near the pagoda, reciting the Great Compassion Dharani (*da bei zhou* 咒悲大) and chanting the name of Guanyin Bodhisattva. According to the written reports, all the present disciples were anxious and very concerned for the possibility to extract a decomposed and not intact flesh-body.

## II. 5 Remains Appearance

Cihang’s flesh-body appeared without any important trace of decomposition, not yet as a skeleton at least. His skin had assumed a brown-black color, the five organs were clearly demarcated, his hands hung down and his legs still crossed in the Lotus position. All the water internal the body had been absorbed, with the consequence of an evident loss of weight and thinning. No one could believe that such a skinny flesh body was Cihang, who was well-known for his resemblance to Maitreya since his puffy physique. Nose, lips and teeth were still intact, and his flesh resulted to be soft and perfectly elastic like a still alive human being. Hair, eyebrows and beard had grown in those five years.<sup>22</sup>

The corpse was immediately covered with yellow satin on the head, neck and all around the body, to avoid any decomposition by the atmospheric agents. Everything was performed in accordance with what Cihang had written in his will: a portrait of the Earth Treasure Bodhisattva (Skr: *Kṣitigarbha bodhisattva*; Ch: *Dizang pusa* 薩菩薩藏地) was hung behind the mummy, and incense was burnt.

The news of the relic-body spread rapidly, and more than 10,000 people a day (people not only from Taipei but also from Xinzhu, Zhongli, Taoyuan, Yilan, Jilong, etc.), some for curiosity, others for devotion arrived at the Maitreya Inner Hall.

---

<sup>22</sup> The report of Demiéville on Cihang, from his death to the appearance of his remains, is rich in details: He died in 1954 at Taipei, leaving instructions in order to not bury nor cremate his body, but for preserving it into a large jar and, if after three years if the body resulted intact at the opening of the jar, to mummify and gild it. The body was disposed in the crouched posture, wrapped with a sort of white linen and closed on a pallet of straw and lime into a jar covered with another reversed jar. All this was sealed up, and it was waited until five years, instead of three, for opening it, on the 19th of May 1959. The body looked slimmer but not decomposed, the skin had become blue but still elastic in the same way of muscles and tendons; nostrils, lips and teeth were in a good state of preservation; the mouth could be slightly opened with the finger. The body was gilded and the face was made up in a good state. The mummy attracted a huge crew of people. Contrary to the tradition, this monk died lying in bed for a stroke (Demiéville 1965, 156-157).

The Cihang Memorial Committee destined NT\$ 1,000,000 for building the Cihang Memorial Hall (*cihang jinian tang* 堂念紀航慈), as the appropriate place to enshrine the gilded relic-body, and to welcome the believers' pilgrimage.

## II. 6 “Gilded relic-body” Enshrinement<sup>23</sup>

Chen Luguan 官祿陳, a well-known sculptor of Buddhist statues from Taipei, was appointed. Chen Luguan was chosen for his long-term experience, since he had already worked in several temples, like Longshan Temple 寺山龍 (Taipei), Yuantong Temple 寺通圓 (Taipei), Kaiyuan Temple 寺元開 (Tainan 南台) and Dongshan Temple 寺山東 (Pingdong 東屏).

The whole treatment of Cihang's body needed a few months. First, he wrapped the whole body in white silk, then he covered it with red lacquer. Once the lacquer was dried, the body appeared totally black. Then, he covered the relic-body with another stratum of silk and a further stratum of red lacquer. After repeating this silk-lacquer sequence three times, Cihang's relic-body resulted quite similar to the Cihang's living-body. According to Chen Luguan, the most difficult part of this process was the insertion of new artificial eyes.

The gilding process was the second phase of the treatment: the relic-body was covered with four strata of gold foils. Since each stratum was formed by 7,000 foils, the relic-body was wrapped in a total of 28,000 gold foils. According to Chen Luguan, one stratum of gold foils is usually enough for the arrangement of a wooden or metal Buddha statue, but the treatment for a relic-body requires three more strata in order to make it indestructible.<sup>24</sup>

Since then, Cihang's relic-body did not receive any other treatment but the change of his robe and a dry-cleaning that occurs every eight years.

In the same year, according to the belief that Buddhist relic-bodies (as well as body-relics) embody thaumaturgical power, a procession in the form of a Dharma meeting for dispersing the calamities over the country was performed in honour to Cihang's mummy. The ceremony included a service similar to that held five years before when the jar was closed in the pagoda, and in the same way lay devotees as well as members of the monastic community were present.

Among the many initiatives organised for honouring Cihang there was the founding of the Cihang Magazine (*Cihang zazhi* 誌雜航慈) in 1962. The main aim of the magazine was to illustrate the achievements of Cihang and not just to publicise the phenomenon of his relic-body. In 1963, the Main Hall of the Cihang Hall 堂航慈 was ready to host the gilded relic-body. Afterwards, other complexes, such as a kindergarten and a library, were built in memory of Cihang. Finally, in 1981, the Cihang Foundation (*Caituan faren cihang shehui jijinhui* 會金基會社航慈團財) was established.

A question that comes spontaneously in mind, and which perhaps will never find an answer is: Would all these initiatives have been even planned if Cihang had not become a relic-body? How much did all this depend on the *covered* and how much on the *covering*?

In the 1960s, Welch reported:

<sup>23</sup> Quoting from the *Chinese Buddhist Monasteries* by Prip-Møller (1937), Welch wrote about the custom of making the relic-bodies covered with gold foils: Usually, they were gilded. Sometimes the lobes of the ears were lengthened and a lot was placed between the eyebrows. Golden skin, long robes, and the *urna* dot were among the thirty-two sacred marks of a buddha. The implication was therefore that in his lifetime the monk whose corpse the visitor saw before him had attained buddhahood. Sometimes a notice was placed alongside pointing out that nonputrefaction was proof of this and inviting the visitor to contribute money so that his progeny would “continue for countless ages to be distinguished scholars and enjoy glory and riches” (Welch 1967, 343).

<sup>24</sup> Guangyuan, *CHDSJNJ*, 2: 619-620.

Today the reader who goes to Taiwan may see the “Diamond Undecaying Body” of Tz’u-hang being worshipped on a high altar in a handsome temple built to house him. Kindly Taiwanese nuns accept a small stream of donations from the devout and the curious.<sup>25</sup>

In the winter 2002 (period of my first fieldwork), I found the gilded relic-body conserved “on a high altar” in a new big Cihang Memorial Hall, a new complex built through the generous “donations from the devout and the curious”, and managed by a few “kindly Taiwanese nuns”. In other words, nothing seems to have changed since the 1960s, and Welch’s report can still describe the contemporary situation.

Although more than forty years have passed since the enshrinement of Cihang’s mummy, we can individualise a line of continuity between the situation in the 1960s and in the early 21<sup>st</sup> century. Then, it may be also found a correspondence between the missions undertaken by Cihang during his lifetime and ‘his’ monastic community in the contemporary age.

Cihang became well-known for claiming the need of an improved Buddhist education for monastics. He devoted many of his efforts to improve nuns’ education and training, and to start cooperation between female and male members of the monastic community. A clear trace of Cihang’s ideal may be seen in Xizhi today, where, if the Maitreya Inner Hall is run and inhabited by monks, the Cihang Memorial Hall is managed by nuns. At the time of my visits, there were around thirty nuns (including one from Argentina) resident in the Cihang Memorial Hall. Many of them are very young, and some of them decided to enter the nunhood after seeing Cihang’s relic-body. Each of them has her own duty, but all of them are (or have been) enrolled in the Buddhist Institute. Following Cihang’s emphasis on the importance of receiving a Buddhist education, the nuns learn teachings that range from the Yogacara philosophy to the Pure Land School; they neither adopt Cihang’s commentaries as the only reference books, nor master the sole Cihang’s thought.

## II. 7 Ceremonies, Events, Memorial Foundations and Publications.

On the anniversary of Cihang’s death disciples are used to gather near the pagoda that had conserved the jar. The birth-day as well as the death-day of Cihang are commemorated since the opening of the jar and the enshrinement of Cihang’s relic-body.

Special Dharma meetings have been performed on the 10<sup>th</sup>, the 20<sup>th</sup>, the 30<sup>th</sup>, and the 40<sup>th</sup> anniversary of his death, as well as in occasion of the 80<sup>th</sup>, the 90<sup>th</sup> and the 100<sup>th</sup> anniversary of his birth.

In 1998, the Maitreya Inner Hall and the Mahāyāna Vihāra 舍精乘大 completed the publication of the Cihang Memorial Collection (*Cihang dashi jinian ji* 集念紀師大航慈) in two volumes, an opera that had been planned in occasion of the coincidence of the 40<sup>th</sup> death anniversary with the 100<sup>th</sup> birth anniversary. The Cihang Memorial Collection constitutes an important source of details regarding Cihang’s life, the Dharma missions that he undertook and his contribution to the development of Chinese Buddhism in Taiwan. Besides a first section with some passages from Cihang’s writings (including a poem on the meaning of *renjian fojiao*), the two volumes collect more than 150 papers, written from 1954 to the time of the publication. Compiled by monastics and lay people, the writings include mourning letters as well as reports from newspapers and magazines. A few works (especially those written by eminent local monks)<sup>26</sup> describe life and

---

<sup>25</sup> Welch 1967, 344.

<sup>26</sup> Baisheng 聖白, “Daonian cihang laofashi 師法老航慈念悼”, *CHDSJNJ*, 1: 47-49; Shi Dongchu 初東釋, “Jingdao cihang laofashi 師法老航慈悼敬”, *CHDSJNJ*, 1: 68-70; Yanpei, *CHDSJNJ*, 1: 74-102; Yanpei, “Wo qinjin cilao yiduan yinyuan 緣因段一老慈近親我”, *CHDSJNJ*, 1: 103-106; Shi Moru 如默釋, “Shu cilao linzhongshi de liang jian shi de cuozhi 置措的事件兩的時終臨老慈述”, *CHDSJNJ*, 1: 111-115; Xuming, *CHDSJNJ*, 1: 129-133; Xingyun, “Weida yu chonggao – jinian wo zui jingyang de cigong laoren 高崇與大偉 - 人老公慈的仰敬最我念紀”, *CHDSJNJ*, 1: 138-152; Shi Yuanming 明圓釋, “Yuntian haiwai

practice of Cihang, in other words Cihang as “living body”, while other papers focus on Cihang’s death and final mummification, that is Cihang as “relic-body”. Among the latter group of writings, some stress the miraculous and inexplicable features of the Buddhist mummy, while others deal with the issue of Buddhist mummification and offer significant details on the phenomenon of the flesh-body Bodhisattvas in general.<sup>27</sup> The two volumes include interesting photographic material: portraits of Cihang in his lifetime and his embalming treatment described step-by-step, from Cihang’s death to the opening of the egg-shaped jar, from the enshrining procession of the gilded remains to all the ceremonies held in memory of Cihang. Finally, the second volume ends with the proceedings of the conference held in 1994 for the 100<sup>th</sup> birth anniversary of Cihang.

### III. Cihang’s mummy: Effects and Reactions in Taiwan

Cihang Bodhisattva appeared to us in a non-decayed body. This fact rescued not only a few people who had not realized the Way, and helped the human beings not to doubt but to awaken the faith, estinguish innumerable guilts and accumulate infinite blessings!<sup>28</sup>

#### III. 1 Scepticism and Faith

Both the feelings of scepticism and enthusiasm welcome Cihang’s firm statement that he would have become a mummy. According to Shi Cichun 純慈釋, even if there already had been relic-bodies in the history of Buddhism, the Taiwanese (even if Buddhist practitioners) could not easily believe that Cihang would have turned into another case of mummified monk. The debate included different opinions. Some thought that Cihang was not serious due to the sense of humour that always accompanied him, while others thought that his words hid a particular meaning that only his disciples would have been able to decipher. These views, according to Cichun, are index of lack of blind faith for Cihang’s potential achievement.<sup>29</sup>

Even the nun Xuanguang doubted that Cihang would have left an incorrupted body: she confessed to have thought that Cihang was not serious as he told her he would have turned into a flesh-body Bodhisattva one year before his death.<sup>30</sup>

---

diao cishi 師慈弔外海天雲”, *CHDSJNJ*, 1: 255-257; Zhenhua, “Zunshou jiaoyan wei shiling 靈師慰言教守遵”, *CHDSJNJ*, 1: 287-289; Shi Yinshun 順印釋, “Wo dui cihang fashi de aisi 思哀的師法航慈對我”, *CHDSJNJ*, 2: 25-27; Moru, “Gaowei cihang zunzhe 者尊航慈慰告”, *CHDSJNJ*, 2, 39-43.

<sup>27</sup> Guangyuan, “Roushen pusa cihang dashi 師大航慈薩菩身肉”, *CHDSJNJ*, 1: 306-308; Cichun, *CHDSJNJ*, 1: 370-394; Hu Guowei 偉國胡, “Jingang buhuai shen 身壞不剛金”, *CHDSJNJ*, 2: 247-250; Xu Qiuting 婷秋徐, “Taiwan diyiwei roushen pusa cihang fashi 師法航慈薩菩身肉位一第灣台”, *CHDSJNJ*, 2: 250-255; Guangyuan, *CHDSJNJ*, 2: 618-620, “Cihang pusa roushen heyi buhuai 壞不以何身肉薩菩航慈”, *CHDSJNJ*, 2: 621-624; Cao Jingsan, *CHDSJNJ*, 2: 625-630; Lin Zhengxian 賢政林, “Wen jianhui huyu shenzhong chuli cihang yibao 寶遺航慈理處重慎籲呼會建文”, *CHDSJNJ*, 2: 640-642; Lin Zhengxian, “Qing qiaoqiao ri han ruhe baocun wenhua zichan 產資化文存保何如韓日瞧瞧請”, *CHDSJNJ*, 2: 643-656. Guangyuan’s papers focus on Cihang as a mummy and the general reality of the Buddhist mummification with a special reference to China, while Lin Zhengxian’s works offer a prospect of the Japanese mummies and an attempt to compare the mummy worship in Taiwan with the mummy worship in Japan. These essays are all good sources for a general overview on Buddhist mummification.

<sup>28</sup> Cichun, *CHDSJNJ*, 1: 371.

<sup>29</sup> Cichun, *CHDSJNJ*, 1: 372. This article listed the Buddhist explanation of how it is possible to become a mummy, giving practice and discipline as the main causes.

<sup>30</sup> Xiuguan, *CHDSJNJ*, 2: 221.

The hesitation to open the jar first, and the anxiety expressed later by the monks presiding the event can also prove the scepticism on the successful discovering of a relic-body. Nevertheless, such hesitation and scepticism might not imply doubts about the level of practice reached by Cihang. In the history of Buddhism not all the eminent monks left body-relics, and only a few of them attained the relic-body. Perhaps Cihang's disciples were aware that a successful mummification is not just the effect of a pure and mindful Dharma cultivation and Bodhisattva practice, but also result of a number of environmental circumstances, so as everything depends on primary causes and secondary (but still effective) conditions, warp and weft of the samsaric world. In other words, even the Dharma practitioners might have been aware of the scientific-material factors determining the bodily incorruptibility, but they preferred not to express this feeling in an explicit way.

### III. 2 Folk Buddhism and Orthodox Buddhism

Taiwan recorded different reactions to the appearance of Cihang's mummy. After the interview records and the written documents collected during my fieldwork, I would classify people's reactions into three categories, that can be considered indexes of three different levels of Dharma faith and practice. Each reaction shows a particular relationship and "dialogue" between the mummy and the believer/visitor, i.e., between the *venerated* and the *venerator*: is this dialogue that gives a specific meaning to the mummy.

First, I see a reaction associable to 'stupefaction'. It is shown by those who are not Buddhist, and get to see the relic-body moved by curiosity (the same curiosity reported by Welch) rather than by spirit of Buddhist devotion. They conceive the relic-body as a miracle, an unexplicable phenomenon, a supernatural thing, and think of Cihang as a human being gifted of a supernatural power. These people might associate the reality of the mummy to the Dharma, but taking Buddhism in terms of superstition. Nevertheless, the sight of the relic-body signs a turning point of the lives of some who, as face with the relic-body, awaken their Buddha Nature, and find the correct (i.e., not contaminated with superstition) Dharma Path. Consequently, not only a few of non-believers decide to take refuge in Buddha, Dharma and Sangha after seeing the mummy. Some even decide to renounce the secular life and enter the monastic community. We also have the record of some who took refuge in Cihang's relic-body: Cihang has not received the traditional common funeral service, and consequently can still accept lay disciples.<sup>31</sup> A question that may arise now is: Do they take refuge in *Cihang* or in *Cihang's mummy*? The interlacement of *covered* and *covering* returns again.

Secondly, I list those who are already Buddhist but hold a still low level of faith and practice when they face with the mummy. Feeling a kind of 'happy comfort' at the sight of the monk's relic-body, they show a sort of devotion and gratitude to Cihang, who offers them such a material concrete support in order to strenghten their faith, to encourage them to practice the Bodhisattva Path and to develop the Bodhi Mind. They see the value of *dānapāramitā* (the Perfection of Giving) that a relic-body is assumed to embody.

Finally, we have what can be called 'nearly indifference'. There are those who claim that Cihang is still on earth not only in his relic-body but also, and more importantly, in the contribution that he has made to Chinese Buddhism and to the development of Buddhism in Taiwan, in other words to his threefold mission (education-culture-social welfare), his "Buddhism for the Human Realm", the strict discipline that he chose for himself, his study and practice:

Cihang's name is already well-known in Taiwan as well as abroad, because his flesh body did not decay [*roushen buhuai* 壞不身肉], but turned into an integral body relic [*quanshen sheli* 利舍身全] and was so called living Buddha [*huo fo* 佛活]. Although the concept of relic is

<sup>31</sup> This is the case of Xie Bingrong 榮冰謝, reported in: Xie Bingrong, "Cihang fashi – Wode shifu 師法航慈 - 父師的我", *CHDSJNJ*, 1: 526-539.

considerable, all the achievements and remarkable deeds that he completed in his lifetime cannot be limited to it. [...] Cihang's greatness is not expressed in his turning or not into a relic-body, but is manifested in the contribution that he made to the monastic community, living beings and whole country during his last lifetime.<sup>32</sup>

Thus, the immortality of the spirit seems to be more important than the immortality of the flesh-body.<sup>33</sup> The belongs to this third category express concern for the attention paid on the spectacular and miraculous aspect of the relic-body, since this may obscure Cihang's vows and missions.

In other words, the best way to remember Cihang is not prostrating in front of his relic-body, but continuing the missions that Cihang started, in order to avoid that an eminent figure of the orthodox Buddhism becomes object of devotion of the so-called folk Buddhism.

### III. 3 Thaumaturgy and Dreams

There is also a record of miraculous and unexplicable recoveries that have blessed people who paid visit to the relic-body.<sup>34</sup> I list here some from the cases that I have collected during my research. In 1959 a woman from Panqiao is said to have recovered a serious stomach disease after paying homage to Cihang's relic-body, and without having the supposed necessary operation. A woman from Tainan, aged 40, had her hand cured after praying before Cihang's relic-body. Another woman from Hualian recovered after drinking the Great Compassion Water (*da bei shui* 大悲水) taken from the hall where Cihang's relic-body is enshrined. A further woman from Yunlin aged 30 was cured by the same Great Compassion Water. A blind from Jinshan also recovered after a visit to the Cihang Hall.

Sometimes Cihang appeared in dream. A woman dreamed Cihang wearing Theravadin yellow robe and asking her to buy incense at the Cihang Hall. Following the interpretation of the nun Xuanguang, Cihang was meant to encourage the woman to develop her Bodhi mind. Secondly, Cihang appeared in dream to some devotees and asked them to modify the building of a certain niche for a certain Buddha statue. Finally, Xuanguang, who had been suffering of a serious stomach disease for a long-time, one day prostrated before Cihang's relic-body, recited the Great Compassion Dharani three times and drank the Great Compassion Water. After one week, she dreamed Cihang giving her a medicine that she took without hesitation. When she woke up, her illness was completely cured.<sup>35</sup>

However, the best-known story regards a child who got lost and was guided back to her mother by an old and thin man, wearing monastic yellow robe, who was identified as Cihang. The monk pet the hair of the child, and that was a gesture typical of Cihang. Moreover the child, after finding his mother and entering the Cihang Hall, recognised the monk who drove him back in the gilded relic-body of Cihang.

### III. 4 Maitreya Belief

Cihang is Maitreya: this is what the nuns repeated to me during my visits.

The link between Buddhist mummification and the Maitreya belief is a widely accepted theory. Nonetheless, it resulted in practice to be a rule with many exceptions. The supposition, rooted in

<sup>32</sup> Shi Kaizheng 證開釋, "Wo suo jingyang de Cihang dashi 師大航慈的仰敬所我", *CHDSJNJ*, 2: 194-196.

<sup>33</sup> Shengyin stressed that Cihang's spirit will never estinguish but will be immortal. See: Shengyin, "Cihang jingshen yongzhao renhuan 寰人照永神精航慈", *CHDSJNJ*, 2: 191-194. A similar statement in Xu Qiuting, *CHDSJNJ*, 2: 255.

<sup>34</sup> For further details on the stories, see: Xingshen 馨馨, "Cihang pusa linggan ji 記感靈薩菩航慈", *CHDSJNJ*, 2: 94-97.

<sup>35</sup> For relics as thaumaturges and *abhijñā*, see Faure 1991, 132-133.

Mahākāśyapa's legend, that mummification is not the permanent but the temporary state of a disciple who is waiting for Maitreya's descent on earth is a principle applicable to the self-mummified ascetics in Japan while it rarely works with the Chinese cases.<sup>36</sup> The distinction between the mummies who are waiting for Maitreya descending on earth, and the mummies who actually are incarnations of Maitreya may help to understand what the nuns meant as saying “*Ta shi Mile pusa* 薩菩勒彌是他”: He [Cihang] is Maitreya Bodhisattva.<sup>37</sup>

Cihang became a mummy, but his close connection with Maitreya Bodhisattva is not limited to the bodily perfection and immortality. The resemblance between Cihang and Maitreya has been stressed by Cihang himself, who liked to be painted or photographed sat cross-legged, wearing Theravadin robes, with the big belly naked and a reassuring smile on his face. This all reminded Maitreya's iconography. In addition, the Dharma name *Cihang*, meaning that “he is a bodhisattva of compassion [*ci* 慈] and can ferry us across the sea of suffering [*hang* 航],” as the monk Xingyun 星雲 explained, related Cihang to Maitreya because of the character *ci*, that also identifies the future Buddha.<sup>38</sup>

Then, there are Cihang's Pure Land teachings: his conception of “Pure Land on Earth” (*renjian jingtu* 土淨間人) emphasised the Maitreya Pure Land, conceived as Maitreya *renjian* Pure Land (*mile renjian jingtu* 土淨間人勒彌).

Finally, as Cao Jingsan 三敬曹 stated, Cihang founded the Maitreya Inner Hall, practiced the Maitreya's spirit of Compassion (*mile de cixin* 心慈的勒彌), welcomed young monks who were without a refuge, lived and ate with them and, overall, shared the Dharma learning and practice with them. His efforts in making vows, his efforts to benefit the others are also connected with the figure of Maitreya.<sup>39</sup>

He is an incarnation of Maitreya, who made the vow to practice the Dharma and to develop the Great Compassion Mind [*da cibeixin* 心悲慈大], took the Dharma name of Cihang and made the vow to rescue all the human beings.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> The rare clear association between (Chinese) Chan flesh body Bodhisattvas and Maitreya eschatology is reported in Faure 1991, 154-156.

<sup>37</sup> Besides Faure 1991, 154-156, see also Raveri 1998, 23-27. Raveri reported the twofold conception of “*miira* as waiting for Maitreya” and “*miira* as Maitreya”.

<sup>38</sup> Xingyun, *On Becoming a Bodhisattva*, available online from: < <http://www.fgs.org.tw/english/talks/w1-2.htm> >.

<sup>39</sup> Cihang's brief essay titled “*Mile neiyuan dingming de yiyi* 義意的名定院內勒彌” and included in *Putixin ying – rensheng pian* 影心提菩 - 篇生人, 163-167, clarified the implications of Maitreya and Maitreya Pure Land in Cihang's thought. He started making a clear distinction between “Maitreya Inner Hall” (or Tuṣita Inner Court), that is the place where Maitreya is preaching the Dharma and Bodhisattvas are hearing his speeches, and “Maitreya Outer Hall” (or Tuṣita Outer Court), that is the place inhabited by divine men and women. Cihang continued with a parallel between the Maitreya Inner Hall as the national Government, with President and Ministers, and the Maitreya Outer Hall as the country of people. Then, he listed six reasons for the adoption of the name “Maitreya Inner Hall” instead than “XX Temple”. All the reasons centred on the necessity of practicing and spreading Maitreya's spirit of mercy and compassion in order to get rid of all the sufferings. In Cihang's mind, Maitreya Inner Hall was supposed to be the core of a purification process that should have involved first the whole Chinese and then also Western societies. That Cihang was the Maitreya preaching the Dharma and his disciples and students were the Bodhisattvas hearing the Dharma is not stated but is a clear implicit message. See: Cihang 1981: 3.

<sup>40</sup> Cao Jingsan, *CHDSJNJ*, 2: 628.

#### IV. Cihang's Remains: Self-Made Mummy or Man-Made Mummy?

How could Cihang's body turn into a mummy?

Buddhist relic-bodies claim to be different from the Egyptian mummies. The Buddhists offer a list of six requirements for the attainment of a relic-body after death: (1) the strenght of holding precepts and respecting discipline; (2) the strenght of samādhi, in terms of *dhyanasamādhi*, the ability of mindful contemplation, origin of Wisdom, and supernatural power (*shen tong* 通神); (3) the strenght of faith; (4) the strenght of making vow; (5) the reliance on Buddha; (6) the reliance on Dharma.

Guangyuan offered a detailed analysis of how Cihang satisfied all these requirements.<sup>41</sup>

However, is the only practice involved for a perfect preservation of the (material) body? In which respect is the practice implied?

##### IV. 1 From the Buddhist Scriptures to Cihang's Teachings

Passing from the Buddhist Canon to Cihang's teachings we find that a pure cultivation, considered in terms of the three discipline-meditation-wisdom (*jie ding hui* 慧定戒), is meant to lead to the realisation of the Way and the final liberation.

In the Golden Light Sūtra (Skr: *Suvarṇa-prabhāsa sūtra*; Ch: *Jin guangming jing* 經明光金) it is affirmed:

Relics are the result of the joint practice of discipline, meditation and wisdom, a very difficult to accomplish, an insuperable field of blessings.<sup>42</sup>

And again in the Long Āgamas (Skr: *Dīrghāgama*; Ch: *Chang ahan jing* 經含阿長):

Do practice discipline and you will attain meditation, and thus a great reward. Do practice meditation and you will attain wisdom, and thus a great reward. Do practice wisdom and your mind will be purified, and thus the liberation will finally be reached.<sup>43</sup>

The Cihang's Tenfold Instructions (*cihang shi xun* 訓十航慈) that Cihang left to his disciples embody a similar message:

(1) Approach wise teachers; (2) Rely on good companions; (3) Study the Tripitaka; (4) Keep the Vinaya prescriptions; (5) Recite the Buddha's name; (6) Be devoted to service and prostration; (7) Be mindful of the sufferings of living; (8) Develop the Bodhi-Mind; (9) Benefit the living beings; (10) Make the vow to realise the Buddhahood.

Talking about Cihang's relic-body, Hu Guowei 偉國胡 listed discipline-meditation-wisdom as the primary factors that detemined the successful mummification. Nevertheless, the particular shape and conditions of the jar as well as the environment wherein the jar was conserved should be considered as the natural factors that helped the conservation of the flesh body.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Guangyuan, *CHDSJNJ*, 2: 621-624.

<sup>42</sup> T. 663: 16. 354a15-16; T. 664: 16. 397a21-22.

<sup>43</sup> T. 1: 1. 12a20-21; T. 1: 1. 17b20-21.

<sup>44</sup> Hu Guowei, *CHDSJNJ*, 2: 247-250.

According to Cao Jingsan, Cihang was practising *prajñā*, and so he entered Nirvāṇa. Chan masters also said that those who practice *prajñā* can consequently enter Nirvāṇa. *Prajñā* is the cause for Nirvāṇa, and Nirvāṇa is the effect of *prajñā*.<sup>45</sup>

Shi Kuansu 俗寬釋, who is the current abbot of the Maitreya Inner Hall, and was one of the students of Cihang, told me that the practice and the daily cultivation that Cihang had followed determined the final preservation of the body.

#### IV. 2 Cihang's Dharma Cultivation

If Shi Kaizheng 證開釋 defined Cihang's practice as difficult to pare,<sup>46</sup> Shi Miaoran 然妙釋 claimed:

I wish to imitate his turning into a relic-body, but my practice has not reached a sufficiently high level for that.<sup>47</sup>

The Ten Instructions listed above embody the Dharma practice as conceived by Cihang. Therefore, Cihang wrote four guidelines for becoming a good monk (and lay practitioner), which are also summary of his conception of Buddhist cultivation: (1) first of all, to be determined and have firm intentions; (2) to realise the vow through the practice; (3) to benefit oneself and to benefit the others; (4) the joint practice of blessings and wisdom.

The solitary retreat (*biguan*) played another important role in Cihang's Dharma path, and may be linked to the successful preservation of his body.

Cihang did three solitary retreats dated 1924-1926, 1944-1946, 1952-1954.

The third, started on 9 September 1952, was conducted differently than the other two.<sup>48</sup>

On 9 September 1952 Cihang entered his third solitary retreat at the Maitreya Inner Hall. This last solitary retreat was different from the other two. Previously, he performed solitary retreats entirely devoted to his own Dharma cultivation and study, while this time one of his main aims was the completion of his writings. Then, this solitary retreat was a retreat spent not really in solitude, since he appeared at the window of the retreat room for giving Dharma teachings several times.<sup>49</sup>

A note on the diet that Cihang followed during the solitary retreat signs a distance between his case on the one hand, and the Japanese self-mummified ascetics and the Taoists who were seeking for the immortality on the other hand. He did not take abstinence from cereals or particular

---

<sup>45</sup> Cao Jingsan, *CHDSJNJ*, 2: 629.

<sup>46</sup> Kaizheng, *CHDSJNJ*, 2: 196.

<sup>47</sup> Miaoran, "Huainian Cihang fashi 師法航慈念懷", *CHDSJNJ*, 2: 149.

<sup>48</sup> Yanpei wrote a digression on three typologies of solitary retreat: the Amitābha Retreat (*bi mituo guan* 關陀彌閉), which implies a mindful contemplation of Amitābha, the Prajñā Retreat (*bi banruo guan* 關若般閉), which requests the reading of Prajñāpāramitā Scriptures, and the Saddharma-puṇḍarīka Retreat (*bi fahua guan* 關華法閉), which implies the reading of the Lotus Sutra. What Cihang started in 1952 was a Saddharma-puṇḍarīka Retreat. Yanpei also stated that Cihang was "forced" to do the first two retreats, while the last one was a decision made only by him. See: Yanpei, "Jinian ci lao bailing ji shi ji sishizhounian 年週十四寂示及齡百老慈念紀", *CHDSJNJ*, 2: 50-67.

<sup>49</sup> For a detailed description of his third retreat, see: Huang Yanhong, *CHDSJNJ*, 2: 446-449. The passage quoted above is from p. 446.

restrictions, indeed on his last days he asked for rice, fruits and tea. It is reported that during his last day, he had rice for breakfast and lunch, tea and fruits.<sup>50</sup>

Quoting a thought expressed by Yanpei, but also confirmed by other monastics and highlighted during my interviews as well, Cihang cultivated the joint practice of “benefit himself and benefit the others” (*zili lita* 他利利自) even in a retreat. The *zili* is identified in his personal reading and meditation, while the *lita* practice took place in the form of teachings given to anyone who could come and ask for it. He never refused to teach, even in the retreat.<sup>51</sup>

Moreover, during his last retreat, he did not refuse to give Dharma teachings and explanations of Buddhist texts, as if he had felt that those would have been his last opportunities to spread the Dharma among his disciples and students.<sup>52</sup> The fact that he wrote his three wills during this retreat might confirm this supposition. The Sūtraṭīka was his companion, and he devoted his time to studying and teaching, always guided by the principle “My lifetime is limited, while what I want to know is boundless.”<sup>53</sup>

Finally, and perhaps most important, Cihang was a promoter and follower of the “Buddhism for the Human Realm”.

#### IV. 3 Mummy Worship and the “Buddhism for the Human Realm”

First of all, *renjian fojiao* does not have one single definition. Each of its promoter belongs to a different school of thought, thus has founded *renjian fojiao* on a different theoretical basis, and has been engaged in different activities. As a result, the Chinese term ‘*renjian fojiao*’ is variously interpreted and the large number of English expressions used for translating the Chinese is index of this situation. “Buddhism for the Human Realm”, “Humanistic Buddhism”, “Living Buddhism”, “Engaged Buddhism”, “Protestant Buddhism”, “Modern Buddhism” and “New Buddhism” are among the terms commonly in use.

Nevertheless, these different forms of *renjian fojiao* maintain all a common basis: the refusal of any kind of superstition belief and passive practice, the call for an active and concrete realisation of the Dharma in the human realm and for the human realm.

My questions thus are: How can a promoter of *renjian fojiao* even think to ask for mummification? And then, how can the followers and practitioners of *renjian fojiao* be concerned about the phenomenon of mummification? Is there any contradiction between the modern (rational) Buddhism and the practice of mummification?

In *On Becoming a Bodhisattva* Shi Xingyun (1927-), founder of Foguangshan 山光佛 and Buddha’s Light International Association (BLIA), and are from the promoters of *renjian fojiao* in Taiwan, identified the preservation of Cihang’s body as index of the accomplishment of his Bodhisattva vow:

<sup>50</sup> Demiéville reported: “Il avait observé avant sa mort un régime amaigrissant, mais assez atténué : deux bols de riz la matin, deux à midi, des fruits et du thé, et il avait conservé une corpulence confortable.” (Demiéville 1965, 157).

<sup>51</sup> Yanpei, *CHDSJNJ*, 2: 64-67.

<sup>52</sup> The daily schedule followed during the solitary retreat is as follows: morning service and sūtra recitation (5 to 6:30); reading of English Buddhist texts (7 to 8); teaching (to his students or whoever was willing to hear the Dharma) of sacred scriptures (8 to 10); editing of texts (10 to 12); lunch and short-rest (12 to 2 p.m.); teaching of sacred scriptures (2 to 5); editing of texts (5 to 6); teaching of sacred scriptures (8 to 9); editing of texts (9 to 10); evening service, sitting meditation and rest (starting from 10). Xiuguan, in comment of Cihang’s busy schedule, affirmed that he did not have even 3-4 hour sleep a day. See: Dao’an, *CHDSJNJ*, 1: 57. For a detailed description of Cihang’s third retreat by the nun Xiuguan, see: Xiuguan, “Wo yu Cigong enshi de yinyuan 緣因的師恩公慈與我”, *CHDSJNJ*, 2: 139. For further details on his third solitary retreat see also: Xuming, *CHDSJNJ*, 1: 131-133.

<sup>53</sup> Sentence reported by Xuming, see: Xuming, *CHDSJNJ*, 1: 131.

There is also the contemporary example of Master Tzu-Hang, who vowed that, as a testimonial to his attainment, his physical body would not perish after his passing. When he was alive, he liked to be addressed as a bodhisattva. After his passing, his body, indeed, did not perish, and it is still kept at Hsi-chi for people to pay their respects to. To honor his wish, he is called the "Tzu-Hang Bodhisattva," which means he is a bodhisattva of compassion and can ferry us across the sea of suffering.<sup>54</sup>

Shi Yinshun 順印釋 (1906-2005), who is considered the theoriser of the *renjian fojiao* which is spread in Taiwan, wrote a short essay on the relic-bodies entitled "Roushen pusa 薩菩身肉".<sup>55</sup> That essay may be considered an update of a previous work on relics dated 1957 and later included in the volume *Fofa shi jiu shi zhi guang* 光之世救是法佛.<sup>56</sup>

About the reason why Buddhists worship the relics, and so why relics play a certain role in the Buddhist world, Yinshun stated that relics are signs of the wisdom and compassion embodied by the Buddhist masters who left them. The worship is due to respect the virtuous eminent monks, and aims at strengthening the faith and practice of the Dharma followers.

To conclude, it appears that even the modern and rational *renjian* Buddhism accepted the traditional custom of mummification, relying on the Mahāyāna value of *dānapāramitā* and the doctrine of the skilful means, but also showing respect to a religious practice often associated with folk belief.

## Conclusion

Paul Demiéville concluded his treatise on the Buddhist mummies in East Asia with a list of unsolved enquiries:

“Pourquoi, en fin de compte, les bouddhistes chinois se sont-ils mis à momifier les corps de leurs saints? Les textes restent peu explicites sur les motifs de cet usage, qui n’avait pas d’antécédent dans le bouddhisme indien. [...] Pourquoi ces sacralisations du corps charnel qui sont au fond toutes deux des modalités du suicide? Pourquoi le bouddhisme qui honnit le corps en a-t-il prôné en Chine la perpétuation matérielle, alors que le taoïsme, qui admet et recherche l’immortalité corporelle, n’en a apparemment rien fait? Pourquoi cette obsession de l’effigie réelle que rien ne semble justifier dans le bouddhisme, même si c’est par lui que le culte des icônes et celui des reliques se sont introduits en Chine? Et pourquoi le confucianisme, qui prête une telle importance au culte des morts et une attention si méticuleuse à leur sépulture, s’est-il abstenu de recourir à des techniques propres à en assurer la conservation, sinon de manière temporaire et provisoire?”<sup>57</sup>

To return to Cihang, we may add the questions: How can a promoter of *renjian fojiao* even think to ask for mummification? And then, how can the followers and practitioners of *renjian fojiao* to care the phenomenon of mummification?

We may advance some ipotheses at this point.

Broadly speaking, the followed practice and accumulated merits are the key factors to be considered from the Buddhist perspective. Xingyun affirmed that Cihang proved to be a

---

<sup>54</sup> From: <http://www.blia.org/english/publications/booklet/pages/16.htm> (2003.12.22)

<sup>55</sup> Yinshun (1989): “Zhongguo fojiao suotan 談瑣教佛國中”. In Yinshun (1993): *Huayu ji* 集雨華, v. 4, pp. 195-200.

<sup>56</sup> Yinshun (1973): *Fofa shi jiu shi zhi guang* 光之世救是法佛, Taipei: Zhengwen, pp. 329-337.

<sup>57</sup> Demiéville, Paul, “Momies D’Extrême-Orient”, pp. 168-169

Bodhisattva with the attainment of a relic-body that Xingyun intended as the “gift” of the flesh body to the human beings. However, we can object, not all the eminent monks (and nuns) left body-relics or relic-bodies. Perhaps, the successful mummification is not only a matter of Dharma practice. In addition, the voice of the science claims that the most depends on the physical and genetic characteristics of the living being, as well as an accurately sealed jar-container able to help the isolation and conservation of the corpse. Yet, we can object, not all the the healthy people or well-conserved corpses may attain a successful result.

Speaking on the case of the monk Cihang in particular, there are many opinions on “why” Cihang did it, in the terms of “what” he wanted to do for himself, to demonstrate and to communicate to human beings. That difference in answers depends on the difference in people, on their Dharma understanding and practice. Some monks fell in despair crying “*Shifu zoule!* 了走父師!”: the master is gone! Others felt Cihang had not left the human world.

Finally, may we say he “turned into” or “was turned into” a relic-body? May we speak about “becoming” or “making” a mummy? May we find one sole solution to so many inquiries and solve the mystery of the flesh-body Bodhisattva Cihang?

Perhaps the words *bu ke siyi* 議思可不, that we found very often and may be translated as “inconceivable” or “unimaginable”, is the correct expression to adopt in order to conclude the story of the first mummy discovered in Taiwan.

## Bibliography

- Andō, Kōsei 生更藤安 (1961): *Nihon no miira* ライミの本日 (Japanese Mummies). Tokyo: Asahi Shinbunsha.
- Andō, Kōsei (1963): “La mummia in Estremo Oriente.” *Il Giappone* 3, 135-140.
- Andō, Kōsei (1968): “Des momies au Japon et de leur culte.” *L'Homme* VIII, 5-18.
- Aufderheide, Arthur C. (2002): *The Scientific Study of Mummies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benn, James A. (2000): “Self-cultivation and self-immolation: preparing the body for auto-cremation in Chinese Buddhism.”  
(<http://helios.unive.it/~pregadio/aas/benn.html>)
- Bentley, James (1985): *Restless Bones: The Story of Relics*. London: Constable.
- Chamberlain, Andrew T.; Pearson, Michael Parker (2001): *Earthly Remains: The History and Science of Preserved Human Bodies*. Oxford: Oxford University Press.
- Chen Zhihong 宏志陳 (2001): *Shelizi shi shenme?* 麼什是, 子利舍 [Relics, What are they?]. Taipei: Xiangshulin wenhua chubanshe 社版出化文林樹橡.
- Chou Yi-liang (1944-1945): “Tantrism in China.” *Harvard Journal of Asian Studies* 8, 241-332.
- Cihang 航慈 (1981): *Cihang fashi quanji* 集全師法航慈 [The Complete Works of Cihang]. 3 vols. Xizhi: Cihang fashi jinianhui 會念紀師法航慈.
- Cihang dashi jinianji bianyinchu 處印編集念紀師大航慈 (Ed.) (1998): *Cihang dashi jinianji* 集念紀師大航慈 [Cihang Memorial Collection]. 2 vols. Taipei: Mile Neiyuan 院內勒彌, Dasheng jingshe 舍精乘大.
- Cockburn, Thomas A. & Eve (Eds.) (1998): *Mummies, Disease and Ancient Cultures*. 2<sup>nd</sup> Edn. Cambridge: Cambridge University Press. (1<sup>st</sup> Edn.1980).

- Cole, Alan (1996): "Upside Down/ Rightside Up: A Revisionist History of Buddhist Funerals in China." *History of Religions*, 35:4, 307-328.
- Croissant, Doris (1990): "Der Unsterbliche Leib: Ahneneffigies und Reliquienporträt in der Porträtplastik Chinas und Japans." in Kraatz, Martin; Meyer zur Capellen, Jürg; Seckel, Dietrich: *Das Bildnis in der Kunst des Orients*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Demiéville, Paul (1965): "Momies d'Extrême-Orient." *Journal des Savants*, 144-170. Later included in Demiéville (1973).
- Demiéville, Paul (1973): *Choix d'études sinologiques (1921-1970)*. Leiden: E. J. Brill, 407-432.
- Ebrey Patricia (1990): "Cremation in Sung China." *American Historical Review* 95.
- Eliade, Mircea (1954): *Le Yoga – Immortalité et Liberté*. Paris: Payot.
- Erkes, Eduard (1953): "Ssu erh pu wang," *Asia Major*, n.s. 3:2, 156-161.
- Eskilsen, Stephen (1998): *Asceticism in Early Taoist Religion*. Albany: Suny Press.
- Faure, Bernard (1991): *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- Faure, Bernard (1992): "Relics and Flesh Bodies: The Creation of Ch'an Pilgrimage Sites." in Naquin, Susan; Yü Chün-fang (Eds.) (1992).
- Filliozat, Jean (1963): "La mort volontaire par la feu et la tradition bouddhique indienne." *Journal Asiatique*, 251:1, 21-51.
- Franke, Herbert (1957): "Das Chinesische Wort für „Mumie“." *Oriens X*, 253-257.
- Gernet, Jacques (1960): "Les suicides par le feu chez les bouddhistes chinois du V au X siècle." *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études chinoises II*, 527-558.
- De Groot, Jan J.M.: *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect; Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*. 3 vols. Leiden: Brill, 1892-1910.
- Günzel, Marcus (1998): *Die Taiwan-Erfahrung des chinesischen Sangha*. Göttingen: Seminar für Indologie und Buddhismuskunde.
- Hijikata Masashi 志正方士 (1996): *Nihon no miira butsu o tazunete* てねずたを仏ライミの本日 [Visiting the Mummy Buddhas of Japan]. Tokyo: 社文晶.
- Hori Ichirō (1958): "On the Concept of Hijiri (Holy-Man)." *Numen*, 5:2, 128-160; V:3, 199-232.
- Hori Ichirō (1961): "Self-mummified Buddhas in Japan. An Aspect of the Shugen-dō («Mountain Ascetism») Sect." *History of Religions* 1:2, 222-242 .
- Hori Ichirō (1968): *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*. Joseph Kitagawa and Alan L. Miller (Eds.). Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Inagaki, H. (1972): "Kūkai's *Sokushin-Jōbutst-Gi* (Principle of Attaining Buddhahood with the Present Body)." *Asia Minor*, 17:2, 190-215.
- JCH (1920): "How to Make Dried Priests." *New China Review* 2, 313-14.
- Jan Yün-hua (1965): "Buddhist Self-Immolation in Medieval China." *History of Religions*, IV: 2, 243-268.
- Jiang Canteng 騰燦江 (1991): "Zhan zai taiwan fojiaojie bianqiandian shang de Cihang fashi 師法航慈的上點遷變界教佛灣台在站 [Ven. Cihang: A moment of Transition for Taiwanese Buddhism]." Part 1. *Dangdai*代當 59, 46-56.

- Jiang Canteng 騰燦江 (1991): “Zhan zai taiwan fojiaojie bianqiandian shang de Cihang fashi 師法航慈的上點遷變界教佛灣台在站 [Ven. Cihang: A moment of Transition for Taiwanese Buddhism].” Part 2. *Dangdai*代當 60, 95-109.
- Jiang Canteng 騰燦江 (1992): *Taiwan fojiao yu xiandai shehui*會社代現與教佛灣台 [Taiwanese Buddhism and Contemporary Society]. Taipei: Dongda tushu gongsi司公書圖大東.
- Jones, Charles Brewer (1999): *Buddhism in Taiwan – Religion and the State 1660-1990*. Honolulu: Hawaii University Press.
- Kan Zhengzong 宗正闕 (1996): *Taiwan gaoseng*僧高灣台 [Eminent taiwanese monks]. Taipei: Puti changqing chubanshe社版出青長提菩.
- Kan Zhengzong 宗正闕 (1999): *Taiwan fojiao yibainian*年百一教佛灣台 [One hundred year history of Taiwanese Buddhism]. Taipei: Dongda chubanshe社版出大東.
- Kieschnick, John (1997): *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kieschnick, John (2003): *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Kuhn, Livia (Ed.) (1993): *The Taoist Experience: An Anthology*. Albany: Suny Press.
- Leca, A. P. (1976): *Les momies*. Paris : Hachette.
- Levin, Mary (1930): “Mummification and Cremation in India.” *Man*, 30, 29-34, 44-48, 64-66.
- Liu Shufen (1999/2/15): *Shishi yiku: Zhonggu fojiao loushizang yanjiu zhi er* 窟瘞室石—二之究研葬屍露教佛古中 [Cave Burial: Researches into Medieval Buddhist Exposed Burial. Part Two]. *Dalu Zazhi* 98:2, 1-12.
- (Online at <http://ccbntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MISC/nx88445.htm>)
- Liu Shufen (2000): “Death and the Degeneration of Life: Exposure of the Corpse in Medieval Chinese Buddhism.” *Chinese Religions*, 28, 1-30.
- Lü Buwen 問不呂 (1993): *Roushen pusa zhuanqi* 奇傳薩菩身肉 [The wonderful accounts of the Flesh-body Bodhisattvas]. Taipei: Kaijin wenhua 社版出化文今開.
- (Cf. Luo Wen (2001)).
- Luo Wen 問羅 (2001): *Taiwan roushen chengfo zhuanqi* 奇傳佛成身肉灣台 [The wonderful accounts of those who attained Buddhahood in their flesh-body on Taiwan]. Taipei: Hema wenhua 化文馬禾.
- (Though published under a different title, this book is identical with Lü Buwen (1993). According to our investigations, Luo Wen and Lü Buwen are identical with Mr. Huang Xuan 玄黃 (\*1970), a figure of some prominence in esoteric circles in Taiwan. Probably Luo Wen is the man’s real name and Lü Buwen and Huang Xuan are aliases.)
- Matsumoto Akira 昭本松 (1985 (1993/2002)): *Nihon no miira butsu* 仏ライミの本日 [Mummified Buddhas in Japan]. Tokyo: Rokkō Shuppan.
- Matsumoto Akira 昭本松 (1993): “Chūgoku no nyūjō miira no kenkyū 究研のライミ定入の国中 [Research on Nyūjō-mummies in China].” in *Nihon Miira Kenkyū Gurupu* (1993), 147-216.
- Matsumoto Akira 昭本松 (1993): “Nihon no nyūjō miira no kenkyū 究研のライミ定入の本日 [Research on Nyūjō-mummies in Japan].” in *Nihon Miira Kenkyū Gurupu* (1993), 17-99.
- Naitō Masatoshi 敏正藤内 (1999): *Nihon no mira shinkō* 仰信ライミの本日 [Mummy Belief in Japan]. Tokyo: Hōzōkan 館藏法.

- Naquin, Susan (1988): "Funerals in North China: Uniformity and Variation." In James L. Watson; Evelyn S. Rawski (Eds.): *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Taipei: SMC Publishing, 37-70.
- Naquin, Susan; Yü Chün-fang (Eds.) (1992): *Pilgrims and Sacred Sites in China*. University of California Press. [Reprint Taipei: SMC Publishing, 1994.]
- Needham, Joseph (1974): *Chemistry and Chemical Technology. Part II: Spagyric Discovery and Invention: Magisteries of Gold and Immortality*. Science and Civilisation in China Vol. 5. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nihon Miira Kenkyū Gurupu プルグ究研ライミ本日 (Japanese Mummy Research Group) (1969 (1993)): *Nihon miira no kenkyū 究研のライミ本日* [Research on Mummies in Japan]. Tokyo: Heibonsha 社凡平.
- Nihon Miira Kenkyū Gurupu プルグ究研ライミ本日 (Japanese Mummy Research Group) (1993): *Nihon, Chūgoku miira shinkō no kenkyū 本日, 究研の仰信ライミ国中* [Research on Mummy Beliefs in Japan and China]. Tokyo: Heibonsha 社凡平.
- Pinguet, Maurice (1984): *La mort volontaire au Japon*. Paris: Gallimard.
- Poo, Mu-Chou (1990): "Ideas concerning death and burial in Pre-Han and Han China." *Asia Major* (3<sup>rd</sup> ser.) 3:2, 25-62.
- Pregadio, Fabrizio (1996): *Zhouyi cantong qi: Dal Libro dei Mutamenti all'Elisir d'Oro*. Venezia: Cafoscarina.
- Pringle, Heather (2001): *The Mummy Congress: Science, Obsession, and the Everlasting Dead*. New York: Hyperion.
- Prip-Moeller, J. (1967): *Chinese Buddhist Monasteries: Their Plan and Function as a Setting for Buddhist Monastic Life*. 2<sup>nd</sup> ed. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Raveri, Massimo (1990): "In Search of a New Interpretation of Ascetic Experiences." in Adriana Boscaro; Franco Gatti; Massimo Raveri (Eds.): *Rethinking Japan*. Vol. 2. Sandgate: Folkstone Japan Library, 250-261.
- Raveri Massimo (1992): *Il Corpo e il Paradiso. Esperienze ascetiche in Asia Orientale*. Venezia: Marsilio.
- (The second edition, dated 1998, published under the title: *Il Corpo e il Paradiso. Le tentazioni estreme dell'Ascesi*.)
- Ricci, Matteo (1953): *China in the Sixteenth Century: the Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*. (Trans. Louis J. Gallagher) New York: Random House 1953.
- Robinet, Isabelle (1979): "Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism." *History of Religions* 19:1, 37-70.
- Robinet, Isabelle (1995): *Introduction à l'alchimie intérieure taoïste. De l'unité et de la multiplicité*. Paris: Les Editions du Cerf.
- Robson, James (2003): "Stone Head's [Shitou Xiqian] Bones of Contention: A Modern Case of furta sacra." In Bernard Faure (Ed.): *Chan Buddhism in Ritual Context*. London: Routledge Curzon.
- Schipper, Christofer (1983): *Il corpo taoista. Corpo fisico, corpo sociale*. Roma: Ubaldini.
- (English as: *The Taoist Body*. (Trans. Karen C. Duval.) Berkeley: University of California Press 1993.)
- Schopen, Gregory (1994): "Stupa and Tirtha: Tibetan Mortuary Practices and an Unrecognized Form of Burial Ad Sanctos at Buddhist Sites in India." In Tadeusz Skorupski, Ulrich Pagel (Eds.): *The Buddhist Forum*, vol. 3 1991-1993 (Papers in honour and appreciation of Professor

- David Seyfort Ruegg's contribution to Indological, Buddhist and Tibetan Studies). London: School of Oriental and African Studies, 273-293.
- Schopen, Gregory (1994): "Ritual Rights and Bons of contentino: More on Monastic Funerals and Relics in the *Mūlasarvāstivāda-vinaya*." *Journal of Indian Philosophy*, 22, 31-80.
- Schopen, Gregory (1997): "Burial Ad Sanctos." in *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Seidel, Anna (1987): "Post-Mortem Immortality." in Shaked, S.; Shulman, D.; Stroumsa, G.G (Eds.): *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions*. Leiden, New York: Brill.
- Sharf, Robert H. (1992): "The Idolization of Enlightenment: On the Mummification of Ch'an Masters in Medieval China." *History of Religions* 32:1, 1-31.
- Sharf, Robert H. (2001): *Coming to Terms With Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Shi Xingyun 雲星釋 (1995): "Kaichuang Taiwan Fojiao de Cihang fashi 師法航慈的教佛灣台創開 [Ven. Cihang – Founder of Taiwanese Buddhism]." in Xingyun 雲星: *Dizi* 子弟 [The disciples]. 372-380.
- Shi Xingyun 雲星釋 (1995): "Sangzan liyi bian 篇儀禮葬喪 [Funerary rituals]." in Xingyun 雲星: *Yizhi* 制儀 [Etiquette]. 245-331.
- Shi Zhaoben 本照釋 (1976): "Qingyan fashi roushen buhuai 朽不身肉師法嚴清 [The flesh-body of Master Qingyan has not decayed]." *Zhongyan ribao* 報日央中 (6.3.1976) and *Haichaoyin* 音潮海 57-4, 8-9. Cited from Qingyan gongdehui (1990), 32-39.
- Soymié, Michel (1957): "Biographie de Chan Tao-k'ai." *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études chinoises* I. Paris, 415-422.
- Sponberg, Alan; Hardacre, Helen (Eds.) (1988): *Maitreya, the Future Buddha*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stevens, Keith (1976): "Chinese Preserved Monks." in *Journal of the Royal Asiatic Society, Hong Kong Branch* 16, 292-297.
- Travagnin, Stefania (2000): "Le Eredi di Guanyin. Ritratti di Maestre e Praticanti del Nuovo Buddhismo Taiwanese", unpublished Laurea MA dissertation, Ca' Foscari University of Venice.
- Welch, Holmes (1967): *The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (Harvard East Asian Studies 26.)
- White, David Gordon (1996): *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: Chicago University Press.
- Xu Hengbin 彬恆徐 (1987): "Nanhuasi Liuzu Huineng Zhenshen Kao 考身真能慧祖六寺華南 [A Study of the Genuine Body Statue of the Sixth Patriarch Hui Neng in the Nanhua Temple]." *The Journal of the Institute of Chinese Studies of the Chinese University of Hong Kong* 報學所研化文國中 學大文中港香 18, 47-68.
- Xu Yun (1988): *Empty Cloud: The Autobiography of the Chinese Zen Master Xu Yun*. (Trans. Charles Luk.) Longmead: Element.
- Yampolsky, Philip (1967): *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*. New York: Columbia University Press.
- Yetts, Perceval (1911): "Notes on the Disposal of Buddhist Dead in China." *Journal of the Royal Asiatic Society*, 699-725.

- Yü, Chün-fang (2000): *Kuan-Yin: The Chinese Transformation of Avalokiteshvara*. New York: Columbia University Press.
- Yu, Ying-shih (1964-1965): "Life and Immortality in the Mind of Han China." *Harvard Journal of Asian Studies* 25, 80-122.
- Yu, Ying-shih (1987): "O Soul, Come Back: A Study of the Changing Conceptions of the Soul and After Life in Pre-Buddhist China." *Harvard Journal of Asian Studies* 47:2, 363-395.
- Zhu Qilin 麟其朱 (1988): *Taiwan Fojiao mingcha* 剎名教佛灣台 [Famous Buddhist Monasteries in Taiwan]. 2 vols. Taipei: Huayu chubanshe 社版出宇華.
- Zürcher, E. (1959): *The Buddhist Conquest of China*. Leiden: E. J. Brill.

---

Stefania Travagnin (M.A. in Chinese Language and Literature, Ca' Foscari University, Venice) is at present Ph.D. candidate at the University of London, School of Oriental and African Studies, Dept. Study of Religions, with a Ph.D dissertation entitled "The Scholar-monk Yinshun and Mādhyamika Thought. The School of Nāgārjuna in Contemporary Taiwan". Her research fields include: Buddhism in Taiwan and Taiwanese Buddhism; Buddhist women in Taiwan; the Pure Land school in Modern China and Taiwan; the scholar-monk Yinshun: life, works and thought; Colonialism and the Post-Colonial identity of East Asia Buddhism. She is currently in Taiwan as visiting scholar at the Institute of History and Philology (Academia Sinica, Taipei), and at the Centre for Chinese Studies (National Central Library, Taipei).

## LETTURE CRITICHE

### “L’INDIVIDU EXISTE-T-IL DANS LA SOCIETE ARABO-MUSULMANE? PARCOURS INDIVIDUELS ET INSERTION SOCIETALE: UNE LECTURE DE N. ELIAS, *DIE GESELLSCHAFT DER INDIVIDUEN*, SUHRKAMP, FRANKFURT 1987”

di *Manuela E. B. Giolfo*

After a socio-linguistic survey on the Arabic terms which could be used to translate the word ‘individual’, this paper carries on a sociological and anthropological analysis of the concepts of individual *versus* society and individualism *versus* holism, both in Western and Islamic world, inspired by Norbert Elias’ opinions about what he calls the “society of the individuals”. The study shows how the answer to the question whether the individual exists or not in the Islamic society could eventually be found within the frame of a critical approach to the traditional categories of self-conscience.

#### Introduction

En Arabe Standard Moderne, «individu» se dit *fard*, terme qu’on utilise aussi pour désigner un échantillon prélevé d’un ensemble. On peut cependant douter qu’un tel mot, en arabe classique, dénote ce que dans une langue comme le français on appelle aujourd’hui «individu». Autrement dit, il faut se garder de rétroprojeter l’acception moderne d’un terme (qui relève en fait du calque) sur l’acception ancienne et, plus encore, de relire éventuellement la réalité ancienne au travers de cette acception, comme si le mot créait la chose. Ce n’est pas parce que le mot existe aujourd’hui avec ce sens que la réalité sociale du monde musulman, aujourd’hui comme hier, doit être interprétée ou réinterprétée à travers lui et la conception qu’il véhicule. Par suite, nous consacrerons la première partie de notre exposé à une enquête sociolinguistique pour déterminer quels autres mots de l’arabe cernent, éventuellement plus adéquatement, la réalité que nous dénommons nous-mêmes «individu». Parmi ces mots, il faut distinguer ceux relevant de l’identité tout court (par exemple *šahs*) ou ethnique et/ou religieuse (par exemple *’ah*). L’enquête sociolinguistique sera suivie d’une seconde partie consistant en une enquête sociologique proprement dite, où nous nous inspirerons en particulier des travaux de Norbert Elias.

## 1. Sociolinguistique

Les mots par lesquels on désigne en langue arabe un seul homme dans sa réalité individuelle dans le sens général, sont nombreux: *wāḥid*, *ʾaḥad*, *šaḥṣ*, *maḥlūq*, *ʾaḥ*. Le premier terme en révèle la singularité, le second le caractère indéfini, le troisième la complexité psychologique, le quatrième ses limites comme créature, le cinquième son être égal à tous les autres (“Le croyant est le frère du croyant”<sup>1</sup>). *ʾAbd* est un sixième terme pour désigner un homme parmi les autres comme un sujet déterminé seulement par sa soumission à Allah.

Aucun terme ne fait référence à l’individu comme à quelque chose en soi, quelque chose d’absolu, mais il rapporte immédiatement l’individu à un terme plus général par lequel il obtient sa détermination: *wāḥid* désigne l’un parmi beaucoup d’autres, la singularité opposée à la pluralité; *ʾaḥad* désigne une singularité indéfinie qui s’oppose à l’Unité comme Unicité de la Divinité: l’indéfinition de la réalité multiple du singulier humain opposé à l’absolu de l’Unité-Unicité divine. *Šaḥṣ* représente la complexité, la contradiction, la vulnérabilité et l’inconsistance de la personne humaine face à la densité parfaite et l’indestructibilité de l’essence divine (*šamad*).

*Maḥlūq* oppose la créature au Créateur, *ʾaḥ* se réfère à l’égalité et l’interchangeabilité de chaque personne à l’intérieur de la communauté, à travers un concept d’appartenance qui est conjointement: appartenance au clan, à la tribu, au groupe compris comme multitude et adhésion aux valeurs culturelles propres au groupe.

Même le terme *fard* renvoie au duel et au pluriel car c’est seulement de l’intérieur du groupe que l’on peut définir la singularité (cf. le terme grammatical de *mufrad* pour désigner le nombre singulier).

En arabe ancien, le mot par excellence pour désigner le groupe est *qawm*.

Ce mot se présente comme le nom d’action du verbe *qâma-yaqûmu* (se lever), ce qui révèle son étymologie: même s’il peut désigner tout le groupe, il désigne plus particulièrement, au sein du groupe, les hommes de la tribu, ceux qui se dressent pour combattre. Il est remarquable d’observer que ce sens étymologique s’est conservé dans l’arabe maghrébin *goum*, qui désigne une unité militaire. Et le fait que *qawm* puisse désigner les hommes par opposition aux femmes est bien attesté par ce verset coranique (49, 11) *lâ yashar qawmun min qawmin ʾasâ ʾan yakûnû ḥayran minhum wa-lâ nisâʾun min nisâʾin ʾasâ ʾan yakunna ḥayran minhunna* («Que des hommes ne se moquent pas d’autres hommes, ceux-ci pouvant être meilleurs que ceux-là, ni des femmes d’autres femmes, celles-ci pouvant être meilleures que celles-là»). Cette double acception de *qawm* est parfaitement reconnue par les lexicographes arabes, par exemple Ibn Manẓûr (m. 711/1311) qui dans *Lisân al-ʿArab* (art. QWM) déclare que *qawm* peut se dire généralement «du groupe des hommes et des femmes ensemble» (*al-jamâʾa min al-rijâl wa-l-nisâʾ jamîʿan*) ou «spécialement des hommes sans les femmes» (*huwa li-l-rijâl ḥâssatan dûna l-nisâʾ*). Il n’est pas interdit de penser qu’on trouve également une autre trace de cette opposition dans le fameux verset coranique (4, 34) *al-rijâlu qawwâmûna ʾalâ l-nisâʾi bi-mâ faḍḍala llâhu baʿdahum ʾala baʿḍin* «les hommes sont responsables des femmes (s’occupent des femmes), du fait qu’Allah a mis les uns au dessus des autres». De quelque manière que l’on interprète *qawwâm* («l’emportent sur» ou «sont responsables»), on noterait que *qawwâm* est une forme intensive du participe actif du même verbe *qâma-yaqûmu* (au demeurant bien attesté, avec la construction *ʾalâ*, dans le sens de «s’occuper de quelque chose ou quelqu’un»). Les membres de la tribu sont ceux qui partagent une même «naissance», comme descendants d’un même ancêtre: ils sont ainsi «fils» (*Banû*) d’un même père et, par suite, «frères» (*ʾaḥ*) entre eux. Cette double relation verticale et horizontale a été ensuite islamisée: elle est à l’origine du concept islamique de fraternité liant les membres d’une même

<sup>1</sup> Al-Buḥârî, *Deti e fatti del Profeta dell’Islam*, ed. V. Vacca, S. Noja, M. Vallaro, Utet, Torino 1982.

communauté (*ummaḥ*). Le transfert de la société arabe à la communauté islamique est visible linguistiquement, si l'on se souvient que pour dire «nation», au sens du nationalisme, on dit *'ummaḥ*, mais pour dire «national» ou «nationalisme» *qawmī* et *qawmiyya*. En conclusion, on peut dire que l'enquête linguistique montre que l'individu (qui n'a pas de nom particulier) n'existe ici que comme membre d'un groupe, dans une conception étroitement ethnique et extraordinairement virile et guerrière, mais, que dans une large mesure, ce modèle a été ensuite transféré de l'ethnique au religieux.

En revanche le terme utilisé pour désigner la communauté est *'ummaḥ*. Le terme de *'ummaḥ* peut être analysé en termes d'un radical triconsonantique qui évoque le sens de se diriger vers quelque un ou quelque chose. Morphologiquement il est apparenté au terme *'umm* qui désigne la mère, la génitrice, l'origine, la source, la base, le fondement, la matrice. *'Ummaḥ* signifie la nation, le peuple, les gens, la race, la génération, la collectivité, la communauté, la famille.

Le terme *'ummaḥ* possède une dimension historique qui le fait osciller entre deux valeurs: l'une ethnique et l'autre supra-ethnique. Plus que d'une oscillation il s'agit d'une profonde ambivalence identitaire qui envahit le monde arabo-islamique.

Dans son histoire le monde arabo-islamique voit dans le terme une représentation globale des processus identitaires, lesquels, cependant, chaque fois, selon les circonstances, confèrent au terme des connotations très diverses.

D'autre part, l'anthropologie culturelle nous enseigne que la même notion d'ethnie, et celles qui lui sont corrélées, sont le fruit d'opérations et de stratégies intellectuelles. Elle nous enseigne aussi que si l'on parle d'ethnicité on se meut dans le domaine des phénomènes culturels. Au lieu d'être le reflet dans la langue des réalités naturelles, l'ethnie et l'ethnicité sont de véritables constructions symboliques, le produit de circonstances historiques, sociales et politiques déterminées<sup>2</sup>.

De plus, la notion de *'ummaḥ* n'indique pas une réalité statique, donnée une fois pour toutes. Au contraire, la réalité que le terme *'ummaḥ* semble fixer solidement change avec les circonstances qui définissent et redéfinissent le soi et/ou l'autre collectifs sur la base de rapports de force entre groupes, dans un continuel réajustement de l'identité vers une différenciation ultérieure par rapport à d'autres identités ou bien de «fusion» avec ces dernières<sup>3</sup>.

Si d'une part l'Islam marque le passage de la solidarité de groupe (*'aṣabiyya*) à la *'ummaḥ* (communauté des croyants), d'autre part, au début du XIX siècle, confronté au défi de la modernité occidentale, le monde arabo-islamique parvient à dénaturer le concept de *'ummaḥ* en l'assimilant au concept de nation au sens européen, complètement étranger à l'Islam, défiant ainsi sa propre identité.

La formation des Etats nationaux d'autre part n'advient pas sur la base de conceptions strictement territoriales, mais porte avec elle l'idée d'une récupération d'une identité ethnique, couronnée par le songe nationaliste d'un Etat arabe unique regroupant plusieurs pays selon un modèle panarabe<sup>4</sup>.

Quand, à la fin des années 80 l'unité arabe entre définitivement en crise, se trouve ainsi créé l'espace pour un néo-panislamisme basé une fois encore sur le concept de *'ummaḥ*, mais interprété cette fois de manière religieuse: émerge alors l'islam radical à la recherche d'un motif plus profond d'une identité commune<sup>5</sup>.

L'histoire du concept de *'ummaḥ* semble envahie par la tentative constante de dépasser la fragmentation du social et de rassembler les poussées dans une unité supérieure.

<sup>2</sup> U. Fabietti, *L'identità etnica*, Roma 1998.

<sup>3</sup> M. Giolfo, *Ummaḥ: identità etnica o identità religiosa?*, in *Identità e appartenenza in Medio Oriente*, ed. M. Petriccioli, A. Tonini, SeSaMo, Firenze 1998.

<sup>4</sup> M. Giolfo, *Egizianità, arabicità, islamicità: quale appartenenza identitaria?*, in *Tradizione e modernizzazione in Egitto*, a cura di P. Branca, Ed. Franco Angeli, Milano 2000.

<sup>5</sup> F. Burgat, *Il fondamentalismo islamico*, Torino 1995.

## 2. Sociologie-anthropologie

Selon le modèle sociologique de Norbert Elias<sup>6</sup>, qui n'est pas un modèle substantialiste et statique, mais entièrement relativiste et dynamique, les relations sociales sont toujours intégrées dans un processus socio-civilisationnel. Dès notre conception utérine, nous sommes immergés dans un tel contexte et sommes, à notre naissance, déjà le produit d'une civilisation. Ce que nous ressentons comme notre moi le plus profond se constitue en fait dans ce processus socio-civilisationnel. Ce qui ne doit pas s'interpréter substantiellement comme l'individu-produit-de-la-société, où individu et société seraient des entités séparées. Il évite la dichotomie individu-société. Il souligne que, dans la conception occidentale de la société, l'individu est vu comme un atome préexistant aux liens sociaux et, dans la conception orientale de la société, cette dernière préexiste à l'individu. Il ne se demande pas si l'individu préexiste à la société, comme dans la conception occidentale ordinaire, ou la société à l'individu, comme dans les conceptions «holitistiques», mais est convaincu que l'un n'existe pas sans l'autre. La question n'est donc plus «L'individu existe-t-il ou non?», mais «Quelles sont les relations spécifiques, dans une société donnée, entre individuel et collectif?». Et, par suite, la question pour nous est: «Quelle est la conception du lien entre individu et société, dans les sociétés musulmanes? Comment chaque sujet rapporte sa conscience individuelle au réseau des relations interpersonnelles, étant entendu que, sans un tel réseau, on ne pourrait même pas parler d'individu?».

Dans la quête pour l'individu en terre d'islam on est toujours obligé de traiter des cas marginaux, c'est-à-dire des cas de marginaux qui vivent aux bords de la société ou bien au delà de la société et ce parce qu'on cherche des cas dans lesquels l'individu apporte quelque chose d'original à la société «holistique» et est justement refusé par elle. L'individu musulman est précisément l'homologue de son frère, conception qui nous emporte bien loin de ce que on veut dire quand on emploie le mot d'«individu», en soulignant les caractéristiques s'attachant aujourd'hui au terme (responsabilité, liberté, originalité: ce dernier trait constituant cependant une interface avec l'individu-marginal de la société musulmane, sans oublier qu'il s'agit d'une originalité positive dans un cas, négative dans l'autre).

La réponse à la question «L'individu existe-t-il dans la société arabo-musulmane?» ne peut être que positive. C'est une banale donnée de fait que dans la société arabo-musulmane, comme dans toutes les sociétés, l'individu existe. La question pourrait même paraître mal posée, voire hors sujet ou illusoire. La question devrait être plutôt: «Quels sont les liens particuliers entre individu et société dans une société déterminée?». S'ils sont différents de ceux qui dans la société occidentale lient individu et société, cela ne signifie pas que l'individu n'existe pas.

Avant de fournir une réponse, il faut d'abord se libérer de la vision dichotomique trompeuse selon laquelle en Occident l'individu préexisterait à la société et en Orient la société à l'individu, pour commencer à penser aux liens fonctionnels et à leur structure spécifique dans une société donnée en oubliant les thèmes familiers, renvoyant l'un à l'autre, «l'individu et la société» ou bien «la société et l'individu» et en observant la «société des individus», en ayant présent à l'esprit que «le rapport entre la partie et le tout est une forme déterminée de relation, et rien d'autre»<sup>7</sup>.

La question «L'individu existe-t-il dans la société arabo-musulmane?» présuppose que le rapport entre la pluralité des hommes et le singulier que nous appelons individu et celui du singulier avec la pluralité des hommes que nous appelons société est aujourd'hui parfaitement clair au moins en ce qui concerne la société occidentale. En effet on est peu conscient de ce manque de clarté et de ses raisons. Quand nous utilisons en Occident le terme courant d'individu, nous nous référons au singulier comme s'il était un être existant entièrement pour lui même et, quand nous

---

<sup>6</sup> N. Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp, Frankfurt 1987.

<sup>7</sup> N. Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp, Frankfurt 1987.

utilisons le terme société nous oscillons habituellement entre deux représentations opposées mais également illusoires.

D'une part la société serait une contiguïté, sans structure, dérivée d'une somme d'un grand nombre d'hommes singuliers, d'autre part une entité existant, sans qu'on puisse l'expliquer, au delà de ces hommes singuliers. Reste le fait que les mots que la langue nous fournit et les concepts correspondants mettent en lumière la certitude de la pensée occidentale sur le fait que le singulier défini comme individu et la pluralité des hommes présentée comme société sont deux entités ontologiquement différentes, un couple d'oppositions plutôt que deux aspects d'une même réalité humaine.

L'enquête sociologique sur les façons dont les hommes singuliers sont liés réciproquement comme pluralité requiert en plus du dépassement de la dichotomie individu/société un modèle dynamique qui tient compte du processus civilisationnel, c'est-à-dire de ce processus par lequel «les individus singuliers dans leur développement individuel sont codéterminés à partir du moment où ils se plongent dans le courant du processus social<sup>8</sup>.

A l'intérieur d'un tel processus, qui accompagne le parcours d'une société des individus dans sa forme transitoire d'équilibre entre les deux aspects de l'être humain «Nous-Moi», le rapport entre l'identité-Moi et l'identité-Nous de chaque homme, dans une société quelconque, n'est pas fixé une fois pour toutes, mais est sujet à des modifications spécifiques. Un tel rapport n'est pas seulement différent d'une communauté à l'autre, mais encore à l'intérieur de la même communauté en relation avec des circonstances spécifiques. C'est impossible de se représenter un tel rapport si, justement à cause du fort déséquilibre entre l'identité-Moi et l'identité-Nous de chaque individu en faveur de l'identité-Moi spécifique de la société occidentale contemporaine, nous nous représentons un homme, et donc nous mêmes et chaque autre personne, comme un Moi sans Nous.

L. Dumont, dans son ouvrage *Homo aequalis*<sup>9</sup> définit comme «holisme» l'orientation de ces sociétés qui privilégient l'ordre et la conformité de chaque élément à son rôle dans la communauté. Ces sociétés, comme la société islamique et toutes les sociétés traditionnelles, sans exclure la société chrétienne, en accentuant l'aspect identitaire identité-Nous, se conçoivent comme un tout unique.

Dans de telles sociétés, l'individu se conçoit comme une cellule d'un macrocosme qui est l'«organisme vivant» et au maintien duquel chaque homme contribue à travers des rôles fonctionnels. Chaque homme se perçoit comme égal de chaque autre composant singulier d'un tout-un.

D'autres sociétés, et certainement la société occidentale contemporaine, en accentuant à l'extrême l'identité-Moi par la valorisation de la liberté individuelle, opposée à la fonctionnalité du singulier dans le «tout», déplacent l'axe identitaire du macrocosme de l'«organisme social» vers le microcosme de l'individu - «incarnation» de l'humanité entière - et génèrent pourtant une autre conscience identitaire dans laquelle la valeur égalitaire est d'un nouvel ordre: chaque individu humain se perçoit comme égal du tout-un.

Cette dernière orientation sociale est ce que l'on peut appeler «individualisme». Si dans le contexte de la société holistique les besoins de l'individu sont subordonnés à ceux de la communauté, dans un contexte individualiste, ce sont ceux de la société qui servent ceux de l'individu.

Si l'on définit le déséquilibre de l'identité individuelle en faveur de l'identité-Nous comme «holisme» et celui en faveur de l'identité-Moi comme «individualisme», on observe que chaque société produit un processus d'interaction entre ces deux facteurs si bien que la dichotomie holisme/individualisme n'est pas toujours nette.

<sup>8</sup> N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt 1969-1980.

<sup>9</sup> L. Dumont, *Homo aequalis*, Adelphi, Milano 1984.

Les sociétés islamiques présentent une tension oppositionnelle entre holisme et individualisme<sup>10</sup>.

C'est seulement sur la base des caractéristiques "égalitaristes" de l'islam que l'on peut parler d'"individualisme" en terre d'islam, mais d'individualisme de type holistique parce que son présupposé reste la communauté anthropologique et religieuse et non pas la liberté comme condition essentielle pour l'individu. En fait, le refus intrinsèque à l'islam de n'importe quelle forme d'innovation démontre combien les processus identitaires sont réglés par l'aspect identité-Nous, typique d'une société holistique et non par l'aspect identité-Moi, caractéristique des sociétés individualistes.

Dans les sociétés que le monde a connues, les sociétés de type holistiques ont toujours prédominé. A tel point que l'on peut dire que le caractère individualiste de la société occidentale moderne semble être une exception à la norme.

L'Occident est le lieu où est né le phénomène de la modernité comme l'irruption d'une dynamique dans l'Histoire à partir du moment où à l'idée de loi naturelle s'est substituée l'idée de liberté naturelle. Chaque moment historique se trouve pourtant dévalorisé par la période qui lui fait suite. Ce phénomène dans sa totalité est ce qu'on appelle progrès. Le progrès nécessite un type nouveau d'homme<sup>11</sup> qui doit être la mesure même du monde : l'individu et son corollaire l'individualisme<sup>12</sup>.

La fracture apportée par les Lumières ne s'est pas produite dans le monde musulman et l'individualisme ne peut être compris ni sans la notion de progrès ni sans évaluer comment les penseurs des Lumières ont défini le progrès sur la base de trois principes actifs constitués d'une continuité temporelle qui marque un avant et un après, d'une continuité logique qui met en évidence la différence entre ce qui est avant et ce qui est après et d'une continuité axiologique qui permet la validation du passage de l'avant à l'après comme un passage du moins au plus.

Concevoir le progrès signifie concevoir que tout ce qui vient après soit intrinsèquement meilleur que ce qui était avant. Les Lumières opposent à la crainte islamique de la "corruption" (*fasâd*) un sentiment d'attente d'un mieux à venir.

Mais en revanche, si l'individu, compris comme un homme projeté hors du monde, détaché de ses liens naturels, peut d'une part expérimenter, à travers sa liberté, un sentiment d'autonomie, d'autosuffisance, presque d'omnipotence, il peut d'autre part tomber dans l'angoisse du néant, comme Heidegger l'a analysé dans son "L'être et le temps" ou bien dans la gratuité de l'existence humaine, comme Sartre l'a aussi décrit dans "L'être et le Néant".

Dans le monde arabo-musulman, l'individu n'est jamais "hors du monde". Il peut éventuellement s'opposer à son groupe mais il trouve la justification de son action dans le présupposé d'une égalité qui est elle-même fondée sur le groupe. Dans n'importe quelle structure holistique l'être individuel n'échappe pas à la définition de soi-même en fonction du groupe.

Dans le cas du monde arabo-musulman, il existe une composante holistique multiple, déterminée par deux matrices identitaires différentes qui, plutôt que d'être opposées l'une à l'autre, sont souvent superposées l'une sur l'autre ou bien contenues l'une dans l'autre : d'une part, l'identité ethnique et de l'autre l'identité religieuse. Ces deux matrices font que l'être individuel réalise dans le groupe la perception de soi : dans la *Ummah* comme communauté des croyants et/ou comme communauté ethnique. La composante individualiste de l'identité de l'être individuel, fondée sur l'autorité des principes "égalitaires" contenus dans le Coran est une pure articulation d'une instance identitaire plus profonde, celle de l'appartenance au groupe. Les composantes individualistes de l'identité de l'individu trouvent leur fondement dans les caractéristiques égalitaires des individus à l'intérieur de la communauté et, à cause de l'holisme de la matrice identitaire la plus profonde, sont exclues ces poussées individualistes centripètes qui font qu'un

---

<sup>10</sup> B. Badie *Le deux Etats*, Fayard, Paris 1986.

<sup>11</sup> M. Hussein, *Versant Sud de la liberté*, La Découverte, Paris 1993.

<sup>12</sup> B. Badie, *Les deux Etats*, Fayard, Paris 1986.

individu peut se détacher de sa communauté. C'est pourquoi, peut-être, le travail des féministes des pays arabes va s'insérer dans le contexte de la sauvegarde des valeurs religieuses et pourquoi aussi récemment une relecture du projet lié à l'arabisme a commencé à se frayer un chemin entre les mouvements islamistes radicaux en revoyant l'équilibre du binôme islam/arabisme et en faisant reposer le facteur unitaire sur les épaules du premier terme (l'islam)<sup>13</sup>.

## Conclusion

Norbert Elias, dans *Die Gesellschaft der Individuen*<sup>14</sup> affirme qu'il est possible que les difficultés que nous rencontrons pour mieux harmoniser entre elles les représentations dominantes des hommes comme individus et des hommes comme société sont dans la nature des choses, c'est-à-dire dans "les hommes dans la société" comme objet de la réflexion humaine<sup>15</sup>. Il se demande aussi si ces difficultés sont propres à la forme de la pensée que nous avons l'habitude d'utiliser pour nous expliquer nous-mêmes en étant nous-mêmes objet de notre réflexion. "Les difficultés que nous rencontrons quand nous réfléchissons sur les problèmes de l'univers humain ne dépendent-elles pas, peut-être, au moins en partie, du fait que pour résoudre de tels problèmes il est nécessaire de mettre de côté les formes traditionnelles de la conscience de soi, les images familières et surévaluées de nous-mêmes?". Il se demande également si de telles difficultés ne peuvent être liées à la nécessité d'accomplir une profonde révision de notre représentation des hommes.

Mais, pour maintenant, on pourrait, en conclusion, résumer les différences entre les deux conceptions de l'individu au travers d'un exemple amusant. Celui-ci peut être trouvé dans les deux manières de voyager de Guillaume de Rubrouck et d'Ibn Battûta. Le premier, moine franciscain du XIII<sup>e</sup> siècle, s'en va en mission auprès du Grand Khan mongol, voyage qui le mènera jusqu'à Karakorum. Il s'en remet entièrement aux Mongols, pestant en particulier contre leur «indiscrétion». On trouve donc ici déjà curiosité pour l'autre et sens de la dignité individuelle. Inversement, d'Ibn Battûta, voyageur tangérois du XIV<sup>e</sup> siècle, on a souligné qu'il allait jusqu'en Chine, mais sans quitter le réseau des communautés musulmanes...

---

<sup>13</sup> O. Carré, «Essai de typologie descriptive des mouvements radicaux d'inspiration musulmane», in *Radicalismes islamiques*, Paris 1985.

<sup>14</sup> N. Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp, Frankfurt 1987.

<sup>15</sup> 'L'homme est un problème pour l'homme': Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî (X-XI siècle).



## RECENSIONI

---

Carlo Panella, *Il “complotto ebraico”. L’antisemitismo islamico da Maometto a Bin Laden*, Lindau, Torino 2005, pp. 286, euro 19,50.

“In una fase della mia vita ho seriamente creduto all’idea blasfema che i palestinesi fossero diventati i ‘nuovi ebrei’”. Così esordisce, emblematicamente, il saggio di Panella. Paragonare al popolo ebraico chiunque abbia patito o patisca discriminazioni e vessazioni mi parrebbe un tributo al dramma da esso vissuto, mentre definire “blasfema” tale comparazione fa correre un serio rischio, chiaramente espresso da Sergio Romano nella conclusione del suo *Lettera a un amico ebreo*: “anche il genocidio, come ogni altro avvenimento della storia, rappresenta pur sempre la somma fra un numero, in questo caso particolarmente elevato, di responsabilità individuali e un contesto storico. Vi è invece la tendenza a canonizzarlo, a farne una categoria permanente della storia, a darne un’interpretazione metastorica. Vi è insomma, nel modo in cui viene ricordato e commemorato, la convinzione sottintesa che esso sia molto di più di un fatto della storia: la colpa collettiva di alcune nazioni o di alcune culture religiose. Ma è proprio in questo concetto di ‘colpa collettiva’ che si nasconde uno degli ingredienti più perniciosi di qualsiasi fenomeno razzista”. Tutt’altro che sottintesa, questa convinzione è la tesi esplicita che sistematicamente il volume di Panella cerca di dimostrare: la vocazione, starei per dire quasi la “natura” antisemita (sic) dell’intero islam. La prova principale di questo assunto sarebbero i versetti anti giudaici presenti nel Corano. Se ci si riferisce ai rimproveri di scarsa coerenza mossi ai fedeli di tale tradizione religiosa, potremmo trovare espressioni molto dure a riguardo non solo nelle parole dello stesso Gesù, ma persino - e ancor peggiori - nei Profeti biblici. Se invece si intendono i veri e propri conflitti che i primi musulmani ebbero con gli ebrei d’Arabia, riecheggiati dal Corano, non mi pare che il popolo d’Israele abbia usato toni più lievi nei confronti dei propri avversari: “O Babilonia devastatrice, sia benedetto chi sfracelli i tuoi figli sopra una roccia!” recita il salmo 137 (vv. 8-9) e per vantare la superiorità di un re sull’altro non si esita ad esclamare: “Saul uccise i suoi mille e Davide i suoi diecimila” (per ben tre volte nel I libro di Samuele, 18, 7; 21, 11; 29, 5). Vogliamo dedurre che ebraismo e cristianesimo predicano l’annientamento fisico o il disprezzo morale per tutti coloro che appartengono ad altre religioni? I Testi Sacri, grazie al cielo, non sono catechismi... e pretendere di dedurre da singole frasi o episodi la natura vera e profonda del loro messaggio è un’operazione truffaldina che ignora secoli di storia per appiattirsi su un’interpretazione meramente letterale, propria tra l’altro esattamente dei tanto vituperati fondamentalisti. Portando alle estreme conseguenze simili premesse, si finirebbe per dire - come ormai fanno in molti - che sono le religioni stesse a costituire un pericolo per la pace tra i popoli, dimenticando che - non proprio

molto tempo fa - ideologie a-religiose quando non apertamente anti-religiose hanno saputo produrre massacri ed ecatombi ben peggiori di quelle perpetrate in nome di qualsiasi fede. Siamo insomma in pieno territorio di banali e squallidi pregiudizi reiterati in nome di una presunta superiorità del laicismo sulla religiosità. Il fine è quello trovare il capo espiatorio a cui imputare l'origine di ogni nefandezza: l'islam è in questo caso il candidato ideale. Quanto questo possa essere utile alla stessa sicurezza dello stato d'Israele resta un mistero: se la questione fosse infatti quella della connaturata ostilità dei musulmani (in quanto tali) verso gli ebrei, oltre un miliardo di islamici sarebbero iscritti d'ufficio nella lista nera degli antisemiti, con ben poche speranze di poter risolvere mai un simile conflitto. La causa palestinese è stata per decenni una rivendicazione laica e nazionalista, degenerata in seguito anche e soprattutto per lo stolido rifiuto degli estremisti di entrambe le parti a trovare una soluzione di compromesso: la politica degli insediamenti, anche se meno appariscente degli atroci attentati suicidi, risponde infatti a una medesima logica di sopraffazione e annientamento dell'altro, anche se non lo elimina fisicamente lo ignora e lo condanna a continuare a vivere come se non esistesse realmente. E' vero, come dice Panella, che gli stati nazionali moderni dell'area araba si sono resi responsabili di colpe verso i palestinesi talvolta peggiori di quelle attribuibili agli israeliani, ma ciò non dimostra forse che ragioni di convenienza hanno comunque la meglio su presunte motivazioni etnico-confessionali? Altro che guerra di religione! E a proposito di guerre: perché è stata omessa, nella lista dei conflitti arabo-israeliani, la vergognosa aggressione di cui fu vittima l'Egitto nel '56, quando Israele collaborò con i colonialisti nel "punire" chi voleva semplicemente prendersi ciò che gli apparteneva, cioè il Canale di Suez? In che modo dar meglio ragione a quanti sostenevano che lo stato ebraico fosse una creazione degli occidentali per meglio dominare il Medio Oriente? Esaltare la Turchia laica e filo-occidentale, uscita indenne dalla I Guerra Mondiale, senza dire che gli arabi - dopo aver combattuto a fianco dei Britannici contro i turchi sconfitti - furono traditi e dovettero subire altri cinquant'anni di dominazione europea non fa forse parte di una fallace contabilità che attribuisce più valore a episodi di molti secoli fa (che dimostrerebbero una perversione connaturata) che a fatti recenti dalle enormi conseguenze, ma che ci costringerebbero a fare i conti anche con le nostre responsabilità e il nostro tornaconto? Le simpatie per Hitler in campo arabo ci furono, ma non sarebbe più onesto vedere in esse la banale logica secondo la quale "il nemico del mio nemico è mio amico?". Non ha fatto lo stesso Israele flirtando con il Sudafrica segregazionista? O collaborando con la Turchia che non accetta ancora di fare i conti con le proprie colpe circa il massacro degli Armeni? Davvero poco coerente per lo stato simbolo di un popolo che ha tanto sofferto il razzismo! Sono convinto che non ci siano alternative alla democrazia, ma i paesi che l'hanno adottata sono stati forse immuni da forme di odiosa discriminazione? Gli Stati Uniti non sono nati solo dal *check and balance*, ma anche dall'annientamento dei nativi e stanno ancora faticando per realizzare una vera eguaglianza tra chi è WASP e chi non lo è... Ignorare i difetti della parte che si vuol sostenere, ingigantendo quelli altrui non è davvero prova di onestà intellettuale. Anch'io sono rimasto esterrefatto vedendo copie dei *Protocolli* o del *Mein Kampf* tradotti in arabo nelle librerie del Cairo, di Amman, di Beirut e di Damasco: non ve n'era traccia qualche tempo fa. Non c'è proprio nulla da rimproverare alla politica occidentale o a quella israeliana rispetto a un simile fenomeno? Conosco le paranoie degli arabi che diffondono persino leggende metropolitane secondo le quali il Mossad avrebbe inserito nella colla dei francobolli afrodisiaci per minare la moralità pubblica nei paesi limitrofi, ma il mito dell'invincibilità di Israele non è parte di questa perversa dinamica? Dipende veramente tutto da qualche versetto coranico o dal comportamento di Maometto verso alcuni ebrei di Medina? Nei Testi Sacri e nel paradigma delle origini si cerca sempre quel che si vuol trovare, magari finendo per allearsi proprio coi fondamentalisti, stolidi sostenitori di una visione storica e mitica dell'islam che potrebbe finire per affermarsi ancor più grazie al sostegno indiretto, ma determinante, di chi si ostina a guardare le cose solo dal suo miope punto di vista, oltre che falso persino controproducente.

(Paolo Branca)

---

Oğuz Karakartal, *Türk Edebiyatında İtalya. İtalya ile İlgili Yazılar, Edebiyat Eserleri ve Gezi Kitapları Üzerinde Bir Deneme*, İstanbul, EREN 2003, cm 16 x 24, 384 pp. + ill.

Libro molto utile, questo di Oğuz Karakartal, per avere sotto mano materiale difficilmente reperibile, come le vecchie cronache di viaggio, gli articoli di chi, nell'Impero ottomano e nella Repubblica di Turchia, si è interessato del nostro paese. Importante specie in un tempo come il nostro in cui sembra sempre più necessario parlare di una comune cultura mediterranea, come delle sue riscoperte radici mesopotamiche.

Il volume si articola in tre sezioni, precedute da un'introduzione. In quest'ultima Karakartal ci parla della scoperta dell'Italia sulla stampa ottomano-turca fra il 1862 e il 1960 (pp. 13-49). La prima sezione presenta esempi letterari che trattano del nostro paese (pp. 51-119), la seconda sezione riguarda i libri di viaggio (pp. 121-156), la terza presenta un'ampia scelta dei libri che hanno per argomento principale l'Italia (pp. 157-357). I testi, quando necessario, sono presentati negli originali caratteri arabi, nella traslitterazione del moderno alfabeto di Turchia e, infine, riscritti in turco moderno. Conclusione (pp. 359-361), Bibliografia (pp. 363-369) e Indice dei nomi (pp. 371-384) concludono il volume.

I primi rapporti di viaggio nel nostro paese risalgono all'esilio del principe Cem Sultan, nella seconda metà del XV secolo. Viaggio involontario, il suo, come ospite/ostaggio delle potenze occidentali. Pure sin da quel primo esempio possiamo vedere come gli Ottomani, che si muovono in Occidente, siano a loro agio e, pur nelle diversità di costumi, ritrovino un ambiente comune.

È nel XIX secolo che si sviluppa l'interesse anche per le vicende politiche, favorito dall'esempio della Giovane Italia, i cui riflessi erano destinati ad apparire in tutto l'Oriente. Nel periodo delle Tanzimat, sulla stampa periodica con l'avvicinarsi dell'unità d'Italia, la curiosità per il nostro paese comincia ad apparire evidente, e Şinasi nel 1862, su *Tasvir-i Efşkâr*, parlava della «Questione Romana» (*Roma Meselesi*).

Già nel 1838 Sadık Rıfat Paşa, ambasciatore ottomano a Vienna, accompagnava Ferdinando I nella sua visita in Italia, scrivendo una relazione (pp. 157-194) che destò un certo interesse, perché venne pubblicata due volte, a distanza di tempo, nel 1858 e nel 1874.

Gli autori ottomani nel XIX secolo, malgrado innovazioni e occidentalizzazioni, vivono ancora la loro cultura tradizionale, e quando ci parlano di storia, come di esperienze personali, sembrano sempre lasciare da parte qualcosa, non scrivere tutto quello che avrebbero da dirci, che vorremmo sapere. Nel nostro annoiato e distratto Occidente occorre sempre qualche novità, qualche sensazione più forte per tenere desta l'attenzione. Lo scrittore ottomano scrive in un mondo più pacato, dove c'è sempre, di fondo, l'impressione che l'essenziale sia altrove.

Sadık Rıfat parla per allusioni, sottintesi, usando parole che, per coloro i quali di quei vocaboli fanno un uso comune, immersi nella stessa rete di significati, destano nella mente ricordi, sensazioni, sensi sufficienti per colmare quelle mancanze, da noi estranei avvertite. I primi storici ottomani, come un Aşık Paşa-zade che in fondo parla per i suoi compagni d'arme, scrivono per coloro che già sanno, è sufficiente menzionare, destare il ricordo, confermare quanto tutti riconoscono importante.

Anche gli ottocenteschi intellettuali come Şinasi, dai quali nascerà la nuova cultura turco-occidentale, mantengono queste caratteristiche, troppo radicate perché siano abbandonate in nome di quelle novità che pure, in tanti aspetti della vita, apparivano già allora irresistibili.

Comunque qualche spunto, per il nostro desiderio di nuovo possiamo ugualmente trovarlo, specie nelle descrizioni della natura, a confermare quella somiglianza fra induisti e gente del Bosforo avvertita da viaggiatori occidentali fra XVIII e XIX secolo, perché in questi casi l'autore ci

trasmette le sue emozioni personali. E sempre appare il ricordo delle bellezze d'Istanbul, che contribuisce all'apprezzamento, anche se i pregi del proprio paese restano, naturalmente, superiori.

Sadık Rifat a Como va a vedere, in un antico edificio, un ritratto di Solimano il Magnifico che gli appare con un gran turbante di forma particolare, *Yusufti şeklinde*, portato da sultani e grandi personaggi. Il palazzo è quello del Museo di Paolo Giovio, e secondo il Pascià ottomano il proprietario era il famoso *Ğdyğwry*, autore delle biografie di molti potenti, che lo avevano ringraziato inviando i loro ritratti. Così può ammirare quelli di Solimano il Magnifico, del gran vizir Sinan Paşa, conquistatore dello Yemen, di Hayrettin Barbarossa degli emiri egiziani Faik Bey e Tuman Bey.

I viaggiatori ottomani, per raggiungere l'Europa occidentale sceglievano la via del mare, e da Istanbul o Izmir raggiungevano Trieste, Venezia, Napoli, Genova o Marsiglia. Visitavano la Sicilia, Napoli, Roma, Firenze, Milano e l'Italia settentrionale, ma, naturalmente, la città più visitata era Venezia e questo per una serie di motivi. Nemico secolare, pure legato al mondo ottomano da interessi economici, commerciali, soggetto di opere letterarie di quegli autori della modernità occidentale alla quale sempre più si guardava, era e rimane un argomento inevitabile per il mondo di lingua turca.

Venezia nei versi di Sezai, *mahlas* di Ali Mümtaz Arolat, diviene una bella donna ridente, dalle ciglia bistrate di mistero, dai lunghi occhi nocciola e dalle chiome castane, e in quelli di Cevdet Kudret appare immersa nell'atmosfera di *Morte a Venezia*. Nella prosa di Nedim Gürsel, in *Resimli Dünya*, troviamo l'accostamento Venezia-Istanbul, perché Venezia è qualcosa di già familiare, non è necessario scoprirlo, ed è questo un parallelo costantemente presente dal XIX secolo.

Dopo Venezia sono Napoli e la Sicilia ad attrarre di più i prosatori. Ahmet Midhat Efendi, Mehmet Rauf, Ahmet Hikmet, Halit Ziya Uşaklıgil, Halide Edip Adıvar, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, per indicarne solo alcuni dei più famosi, si sono rivolti a queste regioni. E nei suoi versi Sait Faik Abasıyanık ci parla della bianca città di Napoli dove si può comprendere cosa vuol dire essere del Mediterraneo, ed è la stessa sensazione avvertita da Ahmet Haşim nei suoi ricordi di viaggio. Ma sulla Sicilia gli spunti migliori possiamo trovarli in Asmai (Yusuf Sâmih), non un famoso scrittore, solo il segretario di una principessa egiziana d'origine e di cultura ottomana, che però sa darci, con i suoi ambigui sentimenti verso questa antica terra d'Islam, il senso di un'unità mediterranea difficile, avvertita e da riconquistare (pp. 195-226): è una situazione che permane ancor oggi (di quest'opera è disponibile un rifacimento italiano di G. E. Carretto, *Viaggio di un turco in Italia*, Torino, Promolibri 1999.)

Fra i visitatori di Roma Yakup Kadri Karaosmanoğlu, in un romanzo del 1942, paragona Roma ad Istanbul, e Roma, rispetto alla sua città, non gli appare altrettanto grande, antica e misterosa, ma i nostri laghi del nord diventano il luogo dove meglio si può comprendere il senso della vita. Leggendo Oğuz Karakartal, possiamo accorgerci come molti autori turchi, fino ai più recenti, abbiano utilizzato scenari o personaggi italiani, a dimostrare il costante interesse per il nostro paese. Lo stesso autore, nella conclusione, osserverà che l'Italia, insieme alla Francia, è la nazione più trattata in opere di autori turchi (p. 361).

Possiamo dire che, oggi, l'Italia sia presente in particolare nelle opere letterarie, d'altra parte i libri di viaggio soffrono la concorrenza del documentario cinematografico e televisivo. I più recenti, fra i libri presentati da Karakartal, sono quelli di Şerafettin Aral (pp. 227-283), Enver Saatçigil (pp. 285-327) e Âfet Ilgaz (pp. 329-357).

Şerafettin Aral pubblica i suoi ricordi «Sei anni in Italia» (*İtalya'da Altı Sene*) nel 1944, ma il suo viaggio risale al 1925, poco dopo quello di Asmai. Aral parte da Uşak, giunge a Edirne e per i Balcani arriva a Trieste e Venezia. Giungeva in Italia, dove resterà sei anni, perché il padre intendeva esercitare il commercio di tappeti orientali, per il quale prevedeva un grande sviluppo. E in quest'ultima città il padre capì che bastava cambiare solo il copricapo, abbandonare il fez per un cappello europeo, per non essere più fastidiosamente notato: sarà la prima lezione, per il giovane Şerafettin, sull'esotismo occidentale, ma anche su quell'unità che spesso viene negata solo per differenze superficiali.

Şerafettin, passando da Torino, giunse ad Asti per studiare nel Collegio Dante Alighieri diretto da Ernesto e Maria Monti, dove si trovavano diversi ragazzi stranieri fra i quali, oltre ad alcuni Turchi, vi erano Greci, Libici, Egiziani e diversi Albanesi, cattolici, ortodossi e musulmani. Qui Şerafettin seguì alcune lezioni private e non sostenne gli esami degli altri corsi ai quali prendeva parte, perché doveva solo imparare bene l'italiano, per poi passare allo studio di altre lingue, utili per i commerci della sua famiglia.

Di questi anni, dei suoi insegnanti come di altri luoghi visitati, conservava un ottimo ricordo, così di Rimini dove passò le vacanze, della costa ligure, di Genova, Biella per le sue industrie, Roma, Pisa Livorno. A San Marino rimase colpito dall'uso della filatelia per portare denari nelle casse dello Stato.

Come Sadık Rifat si era interessato ai ricordi ottomani, così nel piccolo Şerafettin rimase impresso il ricordo di San Remo, dove aveva trovato diversi turchi, forse commercianti, in attesa di fare qualche buon affare all'asta dei beni dell'ultimo sultano ottomano, Vahidettin, che trascorse gli ultimi anni in quella città. La vendita avveniva nella casa dove aveva vissuto Vahidettin, e nel giardino erano esposte alcune delle suppellettili in vendita. Quella vista aveva rattristato il bambino, o forse rattristava l'uomo che, su quei ricordi, scriveva il suo libro.

Meno felice sarà la sua esperienza bolognese, nella *Galleria Orientale* ingannati da connazionali, dipendenti e commercianti nello stesso ramo, che acquistavano all'ingrosso da loro, non pagavano e rovinavano il mercato della vendita al dettaglio, applicando prezzi esagerati, poi sconti senza senso.

Come Asmai anche Şerafettin prova sentimenti anti-coloniali, quando a Bologna assiste allo spettacolo di un gruppo di Abissini guidati da un turco, ognuno dei quali parla nella sua lingua, fingendo di capirsi e facendo musica per divertire la gente. Ugualmente infastidito sarà dallo spettacolo di ragazzini somali, guidati da missionari, che in fila ordinata e sempre al suono della musica marciano nella strada fra la folla che li sta a guardare. Bambini poveri convertiti al cattolicesimo e Şerafettin commenta che se la loro nazione non fosse schiava, impedirebbe simili cose (pp. 251-253). Sulle idee di Asmai e Şerafettin appare evidente l'influenza della guerra di liberazione guidata da Mustafa Kemal, così al ritorno in patria l'autore, benché la sua famiglia abbia perso tutto, riterrà sufficiente che la sua nazione sia salva (p. 283).

La relazione «Viaggio in Italia» (*İtalya Gezisi*) di Enver Saatçigil, del 1960, racconta un viaggio ufficiale di un gruppo di *Vali* dell'Egeo a Roma, Firenze, Venezia, Pisa, Milano e Como. L'autore presenta una specie di guida, con l'elenco di tutte le opere d'arte visitate, e conclude con l'augurio che la Turchia sappia stringere rapporti di collaborazione, nel campo turistico, con l'Italia, il paese più avanzato in questo settore.

Dello stesso periodo è la relazione di Âfet Muhteremoğlu, «Lettere italiane» (*İtalya Mektuplari*), pubblicata nel 1962, piena di notazioni curiose e divertenti, un po' come osservasse, all'interno della propria famiglia, le idiosincrasie di qualche parente.

Così vede che i bambini sono accettati in ogni luogo, perfino in chiesa, anche se piangono e disturbano le funzioni. Si chiede perché non diano uno schiaffo al bambino, oppure perché il prete non dica alla madre di andarsene a casa, e ricorda una sua esperienza. Una volta nella moschea, quando aveva quattordici anni ed era molto religioso, in un giorno di *ramazan* due giovani donne eleganti lo avevano trattato così male, dicendogli che dava fastidio, da farlo piangere.

Ed è sempre qualche forma di tolleranza che lo sorprende, così, imbarazzato, deve distogliere lo sguardo quando vede qualche coppia baciarsi in pubblico, e pensa al suo paese dove gli innamorati non possono trovare un luogo dove sedersi e parlare tranquillamente, figuriamoci baciarsi.

Anche nel confronto fra donne italiane e turche trova un contrasto che lo interessa. Le italiane quasi tutte hanno un lavoro come gli uomini, ma fanno anche i lavori di casa perché gli uomini italiani sono come i turchi, poi subito l'autore si corregge, per dire «come i nostri contadini». Comunque è meravigliato di quanto tengano pulite le loro case queste donne, che pure sono impegnate nel lavoro.

Nota che i pavimenti, in pietra o legno, non sono coperti da tappeti e *kilim* come in Turchia. E poiché le donne hanno i tacchi puntuti, per non rovinare quei lucidissimi pavimenti, camminano strusciando i piedi poggiati su pezzi di stoffa.

Si meraviglia anche delle pettinature femminili. Le Italiane hanno i capelli lunghi, che si innalzano sul capo e sembrano finti capelli di lana delle bambole. Ha visto un film su Garibaldi (l'eroe popolare dell'unità italiana, un eroe amatissimo, ma non quanto Atatürk in Turchia), e le donne in quel tempo avevano le stesse pettinature delle moderne italiane. Comunque per lui quella moda, quel ritorno al XIX secolo, noi diremmo la moda dei capelli cotonati, finisce per imbruttire chi la segue.

Così le donne turche dicono che le Italiane non sanno vestirsi, perché le Turche seguono molto di più le norme della moda ed hanno più gioielli, mentre le Italiane sono più libere. Però molti Italiani hanno una Fiat 500 e la televisione, e l'autore è stupito dalla grande quantità di biciclette e motociclette.

Molte di queste osservazioni derivano da un suo soggiorno a Milano, dove è ammirato dall'estrema gentilezza del personale degli ospedali, le cui cure sono gratis, perché le pagano i datori di lavoro dei malati. Oltre Milano Âfet Muhteremoğlu visita Genova, Santa Margherita, Portofino, Viareggio, e va a vedere il Vittoriale di Gabriele D'Annunzio: lo ammira ma è anche dispiaciuto perché in Turchia nessuna casa di scrittore locale viene messa a disposizione del pubblico. In definitiva per lui gli Italiani sono negligenti, spesso imbrogliatori e si comportano troppo liberamente anche nelle più serie istituzioni, ma rispetto al suo paese in questo modo vengono eliminate molte inutili formalità. Proprio questo sguardo su di noi, diverso ma simile al nostro, nel quale si scorge qualcosa che va oltre la comune umanità, derivando dal comune ambiente culturale mediterraneo, contribuisce a rendere più interessante il libro di Oğuz Karakartal. Riesce a colmare una mancanza, in un momento in cui la letteratura di viaggio desta l'interesse di studiosi e lettori, e allo stesso tempo costituisce un punto di partenza per ulteriori ricerche.

(Giacomo E. Carretto)