



www.kervan.unito.it

www.kervan.unikore.it

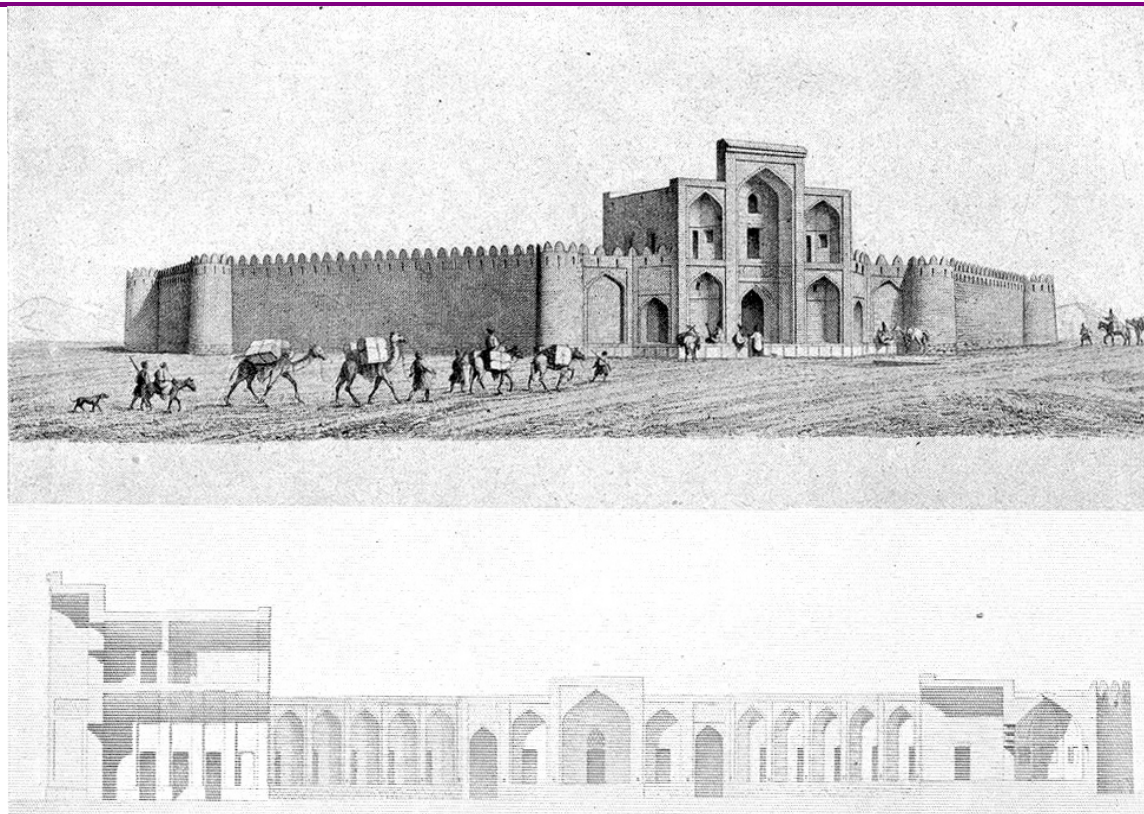


Rivista internazionale di studi afroasiatici

a cura di docenti delle Università di Torino e di Enna



n. 7-11 – gennaio 2010



Kervan - www.kervan.unito.it – www.kervan.unikore.it

n. 7-11 – gennaio 2010

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

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

ISSN 1825-263X

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

Comitato scientifico: Nadia Anghelescu, Pier Giorgio Borbone, Giacomo E. Carretto, Pierluigi Cuzzolin, Mahmoud Salem Elsheikh, Mirella Galletti, Giuseppina Igonetti, David N. Lorenzen, Paola Orsatti, Stefano Piano, Nicolai 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: Matteo Cestari, Francesco Chiabotti, Gianluca Coci, Mirella Galletti, Kunitsugu Kosaka, Francesco Medici, Paola Orsatti, Luca Patrizi, Michele Vallaro

INDICE

<i>Avvertenza - Announcement</i>	5
K. Kosaka - Vari aspetti del Nulla Assoluto nelle filosofie di Nishida e Tanabe (a cura di M. Cestari)	7
F. Chiabotti - <i>Naḥw al-qulūb al-ṣaġīr</i> : il «Trattato minore sulla grammatica dei cuori» di ‘Abd al-Karīm al-Quṣayrī (376-465/986-1072) - Presentazione e traduzione annotata	21
F. Medici - Un abito arabo per Il Profeta. Lettere inedite di Kahlil Gibran a Antony Bashir	37
P. Orsatti - L’incomprensione tra gli amanti nel poema <i>Khosrow e Širin</i> di NeŪĀmi	59
M. Vallaro - Manrique, ‘Adī ibn Zayd, Borges, Abū Māḍī: come la letteratura può venire in aiuto del buon senso	65

RECENSIONI

<i>IN</i> (“IN”) (G. Coci)	75
<i>Kokuhaku</i> (“La confessione”) (G. Coci)	76
Both Right and Left Handed. Arab Women Talk About Their Lives (M. Galletti)	77
Lawrence d’Arabia o il sogno in frantumi (F. Medici)	79
Viaggio a Medina e a La Mecca (F. Medici)	81
Il Sufismo. Storia e Dottrina (L. Patrizi)	83

AVVERTENZA

Kervan riappare dopo una lunga interruzione, non certo voluta dai suoi redattori, ma dovuta a un cambiamento sostanziale nella Direzione: il trasferimento del Direttore responsabile dall'Università di Torino alla Libera Università "Kore" di Enna. I problemi relativi al cambiamento di sede, alla nuova sistemazione, alle nuove incombenze, uniti con qualche contrattempo di salute, gli avevano fino ad ora impedito di mantenere il necessario collegamento con gli altri Direttori scientifici. Superati, si spera, tutti gli ostacoli, *Kervan* ritorna in rete con un nuovo sottotitolo: *Rivista internazionale di studi afroasiatici a cura di docenti delle Università di Torino e di Enna*. Come si vede, la «carovana» s'è allungata, e tocca due fra i punti più estremi della Penisola, unendo un Ateneo nobilitato da una storia secolare con un'Università di nuova formazione, ma già efficiente e dinamica, proiettata verso un lusinghiero futuro. Alla loro rinnovata «carovana» i Direttori augurano lunga vita.

ANNOUNCEMENT

The *Kervan* Journal – after a long delay (though no fault of the Editors!) – is being newly republished following the transfer of one of its directors from the University of Turin to the University "Kore" of Enna, Sicily. Michele Vallaro's new change of work address, combined with other organizational responsibilities, and also – unfortunately – personal health issues, have impeded his communicating with the other scientific-sector directors for some time.

Hopefully having now overcome these obstacles, *Kervan* now returns under a new subtitle: "*International Journal of Afro-Asiatic Studies edited by professors at the Universities of Turin and Enna*". As one can see, the "caravan" has been elongated, covering the two geographical extremes of the Italian peninsula and unifying one academic Institution – ennobled by its time-honored historical presence – with a dynamic, new University – the "Kore" of Enna – which is already strongly projected into a promising future. We the Editors wish the greatest success to this newly-established "caravan".

Pinuccia Caracchi
Emanuele Ciccarella
Stefania Stafutti
Michele Vallaro

VARI ASPETTI DEL NULLA ASSOLUTO NELLE FILOSOFIE DI NISHIDA E TANABE*

Kosaka Kunitsugu (a cura di Matteo Cestari)

This paper deals with the conception of Absolute Nothingness (*zettai mu*), one of the pivotal terms in Japanese contemporary philosophy. This idea is generally considered as the philosophical version of the Buddhist notion of *Śūnyatā* (emptiness). In the thinking of Nishida Kitarō and Tanabe Hajime, two leading philosophers of the so called Kyōto School, Absolute Nothingness becomes the fundamental tool to build a dialectics which is meant to overcome Hegelian system.

1. Le caratteristiche della filosofia giapponese. L'elemento religioso-filosofico

Nel periodo Bunkū (1861-1864), erano già passati ben più di cento anni da quando la filosofia era stata accolta in Giappone per la prima volta ad opera dei due precursori Nishi Amane e Tsuda Mamichi.¹ In quel periodo, la filosofia giapponese aveva superato la fase di semplice presentazione, traduzione e commento del pensiero occidentale degli inizi e in un modo o nell'altro era giunta ad avere la propria fisionomia. Dato che la data di pubblicazione del libro di Nishida Kitarō *Uno studio sul Bene* (*Zen no kenkyū* 善の研究), che si dovrebbe considerare la “dichiarazione di indipendenza” della filosofia giapponese, è del 1911 (Meiji 44), significa che dalla prima introduzione all'indipendenza fu necessario grossomodo mezzo secolo. Oggi noi abbiamo varie filosofie originali che sono universalmente chiamate con nomi propri, come “filosofia di Nishida”, “filosofia di Tanabe”, “filosofia di Takahashi”.² Tutte queste filosofie possiedono una forte personalità e si sono confrontate fra loro con vigore; ma allo stesso tempo in esse si possono riconoscere anche molti elementi comuni, riconducibili a un “modello giapponese” [di pensiero]. Per esempio, condividono tutte un'inclinazione assai pronunciata per la filosofia della religione e un profondissimo interesse per la logica dialettica o la metodologia del pensiero.

In primo luogo, a riguardo dell'orientamento verso la filosofia della religione, è un fatto risaputo che il pensiero di Nishida sia fondato sull'esperienza *zen* del filosofo che praticò meditazione per più di dieci anni, come pure che il suo scritto postumo sia stato *La logica del luogo*

* La presente traduzione è stata condotta sul testo *Zettai mu no shosō – Nishida tetsugaku to Tanabe tetsugaku* (絶対無の諸相 – 西田哲学と田辺哲学), in Kosaka Kunitsugu (小坂国継), *Nishida Kitarō o meguru tetsugakusha*

gunzō (西田幾多郎をめぐる哲学者群像・近代日本哲学と宗教) [Il gruppo di filosofi che fanno capo a Nishida Kitarō. La filosofia moderna giapponese e la religione], Kyōto, Minerva shobō, 1997, pp. 100-121. Quanto racchiuso fra parentesi quadre e le note indicate con “N.d.C.” sono aggiunte del curatore. [N.d.C.]

1 Per un orientamento sull'introduzione della “filosofia” in Giappone, cfr. il mio saggio “Nishi Amane to kindai Nihon no tetsugaku” [「西周と近代日本の哲学」 Nishi Amane e la filosofia giapponese moderna], *Kenkyū kiyō* (『研究紀要』), 1, 1986. [N.d.A.] Nishi Amane (西周 1829-1897) e Tsuda Mamichi (津田真道 1829-1903) furono i primi studiosi di filosofia occidentale (*tetsugaku* 哲学) nel Giappone di epoca Meiji (1868-1911). Questo periodo rappresentò il momento in cui il paese, fino ad allora semi-feudale, si aprì alla cultura occidentale e nel giro di pochi anni trasformò radicalmente il proprio assetto istituzionale, sociale, economico e culturale. [N.d.C.]

2 I tre filosofi trattati in questo saggio sono: Nishida Kitarō (西田幾多郎 1870-1945), Tanabe Hajime (田辺元 1885-1962) e Takahashi Satomi (高橋里美 1866-1964). I primi due sono fra gli esponenti di maggior spicco della cosiddetta “Scuola di Kyōto” (*Kyōto gakuha* 京都学派), la più importante scuola filosofica del secolo scorso in Giappone. [N.d.C.]

e la visione religiosa del mondo.³ Inoltre, è anche ben noto che la filosofia di Tanabe che inizialmente mostrava un forte interesse per la logica e l'etica, a partire dal saggio *Filosofia come metanoetica* (1946) scritto attorno alla fine della seconda guerra mondiale, abbia rapidamente rafforzato il suo orientamento verso la filosofia della religione.⁴ E ancora, Takahashi, che all'inizio aveva come obiettivo una "filosofia come pura logica", nel periodo della maturità arrivò a sviluppare un pensiero de "l'amore totale circum-scendente" (*hōetsuteki issai ai* 包越的一切愛).⁵ Fondamentalmente, la filosofia di Takahashi è una filosofia dell'emotività (*emotionalism*) e intende la totalità onnicomprensiva, che è la totalità che accoglie ogni cosa, come amore e poiché è una filosofia che parla dell'assorbimento di tutte le cose in questa totalità onnicomprensiva, la si può intendere come una forma di "quietismo" (*quietism*) o un "contemplativismo" (*contemplationism*). Di conseguenza, sulla base di questo carattere si può considerare tale filosofia come estremamente religioso-filosofica.

2. Le caratteristiche della filosofia giapponese. L'elemento dialettico

Inoltre, parlando della dialettica, il loro interesse per tale argomento proveniva per tutti dai loro studi su Hegel. In questo senso, si deve dire che nello sviluppo della filosofia giapponese contemporanea, la filosofia hegeliana abbia svolto un ruolo di primaria importanza. Sia Nishida, che Tanabe, come anche Takahashi, hanno imparato moltissimo da Hegel e in particolare hanno sviluppato la loro filosofia nel confronto con la sua dialettica. A questo proposito, nella loro critica a Hegel sostenevano tutti che *la dialettica di Hegel, in quanto dialettica, era ancora incompleta*. Essi considerarono problematico il fondamento stesso della formazione della dialettica hegeliana e l'hanno criticata. Come si dirà in seguito, la "Logica del Luogo" (*basho no ronri* 場所の論理) di Nishida non è altro che una dialettica locativa, elaborata come fondamento per il completamento della dialettica processuale di Hegel. Inoltre, la "Logica della Specie" (*shu no ronri* 種の論理) o la "Logica della Mediazione Assoluta" (*zettai baikai no ronri* 絶対媒介の論理) di Tanabe sono logiche in cui si radicalizza la dialettica sulla base di una critica alla dialettica hegeliana intesa come "emanazionismo" (*emanatische Logik*). Inoltre, Takahashi a partire dalla sua "posizione della totalità", ha concepito una filosofia che superando tutte le [forme di] dialettica le comprenda e ha indicato tale posizione nel senso di una "dialettica avvolgente" (*hōbenshōhō* 包弁証法).

3. Le caratteristiche della filosofia giapponese. Le filosofie del Nulla Assoluto

Fino a qui, ho presentato gli elementi della filosofia della religione e della dialettica come aspetti comuni delle filosofie di Nishida, Tanabe e Takahashi, che sono rappresentative del [pensiero del] Giappone contemporaneo. A questo proposito, ciò che lega insieme questi due aspetti, oppure ciò che si trova al fondamento di entrambi, è il concetto del cosiddetto "Nulla Assoluto" (*zettai mu* 絶対無). Come è noto, tanto Nishida, che Tanabe e Takahashi hanno posto il "Nulla Assoluto" a fondamento della loro filosofia. Tradizionalmente, i filosofi dell'Occidente pongono alla base di ogni esistenza, o come elemento trascendente ogni esistenza, un "Essere

3 Il saggio del 1945 qui citato è considerato uno dei più importanti della produzione tarda della filosofia di Nishida ed stato tradotto varie volte in lingue occidentali, fra cui anche in italiano. Si veda: Nishida Kitarō, *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*, trad. di T. Tosolini, Palermo, L'Epos, 2005; Id., "The Logic of Topos and the Religious Worldview", Transl. by Yusa Michiko, *The Eastern Buddhist*, 19:2, 1986, pp. 1-29; 20:1, 1986, pp. 81-119; Id., *Last Writings. Nothingness and the Religious Worldview*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1987. [N.d.C.]

4 Il saggio di Tanabe qui citato è stato tradotto in inglese: Tanabe Hajime, *Philosophy as Metanoetics*, Transl. by Takeuchi Yoshinori, V. Viglielmo & J. Heisig, Berkeley, University of California Press, 1986. [N.d.C.]

5 Il neologismo di Takahashi *hōetsu suru* fonde insieme due verbi: *hōetsu suru* 包摂する (susumere) e *chōetsu suru* 超越する (trascendere). Di qui la mia traduzione "circum-scendere", ossia un "superare restando entro un orizzonte", e non nella direzione di un oltre. [N.d.C.]

Assoluto” (*zettai u 絶対有*) oppure “l’Ente Assoluto” (*zettaisha 絶対者*); contrariamente a ciò, i filosofi giapponesi contemporanei pongono al fondamento, alla base di ogni esistenza un “Nulla Assoluto”. In questo senso, se si considera la filosofia tradizionale dell’Occidente come “filosofia dell’Essere Assoluto”, la filosofia del Giappone contemporaneo si può definire come “filosofia del Nulla Assoluto”. Di conseguenza, in ciò si potrebbe riconoscere un contrasto fra visioni della realtà che potrebbe anche essere definito come un confronto fra “logica dell’Essere” e “logica del Nulla”.

Dunque, che cosa sarà mai questo “Nulla Assoluto”? Inoltre, in cosa è diverso da un “Essere Assoluto”? E ancora, pur parlando dello stesso concetto, su quali punti e in cosa si differenzia nelle filosofie di Nishida, Tanabe e Takahashi? Nelle righe che seguono, vorrei approfondire questi temi.

4. Una periodizzazione della filosofia di Nishida

Di norma, nella filosofia di Nishida a seconda del suo grado di sviluppo si distinguono quattro periodi: “l’esperienza pura” (*junsui keiken 純粹經驗*), “l’autoconsapevolezza” (*jikaku 自覚*), il “luogo” (*basho 場所*) e il “mondo dialettico” (*benshōhōteki sekai 弁証法的世界*).⁶ Si potrebbe dire in una parola che questi [termini] rappresentino vari livelli di approfondimento concettuale dell’esistenza fondamentale. Ossia, all’inizio, l’esistenza fondamentale veniva concepita come “esperienza pura” che è il fenomeno di coscienza dell’unità che precede la separazione fra soggetto e oggetto. Questa [posizione] è lo stadio in cui per così dire dall’esterno si accoglie nel sistema il momento della riflessione; [da qui,] si procedette verso una “autoconsapevolezza” dell’esperienza pura;⁷ e ancora tale consapevolezza di sé, ricercando il fondamento su cui (entro cui) si forma, si orientò verso il “Luogo” (più esattamente il Luogo del Nulla Assoluto) in cui si è consapevoli dell’esperienza pura; e infine, si arrivò a concepire il mondo della realtà storico-concreta come determinazione autoconsapevole di tale luogo metafisico del Nulla Assoluto, ossia il “mondo dialettico”. Riassumendo, “l’esperienza pura” venne approfondita in direzione della “autoconsapevolezza” dell’esperienza pura; successivamente, si svoltò verso il “Luogo” in cui si forma tale consapevolezza; e infine si arrivò a pensare al “mondo dialettico” come concretizzazione del luogo metafisico del Nulla Assoluto, in cui l’autoconsapevolezza dell’esperienza pura si forma. Per il momento, se il luogo del Nulla Assoluto fosse indicato come mondo dell’*ōsō* (往相 “andare verso l’Assoluto”), il mondo dialettico si potrebbe chiamare come mondo del *gensō* (還相 “tornare dall’Assoluto”). Oppure forse si possono anche chiamare rispettivamente “mondo dell’elevazione” (“il sentiero dell’elevazione” *kōjō no ichiro 向上の一路*) e “mondo del ritorno al mondo” (*kōge 向下*).⁸

Inoltre, ciò comporta anche che, poiché la posizione dell’esperienza pura è un altro modo per indicare la posizione della coscienza (*ishiki 意識*), in questo lungo processo di pensiero dalla “coscienza” del primo periodo al “mondo” del periodo finale, la filosofia di Nishida ha davvero realizzato una svolta di 180 gradi. Tuttavia, ciò non significa che da una posizione passi alla posizione diametralmente opposta. Piuttosto, questo [cambiamento] si può anche definire come una trasformazione del modo di vedere lo stesso mondo originario in cui soggetto e oggetto non sono ancora divisi: dalla prospettiva del nostro sé (coscienza), si passa alla prospettiva del mondo stesso. [Secondo Nishida,] il mondo originario ha una struttura logica definibile come soggetto-eppure-oggetto, oggetto-eppure soggetto; uno-eppure-molti, molti-eppure-uno; o anche, come

6 Si veda il mio saggio *Nishida tetsugaku no kenkyū – Basho no ronri no seisei to kōzō* (Uno studio sulla filosofia di Nishida. Formazione e struttura della Logica del Luogo), Kyōto, Minerva shobō, 1991, pp. 4-17.

7 Si traduce *jikaku* con autoconsapevolezza, per distinguere anche in italiano il piano della coscienza dualistica (*ishiki*) da questa dimensione di “puro vedere”, in cui è sospeso ogni pensiero discriminante.

8 I termini qui indicati provengono da due precise correnti buddhiste: *ōsō* e *gensō* sono di origine amidista e significano rispettivamente “cammino dal mondo del *samsāra* al *nirvāṇa*” che corrisponde alla ricerca della *prajñā* (sapienza) e “cammino dal *nirvāṇa* al *samsāra*”, ossia al ritorno nel mondo del *bodhisattva* che esercita la sua compassione (*karuṇā*) per la salvezza di tutti gli esseri. Invece, la coppia di concetti *kōjō* e *kōge* è di origine *zen* anche se di significato parallelo. [N.d.C.]

‘determinazione individuale’-eppure-‘determinazione universale;’ o come ‘reciproca determinazione fra individui’-eppure-‘autodeterminazione dell’Universale’.⁹ Su questo punto, la filosofia di Nishida mostra una certa coerenza dall’inizio alla fine, ma mentre nel periodo iniziale, in conformità all’azione della coscienza, si cerca di vedere la struttura di tale mondo dalla prospettiva della coscienza (soggettiva e individuale) in quanto soggetto, nel periodo tardo, al contrario, si potrebbe dire che si cerchi di vedere tale struttura in conformità all’azione del mondo stesso, dalla prospettiva del mondo in sé (oggettivo e universale). E il punto di svolta è costituito dal pensiero del “Luogo”.

5. Che cos’è il “luogo”?

Dunque, che cosa sarà questo “Luogo” (*basho* 場所)? Si dice spesso che la filosofia di Nishida sia [costituita dalla] “Logica del Luogo”, ma in questo caso che cosa indica questo concetto? Bisogna prima di tutto chiarire questo punto. Quello che Nishida chiama “Luogo” deve essere letteralmente il “luogo in cui si trovano” (*oite aru basho* 於いてある場所) gli oggetti, il “luogo che abbraccia” (*tsutsumu basho* 包む場所) gli oggetti. Perché gli oggetti o le azioni possano esistere, ci dovrà essere un “luogo in cui si trovano, in cui agiscono” tali oggetti o azioni. Quello che Nishida chiama *Luogo* ha questo significato. Sulla formazione di questo concetto, egli ha raccontato di essere stato ispirato dalle concezioni del *Luogo* (χώρα) che accoglie le Idee che si trova nel *Timeo* di Platone e dall’idea di *Luogo* (τόπος) delle forme presente nel *De anima* di Aristotele.¹⁰ Tuttavia, a differenza di Platone e Aristotele, Nishida non concepisce questo *Luogo* come un elemento passivo, ma come un elemento decisamente attivo. Ossia, non si tratta solo di un *Luogo* statico in cui si trovano oggetti e [avvengono] azioni, ma al contempo si tratta di un *vedente* che riflette dentro di sé per così dire, come ombre di se stesso, oggetti e azioni che *sono nel* luogo. Di conseguenza, questo è piuttosto un concetto vicino all’Uno (τὸ ἓν) di Plotino.

Prima di giungere al pensiero locativo, Nishida era venuto concependo l’esistenza in modo coerente, come una funzione e un’attività non sostanziale. Sia l’esperienza pura, sia l’autoconsapevolezza, sia la libera volontà assoluta sono in definitiva funzioni e attività.¹¹ Lo sviluppo che a partire dall’esperienza pura passa attraverso l’autoconsapevolezza e giunge alla libera volontà assoluta è un approfondimento dell’azione come esistenza, in direzione del suo fondamento. L’esperienza pura viene approfondita in direzione dell’autoconsapevolezza dell’esperienza pura e in seguito l’autoconsapevolezza, in quanto *autoconsapevolezza di autoconsapevolezza*, viene approfondita in direzione della libera volontà assoluta, che è il fondamento costitutivo dell’autoconsapevolezza. Ma tutti [questi concetti] coincidono per il fatto di concepire l’esistenza come azione. Inoltre, giungendo al periodo locativo, questa azione come esistenza viene ulteriormente approfondita fino al *luogo in cui essa si trova*. Se la mistica libera volontà assoluta è un momento di azione estrema, il luogo è l’aspetto attivo che comprende tale momento di azione estrema. Di conseguenza, lo sviluppo dalla posizione dell’autoconsapevolezza alla posizione del luogo si può considerare come il passaggio da una posizione che concepisce

9 La struttura di “x-eppure-y” traduce il giapponese “x-soku-y”, dove *soku* (即) definisce una struttura che pone una identità nella differenza, o un’identità che non risolve le differenze. Questa versione moderna è la formalizzazione filosofica di un’espressione di uso piuttosto frequente nel buddhismo Mahāyāna, come attesta la famosa frase del *Sūtra del cuore* (*Prajñā pāramitā hṛdāya sūtra*), che nella versione sino-giapponese suona: “Le forme sono il vuoto, il vuoto è i fenomeni” (*shiki soku ze kū, kū soku ze shiki*, 色即是空、空即是色). [N.d.C.]

10 Nishida Kitarō, *Nishida Kitarō zenshū*, Tōkyō, Iwanami shoten, 1965-66, vol. 4, pp. 209; 213. (D’ora in poi abbreviato con NKZ IV: 209; 213).

11 Si fa qui riferimento a tre concezioni che precedono lo sviluppo della Logica del Luogo. La “esperienza pura” (*junsui keiken* 純粹經驗) è lo stato psicologico di unità fra soggetto e oggetto e compare nell’opera *Uno studio sul bene* (*Zen no kenkyū* 『善の研究』, 1911; ora in NKZ I). Cfr. anche la trad. italiana: Nishida Kitarō, *Uno studio sul bene*, trad. di Enrico Fongaro, Torino, Bollati Boringhieri, 2007. I due altri concetti si trovano invece nell’opera *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* (Intuizione e riflessione nell’autoconsapevolezza 『自覚に於ける直観と反省』, 1917; ora in NKZ II). [N.d.C.]

l'esistenza come momento di azione a una posizione che la concepisce come aspetto attivo (e che la comprende). Lo stesso Nishida lo definisce come il passaggio da un *agente* a un *vedente* (che riflette in se stesso l'agente come un'ombra di sé), [o anche] come il passaggio dal volontarismo a una sorta di intuizionismo.¹²

Di ciò parlerò dopo, ma si deve fare attenzione innanzitutto al fatto che il luogo è *ciò che comprende* oggetti e azioni e al contempo è *un vedente* che riflette in se stesso tali oggetti e azioni. In altre parole, nel concetto di luogo è compreso l'aspetto *locativo* come luogo di formazione di tutte le cose e l'aspetto *attivo* di ciò che vede riflettendo in se stesso tutte le cose. Inoltre, di questo aspetto attivo all'inizio si sottolineava particolarmente l'elemento epistemologico del *vedente*, ma gradualmente diventa più forte l'elemento poetico-pratico dell'*agente*. Negli ultimi anni, Nishida usa spesso l'espressione *determinazione autoconsapevole del Nulla Assoluto* (*mu no jikakuteki gentei* 無の自覚的限定), e questa determinazione autoconsapevole indica esattamente l'azione di formazione e la prassi storica.

6. Tre tipi di luogo

Ora, se si dà una relazione fra cosa e cosa, deve esserci un luogo in cui si forma tale relazione. Cosa e cosa hanno una relazione all'interno di un *certo* spazio cosale. Allo stesso modo, quando si dà una relazione fra coscienza e oggetto, ci dev'essere un luogo che consente la formazione di tale relazione. L'attività della coscienza e il suo oggetto sono in relazione entro un *certo* spazio di coscienza. Nishida chiama il primo "luogo dell'Essere" (*u no basho* 有の場所) e il secondo "campo di coscienza" (*ishiki no ba* 意識の場) o "luogo del Nulla Relativo" (*sōtai mu no basho* 相对無の場所). Il "campo di coscienza" è un universale che comprende il "luogo dell'Essere" e in questo senso sussume come propri oggetti il luogo dell'Essere e ciò che si trova in tale luogo. Se si va ampliando all'infinito questo campo di coscienza, al suo limite massimo, si può pensare un "luogo del Nulla Assoluto" (*zettai mu no basho* 絶対無の場所) che riflette in sé tutte le cose come proprie ombre. Questo per così dire è un universale infinito, un universale degli universali. Il luogo dell'Essere si trova nel campo di coscienza e questo a sua volta si trova nel luogo del Nulla Assoluto. Definendolo dal punto di vista del luogo del Nulla Assoluto, il luogo dell'Essere e il campo di coscienza diventano aspetti di autodeterminazione del luogo del Nulla Assoluto. In tal modo, per quanto si parli di luogo usando una sola parola, in questa [parola] si possono pensare tre tipi di luogo. Tuttavia, non sono tre luoghi distinti. Piuttosto, si sovrappongono a vicenda come universale di universale, e all'opposto "le cose che si trovano entro" di essi si saldano l'un l'altra come particolari di particolari. Per spiegare la relazione immanente e stratificata di questi luoghi, Nishida usa come paragone dei cerchi con un centro diverso, ma sarebbe più esatto paragonarla a tre sezioni trasversali di un cono rovesciato.

Il campo di coscienza è un luogo *più* universale che comprende il luogo dell'Essere, nel senso che l'attività intenzionale (*noesis*) contiene l'oggetto intenzionale (*noema*). Ora, se si ampliasse all'infinito tale campo di coscienza, al suo estremo, si potrebbe pensare a un luogo ultimo che comprende ogni cosa. Questo è il luogo del Nulla Assoluto. Per quale motivo non si parla di un *Essere assoluto*, ma di un *Nulla assoluto*? Per la ragione che ciò che comprende tutti gli esseri non può essere a sua volta un essere. Se si ponesse un essere che comprende tutti gli esseri, si potrebbe pensare un essere *più* grande che comprende tale essere. Di conseguenza, si potrebbe pensare un essere ancora più grande che comprende tale essere *più* grande e in tal modo si procederebbe all'infinito. Si deve dire che ciò che comprende tutti gli esseri non è nessun essere, ma può comprendere ogni essere essendo nulla. Questo è il fondamento logico che introduce il concetto del Nulla Assoluto e tuttavia al contempo si potrebbe dire che al suo fondamento vi si trovi una visione orientale delle cose che vede le cose che hanno forma come ombre di ciò che è senza forma. Il

12 NKZ IV: 5. [N.d.A.] La raccolta di saggi del 1927 che compongono gli scritti della svolta locativa ha infatti il titolo significativo *Dall'agente al vedente* (*Hataraku mono kara miru mono e* 『働くものから見るものへ』, ora in NKZ IV). [N.d.C.]

Nulla Assoluto non significa che non c'è nulla (un difetto di essere, un non-essere), ma è Nulla Assoluto come avente forma, o in altre parole, come elemento oggettivo e sostanziale. È un'esistenza senza forma, non oggettiva, non sostanziale e inoltre è il fondamento su cui si forma ciò che è oggettivo e sostanziale. Di conseguenza, più che essere una mancanza di esistenza (*sonzai* 存在), al contrario è l'esistenza effettiva (*jitsuzai* 實在) più fondamentale.

7. La logica del luogo

A questo proposito, al momento di formalizzare in senso logico questo pensiero locativo, Nishida si concentra sul tema della relazione fra soggetto e oggetto nel giudizio e fra particolare e universale nel concetto. In generale, egli pensa che il modello di giudizio sia quello sussuntivo. Inoltre, nel giudizio sussuntivo il soggetto che è il particolare viene sussunto dal predicato che è l'universale. Per esempio, nel giudizio "L'essere umano è un animale", il soggetto (essere umano) viene sussunto entro il predicato (l'animale). Ora, se si procede particolarizzando questo soggetto, il predicato che lo comprende diventa un concetto *più* universale. In tal modo, quanto più si particolarizza il soggetto, tanto *più* il predicato che lo comprende diventa un concetto universale. Tuttavia, per quanto si aggiungano particolarizzazioni, non si potrà mai arrivare all'individuo in sé. Ciò avviene perché, per quanto si definisca specie ultima, è anch'esso un tipo di particolare e non è l'individuo. Quindi, per definire l'individuo è richiesto una sorta di salto logico.

Aristotele ha concepito l'individuo (sostanza o ὑποκείμενον) come "soggetto che non è predicato". In altre parole, l'individuo non è sussunto dal predicato (universale), ma al contrario, il predicato appartiene al soggetto. Ciò significa che il soggetto *ha* il predicato. Il che implica che la logica aristotelica della sostanza (individuo) è una "logica del soggettivismo". Ma se si pensa la sostanza in tal modo, questa diventa un'esistenza metafisica che trascende ogni giudizio e di conseguenza non è mai riconosciuta concettualmente e finisce con il diventare qualcosa che viene afferrato solo per via intuitiva.

8. Una logica del predicativismo

Tuttavia, anche l'intuizione è un tipo di conoscenza e inoltre se si sostiene che ogni conoscenza è espressa secondo la forma del giudizio, si deve pensare che anche questa sostanza in un certo senso si collochi entro una dimensione predicativa e sia sussunta in un universale. Pertanto, Nishida rispetto alla sostanza aristotelica del "soggetto che non è predicato", ha concepito invece la coscienza come "un predicato che non è soggetto" e ha pensato che il primo diventi oggetto di conoscenza attraverso la sua sussunzione nella seconda. Naturalmente, quello che qui si chiama predicato non è il predicato che si oppone al soggetto, ma indica un aspetto predicativo che contiene l'elemento soggettuale. Non si tratta di un universale in opposizione al particolare (specie), ossia un universale astratto, ma di un universale che contiene il particolare, ossia un universale concreto e in esso intensione ed estensione non sono pensate in proporzione inversa, quanto piuttosto in proporzione diretta. Questo è un universale in cui quanto più si amplia l'estensione [del concetto], tanto più se ne arricchisce l'intensione e a questo Nishida dà il nome di "Universale del Giudizio". Per esempio, quando si dice: "Questo fiore è rosso", Aristotele pensa che "questo fiore" abbia la caratteristica di essere "rosso"; al contrario, nel caso di Nishida si pensa che l'universale "rosso" si sia particolarizzato in "questo fiore". Non pensa che il colore rosso sia una qualità di questo fiore, ma al contrario pensa che questo fiore sia un'autodeterminazione del rosso. In ciò, si può chiaramente osservare la concezione hegeliana di *Universale concreto* (*konkrete Allgemeinheit*), ma Nishida pensa il campo della coscienza (l'universale della coscienza) secondo l'aspetto del predicato trascendentale di questo universale del giudizio, e al suo limite pensa il luogo del Nulla Assoluto che non viene più sussunto dal alcun predicato, anzi è un predicato che sussume al suo interno ogni predicato, e pensa che l'individuo si trovi riflesso in

questo luogo, in quanto aspetto soggettivo trascendentale. Pertanto, la conoscenza se la si considera dal punto di vista del predicato, che è la direzione del conoscente, di per sé indica un riflettere se stessi all'interno di sé essendo nulla, e se la si considera dal punto di vista del soggetto, che è la direzione di ciò che è conosciuto, [la conoscenza] rappresenta il fatto che il sé diventa predicato. Come ho detto prima, se si considera la logica aristotelica della sostanza come una “logica del soggettivismo”, la logica del luogo di Nishida al contrario si potrebbe definire come una “logica del predicativismo”.¹³

9. Il luogo del Nulla Assoluto e l'autocoscienza del Nulla Assoluto

In questo modo, il Nulla Assoluto per il momento viene pensato come limite estremo del campo di coscienza, ossia come luogo che in quanto universale dell'universale contiene in se stesso ogni cosa. Questo è il *luogo in cui si trova ciò che è e ciò che agisce*. Tuttavia, ciò al contempo essendo da se stesso nulla è anche un *vedente* che riflette in se stesso *ciò che è e ciò che agisce* (in quanto ombre di se stesso). Il Nulla Assoluto, mentre è il *luogo* del Nulla Assoluto è insieme anche *un'attività* di autoconsapevolezza del Nulla Assoluto (un'attività di autonegazione). La locatività e l'autoconsapevolezza non sono due cose distinte, ma sono i due aspetti che ha il Nulla Assoluto.¹⁴ Inoltre, l'attività autocosapevole del Nulla Assoluto ha inizialmente una forte connotazione epistemologica, nel senso di *vedere* se stesso; ma gradualmente viene ad assumere una decisa impronta attivo-pratica, nel senso di *determinare* se stesso. Questo mutamento ha a che fare con il mutamento degli interessi di Nishida da questioni epistemologiche e metafisiche via via verso il tema della formazione storica del mondo dialettico. In effetti, Nishida spostò i propri interessi da Rickert, Cohen e Husserl del periodo precedente, alla teologia dialettica e al marxismo. In tal modo, inoltre, il concetto nishidiano di Nulla Assoluto dal carattere metafisico del primo periodo andò acquisendo gradualmente un carattere dialettico.

10. La dialettica del luogo

Dunque, come ha concepito Nishida la dialettica? La caratteristica della visione nishidiana della dialettica consiste nel fatto che non afferma la dialetticità del processo di sviluppo del mondo storico, ma piuttosto la dialetticità della sua stessa struttura interna. Pertanto, ciò comporta che non si tratta di una “dialettica processuale”, ma di una “dialettica locativa”. Inoltre, secondo Nishida, la dialettica locativa precede e insieme è fondamento della dialettica processuale. Ogni dialettica processuale è sussunta entro la dialettica locativa ed è all'interno di tale dialettica; in questo senso, la dialettica locativa diventa dialettica del *Nulla Assoluto* che è necessariamente essere-eppure-nulla (*u soku mu* 有即無), movimento-eppure-stasi (*dō soku sei* 動即靜).

Approfondiamo ulteriormente il significato di questo punto. Secondo Nishida, la dialettica processuale presuppone l'esistenza di un universale processuale al suo fondamento e la storia del mondo è il processo di autosviluppo della dialettica di questo universale processuale. In questo caso, se si pensa tale universale come *Spirito assoluto*, si avrà la dialettica idealistica di Hegel, se al contrario lo si pensa come *materia economica*, si arriverà alla dialettica materialistica di Marx. Tuttavia in ogni caso, l'universale processuale, in quanto per così dire immediatamente dato, viene presupposto in senso non dialettico. Al contrario, la dialettica locativa non presuppone alcun immediato, alcuna sostanza. Di conseguenza, il fondamento della dialettica locativa è il Nulla Assoluto. Questo Nulla è davvero assolutamente nulla e di conseguenza si realizza attraverso una

13 Nella conferenza “Ciò che io chiamo l'universale del giudizio” (*Watashi no handanteki ippansha to iu mono*, 1929, ora in *NKZ XIV*: 331-339), Nishida chiarisce le differenze fra la propria logica e quelle di Aristotele e Hegel. Si veda inoltre il saggio dal titolo *Jutsugoteki ronrishugi* (Logicismo predicativo), ora in *NKZ V*.

14 Sulla relazione fra luogo e autoconsapevolezza del Nulla Assoluto, cfr. il mio saggio *Nishida tetsugaku to shūkyō* (La filosofia di Nishida e la religione), Tōkyō, Daitō shuppansha, 1994, pp. 199-221.

mediazione autonegativa. Ossia, la dialettica locativa si forma dalla determinazione noetica del Nulla Assoluto. Così, sussume la dialettica processuale che si forma grazie alla determinazione noematica del Nulla Assoluto. Di conseguenza, Nishida chiama la dialettica locativa “dialettica assoluta”.

Inoltre, il Nulla Assoluto per sua natura afferma se stesso solo attraverso la propria autonegazione. In altre parole, realizza se stesso (entizzazione), attraverso la negazione di sé (Nulla Assoluto). Inoltre, l’autoaffermazione attraverso la negazione di sé (Universale) è l’individualizzazione (individuo) di sé. Di conseguenza, la determinazione autoconsapevole del Nulla Assoluto è al contempo la reciproca determinazione di individuo e individuo. Quindi, la dialettica locativa diventa una “dialettica dell’azione”, mediata dall’azione creatrice nella libertà del sé personale.¹⁵

11. Il luogo del Nulla Assoluto e l’emanazionismo

Dunque, le affermazioni di Nishida di cui s’è detto prima si possono definire ben fondate? Non vi resta qualche problema [irrisolto]? Si potrebbe dire che è ragionevole la tesi di Nishida che la dialettica non si possa fondare su alcun elemento diretto, o sostanziale, e che questo rappresenta la negazione della dialettica. La dialettica nella misura in cui è una logica della mediazione assoluta non può riconoscere alcun aspetto immediato. Di conseguenza, Nishida sostiene che il fondamento del mondo è il “Nulla Assoluto”. E questo Nulla Assoluto viene detto “luogo” che riflette ogni cosa, e fa formare ogni cosa (che vi si trova all’interno). Tuttavia, finché si pensa che il Nulla Assoluto, in quanto luogo del Nulla Assoluto, sia una tesi che si trova direttamente al fondamento del sistema, non è che finisca per diventare già una sorta di essere e non un nulla? Nonostante ciò, essendo il Nulla Assoluto rigorosamente nulla, non può essere un essere, ma se con Nishida si pensa questo [Nulla] come “luogo in cui si trovano” tutte le azioni ed esistenze al fondamento del mondo dialettico, il Nulla viene indicato come tesi immediata e al contempo perde il significato di Nulla. Di conseguenza, tutte le altre esistenze vengono mediate negativamente in modo dialettico e si trovano entro il Nulla Assoluto, ma tale Nulla Assoluto stesso al contrario viene affermato direttamente e in modo non dialettico e diventa un essere diretto e di conseguenza tale autodeterminazione del luogo del Nulla Assoluto finisce per diventare una determinazione diretta senza mediazione da parte di nulla. E questo non è forse un tipo di emanazionismo (emanatische Logik)?

12. La logica della mediazione assoluta

Come ben si sa, una critica di questo tenore venne avanzata da Tanabe Hajime.¹⁶ Egli era d’accordo con Nishida in merito all’idea di pensare che ciò che media la logica della dialettica dovesse essere il Nulla Assoluto che è essere-eppure-nulla, movimento-eppure-stasi e che si formasse per la prima volta una dialettica, ponendo a fondamento questo Nulla Assoluto; pertanto su questo punto, elogiò grandemente Nishida. In effetti, la critica di Tanabe alla dialettica di Hegel e Marx ha punti in comune con quella di Nishida e lo stesso Tanabe imitando Nishida chiamò la sua impostazione “dialettica assoluta”. Tuttavia, per quanto si chiamino allo stesso modo, il contenuto delle loro posizioni è diverso. Dal punto di vista di Tanabe, ciò che Nishida chiama Nulla Assoluto, in quanto luogo del Nulla Assoluto, viene presupposto in modo diretto (ossia, senza mediazioni) al fondamento del sistema e inoltre, poiché si pensa che la totalità delle cose sia

15 Sulla relazione fra la “dialettica locativa” di Nishida e la “dialettica processuale” di Hegel, cfr. il saggio di Nishida *Watakushi no tachiba kara mita Hēgeru no benshōhō* [La dialettica di Hegel osservata dalla mia posizione], ora in *NKZ XII*. Inoltre, vorrei rimandare al mio saggio “Futatsu no benshōhō – Hēgeru to Nishida Kitarō” [Due dialettiche. Hegel e Nishida Kitarō], *Hikaku shisō kenkyū*, n° 16, 1990.

16 Cfr. Tanabe Hajime, *Tanabe Hajime zenshū*, Tōkyō, Chikuma shobō, 1963, Vol. 6, pp. 467-469.

un'autodeterminazione del luogo del Nulla Assoluto, si arriva a una specie di emanazionismo. [La posizione di Nishida] consisterebbe nella “tesi dell'affermazione non-dialettica della dialettica”,¹⁷ ossia, non sarebbe altro che la tesi in cui la dialettica stessa è affermata direttamente, in modo non-dialettico. Pertanto, dice Tanabe, perché la dialettica sia veramente tale, deve essere mediato negativamente anche il Nulla Assoluto medesimo. Il Nulla Assoluto non è altro che “un'attività di negazione assoluta” che afferma il proprio nulla negando l'essere che è la negazione di sé, o in altre parole, in quanto negazione mediata dalla negazione. In questo caso, l'essere come immediatezza che media negativamente il Nulla Assoluto è il “popolo/etnia” (*minzoku* 民族) in quanto sostanza della specie e il momento della mediazione che universalizza questa [specie] negandone la sostanza è “l'individuo” (*ko* 個) soggettivo, mentre l'universale che si realizza in tal modo (l'umanità) è la “nazione/lo stato” (*kokka* 国家). La nazione/stato è il Nulla Assoluto in quanto totalità e unificazione universale diventata realtà attraverso la reciproca mediazione negativa fra la specie sostanziale e l'individuo soggettivo. In tal modo, l'universale (*rui* 類), la specie (*shu* 種) e l'individuo (*ko* 個) non si danno direttamente, ma si mediano e sono mediati a vicenda. Pertanto, la logica della dialettica dev'essere una “logica della mediazione assoluta” (*zettai baikai no ronri* 絶対媒介の論理) in cui ciascun momento è reciprocamente mediato, ma poiché il momento fondamentale di questa logica della mediazione assoluta è la specie che media universale e particolare, e di conseguenza è mediazione di mediazione, la si può chiamare “logica della specie” (*shu no ronri* 種の論理). Inoltre, questo Nulla Assoluto come attività negativa potrebbe essere chiamato “dialettica dell'azione” (*kōi no benshōhō* 行為の弁証法), poiché si realizza attraverso la prassi soggettuale.

In questo modo, Tanabe ha interpretato il Nulla Assoluto non come esistenza, ma come attività, e in più come attività di autonegazione assoluta. La filosofia di Tanabe dopo la guerra giunse a vestirsi di colori intensamente religioso-filosofici e anche il Nulla Assoluto venne a essere pensato non più solo come semplice attività di autonegazione, ma come attività di conversione di sé, o di autoconsapevolezza, e tuttavia non si notano cambiamenti significativi nella modalità del suo pensiero. Per quanto Tanabe parlasse di “morte e resurrezione” (*shi fukkatsu* 死復活) o di “nulla-eppure-amore” (*mu soku ai* 無即愛), il carattere di prassi (*jissen* 実践) o di pratica ascetico-religiosa (*gyō* 行) di tale [pensiero] non è cambiato per nulla. Su questo punto, per esempio nella cosiddetta “filosofia della metanoetica” (*zangedō no tetsugaku* 懺悔道の哲学), la fede della via amidista nel *Tariki* (他力 Forza Altrui) non viene narrata nei termini di una *fede* (*shin* 信), ma come *fede e pratica* (*gyōshin* 行信) nel *Tariki* assoluto.¹⁸

13. Il luogo del Nulla Assoluto e l'attività di mediazione negativa

Come ho già detto, Tanabe espone la dialettica come “logica della mediazione assoluta”. E critica la logica del luogo di Nishida come un'impostazione che non è in grado di arrivare alla mediazione assoluta, in quanto presupponendo il luogo del Nulla Assoluto come elemento dato in modo diretto, ha una componente di emanazionismo. Tuttavia, come si interpreterà questa affermazione dalla posizione di Nishida? Dal punto di vista di Nishida, si può dire che anche l'attività della mediazione assolutamente negativa rende necessario un luogo (in cui si trovi), ossia quello che Nishida chiama luogo del Nulla Assoluto. Si potrebbe dire che questo luogo deve esserci, perché è il fondamento per la formazione di qualsiasi attività mediatrice, e pertanto la

¹⁷ *Ibid.*, pp. 473; 478.

¹⁸ La metanoetica (*zangedō*) è la “via del pentimento” o della conversione (*metānoia*), che si apre al pensiero quando, di fronte alle antinomie della ragione e al riconoscimento della propria assoluta incapacità, tutte le possibilità del soggetto sono precluse. Coerentemente, la via che si apre non è *del* soggetto, ma proviene dalla Forza Altrui (*tariki*) che agisce nel soggetto. La filosofia stessa non è più un'opera intellettuale, ma un atto pratico di conversione, perché non è una filosofia *della* metanoetica, ma *come* metanoetica. Oltre al saggio di Tanabe sopra citato: *Philosophy as Metanoetics*, *op. cit.*, si veda: Unno Taitetsu, J. Heisig (eds.), *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime. The Metanoetic Imperative*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1990. [N.d.C.]

precede. Inoltre, si potrebbe anche sostenere che Nishida non pensa il Nulla Assoluto solo come luogo, ma poiché allo stesso tempo lo pensa anche come autoconsapevolezza del Nulla Assoluto, coniuga anche il momento di mediazione autonegativa di cui parla Tanabe. Di conseguenza, si potrebbe anche controbattere che la critica di Tanabe a Nishida è immotivata.

Di certo, l'attività di autoconsapevolezza del Nulla Assoluto di cui parla Nishida, come si arguisce anche da tecnicismi come "autodeterminazione dell'universale", tende inizialmente a dare l'impressione di un'attività di autodeterminazione diretta. C'è del vero nell'interpretazione di Tanabe, che vi vede un emanazionismo plotiniano. Tuttavia, sebbene in questa sede non se ne possa parlare approfonditamente¹⁹, [si può dire che] quello che Nishida chiama "autodeterminazione dell'universale", come si può capire anche a partire dal concetto di "autoidentità contraddittoria", è un'idea che contiene un momento di mediazione autonegatrice. Questo aspetto si chiarisce, per esempio, considerando la relazione di correlazione inversa (*gyaku taiō* 逆対応) fra "Assoluto" e "relativo" di cui si parla nel saggio postumo "La logica del luogo e la visione religiosa del mondo".²⁰

In altre parole, quello che Nishida chiama Nulla Assoluto comprende sia il carattere comprensivo chiamato "luogo del Nulla Assoluto", sia il carattere di attività di mediazione autonegante chiamato "autoconsapevolezza del Nulla Assoluto". E la critica di Tanabe è corretta quando si rivolge al carattere locativo del Nulla Assoluto, ma non si adatta necessariamente al suo aspetto di attività autoconsapevole. Inoltre, l'attività di mediazione assoluta, non potendo formarsi da sé, richiede prima di tutto il "luogo in cui si trova" e in questo senso presuppone il luogo del Nulla Assoluto. Di conseguenza, da questo punto di vista, si può dire che il concetto nishidiano di Nulla Assoluto sia in grado di comprendere quello di Tanabe. Tuttavia, è difficile affermare che nella filosofia di Nishida l'aspetto locativo e quello autoconsapevole del Nulla Assoluto siano davvero dialetticamente unificati. Certamente, l'autoconsapevolezza del Nulla Assoluto è l'autoconsapevolezza del luogo del Nulla Assoluto e perciò si può certo dire che i due aspetti non siano separati, ma nella "logica del luogo" vi sono dei punti in cui gli aspetti locativo-comprensivo e autoconsapevole-attivo del luogo del Nulla Assoluto sono soltanto elencati e non sono davvero unificati dialetticamente. Si potrebbe dire che questo sia uno dei problemi lasciati [irrisolti] dalla filosofia di Nishida.²¹

14. Il Nulla Assoluto e la dialettica

Si potrebbe dire che la principale differenza fra le filosofie di Nishida e Tanabe stia nella posizione assegnata alla dialettica. Come ho detto prima, ritenendo che la dialettica sia la logica della mediazione assoluta, entrambi sono d'accordo nel sostenere che, poiché non si può presupporre alcuna immediatezza, il fondamento della dialettica debba perciò trovarsi nel luogo del Nulla Assoluto. La dialettica si forma attraverso la mediazione del Nulla Assoluto che è essere-eppure-nulla, movimento-eppure-azione. Di conseguenza, entrambi chiamarono la propria logica "dialettica del Nulla Assoluto", nel senso di un abbandono dell'essere immediato; "dialettica assoluta", ossia compimento della dialettica e infine "dialettica dell'azione" nel senso che media la libera azione di trasformazione dell'individuo. Tuttavia, in Nishida il luogo del Nulla Assoluto in sé non è dialettico. Poiché questo trascende ogni definizione, di conseguenza, trascende anche la

19 Cfr. il mio libro *Nishida Kitarō. Sono shisō to gendai* [Nishida Kitarō. Il suo pensiero e il presente], Kyōto, Minerva shobō, 1995, pp. 193-197.

20 NKZ XI: 396-399. Inoltre, si veda il mio *Nishida tetsugaku to shūkyō, op. cit.*, pp. 331-334. [N.d.A.] Secondo il concetto di "correlazione inversa" (*gyaku taiō*), il rapporto fra Assoluto e relativo non si dà in termini di un'opposizione inconciliabile, quanto piuttosto di una necessaria interrelazione, sicché fra i due intercorre una infinita dialettica di correlazioni. A questo riguardo, si veda anche l'introduzione di T. Tosolini a Nishida Kitarō, *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo, op. cit.*, pp. 74-77. [N.d.C.]

21 Si veda il mio saggio "Gendai Nihon tetsugaku to zettai mu – Tanabe Hajime to Takahashi Satomi no Nishida hihan" [La filosofia contemporanea giapponese e il Nulla Assoluto. Le critiche a Nishida di Tanabe Hajime e Takahashi Satomi], *Kenkyū kiyō*, n.° 20, 1995.

dialettica. In altre parole, poiché il luogo del Nulla Assoluto contiene in sé tutte le cose e per così dire le riflette in se stesso come sue ombre/riflessi, riflette in se stesso anche la dialettica. Così, Nishida dice che la dialettica costituisce la determinazione noetica del luogo del Nulla Assoluto. Questa è quella che Nishida chiama “dialettica locativa”. E questa dialettica locativa sussume allo stesso modo la “dialettica processuale” (di Hegel e Marx) che si costituisce come determinazione noematica del luogo del Nulla Assoluto.

Al contrario di ciò, in Tanabe il Nulla Assoluto e la dialettica hanno lo stesso significato. Il Nulla Assoluto di Tanabe è l’attività di mediazione assoluta dell’autonegazione, e la dialettica è la logica della mediazione assoluta. Di conseguenza, Tanabe non ammette l’esistenza di alcun elemento trascendente la dialettica. L’affermazione di tale esistenza viene criticata come “emanazionismo” e di conseguenza come negazione della dialettica. Così, anche il luogo del Nulla Assoluto di Nishida viene criticato in quanto elemento che presenta residui di emanazionismo. Il Nulla Assoluto di Nishida combina un aspetto di esistenza (l’aspetto locativo) e un aspetto attivo (l’aspetto autoconsapevole). Inoltre, secondo Tanabe, il Nulla Assoluto è “attività”, non “esistenza”. A essere precisi, è attività autonegativa. Contrariamente al Nulla Assoluto di Nishida che aveva un carattere di esistenza, anche il carattere ideale del Nulla Assoluto di Tanabe abbia un potrebbe avere relazioni con il fatto che nel [suo pensiero] lo si pensa perlopiù come attività autonegante.

In definitiva, riassumendo, si potrebbe dire che mentre Nishida cercava di sussumere la dialettica entro il luogo del Nulla Assoluto, Tanabe cercava di sussumere il luogo del Nulla Assoluto entro la dialettica. Di conseguenza, dal punto di vista di Tanabe, si può dire che la “logica del luogo” di Nishida sia incompleta in quanto dialettica, poiché presuppone al fondamento della dialettica un “luogo del Nulla Assoluto” supra-dialettico; al contrario, dal punto di vista di Nishida, la “logica della mediazione assoluta” di Tanabe potrebbe difficilmente definirsi radicale, perché non è chiarito il fondamento della formazione dell’attività mediatrice e quindi della dialettica stessa.

15. Le due forme del Nulla Assoluto

Come ho detto prima, tanto Nishida quanto Tanabe parlano di una “dialettica del Nulla Assoluto”, che chiamano “dialettica assoluta” (*zettai benshōhō*). Tuttavia, mentre quella di Nishida è una dialettica a due poli i cui elementi sono il genere e l’individuo (mondo e sé), quella di Tanabe è una dialettica a tre poli che prende come elementi il genere, la specie e l’individuo (rispettivamente, la nazione, il popolo e il singolo). La dialettica a due elementi che tratta dell’identità fra Uno totale e molti individuali ha un carattere fortemente religioso-pacificatorio e di conseguenza comprende una certa componente di contemplativismo e intuizionismo. Si potrebbe dire che noi conosciamo un aspetto di tale carattere nella teoria della temporalità di Nishida, pensata come autodeterminazione dell’Ora Eterna della storia, o nella teoria dell’intuizione attiva (*kōiteki chokkan* 行為の直観) che sostiene la concezione di un “vedere diventando una cosa, conoscere diventando una cosa”.²² Nonostante il fatto che Nishida sottolinei che la logica metafisica del luogo si concretizza come logica del mondo dialettico; che questa è la logica della formazione della storia, e inoltre che è una dialettica dell’azione (del sé attivo), nella sua filosofia si nota una frequente mancanza di storicità e una concezione idealistico-psicologica della prassi. Contrariamente a ciò, la dialettica a tre poli, che ha fatto della sostanza della specie il momento fondamentale e che parla di mediazione reciproca fra totalità del genere e individuo soggettivo, ha un forte carattere morale e riformatore e di conseguenza è caratterizzata da una componente storico-pratica. Anche dopo che successivamente alla guerra mondiale la filosofia di Tanabe ha evidenziato una marcata tendenza per la filosofia della religione, questo tratto non è cambiato in

22 Per un approfondimento del tema dell’intuizione attiva, si rimanda a M. Cestari, “The Knowing Body. Nishida’s Philosophy of Active Intuition (*Kōiteki chokkan*)”, *The Eastern Buddhist*, Kyōto, XXXI-2, 1998, pp. 179-208; dove tuttavia si sostiene una tesi molto diversa da quella presentata qui da Kosaka. [N.d.C.]

modo significativo. Per quanto si parli di fede religiosa, quella di Tanabe era una fede pratica e per quanto si parli di autoconsapevolezza del Nulla Assoluto, la sua era un'autoconsapevolezza pratica. Tanabe sottolinea con coerenza dal principio alla fine che il Nulla Assoluto non è qualcosa da contemplare, ma da praticare.

Si può pensare che questa differenza di caratteristiche del Nulla Assoluto rifletta per certi versi la differenza di carattere individuale di Nishida e Tanabe. Per quanto parlino entrambi allo stesso modo di dialettica del Nulla Assoluto e di dialettica dell'azione, quella di Nishida si poggia su un'azione religioso-artistica; quella di Tanabe su una etico-morale. Di conseguenza, il primo ha un tratto contemplativo-intuizionista, il secondo un aspetto storico-pratico. Nella filosofia di Nishida, il Nulla Assoluto si realizza nella pratica in ciascun istante della storia. Di conseguenza, in essa il fatto è identico al valore e la realtà è identica all'ideale. Ciò che è importante è l'autoconsapevolezza intuitiva di ciò. D'altro canto, nel Nulla Assoluto della filosofia di Tanabe si rimarca fortemente il valore. Il Nulla Assoluto in un certo senso viene oggettivato, idealizzato e comprende il carattere di obiettivo e di ideale da raggiungere. Di conseguenza, diventa problematica l'autoconsapevolezza attiva del Nulla Assoluto. In questo modo, si potrebbe dire che le filosofie di Nishida e Tanabe esprimano due aspetti dell'autoconsapevolezza del Nulla Assoluto. Ossia, il primo indica il versante religioso-artistico del Nulla Assoluto, il secondo, quello etico-morale. O ancora, il primo sottolinea l'autoconsapevolezza *contemplativa*, il secondo quella *attiva*.

16. La dialettica comprensiva

Per finire, vorrei affrontare per sommi capi il pensiero del Nulla Assoluto come totalità dialettica avvolgente in Takahashi Satomi.²³ Si potrebbe dire francamente che il suo è un tentativo di superare le aporie della dialettica di cui si è parlato prima. Tuttavia, la filosofia di Takahashi non intende affrontare il problema della dialettica in modo dialettico, quanto piuttosto da una posizione non dialettica, che in un certo senso ne rappresenta la negazione; a questa posizione, Takahashi dà il nome di “dialettica avvolgente” (*hōbenshōhō* 包弁証法). La posizione della dialettica avvolgente è la posizione della “totalità” che trascende ogni dialettica. Takahashi pensa lo sviluppo dialettico come uno sviluppo in direzione di tesi-antitesi-sintesi, ma nella realtà si può anche pensare alla direzione opposta e pertanto la vera totalità è una “stasi superiore” che circum-scende (*hōetsu suru* 包越する)²⁴ insieme la dialettica e lo sviluppo opposto. In altre parole, questa è la “totalità circum-scendente” che circum-scende ogni esistenza e azione, la totalità dei processi dei momenti e degli sviluppi dialettici, e inoltre anche il luogo del Nulla Assoluto di Nishida che li contiene; e ciò viene spesso chiamato da Takahashi “Nulla Assoluto”. Egli sostiene che, poiché il luogo del Nulla Assoluto di Nishida ha un momento di attività, si deve pensare a un [concetto] che circum-scenda anche questo. Si presenta così il concetto di “totalità circum-scendente” che Takahashi chiama anche con il nome di amore. Di conseguenza, la totalità circum-scendente è identica all'amore, è un amore totale circum-scendente.

Tuttavia, non sarà che tale pensiero della totalità circum-scendente, aggiunga senza motivo circum-scendenza a circum-scendenza, totalità a totalità, e in fin dei conti porti vasi a Samo? Inoltre, quello che Takahashi intende con Nulla Assoluto viene pensato come stasi superiore (*kōji no seishi* 高次の静止) completa in se stessa, e così, poiché viene negato il momento dell'azione autonegativa del tutto, non sarà che poi diventa impossibile spiegare bene il problema della generazione a partire da esso? In effetti, Takahashi finisce con l'eliminare dai problemi filosofici la questione di come il relativo proviene dall'assoluto.²⁵ Su questo punto, la sua posizione potrebbe

23 Per questioni di brevità, non posso qui analizzare nel dettaglio il concetto di Nulla Assoluto in Takahashi Satomi. Mi permetto di rinviare al mio “Gendai Nihon tetsugaku to zettai mu”, *cit.* [N.d.A.] Per un approfondimento del tema, si veda M. Cestari, “Dialettica e totalità in Takahashi Satomi”, in *Atti del XXV Convegno Aistugia di Studi sul Giappone*, Venezia, Aistugia, 2001, Vol. 1, pp. 167-190. [N.d.C.]

24 Cfr. nota 5. [N.d.C.]

25 *Takahashi Satomi zenshū*, Tōkyō, Fukumura shuppan, 1973, Vol. I, pp. 237-238.

venire intesa come una forma di acosmismo di tipo spinoziano. Inoltre, quello che lui chiama Nulla Assoluto ha tratti fortemente sostanzialistici ed è piuttosto un Essere Assoluto. Per chiamare Nulla Assoluto la totalità circum-scendente, Takahashi si basa sulla ragione per cui ciò che comprende tutti gli esseri non può essere esso stesso un essere, ma questo [Nulla Assoluto] non ha alcuna attività autonegativa ed essendo pensato come una stasi eterna, non dovrebbe essere chiamato “Nulla Assoluto”, ma “Essere Assoluto”.

In ogni caso, tra le filosofie di Nishida, Tanabe e Takahashi, si può affermare che il concetto di Nulla Assoluto di Takahashi abbia il tratto sostanzialistico più pronunciato, mentre Tanabe ha il tratto di attività più marcato. Inoltre, colui che ha usato il termine “Nulla Assoluto” il numero maggiore di volte e con maggiore coerenza è stato Tanabe. In precedenza, ho detto che Takahashi, più che “Nulla Assoluto”, ha usato molto l’espressione “Totalità circum-scendente”, e anche Nishida alla fine della vita ha usato spesso la predicazione “Uno Assoluto”. Naturalmente, l’Uno Assoluto e il Nulla Assoluto non sono diversi, ma ci sarà pure una ragione per cui egli ha cominciato a usare il termine “Uno Assoluto” in parallelo con il concetto abituale di “Nulla Assoluto”. Questo ha forse a che vedere con il fatto che nel suo saggio “Sull’autoconsapevolezza” (giugno 1933) ha definito la propria posizione come una “posizione del Nulla Assoluto-eppure-Essere Assoluto”,²⁶ e inoltre ne “La logica del luogo e la visione religiosa del mondo” (postumo), al posto di Nulla Assoluto, ha usato molte volte il termine “Ente Assoluto”.²⁷ Dal mio punto di vista, ciò si può forse interpretare come una manifestazione del fatto che, poiché fino ad allora Nishida aveva promosso una logica del “Nulla” orientale, contro la logica “dell’Essere” dell’Occidente, facendo un ulteriore passo in avanti, aveva in mente di combinare e sussumere entrambe le logiche. Nishida nello stesso saggio parla di “livello ordinario escatologico” (*shūmatsuronteki heijōtei* 終末論的平常底), combinando insieme termini cristiani e buddhisti *zen*. Viene da pensare che anche l’uso frequente di queste strane espressioni sia indice di una intenzione di identità.

KOSAKA KUNITSUGU (小坂国継) è professore ordinario all’Università Nippon di Tōkyō, dove insegna etica ambientale. I suoi campi di ricerca comprendono anche la filosofia giapponese e la filosofia comparata. È curatore della riedizione dell’opera completa di Nishida Kitarō. Fra le sue numerose monografie, si ricordano: *Nishida tetsugaku no kenkyū* [Uno studio sulla filosofia di Nishida], 1991; *Kankyō rinrigaku nōto* [Annotazioni di etica ambientale], 2003; *Seiyō no tetsugaku, Tōyō no shisō* [La filosofia occidentale, il pensiero orientale], 2008.

MATTEO CESTARI (matteo.cestari@unito.it) è ricercatore presso l’Università di Torino. Si occupa di filosofia giapponese moderna e contemporanea e di pensiero buddhista. Fra le sue pubblicazioni recenti, si ricordano: “Gli studi di religioni e filosofie giapponesi in Italia” (2004); “The Individual and Individualism in Nishida and Tanabe”, (2008); “From Seing to Acting. Reconsidering Nishida Kitarō’s Practical Philosophy”, (2009).

²⁶ NKZ X: 510.

²⁷ NKZ XI: 403.

**NAḤW AL-QULŪB AL-ṢAGĪR:
IL «TRATTATO MINORE SULLA GRAMMATICA DEI CUORI»
DI ‘ABD AL-KARĪM AL-QUṢAYRĪ (376-465/986-1072)
PRESENTAZIONE E TRADUZIONE ANNOTATA¹**

di Francesco Chiabotti

This text of al-Quṣayrī is one of the oldest treatises on mystical interpretation of grammar terminology. The recognition of the sacred character of speech was one of the bases on which Sufīs formed their mystical lexicon. At the same time the acknowledgement of the sacred character of Arabic led the Sufīs to develop a symbolic lecture of Arabic grammar and of its lexicon. This item opens new implications about the relationship between theology and language, with particular attention to the problem of *metalanguage*.

«È inutile scrutare le opere dei mistici musulmani se non si studia da vicino il meccanismo della grammatica araba, della lessicografia, della morfologia e della sintassi. Questi autori ricollegano costantemente i termini tecnici che propongono ai loro valori ordinari, all’uso corrente constatato dai grammatici».

Louis Massignon²

1. Il metalinguaggio della grammatica araba

M. G. Carter, nel suo articolo sulle origini della grammatica araba, s’interroga a proposito della nascita del suo lessico tecnico³. I grammatici arabi, nella ricerca di un doppio linguaggio capace di rendere gli oggetti linguistici così come le loro relazioni, hanno optato per un *metalinguaggio* di sorprendente semplicità, che non rivela sempre un legame *logico* con le realtà linguistiche che intende descrivere⁴. Carter nota ancora un altro elemento caratteristico della lingua araba, riflesso

¹ Questo articolo è stato inizialmente pubblicato in francese con il titolo “Naḥw al-qulūb al-ṣagīr: La «grammaire des cœurs» de ‘Abd al-Karīm al-Quṣayrī. Présentation et traduction annotée” (Bulletin des Etudes Orientales, vol. 58, Damasco 2009, pp. 385-402). Lo riproponiamo in questa sede in italiano, cogliendo l’occasione per completare il testo di alcune importanti indicazioni bibliografiche assenti nella versione francese, delle quali siamo venuti a conoscenza solo dopo la pubblicazione sul BEO. Il capitolo sull’eredità letteraria del testo in esame è stato significativamente ampliato.

² Citato da ALLARD, M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine de al-Ash‘arī et de ses premiers grand disciples*, Imprimerie Catholique Beyrouth, 1965, pp. 2-3.

³ CARTER, M.G., «Les origines de la grammaire arabe», *Revue des Etudes Islamiques* 40 (Paris, 1972), pp. 69-97 [Trad. inglese: «The beginnings of Arabic grammar», in *The Early Islamic Grammatical Tradition*, a cura di BAALBAKI, Ramzi. (The Formation of Classical Islamic World, vol. 36), Ashgate Publishing Limited, 2007, pp. 1-27].

⁴ CARTER, *op. cit.*, p. 80.

di una possibile *arabica forma mentis*: l'accostamento fra comportamento umano e il movimento lungo una linea di direzione. *Šarī'a*, *širāṭ mustaqīm*, *ṭarīqa*, *sīra*, *maḍhab*, *dalīl*, sono tutti termini tecnici derivati dalla nozione di via, cammino. E *naḥw* non fa eccezione. Carter conclude che «lungi dall'essere l'espressione di principi logici, il linguaggio è per Sībawayhi (m. 180/795)⁵ esattamente il suo contrario: una forma di comportamento umano»⁶. Il linguaggio, nella sua terminologia, subisce una *personificazione* che svela ancora una volta l'attitudine dei primi filologi davanti al fatto linguistico. Carter propone un cambiamento di lettura di questo lessico tecnico, così come lo ritroviamo nel *Kitāb* di Sībawayhi. L'autore parla della «metafora sociale» del linguaggio⁷: il grande grammatico di origine persiana avrebbe «personificato» la terminologia tecnica della grammatica perché assumeva, per creare il suo sistema, il modello comportamentale della società.

Secondo Kees Versteegh, i grammatici arabi descrivono gli elementi del linguaggio in una relazione di forza/debolezza. La loro terminologia presenta i fatti linguistici sotto la forma di una società di parole, società caratterizzata da una competizione fra gli elementi forti e gli elementi deboli. La forza nel sistema linguistico implica dei «diritti» di un elemento e il suo potere su un altro. Il linguaggio è quindi analizzato sul modello della società umana, fondata su relazioni di forza fra le sue componenti. Questo passaggio è possibile per Versteegh perché gli antichi filologi studiavano la grammatica come una struttura coerente, le cui argomentazioni potevano essere applicate incrociando categorie ed elementi: una somiglianza in una parte della struttura poteva essere utilizzata per spiegare un'altra parte della stessa.

Considerando la coerenza strutturale della creazione, i sapienti islamici non trovarono alcuna obiezione al fatto di prendere in prestito argomenti tratti dalle scienze esatte – o sociali – per spiegare i fenomeni linguistici. Il linguaggio fa parte della creazione e obbedisce secondo questo principio alle stesse leggi che la reggono⁸. Oltre alla terminologia etica (come i termini che esprimono il grado di esattezza di una affermazione secondo schemi «moralici»: *ḥasan*, *qabīḥ*, *mustaqīm*, *muḥāl*), Sībawayh utilizza dei termini di origine legale: *qiyās*, *ḥiyār*, *ḥadd*, etc. Il linguaggio, metafora concreta di una società, riflette nello stesso modo la legge che la dirige. Nel *Naḥw al-qulūb* di 'Abd al-Karīm al-Quṣayrī (376-465/986-1072), mistico e teologo del Khorasan,⁹ percepiamo la continuità di questo spirito antico che giustifica il passaggio da una disciplina ad un'altra. L'apparato di regole che dirige il linguaggio, senza essere lo stesso di quello dell'anima, può essere applicato a quest'ultima secondo una legge di relazione analogica e d'armonia che si estende a tutta la creazione. Lo sforzo di Quṣayrī va proprio in questo senso: svincolare la grammatica dal suo particolarismo tecnico per ricondurla alla sua portata universale.

⁵ Cf. TROUPEAU, Gérard, *Lexique-Index du Kitāb de Sībawayhi*, Paris 1976. Sulla terminologia grammaticale, vedere, dello stesso autore: «La terminologie grammaticale», *Etudes sur la grammaire et la lexicographie arabe*, Damasco 2002, pp. 157-167.

⁶ CARTER, *ibid.*

⁷ «Il riconoscimento della metafora sociale è la chiave che permette di comprendere il *Kitāb*, i cui criteri e metodi non sono altro che un prolungamento di quelli della morale e del diritto», CARTER, *op. cit.*, p. 83.

⁸ VERSTEEGH, Kees, «The development of linguistic theory: Az-Zajjāṭi on linguistic explanation», *Landmarks in linguistic thought III. The Arabic linguistic tradition*, London – New York, 1997, p. 73.

⁹ Per informazioni dettagliate sulla sua vita, vedere G. Scattolin, *Esperienze mistiche nell'islam. Le tappe di un cammino. Secoli X e XI*, Editrice Missionaria Italiana, 1996; Alexander Knysh, (trad.) *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, Garnet Publishing, 2007. Ottima la traduzione tedesca, sempre della *Risāla*, a cura di Richard Gramlich, *Das Sendschreiben al-Quṣayrī über das Sufitum*, Freiburger Islamstudien, Bd. 12, Wiesbaden, 1989.

2. La nascita del linguaggio tecnico della grammatica e della mistica: il *tafsīr* di Muqātil (m. 150/ 767)

L'accesso alla comprensione del testo rivelato è stato realizzato nei primi secoli soprattutto attraverso la comprensione del suo lessico. Secondo Kees Versteegh, la grammatica come scienza è scaturita dall'interesse dei primi sapienti musulmani per il testo coranico. La codificazione del testo rivelato ha implicato un lavoro fondamentalmente filologico, che abbracciava la riforma dell'ortografia, la fissazione delle varianti di lettura, la spiegazione delle forme linguistiche problematiche. La lessicografia è probabilmente la prima scienza del linguaggio a svilupparsi in seno all'esegesi¹⁰. Quel che ci interessa in questa sede è di osservare come l'ermeneutica da un lato abbia potuto contribuire alla costituzione della terminologia grammaticale, dall'altro sia all'origine del linguaggio tecnico della mistica. Questa osservazione è centrale nella presente ricerca per meglio capire l'incontro fra grammatica e sufismo proposto da Quṣayrī. Nell'impossibilità di tracciare la preistoria di questa relazione che, allo stato attuale della ricerca, sembra essere stata inaugurata da Quṣayrī, ci limiteremo a sottolineare come la fase antica dell'esegesi possa corrispondere a quella di un linguaggio mistico nella sua fase di elaborazione. P. Nwyia analizzò già in modo completo la problematica, e nella prima parte del suo noto studio sulla nascita del linguaggio mistico islamico sottopone a indagine il *tafsīr* di Muqātil¹¹, nel quale terminologia grammaticale e mistica troverebbero un antenato comune. Senza essere filologo o mistico, questo esegeta indicherebbe dunque l'antichità del legame che stiamo cercando di ricostruire. Il *Naḥw al-qulūb* di Quṣayrī mira ad una interiorizzazione delle nozioni della grammatica. In questo senso, se l'esegesi si è sviluppata a partire dal Corano in una direzione che resta esteriore (filologia, storia, giurisprudenza), parimenti, grazie all'approfondimento della lettura sufi, la terminologia coranica è stata interpretata in un senso più vasto, legato al processo d'esperienza diretta del credente:

«La ripresa di Tirmidī dell'opera di Muqātil mostra come si sia effettuato il passaggio da un vocabolario ad un altro, grazie all'arricchimento portato dall'esperienza del testo coranico»¹².

Il *Naḥw al-qulūb* si situa in una dimensione analoga. La chiave che permette il passaggio – nel caso di Quṣayrī dal linguaggio della grammatica a quello del sufismo –, e sulla quale egli nei suoi scritti insiste sensibilmente, è giustamente la nozione di «sperimentazione interna»¹³. Il *Naḥw al-qulūb* è un esempio significativo dello sforzo dell'autore di stabilire un ponte fra le scienze islamiche e il sufismo. La relazione fra il sapere trasmesso dai sapienti, gli '*ulamā*', e l'esperienza mistica, nell'opera di Quṣayrī non è neutrale. Nella *Waṣīya li-l-murīdīn* (*Raccomandazione ai discepoli*)¹⁴ egli spiega come il perseguimento di un cammino diverso da quello dei sufi non permetta di realizzare il percorso spirituale:

¹⁰ VERSTEEGH, Kees, «Linguistic and exegesis: Muqātil on the explanation of the *Qur'ān*», in *Landmarks in linguistic thought III. The Arabic linguistic tradition*, London – New York, 1997, pp. 11-23.

¹¹ NWYIA, P., *Language mystique et exégèse coranique*, Beirut 1970, p. 24-25.

¹² NWYIA, *op. cit.*, p. 156.

¹³ NWYIA, *op. cit.*, p. 157.

¹⁴ Capitolo conclusivo della *Risāla* (*Al-risāla al-Quṣayrīya*, ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, Damasco, Dār al-ḥayr, 2003).

«Gli uomini sono o partigiani della trasmissione e della tradizione (*aṣḥāb al-naql wa-l-aṭar*) o partigiani dell'intelletto e della riflessione (*aṣḥāb al-'aql wa-l-fikr*). I maestri [spirituali] di questa comunità sono al di sopra di tutto ciò. Quello che agli altri uomini è nascosto, per loro è manifesto, e ciò che gli uomini desiderano ottenere tramite la conoscenza, loro lo ricevono da Dio»¹⁵.

Il *Naḥw al-qulūb* è coerente con questa prospettiva proposta nella *Risāla* e ne costituisce un'attualizzazione concreta. L'analisi del testo mostra infatti una larga convergenza terminologica fra i due scritti. Entrambe le opere descrivono il pericolo di una scienza priva di spirito: spirito che può essere solo il frutto di un'educazione spirituale di cui il *Naḥw al-qulūb* è anche una descrizione. In questo testo l'impegno di Quṣayrī nella rivivificazione dell'esperienza spirituale diretta e personale appare evidente. Di tale esperienza, le scienze esteriori sono le garanti. Non esauriscono tuttavia l'integralità della conoscenza. La grammatica è quindi assunta a titolo d'esempio d'un sapere che può rimanere superficiale o al contrario divenire strumento di conoscenza per esprimere l'esperienza del percorso spirituale. Il *Naḥw al-qulūb* riposa sulla nozione d'allusione al senso nascosto, l'*iṣāra*. Quṣayrī riveste di una significazione ulteriore la terminologia grammaticale, tesoreggiandola da un punto di vista iniziatico. La descrizione degli elementi del linguaggio è accostata a certi aspetti della dottrina sufi degli stati dell'anima e del cammino spirituale. P. Nwyia ha ripercorso la storia dell'allusione spirituale nel sufismo:

«Quando i sufi si chiamano *ahl al-iṣāra* (scuola allusionista), o quando dicono che le loro scienze sono *'ulūm al-iṣāra*, intendono con ciò definire non soltanto il loro modo di esprimersi, ma anche il contenuto di un'esperienza che non può essere evocata altrimenti»¹⁶.

Per Quṣayrī il linguaggio parla soltanto a coloro che hanno già fatto l'esperienza delle realtà veicolate dal discorso. Le allusioni sono dunque dei mezzi per indicare delle realtà spirituali senza descriverle o nominarle apertamente. L'utilizzo della *iṣāra* sottolinea una convergenza molto significativa fra quest'opera minore di Quṣayrī e il suo commento coranico sufi, le *Laṭā'if al-iṣārāt* (I divini tocchi di grazia delle allusioni [coraniche])¹⁷. La ricerca dei significati allusivi estratti dai versetti coranici citati nel *Naḥw al-qulūb* e comparati con le *Laṭā'if* ci fornirà ulteriori indizi di coerenza fra le due opere.

3. Grammatica e teologia

Certo, ricostruire i legami che hanno spinto Quṣayrī a interessarsi alla grammatica fino a svilupparne una nuova applicazione della scienza della *iṣāra*, resta un compito difficile¹⁸. In alcune

¹⁵ *Risāla*, p. 574.

¹⁶ Cf. articolo «IṢĀRA» nella EI², vol. IV, p. 119.

¹⁷ QUṢAYRĪ, 'Abd al-Karīm, *Laṭā'if al-iṣārāt*, Dār al-kutub al-'ilmīya, Beirut, 2000.

¹⁸ Ricordiamo che la scienza delle lettere (*'ilm al-ḥurūf*) era già presente nel *milieu* culturale della Nishapur dell'epoca, come testimoniato da un'opera di uno dei maestri di Quṣayrī, 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī, che per prima inquadra tale scienza in seno al sufismo ortodosso. (SULAMĪ, "Ṣarḥ ma'ānī al-ḥurūf", ed. a cura di J.-J. Thibon, in: *Maḡmū'e-ye aṣar Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī*, Tehran, 2008, pp. 228-283. Il *naḥw iṣārī* potrebbe quindi nascere come estensione

biografie leggiamo che ancora verso la fine della sua vita, Quṣayrī amasse studiare e meditare delle questioni grammaticali¹⁹. Che la lessicografia costituisse uno dei suoi interessi principali lo si evince dalla lettura del trattato di esegesi composto dal figlio Abū al-Naṣr al-Quṣayrī (m. 514/1120), che ricevette dal padre una solida educazione letteraria e spirituale²⁰. T. Iványi sottolinea come lo sforzo per mettere a punto un linguaggio tecnico abbia suscitato nei sufi un interesse per la grammatica²¹. In questo senso, è ben noto il contributo di Quṣayrī nella *Risāla*. Occorre ancora ricordare che nell'universo culturale dell'epoca i domini del sapere erano fortemente legati. La filologia andava affermandosi come strumento chiave al servizio delle scienze islamiche, che, col loro linguaggio tecnico, contribuivano a loro volta alla definizione di nuovi strumenti linguistici destinati a ripercuotersi nello sviluppo della disciplina grammaticale. È il caso del fiqh, i cui principi (uṣūl) furono ripresi dai grammatici²². Le appartenenze teologiche erano anche fonte d'influenza sulle teorie grammaticali. Secondo Versteegh, l'influenza dei mu'taziliti è palese, come risulta dal ruolo occupato dalla logica in alcuni grammatici, come al-Zaḡḡāḡī (m. 311/923), al-Fārisī (m. 377/987) e Ibn Ġinnī (m. 392/1002), autori che non nascondono la loro appartenenza a questa corrente teologica²³.

Nelle discussioni intellettuali dell'epoca le discipline sono collegate e il *Naḥw al-qulūb* è un riflesso di tale ricchezza di scambi ed opposizioni. Un intellettuale come Quṣayrī, versato in molteplici domini del sapere islamico, ha forse sentito la necessità di mostrare un possibile legame fra grammatica e mistica. Il testo si avvale di talune tesi aṣ'arite sulla natura degli atti umani e degli attributi divini, ravvicinandole a una visione teorica sufi che tenta una sintesi fra i rami del sapere islamico. In questa nuova cornice, Quṣayrī indica la sua propria chiave di lettura interiorizzando i problemi del linguaggio. Ad esempio, la nozione aṣ'arita d'identità fra *ism* e *musammā* (nome e nominato), nel quadro degli attributi divini, dà luogo a una riflessione sulla pratica del nome divino nel *dīkr*. La tecnicizzazione della terminologia propria alle scienze islamiche aveva inoltre, secondo l'autore, distolto tali scienze dal loro fine originario, la conoscenza di Dio. Il lavoro etimologico che si ritrova nel *Naḥw al-qulūb* intende restituire alle parole tutta la loro portata, obliata nella pesantezza della tecnicizzazione linguistica (*iṣṭiṣlāḥ*). Questo sforzo di sintesi e di apologia del metodo sufi come solo garante della rivivificazione del vero sapere spirituale è il tratto fondamentale dell'attività di Quṣayrī, e lo si rinviene anche nelle pagine del *Naḥw al-qulūb*.

Il *Naḥw al-qulūb al-ṣaḡīr* non analizza tutte le regole della grammatica araba. Quṣayrī ha scritto un altro testo, più esaustivo, il *Naḥw al-qulūb al-kabīr*, edito da Ibrāhīm Basyūnī e Aḥmad 'Alam al-Dīn al-Ġundī al Cairo, sulla base di diversi manoscritti²⁴. Non disponiamo di elementi sufficienti per comprendere la relazione fra i due testi. Una datazione della composizione è altresì impossibile. Il *Naḥw al-qulūb al-kabīr* contiene 60 sezioni contro le 19 del *Ṣaḡīr*. Quṣayrī sviluppa le sue *iṣārāt*

sintattica della scienza delle lettere, elementi costruttivi della morfologia delle parole. Cf. THIBON, Jean-Jacques, *L'œuvre d'Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī (325/937-412/1021) et la formation du soufisme*, Damasco 2009.

¹⁹ IBN 'IMAD, *Ṣaḡarat al-ḡahab*, vol. 2, p. 107.

²⁰ AL-QUṢAYRĪ, Abū al-Naṣr: *Al-taysīr fī 'ilm al-tafsīr*, MS H 643 della Garrett collection dell'Università di Princeton.

²¹ IVÁNYI T., «Towards a grammar of the heart: al-Quṣayrī's *Naḥw al-qulūb*», in *Proceedings of the Colloquium on Logos, Ethos, Mythos in the Middle East & North Africa, Part One*, Budapest 18-22 September 1995, ed. K. Dévényi et T. Iványi, Budapest, 1996, pp. 40-54.

²² VERSTEEGH, C.H.M.: «Die Arabische Sprachwissenschaft», in *Grundriss der arabischen Philologie, I. Sprachwissenschaft* (ed. W. Fischer), *II. Literaturwissenschaft* (ed. Helmut Gätje) e *III. Supplement* (ed. W. Fischer), Wiesbaden: L. Reichert, 1982, 1987 e 1992, vol. 2, p. 161.

²³ VERSTEEGH, C.H.M., *ibid.*

²⁴ AL-QUṢAYRĪ, *Naḥw al-qulūb al-kabīr*, a cura di Ibrāhīm Basyūnī e Aḥmad 'Alam al-Dīn al-Jundī, Cairo 1994.

su una scala più larga. Se il *Naḥw al-qulūb al-ṣaġīr* si presenta come una raccolta di aforismi sulla via spirituale, il *Kabīr* esibisce un dettato prosastico assai più compiuto e un più vasto soffio narrativo. I due testi mostrano comunque una convergenza significativa nel metodo spirituale proposto.

4. L'eredità del *Naḥw al-qulūb*

Qual è il ruolo delle interpretazioni allegoriche del linguaggio tecnico grammaticale in quanto genere letterario e dottrinale nella storia del sufismo? Se ne potrebbe tracciare un'evoluzione in seno alla letteratura mistica? Queste domande schiudono nuovi campi di ricerca. Fino ad oggi, conosciamo una ripresa di questo genere, a partire da un'epoca più tardiva, soprattutto nel Maghreb. M. Chodkiewicz segnala che l'opera di Ibn 'Arabī riflette un interesse per la dimensione simbolica del linguaggio²⁵. L'opera di Ibn 'Arabī è stata ripresa da 'Abd al-Qadīr al-Ġazā'irī (m. 1300/1883)²⁶, che nel suo *Kitāb al-mawāqif* fa ampio ricorso alla simbologia grammaticale ed etimologica di ispirazione akbariana. L'autore dedica alcune "soste" della sua opera al commento di taluni passaggi delle *Futūḥāt* di Ibn 'Arabī, concentrandosi sovente sull'interpretazione grammaticale alla base di un senso simbolico del testo. Bisogna ugualmente citare Muḥammad al-Būsīrī (m. 598/1202), il quale, in due passaggi del "Poema del mantello" (*Qaṣīdat al-burda*), utilizza il simbolismo del metalinguaggio grammaticale²⁷. Un testo attribuito a 'Izz al-Dīn al-Maqdisī (m. 678/1279), e recentemente pubblicato, pare in realtà essere un commento al *Naḥw al-qulūb al-ṣaġīr*²⁸. Possiamo segnalare in questa sede lo *Šarḥ al-Āġurrūmiya* del sufi marocchino Aḥmad al-Zarrūq (XV secolo)²⁹, e un secondo commentario esoterico sempre della stessa opera composto nel XIX secolo da Aḥmad b. 'Aġība³⁰. Il testo di al-Āġurrūm è ancora oggetto di un

²⁵ «La terminologia dei grammatici, sotto la secchezza della sua apparenza, è ricca di un simbolismo di cui Ibn 'Arabī utilizza tutte le sue risorse. Vale anche per la banale distinzione fra consonanti e vocali. Queste ultime, come l'indica il loro nome (*ḥarakat*), hanno come funzione di "muovere" le consonanti inerti; esse danno loro vita allo stesso modo che l'insufflazione dello spirito divino anima la forma adamica derivata dall'argilla (Cor. 15:29). Tuttavia, se la manifestazione, orale o scritta, della consonante considerata è affetta da tale vocalizzazione, la sua realtà essenziale (*ḥaqīqa*) è immutabile. Ad esempio, la relazione fra la *dāl* finale di *Zayd* e le vocali brevi che ne determinano la funzione nel discorso è di conseguenza analoga a quella che esiste fra le nostre essenze – le nostre *a'yan ṭabī'a* – e le forme successive della manifestazione *ad extra* [...]» CHODKIEWICZ, M., *Les illuminations de la Mecque*, Paris 1988, pp. 51-52. Nello stesso volume, vedere anche l'introduzione di D. Gril alla sua traduzione del capitolo delle *Futūḥāt* sulla scienza delle lettere, pp. 198-228.

²⁶ AL-ĠAZĀ'IRĪ, 'Abd al-Qadīr, *Le livre des Haltes*, 3 vol., a cura di Michel Lagarde, Leiden 2000-2002.

²⁷ Si tratta dei versi 12 (terzo capitolo) e 8 (settimo capitolo). Su di lui, vedere, ad esempio, STETKEVYCH, Suzanne, "From Text to Talisman: Al-Busiri's Qasidat al-Burdah (Mantle Ode) and the Supplicatory Ode", *Journal of Arabic Literature*, 37, n. 2, 2006, pp. 145-189.

²⁸ AL-MAQDISĪ, 'Izz al-Dīn, *Taḥlīs al-'ibāra fī naḥw ahl al-iṣāra*, a cura di Ḥālid Zahrī, Beirut 2006. L'editore, non conoscendo il testo di Quṣayrī, non ha potuto cogliere il legame fra i due testi. Maqdisī riporta il testo di Quṣayrī, aggiungendo al fondo di ogni paragrafo una chiarificazione (*taḥlīs*) del significato allegorico citato.

²⁹ Segnalato da KHUSHAIM, Ali Lahmi, *Zarrūq the ṣūfī. A biographical and critical study of a mystic from North Africa*, Tripoli 1976. Di questo testo, che Khushaim credeva perduto, esistono ancora poche pagine, conservate nella biblioteca "al-Ḥizāna al-ḥasanīya" di Rabat (Manoscritto 13409, ff. 164-166). Ringraziamo il dottor Federico Salvaggio per la gentile segnalazione.

³⁰ IBN 'AĠĪBA, Aḥmad, *Taġrīd šarḥ matn al-Āġurrūmiya*, Al-maṭba'a bi-Miṣr, 1419 (h). Alcuni estratti sono stati tradotti da MICHON, J. L., *Le soufi marocain Aḥmad ibn 'Aġība (1746-1809) et son mi'rāj*, Paris, 1990.

commento sufi composto da ‘Alī b. Maymūn al-Fāsī (853-917/1450-1511)³¹. L’interesse dei sufi per questo testo deve essere quindi preso in conto. Al-Šīrbīnī, un commentatore della *Āğurrūmīya* del XVII secolo, dice bene che *Āğurrūm* significa *ṣūfī, faqīr*³². Ritroviamo la menzione di certe nozioni relative alla differenza fra *īslāḥ al-lisān* e *īslāḥ al-qulūb* (*correzione della lingua / correzione del cuore*) nell’opera del maestro algerino Aḥmad b. ‘Alīwa, all’inizio del XX secolo³³, il quale riporta alcune affermazioni di Mulay al-‘Arabī al-Darqāwī, fondatore dell’ordine della darqāwīya. Sappiamo dunque che il *Naḥw al-qulūb* ha lasciato un’eredità. La domanda alla quale bisognerà rispondere è sapere se ha avuto degli antecedenti. Ulteriori ricerche in questo genere letterario potranno meglio informarci sull’originalità di tale opera.

5. Le edizioni del testo e nota alla traduzione

Disponiamo di due edizioni del testo del *Naḥw al-qulūb al-ṣağīr*: una la dobbiamo al lavoro di Ahmed Alam Eddine Goundi, editore del *Naḥw al-qulūb al-kabīr*, e pubblicata presso la Maison Arabe du Livre, nel 1977 a Tunisi. L’altra, più recente, data al 1996, ed è stata curata da Tamás Iványi, pubblicata negli atti del colloquio «Logos, Ethos, Mythos in the Middle East & North Africa» tenuto a Budapest nel 1995. Quest’edizione non ha alcuna relazione con la prima, la cui esistenza era sconosciuta all’Iványi. I due testi, considerando specialmente l’apparato di varianti riportato in nota, non mostrano sostanziali differenze. La nostra traduzione segue quasi interamente l’edizione di Tunisi. Per realizzarla, ci siamo misurati con la difficoltà derivante dalla relazione fra etimologia e senso lato di un dato termine, relazione che l’autore stabilisce per ognuna delle sue allusioni spirituali. Abbiamo quindi cercato di mantenerci quanto più possibile fedeli al testo e alla sua letteralità, sia pure a scapito di una facilità di lettura. I termini tecnici, sufi e grammaticali sono presenti in traslitterazione, permettendo al lettore arabofono di verificare gli spostamenti semantici proposti da Quṣayrī. In nota si trovano dei chiarimenti sulle questioni tecniche – di grammatica e mistica – cui l’autore fa solo brevi cenni, ma che non spiega. I titoli dei paragrafi sono del traduttore e corrispondono in gran parte a quelli proposti dall’editore.

³¹ AL-GHAZLANI, A., «Présentation et édition critique de la *Risālat al-maymūniyya fī tawḥīd al-ājurrūmiyya* de ‘Alī b. Maymūn al-Fāsī (853-917/1450-1511)», mémoire de maîtrise, Université de Provence Aix-Marseille I, 1997-1998.

³² «[...] Ibn Āğurrūm (spelt with ‘ followed by ā and double r, which is a Berber expression meaning *faqīr* or *ṣūfī*) [...]». CARTER, M. G., *Arab Linguistics. An introductory classical text with translation and notes*, Amsterdam 1981, p. 4.

³³ AL-‘ALAWĪ, Aḥmad, *Knowledge of God: A Commentary on al-Murshid al-Mu’in of Ibn al-Ashir*, Abd as-Sabur al-Ustadh (editor); Abd al-Kabir al-Munawarra, Abd as-Sabur al-Ustadh (translators); Shaykh Abdalqadir as-Sufi al-Darqawi (introduction), Madinah Press, 2005. Vedere l’introduzione dell’autore.

Trattato minore sulla grammatica dei cuori

(Traduzione e note)

INTRODUZIONE

La lode spetta a Dio, che ha affidato la saggezza a coloro che ne sono degni, che ha insegnato ad Adamo tutti i nomi³⁴ e gli ha fatto conoscere il senso del cerchio dell'esistenza, talmente bene da risolverne la difficoltà. Ha quindi reso esplicito ai suoi figli il senso delle lettere, il segno del nome (*ism*) e il tracciato del loro verbo (*fi'l*, let. «azione»). Fra di loro, taluni si sono applicati con impegno per ottenere una parte simile ad una pioggia abbondante senza accontentarsi d'un rovescio leggero³⁵. Altri hanno accettato di legarsi ad una ferma risoluzione (*'azīma*), ma pur avendo preso l'impegno lo sciolsero. Un gruppo, per manifestare la sua eccellenza, si è orientato verso la correzione della lingua. Un altro si è spinto oltre, verso i giardini dell'anima, dove crescono i rami della disobbedienza sull'albero dell'eccesso³⁶. Lo recise alla base, poi seguì la via (*naḥw*) che indica la debolezza dell'anima al fine di ottenerne la guarigione e [potersi] rivolgere a lei direttamente³⁷.

Lo lodo per tutte le Sue grazie che la Sua generosità ha rivolto verso di me e che mi hanno beneficato della loro pioggia fecondante. Testimonio che non v'è divinità all'infuori di Dio, senza associati; testimonianza all'ombra della quale mi rifugerò il giorno in cui non ci sarà altra ombra che la Sua, e testimonio che il nostro signore Muḥammad è il Suo Inviato. Egli l'ha inviato per sconfiggere gli eserciti dei falsi dèi e per avvilitare i leoni dell'idolatria. Che Dio gli accordi una grazia senza fine, a lui, alla sua famiglia e ai suoi compagni, fino al giorno in cui ogni essere deporrà ciò che porta in sé³⁸.

Il termine *naḥw* indica il fine, la direzione. Ora, gli uomini sono diversi per le loro orientazioni, differenti secondo gli abbeveratoi ai cui si recano e a cui ritornano. Per alcuni, la correzione della lingua (*taqwīm lisānihi*) rappresenta il termine della scienza. Per altri, la correzione del cuore (*taqwīm qalbihi*) rappresenta la totalità delle loro occupazioni e dei loro sforzi. I primi sono coloro che seguono l'espressione esplicita (*ṣāhib al-'ibāra*), i secondi sono coloro che seguono l'allusione (*ṣāhib al-iṣāra*).

LE PARTI DEL DISCORSO (*aqsām al-kalām*)

Le genti del senso ovvio dicono: «Le parti del discorso sono nel novero di tre: nome, verbo e particella». Le genti del senso allusivo dicono: «I fondamenti (*uṣūl*) [della Via] sono tre: parole, atti, stati». Le parole sono le scienze che precedono l'azione, poiché il Profeta ha detto: «Mi è stato comandato di combattere gli uomini finché non diranno: «Non v'è divinità all'infuori di Dio». Affermandolo, essi metteranno al sicuro da me le loro vite e i loro beni, tranne per quello che il

³⁴ Cf. Cor. 2:31: «Ed insegnò ad Adamo i nomi di tutte le cose.»

³⁵ Cf. Cor. 2:265: «Quelli che adoperano i loro beni per piacere a Dio e per affermare le loro anime sono paragonabili ad un giardino situato su di una collina, sul quale si è rovesciata una pioggia abbondante e che ha dato due volte i frutti. Se il giardino non è bagnato dalla pioggia, lo è da un rovescio leggero e Dio è Chiaroveggente a proposito di ciò che fate».

³⁶ Immagine dell'anima in quanto *ammāra b-l-sū'* (istigatrice al male).

³⁷ Questo passaggio non è chiaro: *wa-yuḥāṭibuhā šifāhan wa-man lahā*; altra variante: *tuḥāṭibuhā*.

³⁸ Cf. Cor. 22:2: «Il giorno in cui ogni donna incinta partorirà quello che porta in lei».

diritto esige da loro». Bisogna perciò affrettarsi a compiere le opere pie, seguiranno allora gli stati spirituali, dono di Dio³⁹.

I NOMI E LA LORO DERIVAZIONE (*al-asmā' wa-štiqāquhā*)

Le genti del senso proprio dicono: “Il nome (*ism*) è derivato da “elevazione” (*sumuww*) o da “segno” (*sima*), secondo la divergenza a questo proposito”. Le genti del senso allusivo dicono: “Il nome del servitore (*‘abd*) è ciò per cui il Signore lo ha contrassegnato nella pre-eternità della Sua volontà: malore o felicità”. Elevato è il valore di coloro che Dio, fra le Sue creature, ha ravvicinato nella pre-eternità della Sua volontà⁴⁰. Quando i servitori entrarono nella scuola dell’insegnamento divino, Adamo prese conoscenza della Tavola dell’Esistenza e lesse: «Ed Egli insegnò ad Adamo tutti i nomi» (Cor. 2:22); Muḥammad – su di lui la grazia e la pace – prese conoscenza della Tavola della Visione Contemplativa e gli fu detto nel linguaggio di tale stato (*bi-lisān al-ḥāl*): «Noi ti faremo conoscere ogni essere esistente». Ricevette poi questa parola: «Recita in Nome del tuo Signore che ha creato» (Cor. 96:1). Quando ebbe recitato, fu educato e purificato; gli fu dunque detto: «O Muḥammad, ci hai conosciuto tramite i nomi e gli attributi, impara a conoscerCi tramite l’essenza di «Recita e il tuo Signore è più generoso» (Cor. 96:3), «Di’ *Allāh!* Poi lasciali ai loro vani discorsi» (Cor. 6:91)⁴¹. Assente al nome, trovò il Nominato. Distogliendosi dall’atto, risolse l’enigma della lettera, ovvero il senso che non può essere nominato (*al-ma’nā alladī lā yusammā*)⁴².

³⁹ Questo passaggio segue la divisione tradizionale delle parti del discorso, senza per altro approfondirlo maggiormente, e nasconde una vicinanza molto marcata col sistema dottrinale dell’autore. Nella *Risāla* ritroviamo la definizione di *ḥāl* e *maqām* e la loro relazione con il concetto di «dono spirituale» (*mawāhib*):

«Lo stato spirituale, per i sufi, è qualcosa che giunge al cuore, senza che essi facciano alcuno sforzo. Essi non possono né attirarlo, né acquisirlo. [...] Gli stati spirituali sono doni (*mawāhib*), allorché le stazioni (*maqāmāt*) sono acquisizioni. Gli stati arrivano direttamente dal Generoso, alle stazioni si arriva con impegno e sforzo» (*Risāla*, p. 92).

L’esortazione a confermare la fede tramite le opere di devozione rientra nel quadro generale della teologia di Quṣayrī, secondo la quale la fede corrisponde agli atti. Nel *Luma’ fī l-i’tiqād*, conciso *credo* aš’arita composto dall’autore, si ritrova la stessa definizione:

«La fede è il riconoscimento dell’intelletto, l’azione del corpo e l’affermazione della lingua» (FRANK R. M., «The Short Dogmatic Works of Abū l-Qāsim al-Qushayrī: *Al-luma’ fī l-i’tiqād*», *MIDEO*, vol. 15, 1982, p. 70).

⁴⁰ Quṣayrī propone due interpretazioni tradizionali dell’etimologia del termine *ism*, l’una della scuola di Basra, l’altra della scuola di Kufa. Per la prima, *ism* deriva da *sumuww* (SMW, «elevazione»). Per la scuola di Kufa, esso deriverebbe da *sima* (WSM *wasm*, segno, marca, qualità, caratteristica). Il nome, nel suo senso allusivo, farebbe riferimento alla natura stessa del “servitore”, *homo nomen*. Il passaggio del *Naḥw*, nel sua brevità, è fortemente impregnato d’implicazioni teologiche e dottrinali, e resta un aforisma sulla tecnica sufi di risolvere le questioni di ordine teologico. Si può infatti riscontrare la eco dei dibattiti sul mu’tazilismo (cf. art. «QADAR» nella EI²), ma tali dibattiti sono subito superati, il discorso si concentra sull’essenziale. L’etimologia del termine *ism* è discussa anche in altre opere di Quṣayrī, come *Al-taḥbīr fī al-taḍkīr* (Gioia dell’evocazione [dei Nomi Divini]), ed. di Muḥammad b. ‘Abd al-Hādī al-Farūqī, Dār al-Bayrūtī, Damas, 2003, p. 29), e *Laṭā’if al-iṣārāt*, *op. cit.*, vol. 2, p. 190.

⁴¹ La seconda parte del paragrafo si concentra sull’origine del nome su di un piano metafisico. La Tavola della Visione Contemplativa (*lawḥ al-ṣuhūd*) rimanda alla conoscenza del divino, mentre la Tavola dell’Esistenza (*lawḥ al-mawḡūd*) rappresenta la conoscenza della creazione. Il passaggio indica una progressione nel processo di conoscenza, che procede per tappe e gradi. Dalla recitazione si passa alla trasformazione, secondo la progressione della Via. L’ultimo versetto coranico citato rimanda al *dīkr*: Quṣayrī lega il discorso sugli attributi divini a ciò che gli interessa di più, l’esperienza diretta della conoscenza.

⁴² Nell’ultima stazione si osserva la scomparsa del nome nella manifestazione del Nominato. Tale passaggio è possibile perché, secondo la dottrina aš’arita, la molteplicità dei nomi non nega l’unità divina, e gli attributi divini non possono considerarsi altro da Dio. All’opposto ritroviamo la posizione dei mu’taziliti, per i quali tali attributi sono «esterni» all’essenza (*dāt*). (Cf. art. MU’TAZILA nella EI², vol. VII, p. 785-95). T. Iványi vede nella relazione fra nome e nominato un’allusione ai livelli della *‘ibāra* e della *iṣāra*:

IL NOME: «SANO» O «DIFETTIVO» (*ṣaḥīḥ wa-mu'tall*)

Il nome è [perfettamente] sano (*ṣaḥīḥ*) o difettivo (*mu'tall*). Le genti del senso proprio dicono: “Sano è il nome che non è affetto da una delle lettere difettive: la *alif*, la *wāw*, la *yā*”. Per le genti del senso allusivo, è colui il cui nome non è affetto né dall'*alif* dell'ambiguità (*ilbās*), né dalla *wāw* della suggestione psichica (*waswās*), o dalla *yā* della disperazione (*yā's*)⁴³. Il nome allora è sano e può accogliere la flessione nominale (*i'rāb*). Ciò significa il senso chiaro (*al-bayān*), poi svelamento (*kašf*) e visione diretta (*'iyān*). All'inizio v'è la scienza della certezza (*'ilm al-yaqīn*), poi l'occhio della certezza (*'ayn al-yaqīn*), infine la verità della certezza (*ḥaqq al-yaqīn*). Ma Dio è più sapiente⁴⁴.

LE CAUSE IMPEDIENTI LA FLESSIONE NOMINALE (*mawāni' al-ṣarf*)

Le cause che impediscono la flessione nominale, per le genti del senso proprio sono nove e sono note⁴⁵. Per le genti del senso allusivo sono:

- Il plurale (*al-ḡam'*, lett. «la riunione»): il sapiente deve astenersi dal riunire i beni di questo mondo e guardarsi dalla riunione degli uomini attorno a lui.
- *Al-ṣarf* (lett. «distogliere, cambiare»): attirare gli sguardi su di sé.
- Alcune forme dell'aggettivo qualificativo (*al-waṣf*): il desiderio d'essere conosciuto e qualificato per il bene.
- Il nome proprio femminile (*al-ta'nīl*): la debolezza della risoluzione e l'accettazione delle cose vili.
- La determinazione grammaticale (*al-ma'rifa*, lett. «la conoscenza»): quando [il servitore] riconosce la grazia di Dio l'Altissimo ma difetta di gratitudine.
- L'origine non araba (*al-uğma*): trascurare le grazie divine occultando la scienza.
- La mozione di una forma verso un'altra (*al-'adl*): deviare dal retto cammino.
- Il nome composto (*al-tarkīb*): alterare la propria scienza con atti d'ignoranza.
- La lettera *alif*: l'*alif* di «io» (*anā*).

«Il grammatico si occupa dei nomi, il mistico dell'essenza, che è l'oggetto reale dei nomi [...] La scienza dell'*iṣāra* ci riporta al senso nascosto che non ha equivalenti linguistici (*lā yusammā*)» (T. Iványi, *op. cit.*, p. 43).

⁴³ Quṣayrī sviluppa un rapporto simbolico partendo dal significato racchiuso dalle lettere dell'alfabeto. La legge che dirige questo meccanismo permette a una semplice lettera di rappresentare un concetto intero. Questo metodo è ugualmente utilizzato dall'autore nelle *Laṭā'if* per descrivere il significato delle lettere isolate che aprono alcune sure del Corano.

⁴⁴ In questo paragrafo, l'*i'rāb*, grazie alla sua relazione semantica col termine *bayān* (rendere chiaro, esplicito), si fa immagine del processo di conoscenza. I tre difetti dell'anima sono sostituiti da tre gradi di conoscenza. La progressione *bayān*, *kašf*, *'iyān* è messa in relazione con la serie *'ilm al-yaqīn*, *'ayn al-yaqīn*, *ḥaqq al-yaqīn*. I livelli della certezza sono analizzati in un paragrafo specifico della *Risāla*, che descrive una relazione simile:

«Il *'ilm al-yaqīn* è certezza, così come il *'ayn al-yaqīn* e il *ḥaqq al-yaqīn*: sono la stessa certezza. Il *'ilm al-yaqīn*, nella loro terminologia tecnica, è ciò che si fonda su di un argomento (*burhān*). Il *'ayn al-yaqīn* è ciò che è dimostrato con evidenza (*al-bayān*). Il *ḥaqq al-yaqīn* è ciò che è accessibile per visione diretta (*al-'iyān*)» (*Risāla*, p.171).

⁴⁵ Si tratta dei nomi diptoti che non seguono la declinazione a tre desinenze. Il numero delle cause impedienti la flessione nominale possono variare secondo gli autori. Il trattato *al-Naḥw al-wāḍiḥ* (ed. da 'Alī al-Ġārim e Muṣṭafā Amīn, Dār al-Ma'ārif, vol. 3, p. 126) ne menziona sei: il nome proprio femminile, il nome d'origine non araba (*'ağamī*), il nome composto (*murakkab*), il nome che termina con *alif* e *nūn* (es. *'Uthmān*), il nome che assomiglia a una forma verbale (es. *Aḥmad*), i nomi che non seguono una derivazione normale come lo schema «*fu'al*» (es. *'Umar*). Per fonti esaustive concernenti questo tema vedere SĪBWAYH, *al-Kitāb*, Beyrouth 1967, pp. 4-70; AL-ZAĞĠĠĠĠ, *Mā yaṣṣarif wa mā lā yaṣṣarif*, ed. H. Qarā'a, Le Caire 1971; AL-ZAGGAGI, *al-Ġumal. Précis de grammaire arabe publié avec une introduction et un index par Mohammed ben Cheneb*, Paris 1957, pp. 224-234.

- La lettera *nūn*: la *nūn* dei nomi di maestà.
- Alcuni schemi verbali (*wazn al-fi'l*): pesare (*yazin*) le opere pensando di avere ottenuto qualcosa, e provare dell'auto-soddisfazione (*'uḡb*).

Quando due di questi difetti si riuniscono, la persona non si «orienta» [lett. «non si flette – *lam yanṣarif*»] verso l'accettazione divina (*qabūl*) e si allontana dalla porta dell'unione.

LA FLESSIONE NOMINALE E L'INVARIABILITÀ (*al-i'rāb wa-l-binā'*)

La flessione nominale (*i'rāb*) si effettua a partire da tre vocali (lett. «movimenti», *ḥarakāt*): l'elevazione (*raf'*), l'innalzamento su di un piano orizzontale (*naṣb*), l'attrazione verso il basso (*ḡarr*) e l'apocope (*ḡazm*, lett. «taglio»). Le genti del senso allusivo innalzano le loro aspirazioni verso Dio, levano i loro corpi nell'obbedienza a Dio, abbassano le loro anime umiliandosi davanti a Dio, tagliano dai loro cuori tutto ciò che è altro da Dio, e la loro quiete (*sukūn*) è in Dio. Il declinato (*mu'rab*) è colui il cui cuore è soggetto al cambiamento delle genti della «colorazione» (*talwīn*); l'invariabile (*mabnī*) è colui il cui stato è stabile, e tali sono coloro che hanno raggiunto la fermezza spirituale (*tamkīn*)⁴⁶.

DEFINITEZZA E INDEFINITEZZA (*al-asmā'*: *ma'arīf wa-nakirāt*)⁴⁷

I nomi sono definiti o indefiniti. Allo stesso modo, fra i servitori v'è colui che è conosciuto (*ma'rūf*), che ha un posto fra gli Iniziati, ed è conosciuto per questo e che ha raggiunto una stazione di veridicità (*maqām al-ṣidq*) tramite la quale è qualificato. Altri non sono conosciuti, non hanno una parte con gli Iniziati e non ricercano null'altro che il cibo e il sonno⁴⁸.

IL TERMINE INIZIALE DELLA FRASE NOMINALE (*al-mubtada'*)⁴⁹

Il termine iniziale della frase nominale (*al-mubtada'*) è «elevato» (*marfū'*) [al caso nominativo] perché è spogliato dai reggenti grammaticali (*al-'awāmil al-lafziyya*). Il povero (*al-faqīr*), spogliato

⁴⁶ Per stabilire le *iṣārāt* derivanti dalla flessione nominale, Quṣayrī sfrutta il campo semantico già presente nel vocabolario tecnico della grammatica: *raf'*, *naṣb* e *ḡarr/ḥafḍ*. Questa terminologia si presta a descrivere i tratti essenziali dell'impegno nella via spirituale: elevazione delle aspirazioni, rettitudine dei corpi, abbassamento delle anime davanti a Dio. Se la flessione nominale (*i'rāb*) in un paragrafo precedente era il segno della piene manifestazione della conoscenza, qui è ricondotta ad un tratto di imperfezione. La coppia antitetica *mu'rab* – *mabnī* suggerisce all'autore un paragone con gli stati di *tamkīn* e *talwīn*. Nella *Risāla* si trova un capitolo dedicato a questi due termini:

«La colorazione (cambiamento, *talwīn*) è la qualità propria di coloro che hanno degli stati mistici. La fermezza spirituale (*tamkīn*) è la qualità di coloro che hanno realizzato le verità superiori. Durante tutta la durata del suo cammino il servitore è soggetto al *talwīn*, perché sale da uno stato ad un altro e passa da una qualificazione ad un'altra. [...] Sappi che il cambiamento tocca il servitore per due ragioni: a causa della forza dell'avvenimento spirituale (*quwwat al-wārid*), o a causa della debolezza del servitore» (*Risāla*, p. 162-163).

⁴⁷ Let. «i nomi: conosciuti e sconosciuti».

⁴⁸ Quṣayrī ritorna al senso etimologico di «bene» contenuto nel termine *ma'rūf*, che significa «conosciuto», donde l'idea d'essere «riconosciuto come un bene». All'opposto si colloca la nozione di «indefinitezza» (*munkar*). La nozione chiave del passaggio è quella del *maqām al-ṣidq*, la stazione di veridicità grazie alla quale il servitore è affiliato agli iniziati. Il maestro di Quṣayrī, Abū 'Alī al-Daqqāq, dava della sincerità la definizione seguente: «Che tu sia con la gente così come tu stesso ti vedi, o che tu ti veda come [realmente] sei» (*Risāla*, p. 345).

⁴⁹ La resa di *mubtada'* con «termine iniziale della frase nominale» è puramente funzionale ai fini del presente lavoro. Secondo M. Vallaro (« Fra linguistica e glottodidattica: la traduzione della terminologia grammaticale araba. A proposito del *Mubtada'* », *Studi Magrebini*, vol. XXV, 1993-1997, pp. 385-402) all'origine del termine sta una prospettiva di tipo morfo-semantico («entità punto di riferimento d'una relazione, tale che nessun'altra entità sia punto di riferimento per una relazione con essa». *Ibid.*, p. 398).

di tutto, detiene un rango elevato (*marfū' al-qadr*) come pure tutto ciò che si racconta di lui (*ḥabaruhu*), poiché ha tagliato ogni legame e si è reso dipendente dalle realtà superiori (*ḥaqā'iq*) che procedono dal Creatore⁵⁰.

I TEMPI VERBALI

Ci sono tre tipi di tempi verbali: passato (*māḍī*), presente (*ḥāl*), futuro (*mustaqbal*). Allo stesso modo gli stati degli Iniziati (*al-qawm*) sono differenti. Fra di essi, alcuni concentrano la loro meditazione su ciò che ha preceduto la loro vita, altri su ciò che la concluderà e altri, infine, s'adoperano a riformare l'istante nel quale si trovano, al di là della riflessione sul passato o sul futuro⁵¹.

L'INDICATIVO PRESENTE (*al-ḥāl al-marfū'*)

Il verbo al presente (*al-ḥāl*) è “elevato” (*marfū'*) nel caso in cui non sia preceduto da una particella del congiuntivo (*nāṣīb*) o dell'apocopato (*ḡāzim*). Ciò che mette in posizione “orizzontale” (*al-nāṣīb*) è la visione che il servitore ha del suo agire. Ciò che lo “interrompe” (*al-ḡāzim*) è l'interruzione del cammino spirituale. Quando il servitore è al riparo dallo sguardo sulle sue opere e dall'interruzione [del cammino], il suo grado s'eleva presso l'Onnipotente, Colui che molto perdona. «Verso di Lui sale la buona parola, e l'opera pia, Egli l'eleva» (Cor. 35:10)⁵².

L'AGENTE (*al-fā'il*) E IL COMPLEMENTO (*al-maf'ūl*)

L'agente (*fā'il*) è elevato (*marfū'*) [al caso nominativo] e il complemento (*maf'ūl*) è messo [al caso diretto] (*manṣūb*). Quando lo gnostico vede che non v'è altro agente che Dio, il suo grado aumenta e la sua menzione è innalzata; egli è sotto la presa della Sua maestà. Si umilia nella

⁵⁰ La definizione di Quṣayrī di *mubtada'* è negativa: tutto ciò che *non* è retto da un reggente grammaticale. Questa terminologia è alla base della *iṣāra* di Quṣayrī, fondata sul senso proprio di *taḡrīd*, «privazione», «spogliazione». Nel sufismo, il *taḡrīd* equivale allo spogliamento interiore necessario per giungere alla stazione del *faqīr*, la povertà spirituale. All'abbassamento del *faqīr* equivale un'elevazione inversa del suo rango presso Dio. Un altro autore, il sufi marocchino Aḥmad b. 'Aḡība (m. 1809), propone nel suo *Šarḥ al-Āḡurrūmiya* un'interpretazione diversa, che si concentra sul termine *mubtada'*, laddove Quṣayrī la concentra sul concetto di *marfū'* e sulla progressione spirituale. Come spiegato da J. L. Michon, le allusioni spirituali di Ibn 'Aḡība sono invece «simboli cosmogonici e teurgici che giocano un ruolo preciso nella manifestazione divina. La lingua tutta intera appare come una teofania, un insieme coerente di significati spirituali nei quali la luce del Signore dei Mondi s'irradia per l'edificazione e la guida delle creature» (MICHON, *op. cit.*, p. 115).

⁵¹ I tempi verbali sono qui presi come allusioni agli *aḥwāl*, gli stati spirituali nei quali si trova l'uomo. Il *waqt* è il primo dei termini tecnici del sufismo (*iṣṭilāḥat*) analizzati nella *Risāla*. Il processo di centralizzazione dell'essere nell'istante presente è riassunto dal concetto del sufi come figlio dell'istante, «*al-ṣūfī ibn al-waqt*» (*Risāla*, p. 130). Un detto del maestro di Quṣayrī, Abū 'Alī al-Daqqāq, ricorda il passaggio del *Naḥw al-qulūb*: «Il tempo, è ciò in cui tu ti trovi. Se ti trovi in questa vita, il tuo tempo è questa vita. Se sei nell'Altra, il tuo tempo è l'aldilà» (*ibid*). L'impegno a concentrare la riflessione sull'istante presente è presente in questa frase: «Il povero non si occupa né dell'istante passato né di quello a venire, ma solamente dell'istante nel quale si trova» (*ibid.*). La padronanza del proprio *waqt* corrisponde al passaggio dalla fase del *talwīn* a quella del *tamkīn*, come visto precedentemente.

⁵² Punto d'inizio di questa sezione del *Naḥw* è l'ambivalenza semantica del termine *ḥāl*, che rimanda allo stato spirituale e, nella terminologia grammaticale, al tempo presente. Il discorso sulla visione da parte del servitore delle sue azioni è ripreso nella *Risāla* nel paragrafo dedicato ai termini *ḡam'* e *farq* (unione e divisione). Il fatto che Dio mostri agli uomini le loro azioni è uno dei segni della separazione («*abd bi-waṣf al-tafriqa*», *Risāla*, p. 143). In modo complementare, l'assenza della visione delle proprie azioni è un segno d'intimità con Dio. Ibn 'Aḡība descrive questa stazione spirituale come «l'estinzione negli atti» (*fanā' fī-l-af'āl*), «stato nel quale non si vede altro agente che Dio» (MICHON, *op. cit.*, p. 233). Per la prima volta Quṣayrī cita un versetto coranico, che ha funzione di centro semantico attorno al quale l'autore sviluppa la sua *iṣāra*.

visione della Sua perfezione e vede la sua anima oggetto (*maf'ul*) [dell'azione divina], e si alza per adorarlo: «Quando hai finito, levati ritto e per il Tuo Signore sii pieno di desiderio» (Cor. 90:7-8)⁵³.

IL COMPLEMENTO CIRCOSTANZIALE DI STATO (*al-hāl*)

Il complemento circostanziale di stato è una caratteristica dell'aspetto dell'agente e del complemento diretto (*wasf hay'at al-fā'il wa-l-maf'ul*). Deve essere necessariamente indefinito e al caso diretto (*nakira mansūba*). Lo gnostico (*al-'ārif*) ha orientato il suo essere verso Dio per il miglioramento del suo stato, grazie a degli sforzi che tendono alla negazione della sua anima (*fī tankīr nafsīhi*), al fine di non essere conosciuto. I suoi stati spirituali con Dio sono retti e raddrizzati (*mustaqīm muntaṣib*), nascosti dal velo della dissimulazione. L'indefinitezza (*al-nakira*) è un velo: «L'ignorante li crede ricchi a causa del loro ritegno (*ta'affuf*)» (Cor. 2:273)⁵⁴.

LA “DISTINZIONE” (*al-tamyīz*)

La “distinzione” è una spiegazione di ciò che è vago, un chiarimento di ciò che non è compreso. Gli Iniziati (*al-qawm*) distinguono grazie alla conoscenza il vero dal falso. Tramite il cammino spirituale (*al-sulūk*) sono capaci di differenziare colui che è giunto alla realizzazione spirituale da colui che ne è sprovvisto. La distinzione interviene quando il discorso è concluso. Allo stesso modo [gli uomini] prima imparano la religione (*tafaqqahū*), in seguito si isolano, acquisiscono la maestria della scienza, infine si distinguono (*tamayyazū*). Quando il grado della distinzione (*rutbat al-tamyīz*) raggiunge in loro la perfezione, Dio li incarica della correzione (*iṣlāh*) dei servitori, li distingue e li riserva per il Suo amore (*li-widādihi*). Dio ha detto: «Affinché Dio distingua il cattivo dal buono» (Cor. 8:37)⁵⁵.

⁵³ Questo paragrafo sviluppa ulteriormente la questione delle azioni. Nel paragrafo precedente la simbologia dell'elevazione (*marfū'*) era applicata al servitore. In questo passaggio «elevato» è Dio in quanto agente universale. Negli sviluppi simbolici del *Naḥw al-qulūb* un tratto ricorrente è quello del doppio movimento dell'abbassamento dell'individualità (*tawāḍu'*) al quale corrisponde un innalzamento presso Dio. Quest'idea è già presente in un *ḥadīṭ* raccolto da Muslim: «[...]wa-mā tawāḍa'a aḥadun li-llāhi illā raḥa'ahu Allāhu 'azza wa-ḡalla» («[...] né s'abbassa uno innanzi a Dio senza che Dio Potente e Glorioso non lo elevi»), AL-NAWAWI, *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* (Bāb al-tawāḍu' wa ḥafḍ al-naḡāḥ li-l-mu'min). Trad. it. di A. Scarabel, in AN-NAWAWI, *Il Giardino dei Devoti*, Trieste 1990, p. 183.

⁵⁴ Le due caratteristiche principali del *hāl*, l'indefinitezza grammaticale e il caso diretto, qualificano simbolicamente lo stato spirituale (*hāl*) dello gnostico. Contrariamente all'aggettivo qualificativo, il *hāl* grammaticale rimane sempre *nakira mansūba*. Quṣayrī vede in questa stabilità di costruzione un superamento della dualità che oppone il *fā'il* al *maf'ul*. Similmente, gli uomini di Dio restano «indefiniti» (*nakira*) perché fuggono la celebrità. L'autore rimanda alla nozione di *tawriya*, «ambiguità», letteralmente il fatto di nascondere qualcosa». Il passo coranico citato descrive l'attitudine dei destinatari della *ṣadaqa*. *Ta'affuf* ricopre l'idea di discrezione, contegno, il fatto di non mostrare lo stato di indigenza nella quale la persona si trova. Nel suo commento esoterico a questo versetto, Quṣayrī vi legge un'allusione allo stato degli uomini spirituali, che non può essere percepito dalla vista ordinaria (*baṣar*), apparendo solamente alla visione interiore (*baṣīra*):

«Dio l'Altissimo ha detto: *L'ignorante li crede ricchi a causa del loro contegno* (*ta'affuf*). Colui che è dotato della visione interiore, in nessuno dei suoi stati avrà mai dei problemi. Riconoscili, o Muḥammad, per il loro segno (*simā*), segno che appare alla vista ordinaria, ma che solo la visione interiore può cogliere. *Li riconoscerai per il loro aspetto*: i loro cuori gioiscono nel disprezzo delle loro anime individuali» (*Laṭā'if*, vol. 1, p. 126).

⁵⁵ Il complemento di “distinzione” o “discriminazione” (*tamyīz*: corrisponde al “complemento di limitazione” della nostra grammatica tradizionale) stabilisce una relazione fra due termini di una frase, in modo che il secondo faccia funzione di determinazione restrittiva al senso proprio del primo, di per sé vago e indefinito. Sul piano formale, la “distinzione” è riconoscibile grazie al caso diretto e indefinito (*mansūb nakira*). Quṣayrī legge nella “distinzione” ciò che distingue gli uomini di Dio da un lato nella loro relazione colle creature, di cui si fanno guida e istruttori, dall'altro nel loro rapporto con Dio, che li ha riservati per il suo amore. L'autore sfrutta la portata semantica del termine “*māyāza*” (di cui “*tamyīz*”

L'APPOSIZIONE (*al-badal*)

L'apposizione (*al-badal*, let. «sostituzione») è di quattro tipi:

- La sostituzione “del tutto con il tutto” (*badal al-kull min al-kull*): si tratta della distinzione degli gnostici che hanno abbandonato tutto per ricevere tutto in cambio: «Quel giorno, ci saranno dei volti splendidi / contemplanti il loro Signore» (Cor. 75:22-23).

*I cuori degli gnostici hanno occhi che vedono quel che gli sguardi ordinari non percepiscono,
E delle ali che volano senza piume verso il mondo celeste (malakūt)
del Signore dei Mondi.*

- La sostituzione di un parte (*badal al-ba'd*): è la sostituzione dei devoti (*al-'ābidīn*). Essi hanno sostituito l'obbedienza alla disobbedienza, e i piaceri cogli atti di adorazione: «Ad essi Dio sostituirà gli errori con delle opere meritevoli» (Cor. 25:70).
- La sostituzione d'inclusione (*badal al-iṣṭimāl*): è la sostituzione degli eletti, le cui azioni hanno inglobato (*iṣṭamalat*) speranza e timore. Hanno ricevuto ciò che speravano e sono stati messi al riparo da ciò che temevano: «Non è forse vero che i protetti di Dio non conoscono né la paura né l'afflizione?» (Cor. 10:62).
- La sostituzione d'errore (*badal al-ġalaṭ*): è la sostituzione di coloro che si sono allontanati da Dio. Hanno venduto la loro parte di vicinanza per dei piaceri immediati: «Che pessimo scambio per gli iniqui!» (Cor. 18:50)⁵⁶.

L'AGGETTIVO EPITETO (*al-na't*)

L'aggettivo epiteto segue il nome con cui si accorda morfologicamente, e l'aggettivo descrittivo (*wasf*) segue il nome descritto. Allo stesso modo, le azioni del servitore non lo abbandoneranno mai, e ciò che gli accade - di bene o di male - lo seguirà⁵⁷.

è il *maṣdar*). La polivalenza mistica e grammaticale di questo termine è dovuta al referente comune delle due discipline, il linguaggio del testo coranico. In Cor. 8:37, il *tamyīz* è prerogativa divina, corrisponde alla volontà di Dio di far scaturire il bene in questo mondo mostrandone il male. Nelle *Laṭā'if*, a proposito dello stesso versetto, Quṣayrī non si concentra sul termine *tamyīz*, orientando il suo commento sulla differenza fra il bene (*ṭayyib*) e il male (*ḥabīth*) (*Laṭā'if*, vol. 1, p. 393-394).

⁵⁶ Il termine «apposizione» non rende interamente l'insieme di relazioni espresse dal *badal*, che significa sostituzione. Il *badal* può inglobare il significato del *mubdal minhu* secondo diversi livelli di gradazione: in modo pieno, parziale, inclusivo o correttivo. Questa differenza si manifesta nella costruzione del *badal*, che in certi casi ha bisogno di un pronome suffisso «di richiamo» che rimanda al *mubdal minhu*. Quṣayrī presenta il *badal* come un principio della Via. Propone quattro forme di scambio, in una forma gerarchica, anche se il *badal al-iṣṭimāl* sembra apparentemente uscire da tale scala di valori. Il *badal al-kull* diventa il simbolo della sostituzione avvenuta nel cuore degli gnostici che hanno abbandonato interamente le loro individualità per ricevere in cambio la totalità della conoscenza. Questo prototipo di sufi è quello di certi personaggi come b. Adham o al-Fuḍayl, il primo un principe del Khorasan e il secondo un ricco bandito, entrambi diventati grandi santi, le cui biografie aprono il capitolo agiografico della *Risāla*. Che questa categoria occupi nella dottrina di Quṣayrī un posto estremamente elevato lo si evince dal versetto coranico che l'autore attribuisce loro: il più alto grado della realizzazione spirituale, la visione di Dio nel Paradiso. Nelle *Laṭā'if*, il senso di *nāzira* è inteso come «[volti] luminosi perché immersi nella contemplazione del loro Signore» (*Laṭā'if*, vol. 3, p. 360). Segue lo scambio dei devoti (*al-'ābidīn*), effettuato non più sul piano della conoscenza, ma dell'azione. Il *badal al-iṣṭimāl* esce apparentemente dalla presentazione gerarchica ed è legato ai santi, come esplicitato dal versetto citato. Il *badal al-ġalaṭ*, sul piano grammaticale, significa che il *badal* annulla il senso del *mubdal minhu*, immagine di coloro che rinunciano all'aldilà per la vita presente.

LE PARTICELLE DELLA COORDINAZIONE (*hurūf al-‘atf*)

Le particelle della coordinazione ricollegano l'ultimo elemento al primo. Le genti del senso allusivo sono giunte a Dio grazie alla Sua benevolenza (*‘atf*) e la Sua grazia sottile (*lutf*) nei loro riguardi, al fine d'essere ricollegate alle genti della Sua vicinanza e far parte del suo partito⁵⁸.

LA CORROBORAZIONE (*al-tawkīd*)

La corroborazione (*tawkīd*) è la realizzazione spirituale (*taḥqīq*). Gli eletti hanno confermato la loro fede tramite il riconoscimento della verità (*al-taṣdīq*) e hanno confermato il loro impegno con Dio tramite il rinforzo del loro legame con Lui (*tawīīq*). Si sono adoperati con impegno per perseverare sulla Via (*šammarū fī mulāzamat al-tarīq*)⁵⁹.

LE PARTICELLE DEL CASO INDIRETTO (*hurūf al-ğarr*)

Le particelle del caso indiretto “abbassano” (*taḥfiḍu*) i nomi. Quando gli esseri realizzati (*al-muḥaqqiqūn*) hanno preso conoscenza che le cose sono per tramite di Dio, da Lui precedenti e a Lui ritornanti, abbassano le loro anime per umiltà verso Dio, e trovano la loro fierezza ricollegandosi a Lui. Sono loro che Dio ha eletto per la Sua vicinanza e fatto entrare nel suo partito. Chiediamo a Dio l'Ineffabile che ce ne renda parte, e che ci unisca a loro: certo Egli è Generoso, Sottile, Longanime, Munifico, Benefattore, Colmo di Grazie, Misericordioso, Colui che accoglie il pentimento del servitore, verso di Lui è il ritorno e il rifugio. Si conclude qui il libro *La grammatica dei cuori*, tramite la lode di Dio e il Suo aiuto, e che Dio propaghi le Sue grazie e le Sue salutazioni di pace sul nostro signore Muḥammad, sulla sua famiglia e sui suoi compagni⁶⁰.

⁵⁷ L'accordo perfetto, sul piano grammaticale (genere, numero, caso), fra nome e aggettivo, è letto come un'allusione all'accordo che deve esserci fra azione ed essenza della persona. Il passaggio è suggerito dal senso etimologico di *wasf*, let. «qualità», e, in senso lato, «qualificativo».

⁵⁸ Quṣayrī basa la sua *išāra* sul ritorno al senso proprio di *‘atf*. Nella grammatica dei cuori, i due elementi ricollegati sono Dio e il suo servitore. Quest'unione (*wuṣūl*) è possibile grazie a una forma speciale di *‘atf*: l'amore di Dio. Il senso etimologico di questo termine rimanda infatti al campo semantico dell'amore e dell'affetto (*‘aṭafa ‘alā*), così come all'idea di legame (*‘aṭafa ilā*). L'unione a Dio è quindi possibile esclusivamente in quanto dono divino, e non come frutto delle proprie opere. Il senso spirituale di tale unione è espresso da un detto di Abū ‘Uṣmān al-Ḥīrī e riportata nella *Risāla* in un commento al versetto coranico «Il tempo fissato (*ağal*) da Dio sta per venire» (Cor. 19:5):

«Questa (parola) è una consolazione per coloro che sono pieni di desiderio (per Dio). Il suo senso è: “So che voi siete completamente presi dal desiderio per me: perciò ho fissato un tempo per il vostro incontro (*liqā’*). Ben presto potrete congiungervi (*wuṣūl*) con colui che avete desiderato!”». (*Risāla*, pp. 492-493; trad. di SCATTOLIN, *op. cit.*, p. 155).

⁵⁹ Nel testo di Quṣayrī il principio del *tawkīd* è ricondotto al senso etimologico di conferma e rinforzo, che nel senso allusivo diviene la realizzazione spirituale.

⁶⁰ Quest'ultimo capitolo indica il culmine della realizzazione spirituale, propria degli esseri realizzati, *al-muḥaqqiqūn*. L'abbassamento (*ḥafḍ*) al quale sono sottomesse le parole del linguaggio diventa nella grammatica dei cuori l'immagine del *tawāḍu’*, l'umiltà davanti a Dio. L'elemento che genera questa attitudine è la presa di coscienza dell'unità delle cose in Dio, solo e unico vero agente della realtà. La realtà dell'esistenza è infatti retta da tali particelle del caso indiretto: *bi, min, ilā Allāh*. L'annessione (*iḍāfa*), altro principio grammaticale che pone le parole al caso indiretto, diviene l'abbassamento delle creature nel loro legame con Dio.

UNA POESIA SULLA GRAMMATICA⁶¹

La grammatica dei cuori è meravigliosa,
elevazione (*rafʿ*), abbassamento (*ḥafḍ*), rettitudine (*naṣb*).
Nel segno dell'elevazione (*ʿalāmat al-rafʿ*) vi è
Spirito, intimità e vicinanza.
Nelle particelle dell'abbassamento (*aḥruf al-ḥafḍ*)
Tristezza, contrazione, velo
L'anima è una particella che ha un significato
Che è raccomandato di sopprimere.
Il complemento di stato (*al-ḥāl*) erige (*yaṣubu*)
Ciò che l'uomo può acquisire⁶²,
Questa è la vera grammatica, e non ciò
Che ha detto 'Uṭmān⁶³.
Un errore della lingua è permesso,
Ma l'errore del cuore è un peccato,
E il più detestabile degli errori per me
È orgoglio, vanità, sufficienza.

FRANCESCO CHIABOTTI, nato a Torino nel 1979, è dottorando all'Université de Provence. Si occupa in particolare dell'opera di 'Abd al-Karīm al-Quṣayrī, di cui ha tradotto e presentato un testo («*Naḥw al-Qulūb al-Ṣaġīr*: La "Grammaire des Cœurs" de 'Abd al-Karīm al-Quṣayrī. Présentation et traduction annotée», *Bulletin d'Etudes Orientales*, Tome 58, Damasco 2009, pp. 385-402). Ha pubblicato una contribuzione in un recente numero della rivista *Divus Thomas* ("Dottrina, pratica e realizzazione dei Nomi Divini nell'opera di 'Abd al-Karīm al-Qushayrī", *La preghiera come tecnica. Una prospettiva orientale*, a cura di G. Cecere e A. F. Ambrosio, *Divus Thomas* 54, 2009, pp.66-93). Collabora all'edizione italiana dell'antologia di testi del sufismo *Al-taġalliyāt al-rūḥīya fī l-islām*, a cura di Giuseppe Scattolin.

⁶¹ L'editore del testo segnala che a margine del titolo, in uno dei manoscritti utilizzati per l'edizione critica del testo, si trovano questi versi. T. Ivány suggerisce che debba trattarsi di un'aggiunta operata da un copista del manoscritto.

⁶² Allusione al fatto che il *ḥāl*, nel suo senso spirituale, è un dono, mentre le *maqāmāt* sono delle acquisizioni (*makāsib*).

⁶³ Grammatico non meglio identificato.

UN ABITO ARABO PER IL PROFETA LETTERE INEDITE DI KAHLIL GIBRAN A ANTONY BASHIR

di Francesco Medici

Kahlil Gibran's letters to Archbishop Antony Bashir were unknown and unpublished until November 11th, 2004 when they appeared in the original Arabic in the Lebanese daily newspaper «al-Nahār» («al-Mulḥaq»). According to «al-Nahār», these letters remained hidden among the archives of the Greek Orthodox Diocese in North America. The Lebanese-born Bashir, Archbishop of New York and Metropolitan of All North America, was the ruling bishop of the North American archdiocese of the Church of Antioch from 1936 to 1966. He was a writer and also the translator of many of Gibran's English works into Arabic, including his masterpiece *The Prophet*. Archbishop Philip Saliba, the current primate of the Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America, accidentally found the letters in 1966 when he was searching in the old files of his predecessor.

Le lettere di Kahlil Gibran (Ġubrān Ḥalīl Ġubrān) all'arcivescovo Antonious (noto come Antony o anche Anthony) Bashir (Anṭūniyūs Bašīr) sono rimaste inedite fino all'11 novembre del 2004, quando apparvero nella versione originale araba su «al-Mulḥaq» (Il Supplemento), inserto letterario del giovedì diretto da Elias Khoury (Ilyās Ḥūrī) del quotidiano libanese «al-Nahār» (Il Giorno).

La scoperta era avvenuta in realtà molti anni prima, quando, nel 1966, l'arcivescovo Philip Saliba (Ṣalībā), attuale primate dell'Arcidiocesi Cristiana Ortodossa di Antiochia¹ e del Nord America, appena divenuto metropolita², le aveva rinvenute a New York³ tra le carte private del suo predecessore e le aveva poi donate all'Antiochian Heritage Museum & Library (Bolivar, Pennsylvania), dove sono rimaste quasi dimenticate per decenni e dove sono tuttora custodite⁴.

Il quotidiano libanese si sofferma sulla duplice importanza di questi scritti che, da una parte, testimoniano il dialogo tra il poeta e il suo traduttore – si deve infatti proprio a Bashir la prima traduzione in arabo di *Il Profeta*⁵, l'opera gibraniiana più celebre –, dall'altra, costituiscono parte dell'immensa eredità letteraria di Gibran, «di cui tanti tesori restano tuttora nascosti». Nel 2005, un anno dopo la pubblicazione su «al-Nahār», le lettere sono state tradotte in inglese da George Nicholas El-Hage (al-Ḥāġġ)⁶ per il «Journal of Arabic Literature»⁷.

¹ La nascita del Patriarcato Ortodosso di Antiochia e di tutto l'Oriente viene fatta risalire agli anni della predicazione dei santi Pietro e Paolo. Nel IV secolo, la popolazione cristiana dell'Impero romano d'Oriente era sotto la giurisdizione spirituale di Antiochia (Anṭākiyah, in arabo, ma più nota come Antakya, oggi nell'attuale Turchia), capitale della provincia romana della Siria. Sin dai tempi antichi, molti membri emigrarono in altri paesi, allargando così la giurisdizione geografica e numerica di questa diocesi cristiana.

² Si tratta di un titolo che nelle chiese ortodosse può assumere diverse valenze, ma designa generalmente l'arcivescovo più importante.

³ Lo studio di Bashir si trovava allora al 239 85th Street, Brooklyn, New York.

⁴ La presente ricerca si è avvalsa della preziosa collaborazione di Julia Hilgard Ritter, responsabile della biblioteca.

⁵ *The Prophet*, Knopf, New York 1923 (traduzione in arabo di A. Bašīr: *al-Nabī*, Yūsuf al-Bustānī, al-Qāhirah 1926).

⁶ Docente di lingue e culture del Medio Oriente e dell'Asia presso la Columbia University, New York, NY.

⁷ Cfr. G.N. EL-HAGE, *Gibran's Unpublished Letters to Archbishop Antonious Bashir*, «Journal of Arabic Literature», xxxvi, 2, 2005, Brill Publishers, Leiden, the Netherlands, pp. 172-182. Alcuni estratti delle lettere in traduzione inglese erano invero già comparsi nello studio biografico su Gibran pubblicato dal cugino omonimo del poeta, Kahlil Gibran, e da sua moglie Jean (Cfr. J. & K. GIBRAN, *Kahlil Gibran: His Life and World*, New York Graphic Society, Boston 1974;

Antony Bashir nasce il 15 marzo 1898 nel villaggio libanese di Douma (Dūmā), allora appartenente alla Grande Siria. Frequenta una scuola elementare gestita dal clero russo ortodosso e, dal 1911, il seminario del monastero di Nostra Signora di Balamand a Tripoli (Trāblus), la seconda città più importante del Libano dopo Beirut. Viene ordinato diacono il 16 aprile 1916 e sceglie la via del celibato. Prosegue gli studi presso l'American University of Beirut (AUB) e la prestigiosa Baabda Law School (situata nella cittadina di Ba'abdā, nell'agglomerato urbano della capitale). Diviene poi segretario privato dell'arcivescovo del Libano, il metropolita Gerasimos Messera⁸. In questo periodo lavora con due eminenti studiosi, l'arcivescovo Paul Abū 'Adal e Naḡīb Ḥalaf, a una nuova traduzione del Nuovo Testamento in arabo, che non sarà mai pubblicata. Insegna letteratura araba a Beirut presso l'AUB e la Zahrat al-Aḥsun High School (Fiore della Carità), comincia poi il praticantato come avvocato civilista.

Quando nel settembre del 1922 giunge negli Stati Uniti per rappresentare il Patriarca alla General Convention of the Episcopal Church insieme al metropolita Gerasimos e all'archimandrita Victor Abo-Assaley (Abū 'Assālī), porta con sé un diario, le cui note rivelano i suoi molteplici interessi culturali: l'economia politica, la storia, la religione, la filosofia, la geografia, la letteratura, la lingua inglese. La delegazione, accolta a Brooklyn dal metropolita Germanos Shahadi (Ġirmānūs Ṣahādī), apprende della divisione interna tra l'Arcidiocesi e la Chiesa Siriana in Nord America. Dopo una breve permanenza a New York, il metropolita Gerasimos e il diacono Antony intraprendono il loro viaggio attraverso gli Stati Uniti alla volta di Portland, Oregon, sede in settembre dell'importante convegno, dove sostengono la causa della Chiesa d'Antiochia. Si recano poi in Messico e a Cuba. Nello stesso anno, sulla strada del ritorno a New York, l'arcidiacono Antony Bashir viene ordinato sacerdote ad Atlantic City e nominato nel 1923 archimandrita al seguito del metropolita Gerasimos, con lo scopo di costruire nuove parrocchie per i siriani che vivevano negli Stati Uniti e in Canada, soprattutto a beneficio di quelle comunità prive di un clero residente.

Nel 1923 richiede un permesso per raggiungere la madre e alcuni parenti che vivevano a Chihuahua, in Messico, e per dedicarsi al lavoro intellettuale. Affermato traduttore e autore⁹ già prima di arrivare in America, ritirato a Chihuahua, scrive per diversi periodici, come «al-Mar'ah al-ḡadīdah» (La donna nuova), appena fondato in Siria da Ġūlyā Ṭu'mah Dimašqiyyah¹⁰ e di cui diviene caporedattore¹¹. Ma, soprattutto, lavora alla traduzione in arabo delle opere in inglese di Kahlil Gibran, già allora considerato il più autorevole poeta e artista siro-libanese emigrato negli Stati Uniti, la cui fama era giunta fino alla terra di origine grazie a *La musica*, *Le ninfe della valle*, *Spiriti ribelli*, *Le ali spezzate*, *Una lacrima e un sorriso*, *Le processioni*, *Le tempeste*, *Detti rari e belli*¹², opere stilisticamente innovative¹³ e di aperta critica alla Chiesa e allo Stato, che non

nuova edizione accresciuta: Interlink, New York 1981) e successivamente citati in S.B. BUSHRUI – J. JENKINS, Kahlil Gibran. Man and Poet, Oneworld, Oxford 1998. Per la consultazione dei documenti epistolari, sia nell'originale arabo sia nella traduzione inglese di El-Hage, cfr. l'Appendice.

⁸ Il cognome del metropolita greco viene riportato nei documenti anche come Messara, Messarra o Mesarra.

⁹ Tra le opere tradotte dall'inglese all'arabo si segnalano: Frank Crane, *Why I am a Christian*, 1929; Giovanni Papini, *Storia di Cristo*, 1921 (*The Story of Christ*, traduzione inglese di Dorothy Canfield Fisher); Charles Wagner, *L'Ami. La vie simple*, 1895 (*The Simple Life*); Bruce Barton, *The Man Nobody Knows*, 1925; Arthur Brisbane, *Today and the Future day*, 1925. Tra le opere originali in inglese di Bashir come autore: *One Year in Mexico*; *The Year to Success*; *Read and Think by the Master Thinker*; *Studies in the Greek Orthodox Church* (difficile risalire all'anno preciso di pubblicazione di ciascun titolo, probabilmente perché i volumi furono stampati privatamente oppure a uso esclusivo delle parrocchie).

¹⁰ Intellettuale femminista siriana (1883-1954), si batté per i diritti delle donne musulmane.

¹¹ Nel 1926 Bashir fonderà un proprio mensile letterario, «al-Hālidat» (Le immortali).

¹² *Nubdah fi Fann al-Mūsīqā* [The Music], «al-Mohajer», New York 1905; *'Arā'is al-Murūḡ*, «al-Mohajer», New York 1906 (*Nymphs of the Valley*, trans. H.M. Nahmad, Knopf, New York 1948); *al-Arwāḥ al-Mutamarridah*, «al-Mohajer», New York 1908 (*Spirits Rebellious*, trans. H.M. Nahmad, Knopf, New York 1948); *al-Aḡniḥah al-Mutakassirah*, «Mir'āt al-Ġarb», New York 1912 (*The Broken Wings*, trans. A.R. Ferris, Citadel Press, New York 1957); *Kitāb Dam'ah wa Ibtisāmah*, Atlantic, New York 1914 (*A Tear and a Smile*, trans. H.M. Nahmad, Knopf, New York 1950); *al-Mawākib*, in «Mir'āt al-Ġarb», New York 1919 (*The Procession*, trans. G. Kheirallah, Arab-American Press, New York 1947); *al-'Awāṣif*, «al-Hilāl», al-Qāhirah 1920 (*The Storm: Stories and Prose Poems*, trans. J. Walbridge, White Cloud Press, Santa Cruz 1993); *al-Badā'i' wa'l-Ṭarā'if*, Yūsuf al-Bustānī, al-Qāhirah 1923 (cfr. *A Treasury of Kahlil Gibran*, ed. M.L. Wolf, trans. A.R. Ferris, Citadel Press, New York 1951; *A Second Treasury of Kahlil Gibran*, ed. M.L. Wolf, trans. A.R. Ferris, Citadel Press, New York 1962).

mancarono di suscitare in Medio Oriente polemiche tra i puristi della lingua, pesanti attacchi da parte del clero maronita e minacce delle autorità ottomane. Nel 1920 Gibran, principale rappresentante della letteratura d'emigrazione (*adab al-mahğar*), aveva fondato a New York *al-Rābiṭah al-Qalamiyyah* (L'Associazione della Penna) che riuniva i più illustri scrittori e poeti arabi immigrati negli Stati Uniti favorevoli al rinnovo della tradizione araba per mezzo dell'influenza occidentale¹⁴. L'anno successivo, Halil Mardam Bek (1893-1959), ideologicamente vicino ai *muhāğirūn*, fondava a Damasco con minore fortuna *al-Rābiṭah al-Adabiyyah* (L'Associazione Letteraria) insieme a una rivista dallo stesso nome, che si prefiggeva di promuovere la rinascita culturale della Siria, incoraggiandone il rinnovamento in campo letterario e linguistico¹⁵.

Dopo mesi di intenso lavoro letterario, l'archimandrita Antony viene richiamato da Chihuahua per affiancare Victor Abo-Assaley, arcivescovo dell'Arcidiocesi ortodossa d'Antiochia in Nord America. Nel 1924 viene assegnato alla sua prima parrocchia, St. George, a Vicksburg, Mississippi, e dopo un breve periodo gli viene affidata la responsabilità delle comunità del Midwest. Pur servendo una moltitudine di parrocchie e missioni, continua nel suo impegno di mediatore culturale tra Mondo Arabo e Occidente attraverso le sue traduzioni. Pochi anni dopo, Gibran avrebbe rivolto a Antony importanti parole di encomio: «Solo tu avresti potuto confezionare un abito arabo così bello per il mio *Profeta*».

New York, 27 febbraio 1924

Caro fratello,

la pace sia con te. Ho ricevuto una lettera da Īmīl Afandī¹⁶ Zaydān¹⁷ in cui dice di averti chiesto circa due o tre mesi fa di inviargli la traduzione di *Il folle*¹⁸ e di *Il precursore*¹⁹ per la redazione di «al-Hilāl», ma senza ricevere alcuna risposta. Nella sua lettera a me, Īmīl Afandī ha detto che desidera pubblicare quelle traduzioni per i lettori di «al-Hilāl» nel corso di quest'anno e insiste affinché io te ne informi perché tu ti affretti a inviargli il lavoro prima che scadano i tempi.

Negli ultimi due mesi sono stato fuori città, molto indaffarato e preoccupato di risolvere alcuni delicati affari personali, motivo per cui non ho potuto scriverti della questione. Spero mi perdonerai e sarai così gentile da chiamare Zaydān Afandī per accordarvi su ciò che può essere di reciproco vantaggio.

Ti prego di accettare i miei saluti insieme al mio affetto e possa Dio proteggerti per il tuo

Ğubrān Halil Ğubrān

¹³ L'adozione della poesia in prosa (*ši'r manğūr*) rappresentò probabilmente il contributo più importante alla letteratura araba da parte dei *muhāğirūn*, gli scrittori emigrati in America. Il nuovo genere letterario intendeva unire all'influenza della poesia romantica occidentale (sul modello di Walt Whitman) il recupero della prosa liturgica maronita-libanese, creando una forma poetica lontana dalla rigida struttura classica (*qaşidah*) e capace di veicolare messaggi nuovi di libertà e ribellione alle vecchie tradizioni, ai dogmi e alle leggi ingiuste.

¹⁴ Gibran ne fu presidente e Mikhail Naimy (Miḥā'il Nu'aymah) segretario. Ne divennero membri Ameen Rihani (Amīn al-Riḥānī), 'Abd al-Masīḥ Haddād, Īlyās 'Aṭā Allah, William Catzefflis, Wadī' Bāḥūt, Nadrah Haddād, Nasīb 'Arīḍah, Raşīd Ayyūb, Elia D. Madey (Īliyā Abū Mādī).

¹⁵ La rivista dovette chiudere soltanto un anno dopo la sua fondazione a causa delle misure restrittive adottate dai francesi nei confronti della stampa locale. «La nostra letteratura assomiglia a un malato» avrebbe amaramente affermato in quegli anni l'intellettuale di Damasco (Cfr. SĀMĪ AL-KAYYĀLĪ, *al-Adab al-'arabī al-mu'āşir fi Sūriyah 1850-1950*, Dār al-ma'ārif bi-Mişr, al-Qāhirah 1968, p. 32).

¹⁶ Appellativo di origine turca, equivalente al nostro «signore», correntemente usato in tutti i paesi arabi dominati dall'Impero ottomano.

¹⁷ Il libanese Īmīl (Émile) Zaydān, eminente erudito, era il figlio dello scrittore libanese Ğurğī Zaydān (1861-1914), fondatore nel 1892 al Cairo di «al-Hilāl» (La mezzaluna), una delle più prestigiose riviste letterarie egiziane, che continua a uscire ancora oggi ed è considerata un importante punto di riferimento per la letteratura di tutto il Mondo Arabo. Alla morte del padre, Īmīl ne ereditò la proprietà e la direzione.

¹⁸ *The Madman. His Parables and Poems*, Knopf, New York 1918 (traduzione in arabo di A. Başir: *al-Mağnūn*, «al-Hilāl», al-Qāhirah 1924).

¹⁹ *The Forerunner. His Parables and Poems*, Knopf, New York 1920 (traduzione in arabo di A. Başir: *al-Sābiq*, Yūsuf al-Bustānī, al-Qāhirah 1925).

23 gennaio 1925

Caro fratello,

la pace sia con la tua anima gentile. Ho ricevuto la tua lettera e ne sono stato molto lieto.

Per quanto riguarda la traduzione di *Il Profeta* in arabo, puoi fare così, se lo desideri. Tu sai che questo piccolo libro è parte integrante del mio essere, e non ho potuto scriverne neppure un capitolo senza avvertire una trasformazione nel profondo della mia anima. È per questo che ti chiedo, anzi, ti imploro di concedergli uno spazio vasto nel giardino della tua attenzione.

All'inizio della prossima settimana saranno pubblicate sia la traduzione in francese sia quella in tedesco. Ho già letto quella in francese e mi è sembrata un vero capolavoro. Subito dopo, usciranno anche altre due traduzioni, in olandese e in russo. Pochi giorni fa, ho ricevuto una lettera da Dāwūd Muḡa'is, direttore in Cile di «al-Waṭan» [La Patria]. Mi dice che l'Ambasciatore del Messico in quella repubblica aveva già tradotto il libro in spagnolo e che il libro sarà pubblicato a breve con una lunga introduzione.

Ti chiedo cortesemente di inviarmi la tua traduzione, capitolo dopo capitolo, se vuoi, affinché si possa collaborare nel miglior modo possibile a beneficio tuo, mio e del libro stesso.

Ritournerò a New York tra pochi giorni e cercherò nella mia biblioteca i libri che ritengo opportuno siano tradotti in arabo e ti farò sapere.

Ti prego di accettare i miei saluti insieme al mio affetto e ai miei più sinceri auguri, e che Dio ti protegga per il tuo amico

Ĝubrān Halīl Ĝubrān

New York, 10 novembre 1925

Caro fratello,

la pace sia con la tua anima gentile. Al momento non ho ricevuto la tua lettera perché sono stato fuori città, ma ne sono stato contento come per qualunque cosa conosca o senta a proposito di te.

La tua traduzione di *Il Profeta* è un atto di gentilezza nei miei confronti, che ricorderò con gratitudine finché sarò in vita. La mia speranza è che i lettori di lingua araba apprezzino il tuo entusiasmo letterario e gli rendano il giusto merito. A mio giudizio, un traduttore è un creatore, che la gente lo riconosca o meno.

Per quanto mi riguarda, tra tutte le persone, il più degno di scriverne un'introduzione sei tu, perché colui che trascorre intere giornate a tradurre un libro da una lingua a un'altra è certamente più preparato di chiunque altro circa i pregi e i difetti dell'opera. Questa è la mia opinione. Comunque, fa pure come desideri per quanto riguarda l'introduzione e le citazioni tratte dai giornali americani.

Quelli che seguono sono i titoli dei libri che gradirei tu esaminassi o traducessi, se i tuoi giorni e le tue notti te lo consentono:

The Treasure of the Humble di Maurice Maeterlinck²⁰ (tradotto in inglese dal francese)

²⁰ Il premio Nobel belga Maurice Polydore Marie Bernard Maeterlinck (1862-1949), tra gli scrittori più amati da Gibran in giovinezza, visse parte della sua vita in Francia, dedicandosi all'avvocatura e partecipando alle vicende dei movimenti

Tertium Organum di P.D. Ouspensky²¹ (tradotto in inglese dal russo)

Folk-lore of the Old Testament di Frazer – James George Frazer²² (scritto in inglese)

The Dance of Life di Havelock Ellis²³ (scritto in inglese)

Si tratta di quattro opere preziose che ritengo siano tra le migliori scritte in Occidente nella nostra epoca. Cerca di procurarle. Poi scegli ciò che ti interessa.

Scrivimi quando ne hai modo, sai quanto mi faccia piacere ricevere tue notizie. Accetta il mio affetto e i miei più cari auguri.

Che Dio ti protegga, perché sei un caro fratello.

Ġubrān Ḥalīl Ġubrān

22 febbraio 1926

Caro fratello,

la pace sia con la tua anima gentile. Purtroppo devo dirti che la lettera che mi hai spedito a gennaio non è arrivata. Ora mi chiedi di inviarti le recensioni al *Profeta* uscite sui giornali americani. Mi risulta davvero difficile esaudire la tua richiesta perché tre anni fa ho sospeso il mio abbonamento a quella che qui chiamano «censura internazionale» degli stralci di giornale.

Tutto ciò che posso dirti sul volumetto è che è appena arrivato alla sua decima edizione e che è stato tradotto in dieci lingue europee (anzi, undici) e anche in giapponese e in hindi, tra le lingue orientali, e ne seguiranno altre ancora. Per quanto riguarda l'opinione della gente sul libro, da Woodrow Wilson²⁴ al maggior poeta inglese, al più famoso scrittore francese, all'indiano Gandhi, al più semplice operaio, alla moglie o alla madre, è stato un successo che non mi aspettavo e che mai avrei immaginato. Questo è il motivo per cui a volte mi trovo in imbarazzo quando devo confrontarmi con l'affetto delle persone e la loro generosità.

Due anni fa, la redazione di «al-Hilāl» disse di voler pubblicare *Il Profeta* in arabo, e ora tu mi dici invece che lo farà Yūsuf Tūmā al-Bustānī²⁵. Se è così, con che faccia mi presenterò a Īmīl

culturali d'avanguardia. Allo scoppio della seconda guerra mondiale emigrò negli Stati Uniti. Esordì come poeta per dedicarsi poi al teatro. Scrisse numerose opere teatrali di successo, ma fu anche autore di vari saggi filosofici e scientifici, ispirati a una visione anticonfessionale anche se non materialistica dell'esistenza. Tra questi ultimi spicca *Le trésor des humbles* (*Il tesoro degli umili*), risalente al 1896, la cui traduzione inglese, opera di Alfred Sutro, fu pubblicata nel 1900 (Dodd, Mead and Company, New York; George Allen, Ruskin House, London).

²¹ Pëtr Demianovič Uspenskij, filosofo russo (1878-1947) vicino al noto mistico greco armeno Georges Ivanovič Gurdjieff, pubblicò *Tertium Organum* nel 1912. L'opera fu tradotta da Nicholas Bessaraboff e Claude Bragdon (intimo amico, quest'ultimo, di Gibran) con il titolo *Tertium Organum: The Third Canon of Thought, a Key to the Enigmas of the World* e pubblicata nel 1922 dall'editore newyorchese Knopf, lo stesso di tutte le opere gibraniane in lingua inglese.

²² Lo scozzese James George Frazer (1854-1941) ha fornito un contributo fondamentale all'antropologia culturale e alla storia delle religioni. Il suo saggio *Folk-Lore in the Old Testament* (*Folklore nell'Antico Testamento*) fu pubblicato in tre volumi a Londra nel 1919 da Macmillan & Co.

²³ Il sessuologo inglese Henry Havelock Ellis (1859-1939) pubblicò *The Dance of Life* (*La danza della vita*) nel 1923 a Boston per Houghton Mifflin Co.

²⁴ Thomas Woodrow Wilson (1856-1924) fu il ventottesimo presidente degli Stati Uniti (1913-1921). Dopo la Grande Guerra, si impegnò per ottenere l'indipendenza delle nazioni precedentemente oppresse e per una pace stabile e giusta. Nel 1918 tenne il suo famoso discorso dei «Quattordici punti», avanzando la proposta di una Lega delle Nazioni finalizzata al mantenimento dell'integrità territoriale e all'indipendenza politica, sia per le grandi sia per le piccole nazioni. Nel 1919 gli venne conferito il premio Nobel per la pace.

²⁵ Noto editore egiziano che pubblicò quasi tutte le opere di Gibran tradotte in arabo. L'Egitto si distinse in quegli anni per il grande fermento culturale. Molti intellettuali, mossi dal desiderio di dare vita a una letteratura moderna, si rifugiarono in Egitto dove il clima politico era meno opprimente che negli altri paesi arabi e dove lo sviluppo della stampa favoriva il dibattito sui nuovi orientamenti culturali.

Zaydān? Proprio non lo so... Tu capisci... Se tu potessi... Insomma, scriveresti a Zaydān due parole al riguardo?

Domani ti manderò una copia di *Venti disegni*²⁶. Non mi esprimo circa l'opportunità di includere o meno i disegni nell'edizione tradotta in arabo perché non conosco la mentalità egiziana. La traduzione tedesca, per esempio, è stata pubblicata senza i disegni. Così come quella norvegese.

Ti scrivo dal mio letto di ammalato, ostaggio della dengue²⁷. Mi perdonerai, caro fratello?

Ğubrān

lunedì sera²⁸

Caro fratello,

allegata troverai l'introduzione dell'autore insieme a *Disse una ruota d'acqua*²⁹ che ho trascritto a mano. Quanto vorrei che le righe trascritte fossero come il sentiero che la mia anima tenta di seguire!

Sono appena tornato dalla campagna e ho trovato dieci copie di *Il Profeta* in arabo ad aspettarmi e la mia anima ti ha benedetto.

Se desideri tenere i libri che ti ho inviato, fallo pure con i miei migliori auguri. Se ti trovi a passare da New York e desideri farmi visita, porta per piacere con te i libri affinché io possa imprimere su ognuno di essi il mio marchio di ringraziamento e un segno di riconoscenza e gratitudine.

Possa Dio proteggerti sempre per tuo fratello

Ğubrān

P.S.

Per favore, chiedi a Yūsuf Tūmā al-Bustānī di ridurre il formato di *Disse una ruota d'acqua* affinché la pagina manoscritta non appaia più grande di un qualunque disegno presente nell'edizione in inglese di *Sabbia e schiuma*³⁰.

Ğ.H.Ğ.

Nel 1927, Antony assume la missione pastorale a Terre Haute, Indiana, e nel 1930 a Detroit, Mississippi. Trascorre intere giornate viaggiando di città in città, eppure non trascura la scrittura. Nella prefazione alla sua traduzione di *La confessione* di Lev Tolstoj³¹ si legge: «Non spreco mai un solo momento del mio tempo. Scrivo nei treni, nelle case, negli alberghi e nei centri

²⁶ *Twenty Drawings*, Knopf, New York 1919. Sebbene tutte le opere letterarie di Gibran in edizione originale siano corredate dalle sue splendide illustrazioni, *Twenty Drawings*, con un prezioso saggio introduttivo di Alice Raphael, è il solo volume pubblicato in vita dall'autore che raccoglie esclusivamente alcune tra le sue più importanti opere figurative.

²⁷ Malattia febbrile acuta di origine virale, particolarmente debilitante, diffusa in America, Asia e sulle coste del Mediterraneo. La salute cagionevole di Gibran, insieme all'abuso di alcolici e tabacco, avrebbero in pochi anni condotto l'artista a una morte prematura.

²⁸ La lettera non è datata.

²⁹ È difficile risalire al componimento in questione, ma l'oggetto cui si fa riferimento è probabilmente la "noria", tipica ruota idraulica siriana che aveva anticamente la funzione di raccogliere l'acqua fluviale per convogliarla negli acquedotti che la facevano poi defluire verso campi e giardini.

³⁰ *Sand and Foam. A Book of Aphorisms*, Knopf, New York 1926 (traduzione in arabo di A. Bašīr: *Ramal wa-Zabad*, Yūsuf al-Bustānī, al-Qāhirah 1927).

³¹ L'opera, risalente al 1880, descrive compiutamente la crisi spirituale che caratterizza gli ultimi anni della vita dello scrittore russo. Bashir si servì anche in questo caso di una successiva traduzione in inglese.

commerciali. Dovunque vada, trovo una sedia o una pietra per sedermi, carta e inchiostro per scrivere». Così Antony spiega i motivi dell'enorme dispendio di energie nel suo lavoro di traduttore: «Credo nella necessità di tradurre le opere dei grandi scrittori e poeti d'Occidente perché sono fermamente convinto che dal punto di vista intellettuale ed economico essi siano più progrediti di noi. Il periodo di trecento anni che ha consentito loro tutto questo, a noi non è stato concesso. Così, tradurre il loro pensiero, innovativo per la nostra cultura, può favorire la nostra crescita».

Notevole fu il debito intellettuale e morale contratto da Gibran nei confronti di Bashir, che stava di fatto restituendo ai paesi arabi ciò che i poeti d'emigrazione creavano in Occidente. Non va neppure tralasciato un altro aspetto: Gibran, a differenza dei suoi sodali Mikhail Naimy (Mīhā'īl Nu'aymah)³² e Ameen Rihani (Amīn al-Rīhānī)³³, assolutamente capaci di scrivere indifferentemente in arabo e in inglese e di tradurre da soli le proprie opere, non fu mai un poeta perfettamente bilingue. Il ruolo svolto da Bashir come suo traduttore in arabo fu perciò determinante per il successo di Gibran, al pari di quello della sua mecenate americana Mary Haskell e poi di Barbara Young, correttrici e redattrici di tutti i suoi lavori in inglese.

KAHLIL GIBRAN
51 WEST 10th. STREET
NEW YORK, CITY

24 febbraio 1928

Padre, con la grazia delle tue preghiere, benedici noi. Ricordaci nel Giorno del Giudizio!

Caro fratello,

la pace sia con la tua anima. Ho guardato gli esempi di traduzione dei due libri: *Sabbia e schiuma* e *Parole*³⁴. Ne sono stato molto soddisfatto e ti ringrazio per il tuo zelo, l'entusiasmo e l'abnegazione per la causa della letteratura e degli scrittori. Permettimi di dire che provo grande ammirazione per la tua abilità nello scrivere. Trovo straordinarie le tue capacità che non conoscono né la fatica né il significato della parola "noia". Dio ti doni salute, fratello mio, e ti conceda una lunga vita.

Non ho ancora scritto in arabo ciò che considero degno di essere ritenuto un capolavoro. Tuttavia, la prossima primavera, ti manderò un capitolo o due del mio libro *Gesù, il Figlio*

³² Il più longevo tra i *muhāğirūn*, nacque nel 1889 a Baskintā, in Libano, ma soggiornò per alcuni anni in Palestina e in Ucraina (dove lesse i grandi autori russi dell'Ottocento). Visse dal 1912 al 1932 negli Stati Uniti, rivestendo un ruolo fondamentale tra gli intellettuali arabi emigrati. La sua ampia produzione conta numerosi saggi (tra cui *al-Ġirbāl* [Il setaccio], considerato un capolavoro di critica letteraria), romanzi (come *The Book of Mirdad* [Il libro di Mirdād] e *al-Liqā'* [L'incontro]), racconti (*Kān mā Kān* [C'era una volta], *Akābir* [Notabili]), opere teatrali, raccolte poetiche (tra cui *Hams al-ğufūn*, [Bisbiglio di palpebre]) e un'autobiografia (*Sab'ūn, hikāyat 'umr* [Settant'anni, storia di una vita]). Quarantasettenne, fece voto di castità e si diede alla vita ascetica, ritirandosi in un eremo a Baskintā, dove tuttavia continuò a operare. Noto come «il Vecchio della Montagna», si spense nel 1988 alla veneranda età di novantanove anni. Più volte candidato al premio Nobel per la letteratura, è stato senza dubbio lo scrittore più amato nel mondo arabo.

³³ Con *The Book of Khalid* (Il libro di Ḥalid), uscito nel 1911, fu il primo arabo a pubblicare un romanzo in lingua inglese in America (Dodd, Mead and Company, New York) – illustrato peraltro da Gibran. Nacque nel 1876 a al-Fraykah, nel Libano settentrionale, e si trasferì dodicenne negli Stati Uniti. Scrisse in versi e in prosa adoperando sia la lingua di adozione sia quella di origine. Auspicò l'indipendenza del Mondo Arabo dai turchi e dagli europei, pubblicando numerosi articoli su riviste specializzate. Noto fu anche il suo impegno per far conoscere la cultura araba ai lettori occidentali attraverso l'attività giornalistica presso alcune importanti testate newyorchesi tra cui il «New York Times» e «The Nation». L'opera poetica è stata raccolta nella collezione delle sue *Rīhāniyyāt*, mentre tra i romanzi sono da citare *Ġihānī aw ḥārīğ al-harīm* (Ġihānī, ovvero fuori dell'harem) e *Zanbaqat al-Ġūr* (Il giaciglio della vallata del Ġūr). Non vanno dimenticate altre opere quali *Mulūk al-'arab* (I re arabi), *Qalb al-'Iraq* (Il cuore dell'Iraq), *Qalb Lubnān* (Il cuore del Libano). È anche ricordato come il primo traduttore in inglese del leggendario poeta cieco dell'età classica araba Abū'l 'Alā al-Ma'arrī. Dopo il divorzio dalla moglie, l'artista Bertha Case, fece ritorno nel suo villaggio natale dove si spense nel 1940.

³⁴ Bašīr aveva curato una raccolta di scritti e massime di Gibran: *Kalimāt Ġubrān*, Yūsuf al-Bustānī, al-Qāhirah 1927 (*Spiritual Sayings*, trans. A.R. Ferris, Citadel Press, New York 1962).

dell'Uomo³⁵. Questi giorni sono impegnato a copiare questo libro, riorganizzarlo, correggerlo e versare la linfa del mio cuore in ogni sua parola. Concedimi un po' di tempo affinché anche tu possa trarne beneficio.

Sulla prima pagina ho trovato un grave refuso. Avevo scritto «Non c'è silenzio causato dalla noia», e non «Non c'è silenzio causato dal denaro». Puoi notare facilmente la differenza di significato tra la prima e la seconda frase. Potresti informare cortesemente Yūsuf al-Bustānī? Forse lui potrà porre rimedio al guaio che il poveruomo che ha assemblato i caratteri ha combinato.

Sai che amo la 'atābā³⁶ libanese, soprattutto se introdotta dalla mīḡānā³⁷ e completata dalle mawawīl³⁸. Non c'è persona di Bišarrī³⁹ che non ami la 'atābā. Perciò, ti prego di ringraziare da parte mia Salīm Zīnā⁴⁰, se trovi il modo di farlo.

Che Dio ti protegga, perché sei un caro fratello per il tuo caro fratello

Ġubrān Ḥalīl Ġubrān

P.S.

Una volta mi hai detto di aver tradotto una parte del Nuovo Testamento dal greco in arabo⁴¹. Potrei averne una copia, a stampa o manoscritta?

Ġ.H.Ġ

KAHLIL GIBRAN
51 WEST 10th. STREET
NEW YORK, CITY

76 Tyler St.
Boston - Mass.⁴²

Caro fratello,

mille offerte di pace scendano su di te. Oggi sono a Boston e rimarrò qui o nelle vicinanze per l'intera estate. Se ti capita di venire da queste parti, sarei felicissimo di vederti e dare un'occhiata alla traduzione di *Gesù, il Figlio dell'Uomo*.

Sono lontano dalla mia biblioteca e non ho nessun estratto di giornale o di rivista sul libro... Sono diventato meno interessato a certe cose... Può essere il sintomo più chiaro del mio approssimarmi alla vecchiaia!

Con molto rammarico devo dirti che non ho con me neppure una copia del libro su Gesù. Ciononostante, posso assolutamente confermare che puoi acquistarne una a Cleveland e addebitarla sul mio conto... Puoi anche richiedere alcuni estratti di giornale agli editori dei miei libri a New York – non ti negheranno di certo ciò che desideri. Spero tu sia in buona salute.

Dio ti protegga per il tuo

Ġubrān

³⁵ *Jesus, the Son of Man. His Words and His Deeds as Told and Recorded by Those who Knew Him*, Knopf, New York 1928 (traduzione in arabo di A. Bašīr: *Yasū' Ibn al-Insān*, Elias's Modern Press, al-Qāhirah 1932).

³⁶ Improvisazioni cantate di argomento amoroso tipiche della tradizione libanese.

³⁷ Introduzione canora alla 'atābā.

³⁸ Canzoni generalmente accompagnate dal flauto.

³⁹ Bécharré, villaggio natale di Gibran, nel Libano settentrionale.

⁴⁰ Personaggio la cui identità è difficile da appurare.

⁴¹ Bashir ci aveva lavorato tra il 1915 e il 1920 insieme a Paul Abū 'Adal e Naḡīb Ḥalaf. Nel 1956, in visita in Libano, tentò di convincere la moglie di Ḥalaf a pubblicare l'opera, ma lei si rifiutò sostenendo di volerla custodire in memoria del marito defunto. Il manoscritto inedito rimase in possesso della famiglia di Ḥalaf.

⁴² La lettera non è datata.

Il 6 gennaio 1929, in occasione del suo quarantaseiesimo compleanno e in omaggio ai venticinque anni di servizio prestati alla letteratura araba, Gibran viene festeggiato a New York in un importante ricevimento a cui partecipano molti intellettuali e artisti arabi e americani. Per l'occasione, viene anche preparata un'antologia commemorativa in arabo dei suoi scritti, *Le spighe di grano*⁴³, ma le sue già pessime condizioni di salute iniziano inesorabilmente a peggiorare. Il poeta muore il 10 aprile 1931, prima di poter vedere concluse le traduzioni di Bashir di *Gesù, il Figlio dell'Uomo* e di *Gli dèi della Terra*⁴⁴, pubblicate entrambe al Cairo nel 1932.

Nel 1936 Antony viene consacrato arcivescovo di New York e di tutto il Nord America da Theodosius Abourjaily (Abū Rġa'īlī), metropolita di Tiro e Sidone, e dal russo Vitaly Maximenko, arcivescovo del Nord America e Abate dell'Holy Trinity Monastery, a Jordanville. Contemporaneamente, un candidato rivale, Samuel David, viene consacrato arcivescovo a Toledo, Ohio: ciò segna la separazione siriana dalla giurisdizione russa. Antony deve perciò fronteggiare la delicata situazione di disgregazione delle comunità, adoperandosi per il riavvicinamento delle parti contrapposte. Resta in carica come metropolita per trent'anni, radunando con successo i membri frammentati o associati con la Chiesa di Antiochia in un'organizzazione efficiente e solida. Promuove con successo l'uso dell'inglese nelle funzioni liturgiche e istituisce un rito occidentale, ritenendo che l'ortodossia avrebbe procurato sempre più convertiti nel Nord America tra quelli che ritenevano il cattolicesimo romano «troppo rigido» e il protestantesimo «insoddisfacente dal punto di vista spirituale». «L'Ortodossia è democratica» sostiene, «cosa che piace agli americani». Accoglie così i convertiti e ne ordina molti al sacerdozio, ma senza dimenticare i «siriani privi di una chiesa in America».

Bashir opera instancabilmente per l'organizzazione di associazioni, la costruzione di nuove chiese e la traduzione di decine di testi di storia, dottrina, dogmi, preghiera, musica della tradizione ortodossa. Nel 1957 assume la direzione di «al-Kalimāt», mensile arabo di argomento religioso fondato nel gennaio del 1905 dal vescovo Raphael Hawaweeny (Rafā'īl Hawāwīnī)⁴⁵ per le diocesi ortodosse antiochene nel New Jersey, ribattezzandolo con il nome inglese di «The Word» (La parola). Al tempo della morte, avvenuta a Boston il 15 febbraio 1966 per un tumore al sistema linfatico, la sua Arcidiocesi era cresciuta di circa un centinaio di chiese e missioni. Ciò renderà il metropolita Antony Bashir una figura fondamentale nella storia della Chiesa Ortodossa in Nord America⁴⁶.

⁴³ *al-Sanābil* [The Spikes of Grain], in «al-Sā'ih», New York 1929.

⁴⁴ *The Earth Gods*, Knopf, New York 1931 (traduzione in arabo di A. Bašīr: *Alihāt al-Arḍ*, Elias's Modern Press/al-Maṭba'ah al-'Aṣṣīyah, al-Qāhirah 1932).

⁴⁵ I bisogni spirituali dei fedeli ortodossi antiocheni in Nord America erano inizialmente serviti attraverso la missione siro-araba della chiesa ortodossa di Russia, fondata nel 1892. Nel 1895, grazie agli immigrati, nacque a New York la Syrian Orthodox Benevolent Society (associazione siriana ortodossa con scopi di carità), il cui primo presidente fu Ibrahim Arbeely (Ibrāhīm 'Arbīlī). L'archimandrita siriano Raphael Hawaweeny, giunto a New York nell'ottobre del 1896, fu il fondatore della prima parrocchia siriana greco-ortodossa in Nord America nonché direttore della Syro-Arabian Mission. Il 12 marzo 1904, su richiesta del vescovo russo Tikhon, Hawaweeny fu eletto primo gerarca siriano greco ortodosso nel Nuovo Mondo con il titolo di Vescovo di Brooklyn. Con la morte del vescovo damasceno nel 1915 e il caos provocato dalla rivoluzione bolscevica in Russia, l'unità dell'ortodossia in Nord America si ruppe. Persino la piccola comunità siriana greca ortodossa si divise in fazioni fondate su opposte fedeltà ecclesiastiche: alcune volevano rimanere sotto la giurisdizione della Chiesa russa, mentre altre desideravano entrare nella giurisdizione del Patriarcato di Antiochia. L'operato di Bashir, improntato alla riconciliazione delle varie fazioni, fu in tal senso determinante.

⁴⁶ Antony Bashir fu il primo metropolita ortodosso ad aprire un incontro con la United States House of Representatives con una preghiera, e divenne intimo amico del presidente Franklin D. Roosevelt. Compresse il bisogno di una cooperazione tra le chiese ortodosse, promuovendo la fondazione nel 1942 della Federation for the Primary Jurisdictions of the Orthodox Greek Churches in America e la sua riorganizzazione nel 1960 nella più efficiente Standing Conference of the Canonical Orthodox Bishops in the Americas (SCOBA), di cui fu vicepresidente fino al 1966. Fu il primo gerarca ortodosso a convocare il National Council of the Churches of Christ nel 1960 e ne fu vicepresidente nazionale. Nel 1951 aveva fondato anche la Syrian Orthodox Youth Organization (SOYO).

APPENDICE

Lettere di Kahlil Gibran a Antony Bashir
nell'originale arabo e in traduzione inglese

ايها الأخ العزيز

سلام على روحك الطيبة. وبعد فقد تسلمت رسالتك وسررت بها جداً.

أما بشأن ترجمة النبي الى اللغة العربية فلك ان تفعل ذلك إن شئت. أنت تعلم ان هذا الكتاب الصغير هو جزء من حشاشتي فلم ادونّ فصلاً من فصوله الا وشعرت بتغيير في اعماق روحي، لذلك اطلب اليك بل استعطفك ان تهبه من بستان عنايتك فسحة واسعة.

في اوائل الربيع القادم ستظهر الترجمتان الافرנסية والمانية. ولقد قرأت الترجمة الافرנסية فوجدتها آية نادرة. وبعد ذلك ستظهر الترجمة الهولندية ثم الروسية. ومنذ ايام جاءني كتاب من داود مجاعص محرر جريدة الوطن في تشلي يقول فيه ان سفير المكسيك في تلك الجمهورية قد ترجم الكتاب الى الاسبانية وانه سيتطبع مع مقدمة طويلة عما قريب.

هذا واني ارجوك ان تبعث اليّ ترجمتك الفصل بعد الفصل إن شئت فنتعاون بهذه الوسطة على كل ما فيه خير لك ولي وللكتاب.

سوف اعود الى نيويورك بعد كم يوم فابحث في مكتبي عن الكتب التي استحسنت ترجمتها الى العربية واعلمك بالامر.

وتقبل سلامي مشفوعاً بمودتي واحسن تمنياتي والله يحفظك للمخلص

جبران خليل جبران

23 ك 1925

24 شباط 1928

يا بونا بِنِعْمَ صلواتك باركنا. اذكرونا بيوم ما يصير الحساب!

ايها الأخ العزيز

سلاماً على روحك، وبعد فقد نظرتُ في نموذج الكتابين رملٌ وزيد و كلمات وسررتُ جداً بما رأيته وشكرت لك غيرتك وحماستك وتفانيك في سبيل الأدب والادباء... واسمح لي ان اقول لك انني معجبٌ كل الاعجاب بمقدرتك الكتابية، اني استغرب قواك التي لا تعرف الكلل ولا تفهم معنى الملل. عافاك الله يا أخي واطال الله عمرك.

ليس لديّ الآن (باللغة العربية) ما احسبه جديراً بالخالدات، غير انني سوف ابعث اليك بفصل او فصلين من كتاب يسوع ابن الانسان في الربيع القادم. أنا مشغول في هذه الايام بتبويض هذا الكتاب وترتيبه وتنقيحه وفي سكب عصارة قلبي على كل كلمة من كلماته. ارجوك ان تمهلي قليلاً لتكتسب أجري.

ولقد وجدتُ في الصفحة الاولى من كلمات غلطة مطبعية فادحة! قلتُ وليس السكوت الذي يحدثه الملل ولم اقل السكوت الذي يحدثه المال... وأنت بالطبع ترى الفارق بين معنى الجملة الاولى والجملة الثانية، فهلا تفضلت بافادتنا صديقنا يوسف البستاني لعله يصلح ما افسده مرتب الحروف البريء!

أنت تعلم انني أحب العتابا اللبنانية بكل ما يصدرونها من الميجانا ويذيلونها من الموليا وليس هناك من بشر او ي لا يحب العتابا، لذلك استعطفك ان تنوب عني بتقديم الشكر الى سليم زينا اذا وجدت سبيلاً الى تقديم شكري له،

والله يحفظك أخاً عزيزاً للمخلص

جبران خليل جبران

حاشية

قلت لي مرة انك ترجمت قسماً من العهد الجديد الى اللغة العربية عن اللغة الاغريقية، فهل بإمكانني الحصول على تلك الترجمة مطبوعة او مخطوطة؟

مساء اثنين أخي العزيز

طيه تجد كلمة المؤلف مع ماذا تقول الساقية بخط يدي وحيدا لو كان خط يدي مثل الخط الذي تتبعه روعي.
رجعت الساعة من البرية فوجدت عشر نسخات من النبي العربي تنتظرنني فباركتك نفسي.

إن شئت أن تحتفظ على الكتب التي بعثت بها اليك فافعل مع أحسن تمنياتي، وإذا مررت بنيويورك ورغبت في زيارتي
(أو في أن تزورني) فاستحضر الكتب لكي اضع على كل منها خاتم عرفان الجميل وعلامة الشكر والمنونية.
والله يحفظك دائما لأخيك

جبران

حاشية 2

ارجوك ان تطلب من يوسف توما البستاني ان يصعّر ماذا تقول الساقية كيلا تكون الصفحة المخطوطة اكبر من اي رسم
من الرسوم في كتاب رمل وزبد الانكليزي .

جبران

ايها الأخ العزيز

ألف سلام عليك وبعد فانا اليوم في بوسطن وسوف ابقى فيها او في جوارها الصيف كله فاذا جئت هذه النواحي سررتُ
جداً بلقبك وبالنظر الى ترجمة يسوع ابن الانسان .

أنا بعيد عن مكتبتي وليس لديّ شيئاً (شيء) من اقوال الجرائد والمجلات عن كتاب... انني صرت قليل الاهتمام بجميع
تلك القصص... وقد يكون أوضح هذا دليل على قرب عهد الشيخوخة!

وبكل أسف اقول انه ليس لديّ نسخة واحدة من كتاب يسوع غير انني اقرر حتماً انك تستطيع ابتياع نسخة من الكتاب
في كليفلند وقيد الثمن على حسابي... ويمكنك ان تطلب بعض اقوال الجرائد من طابعي كتبي في نيويورك وهم لا يبخلون
عليك بما ترغب. هذا واني ارجو ان تكون معافى. الله يحفظك

للمخلص

جبران

نيويورك 10 تشرين الثاني 1925**ايها الأخ العزيز**

سلام على روحك الطيبة، وبعد فانني لم اتسلم رسالتك حتى الساعة، ذلك لانني كنت متغيباً عن هذه المدينة، ولقد
سررت بها سروري بكل ما اعرفه واسمعه عنك.

ان في تعريبك كتاب النبي مئة لك عليّ سأذكرها شاكراً ما حبيت، فالرجاء ان يقدر لك قراء العربية حماسك الادبية
قدرها. فالمترجم مبدع في شرعي نكر الناس ذلك ام قبلوا به.

عندي ان اولى الناس بكتابة المقدمة هو أنت ذلك لان من يصرف الايام بنقل كتاب من لغة الى لغة اخرى لهو اعرف الناس بما في ذلك الكتاب من حسنات وعيوب. هذا رأيي، غير انني ارجوك ان تفعل ما تشاء بخصوص المقدمة والفقرات المقطعة من الجرائد الاميركية.

اما بخصوص الكتب التي ارغب اليك النظر فيها، او تعريبها اذا سمحت لك ايامك ولياليك فهي:

The Treasure of the Humble . By Maurice Maeterlinck . تُرجم الى الانكليزية عن الافرنسية.

Tertium Organum. By P.D Ouspensky . تُرجم الى الانكليزية عن الروسية.

Foll Lore of the Old Testament . كتب بالانكليزية.

By Frazer (James George Frazer)

The Dance of Life by Havelock Ellis . كُتب بالانكليزية.

هذه اربعة كتب نفيسة اعتقد انها من افضل ما وضعه الغربيون في زمننا هذا، فاحصل عليها ثم اختر لنفسك ما يحلو.

اكتب لي عندما تجد سبيلاً الى الكتابة، فانت تعلم انني اجد لذة فائقة في الاصغاء الى اخبارك، وتعتبر مودتي مشفوعة باحسن تمنياتي والله يحفظك اماً عزيزاً

لجبران خليل جبران

نيويورك

جبران جبران في 10 2 1925

ورد الى فوترا في 9 ك 1

تجاوب في 2 كانون ثاني 1925

ايها الأخ العزيز

سلام على روحك الطيبة، وبعد فبكل أسف اقول ان الرسالة التي بعثت بها اليّ في كانون الثاني لم تصلني. وأنت تطلب مني الآن ان ابعث اليك باقوال الصحف الاماركية في كتاب النبي فيعزّ عليّ الا اجيب طلبك ذلك لانني منذ ثلاثة اعوام قد قطعت اشتراكي مما يدعونه هنا رقابة القصاصات العالمية ، فكل ما استطيع ان اقله لك الآن في الكتاب الصغير هو انه قد بلغ الطبعة العاشرة وانه قد تُرجم الى عشر لغات اورباوية (او بالحري الى 11 لغة) والى اليابانية والهنداستانية من اللغات الشرقية والحبل على الجرار. أما رأي القوم في الكتيب، من وورد ولسن الى اكبر شاعر انكليزي الى اشهر كاتب افرنسي الى غاندي الهندي الى العامل البسيط الى الزوجة والأم فمما لم انتظره او اتخيله قط، ولذلك اجد نفسي مخجولاً في بعض الاحايين امام عطف الناس وكرمهم.

كان الهلال قد نشر منذ عامين ان ادارة الهلال ستطبع النبي بالعربية، وأنت تقول لي الآن ان يوسف توما البستاني سيفعل ذلك. فبأي وجه اقابل اميل زيدان بعد ذلك؟ لا ادري... انت ادري... لك ان تفعل ما تشاء... ولكن هلا كتبت كلمة الى زيدان بهذا الخصوص؟

سوف ابعث اليك غداً بنسخة من الرسوم العشرون .

ليس لي رأي في وضع الرسوم في الترجمة العربية او في عدم وضعها ذلك لانني لا اعرف شيئاً عن النفسية المصرية. ان الترجمة الالمانية مثلاً قد ظهرت بدون الرسوم، كذلك الترجمة النروجية.

اكتب اليك وانا في الفراش رهن ابو الركب فهلاً عذرتني يا اخي العزيز؟

جبران

في 22 شباط 1926

ايها الأخ العزيز

سلام عليك وبعد فقد جاءتني رسالة من اميل افندي زيدان يقول فيها انه طلب اليك ان تبعث الى ادارة الهلال بترجمة المجنون والسابق وذلك منذ شهرين او ثلاثة اشهر، غير انه لم يحصل على جواب منك. وقد قال اميل افندي في رسالته هذه انه يرغب في اهداء الترجمة الى قراء الهلال في بحر هذه السنة ويلجّ عليّ ان اخبرك بالامر لتسرع بارسال الترجمة قبل فوات الوقت المناسب.

تغيبت عن هذه المدينة شهرين ولقد كنت مشغول البال منهمكاً ببعض الامور الخصوصية المتعبة لذلك لم اتمكن من الكتابة اليك في هذا الموضوع فالرجاء ان تسامحني والرجاء ان تتفضل وتخبر زيدان افندي وتتفق وايه على ما فيه خير لكما.

واقبل تحيتي مشفوعة بمودتي والله يحفظك

للمخلص

جيران خليل جبران

نيويورك 27 شباط 1924

الكاتب

O Dear Brother,

Peace be upon your gentle soul. I have received your letter and was very pleased with it. Concerning the translation of *The Prophet* into the Arabic language, you may do so if you wish. You know that this small book is a part and parcel of my being, and I hardly wrote a chapter of it without experiencing a transformation in the depth of my soul. This is the reason why I ask you...rather, I implore you to grant it a vast space in the garden of your attention.

Early next spring both the French and the German translations will appear. I have already read the French translation and found it to be a rare masterpiece. Shortly after this, two other translations, the Dutch and the Russian, will come out as well. A few days ago, I received a letter from Dawood Muja'is, the editor of the newspaper, al-Watan, in Chile. In that letter he says that the Ambassador of Mexico to that republic had already translated the book into Spanish and that the book will be published shortly with a long introduction.

I ask that you please send me your translation, chapter by chapter if you will, so we can collaborate together in the best way possible for you, me and the book.

I will return to New York after a few days and will search my library for the books that I deem advisable to translate into Arabic and will inform you.

Please accept my greetings accompanied by my love and best wishes, and may God keep you safe for yours sincerely.

Gibran Kahlil Gibran

January 23, 1925

February 24, 1928

Father, with the grace of your prayers, bless us. Remember us on Judgment Day. Dear Brother, peace be upon your soul. I have looked at the sample translations of the two books: *Sand and Foam* and *Words*. I was very pleased with what I saw and I thank you for your zeal, enthusiasm, and self-sacrifice for the sake of literature and writers... Please allow me to say that I have great admiration for your writing ability. I find unusual your powers that do not know fatigue nor the meaning of boredom. May God give you health, my brother, and grant you a long life.

I do not yet have in Arabic what I consider worthy of a masterpiece. Nevertheless, next spring I will send you a chapter or two from my book, *Jesus the Son of Man*. I am occupied these days in copying this book, organizing it, revising it, and pouring the sap of my heart into every one of its words. Please give me some time so you, too, may reap the benefit from it.

On the first page, I have found a grave typing mistake. I have said, "It is not silence caused by boredom." I did not say, "It is not silence caused by money." You can certainly see the difference between the meaning of the first and the second sentence. Would you please inform our friend, Yusuf al-Bustani? Perhaps he could correct what the innocent man, who arranged the letters, has spoiled.

You know that I love the Lebanese *'Ataba* especially with all the *Mijana* that they preface it with and the *Muwaliya* that they supplement it with. There is no person from Besharri who does not like *'Ataba*. Therefore, I implore you to act on my behalf in offering thanks to Saleem Zena if you find a way to offer him my thanks.

May God keep you safe, for you are a dear brother to yours sincerely,

Gibran Kahlil Gibran

Footnote:

You said to me once that you have translated a section of The New Testament from the Greek language into the Arabic language. Would it be possible for me to obtain a copy of that translation, be it in print or handwritten?

Monday evening.

O Dear Brother,

Enclosed you will find the author's introduction accompanied with *What the Waterwheel Says* in my handwriting. How much I wish that the lines in my handwriting were like the path that my soul tries to follow.

I have just returned from the country and found ten copies of the *Prophet* in Arabic waiting for me and my soul blessed you.

If you wish to keep the books that I sent you, please do so with my best wishes. If you pass through New York and wish to visit with me, please bring with you the books so I can place on each one of them the stamp of gratitude and a sign of thanks and indebtedness.

May God keep you safe always for your brother,

Gibran

Footnote 2

Please ask Yusuf Toma al-Bustani to reduce the size of *What The Waterwheel Says* lest the handwritten page appear larger than any of the drawings in the English edition of *Sand and Foam*.

O Dear Brother,

May a thousand peace offerings be upon you. Today I am in Boston and I shall remain here or in the vicinity the entire summer. If you happen to come to these neighborhoods, I would be very happy to meet with you and to look at the translation of *Jesus the Son of Man*.

I am away from my library and have none of the excerpts from the newspapers and magazines about the book.... I have become less interested in these clippings... This may be the most vivid example of my approaching old age!

With much regret I say that I do not have even a single copy of the “Jesus” book. Nevertheless, I can absolutely confirm that you can buy a copy of the book in Cleveland and you may bill the price to my account... You may also request some of the newspaper excerpts from the publishers of my books in New York, and they will not withhold from you what you desire. I hope that you are in good health.

May God keep you safe for yours sincerely,
Gibran

New York, November 10, 1925

O Dear Brother,

Peace be upon your gentle soul. I had not received your letter until just now because I was away from this city, but I was pleased with it the same way I am pleased with everything I know and hear about you.

Your translation of *The Prophet* is an act of kindness towards me that I will gratefully remember as long as I live. My hope is that the readers of the Arabic language will appreciate your literary enthusiasm and afford it its due worth. In my judgment, the translator is a creator, whether people acknowledge this or not.

As far as I am concerned, the most deserving of all people to write the introduction is you because he who spends days translating a book from one language to another is certainly the most knowledgeable of all people about the merits and shortcomings of that book. This is my opinion. However, I ask that you please do what you wish concerning the introduction and the excerpts from the American newspapers.

The following are the titles of the books that I would like you to examine or translate should your days and nights permit:

The Treasure of the Humble. by Maurice Maeterlinck (Was translated into English from the French Language)

Tertium Organum. by P.D. Ouspensky (Was translated into English from the Russian Language).

Foll Lore [Folk-lore] of the Old Testament. by Frazer – James George Frazer (Was written in English)

The Dance of Life by Havelock Ellis (Was written in English)

These are four valuable books which I believe are among the best that Westerners have written during our present time. Try to obtain these books. Then choose for yourself what appeals to you.

Write to me when you find the means to write for you know that I find exceeding pleasure in listening to your news. Please accept my love accompanied by my best wishes.

May God keep you safe, for you are a dear brother,
Gibran Kahlil Gibran

Arrived at Fotra on December 9
Was answered on January 2, 1925

O Dear Brother,

Peace be upon your gentle soul. Regretfully, I say that the letter you sent me in January did not arrive. You ask me now to send you the reviews of *The Prophet* from the American newspapers. It is really hard for me to respond to your request because three years ago I suspended my subscriptions due to what they call here the “international censorship” of newspaper excerpts.

All I can say to you now about the small book is that it has just reached its tenth edition and that it has been translated into ten European languages (rather to eleven languages) and into Japanese and Hindi, among the Eastern Languages, and there are more yet to come. As

for the opinion of other people on the small book, from Word Wilson to the best English poet, to the most famous French writer, to Gandhi, the Indian, to the simplest laborer, to the wife and mother, the response has been something I have not expected or even imagined at all. This is why I sometimes find myself embarrassed to face the affection of the people and their generosity.

Two years ago, the management of al-Hilal announced that they intend to publish *The Prophet* in Arabic, and you tell me now that Yusuf Toma al-Bustani will do this instead. If so, how would I have the face to meet Emile Zaidan afterwards? I just do not know... You may know better... You may do whatever you want... In this case, would you please write a word to Zaidan concerning this matter?

Tomorrow I will send you a copy of the *Twenty Drawings*. I express no opinion on whether or not to include the drawings in the Arabic translation edition because I do not know anything about the Egyptian mentality. The German translation, for example, has come out without the drawings. So did the Norwegian translation.

I write to you from my sickbed, hostage to dengue. Would you forgive me, dear brother?
Gibran

February 22, 1926

O Dear Brother,

Peace be upon you. I have received a letter from Emile Effendi Zeidan in which he says that he asked you about two or three months ago to send the translation of *The Madman* and *The Forerunner* to the management of al-Hilal, but he did not receive an answer from you. In his letter to me, Emile Effendi said that he wishes to dedicate the translation to the readers of al-Hilal during the course of this year and he insists that I inform you about this matter so you may hurry in forwarding the translation before the right time passes away.

I have been absent from this city for the past two months, and I was very worried and occupied with some exhausting private affairs, which is the reason why I was unable to write to you about this matter. I hope that you will forgive me and please be kind enough to call Zaidan Effendi and agree with him about what may be mutually beneficial to the both of you.

Please accept my greetings accompanied with my love and may God keep you safe for yours sincerely,

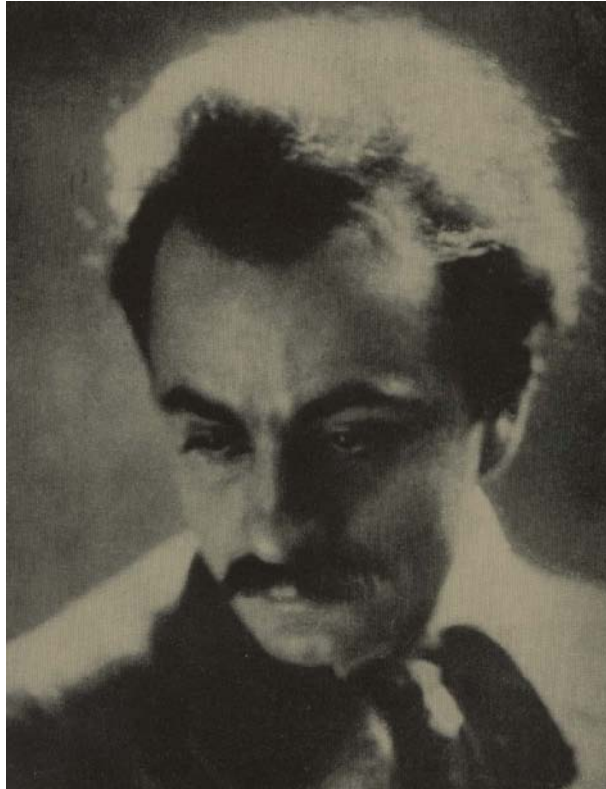
Gibran Kahlil Gibran
New York February 27, 1924



1. Da sinistra: Arcidiacono Antony Bashir, Archimandrita Victor Abu 'Assali, Arcivescovo Gerasimos Messera.



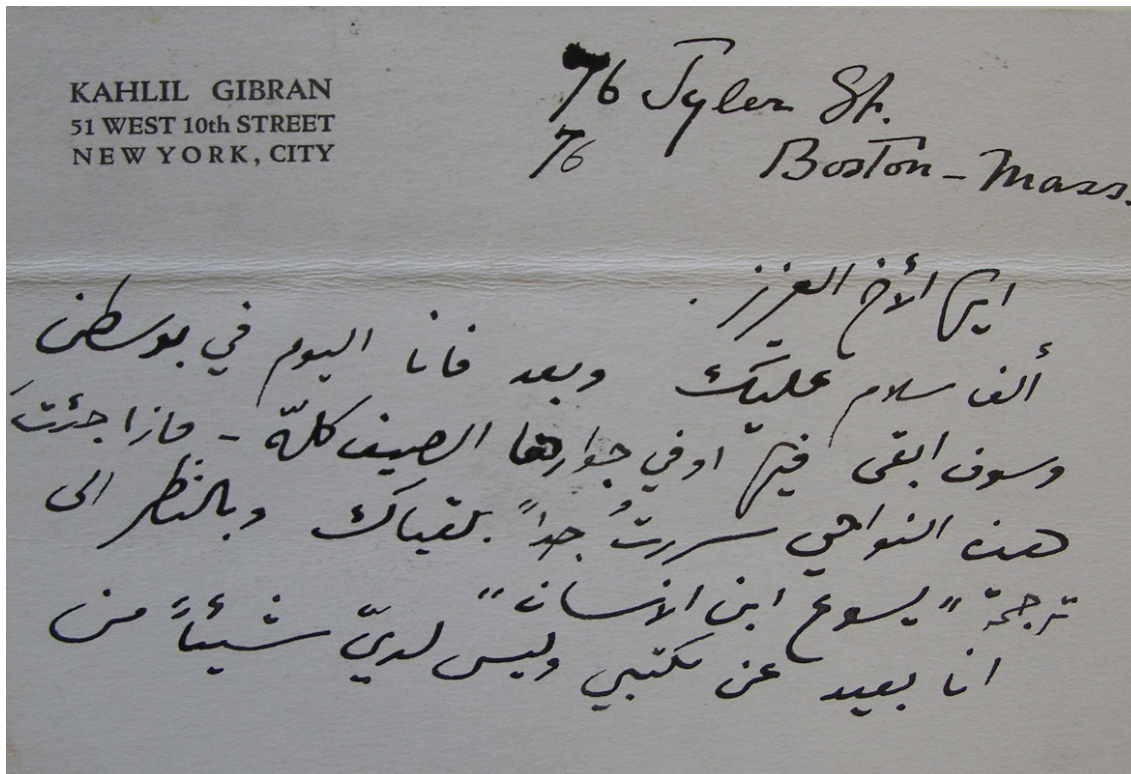
2. Il Metropolita Bashir nel 1938.



3. Gibran nei primi anni '20.



4. Gibran negli anni '30.



5. Lettera di Gibran.



6. Bashir, maturo (anni '60: è il terzo da sinistra, seduto, con gli occhiali).

FRANCESCO MEDICI, literary critic and translator, is one of the Italian foremost experts in the work of the Lebanese poet and painter Kahlil Gibran. He translated in Italian Gibran's dramas *Lazarus and His beloved* (*Lazzaro e il suo amore*, 2001) and *The Blind* (*Il cieco*, 2003), the collection of unpublished writings and fragments entitled *La stanza del Profeta* (2004) and *The Prophet* (*Il Profeta*, 2005 and 2006). He is also the editor of *Kahlil Gibran. Venti disegni* (2006), which reproduces some drawings by the artist. He has written articles on various modern and contemporary Italian poets and writers, and the monograph *Luzi oltre Leopardi. Dalla forma alla conoscenza per ardore* (2007). He has recently edited and translated the Arab-American poetry anthology *Poeti arabi a New York. Il circolo di Gibran* (2009).

L'INCOMPRESIONE TRA GLI AMANTI NEL POEMA KHOSROW E ŠIRIN DI NEŪAMI*

di Paola Orsatti

The poem *Khosrow va Širin* by NeŪami (12th century) tells the tale of the love between the Sasanian sovereign Khosrow II Parviz (590-628 A. D.) and the beautiful Širin. It is a difficult amorous relationship in which, although the protagonists do nothing but talk, they do not understand each other. In the story the friction between the two lovers surfaces from the very beginning: Khosrow desires Širin, and Širin's desire is equally strong; she concedes favours but then pulls back, thus increasing the young prince's desire. The problem is heightened by their two different concepts of love: Khosrow represents the voice of nature, of *carpe diem* (or rather *carpe florem*); Širin, on the other hand, represents the voice of wisdom and reason. Before giving herself to him, only after the celebration of a lawful wedding, she wants Khosrow to regain his kingdom, which is threatened by a usurper. Khosrow flees to Byzantium where he marries – for purely political motives – Maryam, the daughter of the Byzantine emperor, and with the help of the latter wins back his kingdom. But even after the death of Maryam, when Širin expects to be called to court and married with all due ceremony, Khosrow tries to possess Širin outside the bonds of marriage.

The problem of a lawful wedding is a crucial point in the plot of the poem. Khosrow's constant efforts to elude marriage to Širin are due to interference of the historical sources. Indeed Širin too is a historic character: she was Khosrow's influential Christian wife. In NeŪami's poem, Širin's Christian faith is concealed; but Khosrow's resistance to marriage with her is probably an echo of the opposition that their union encountered in court circles and among the aristocracy, since Širin was a woman of humble origins, as well as being Christian. The way she defends her reputation and her good name can be seen as a reaction against the bad light in which she was portrayed in the historical sources. NeŪami has skilfully made use of these sources in order to voice his concept of love, of passionate love, as a source of suffering and incomprehension between lovers but also as a cosmic force which permeates every aspect of life, and the most important experience in the poet's life. At the same time he gives a thorough psychological analysis of the characters, unimaginable for those times.

Il poema *Khosrow e Širin* di NeŪami, composto nella seconda metà del XII secolo, racconta una storia d'amore piena di contrasti. I due protagonisti, il sovrano Khosrow e la bella Širin, non fanno che parlare, ma, evidentemente, senza comprendersi: tanto che solo alla fine del poema, dopo qualche migliaio di versi, la situazione si risolve e i due innamorati finalmente si rappacificano e convolano a nozze. Come si vedrà, gli ostacoli che si frappongono alla loro unione sono inizialmente esterni alla coppia: la fuga di Khosrow, spossessato del suo regno, in territorio bizantino e il suo matrimonio d'interesse con la figlia dell'imperatore di Bisanzio. Ma, a parte tali ostacoli, ben presto risolti, le vere difficoltà nascono dallo scontro tra i due caratteri, tra le opposte concezioni dell'amore nell'uomo e nella donna, e da una serie di incomprensioni di cui si cercherà di indagare i motivi.

* Questo è il testo da me letto il 31 maggio 2003 in occasione del Convegno internazionale "Passioni d'Oriente. Eros ed emozioni nelle civiltà asiatiche" (Roma 29-30-31 maggio), Università degli Studi di Roma "La Sapienza".

Il problema centrale è quello delle nozze, cui Khosrow si sottrae, e che Širin invece pone come condizione per concedersi a lui. È probabile che la resistenza di Khosrow alle nozze con Širin rappresenti un'eco, nella trama del romanzo, della reale vicenda storica della coppia. Entrambi i protagonisti, infatti, sono figure storiche: Khosrow è uno dei sovrani della dinastia sasanide, Khosrow II Parviz (590-628), sovrano noto in Occidente per un fatto storico particolare: la conquista di Gerusalemme nel 614, da dove la croce fu sottratta e portata a Ctesifonte/Madāyen, in Mesopotamia, capitale dell'impero persiano. Širin è l'influente moglie cristiana di Khosrow, di cui parlano diverse fonti storiche¹. Le nozze tra Khosrow e Širin – cristiana, e di origini non regali – dovettero essere a lungo avversate dall'aristocrazia e dal clero zoroastriano d'Iran. Nelle fonti persiane, rispecchiate nello *Šāhnāme* (Il libro dei re) di Ferdowsi (X-XI secolo), Širin era infatti presentata in una luce negativa²; ed è probabile che, nel poema di NeŪāmi, la preoccupazione costante, quasi l'ossessione di Širin di difendere il suo buon nome e la sua rispettabilità rappresenti una reazione alla cattiva fama che aveva afflitto il suo personaggio nelle fonti.

Nel poema di NeŪāmi, Širin è la nipote (figlia di un fratello) della potente Mehin Bānu, signora di Armenia³. Il giovane principe Khosrow si era innamorato di Širin, senza neanche conoscerla, per opera di Šāpur, personaggio chiave del romanzo, compagno e consigliere di Khosrow, che gli aveva fornito un'irresistibile descrizione della bellezza di Širin. Anche Širin si era innamorata di Khosrow sulla base di una serie di ritratti che Šāpur, in missione in Armenia in qualità di pronubo, aveva posto sulla strada di lei⁴. I due s'incrociano, vedendosi per la prima volta di persona, ma senza riconoscersi, nel famoso episodio dell'incontro alla fonte: Širin era fuggita di casa per raggiungere il suo amato alla corte di Ctesifonte; ma nel frattempo lui era dovuto fuggire per sottrarsi alle accuse – forse vere dal punto di vista storico – di aver complottato per deporre il re suo padre; e stava andando proprio dalla potente Mehin Bānu, signora di Armenia, zia di Širin⁵.

Dopo varie peripezie, i due innamorati finalmente si ritrovano in Armenia, dove Khosrow è ancora ospite di Mehin Banu. Quest'ultima concede a Širin il permesso di frequentare il principe fuggiasco in tutte le occasioni lecite, quali la caccia e i banchetti. Si fa però promettere che i suoi rapporti col principe non eccederanno i limiti del lecito, indicando nel matrimonio l'unica condizione nella quale una donna possa vivere onorevolmente una relazione amorosa.

A questo punto iniziano i contrasti tra i due innamorati: Khosrow desidera Širin e cerca da lei soddisfazione del suo desiderio. Širin gli si concede nei limiti del lecito (il poeta descrive i lividi lasciati sulla sua candida pelle dai baci), ma al dunque oppone ogni volta un netto rifiuto, esasperando il desiderio del giovane. La situazione è destinata a precipitare. In una notte di primavera, più luminosa del giorno e piena di profumi, mentre dalla natura arrivano mille segnali che alludono all'unione amorosa, Khosrow intensifica la sua opera di persuasione. Il momento culminante arriva una notte, quando – dopo un festino – tutti dormono ubriachi, e Khosrow ripropone le sue avances, e con suppliche e minacce cerca d'indurre Širin all'unione con lui.

Širin prova un identico desiderio per il principe: fa mostra di durezza, ma non è del tutto convincente; da una parte lo respinge, dall'altra sembra attirarlo a sé: "In ogni 'No, non farlo!' erano nascosti più di cento sì"⁶. A questa ambiguità di fondo nel comportamento di Širin, che è considerata nel poema come naturale, anzi come componente ineliminabile del fascino femminile, si aggiunge il fatto che i suoi comportamenti vengono del tutto travisati dal principe, deformati dallo sguardo pieno di passione di lui. Solo pensando ad una sorta di allucinazione di Khosrow si possono intendere alcuni strani versi nella descrizione della vicenda di quella notte.

¹ Cfr. G. Ju. Aliev, *Legenda o Xosrove i Širin v literaturax narodov Vostoka*, Moskva 1960, in partic. pp. 21-30; Gianroberto Scarcia, *Scirin. La regina dei Magi*, Milano 2003.

² Cfr. Ferdowsi, *Šāhnāme*, vol. IX, pp. 210-218 (*Khosrow Parviz*, vv. 3368-3489).

³ Su questo personaggio, cfr. il mio articolo *Le donne e le città. Note sull'origine di alcuni personaggi nel romanzo medievale persiano*, in *DirĀsĀt aryŪliyya. Studi in onore di Angelo Arioli*, a cura di Giuliano Lancioni e Olivier Durand, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2007, pp. 140-144.

⁴ Cfr. il mio articolo *L'innamoramento di Ēusraw e Šīrīn nel poema di NiŪāmi: la funzione psicagogica della parola*, in *In memoria di Francesco Gabrieli (1904-1996)*, Supplemento N° 2 alla Rivista degli Studi Orientali, 71 (1997), pp. 129-145.

⁵ Sull'episodio dell'incontro alla fonte cfr. il mio articolo citato alla nota precedente, pp. 143-145.

⁶ NeŪāmi Ganje'i, *Khosrow o Širin*, p. 278, band 40/37b

umilia, supplica e soffre d'amore⁸. Lo stesso modello si applica anche ad altre sfere dell'esperienza umana nel mondo culturale di espressione persiana, quali quella politica, nella relazione tra il re e il suo suddito; e quella religiosa, nella relazione tra Dio e il credente. L'atteggiamento per così dire obbligato di *nĀz* e *niyĀz* che s'intraura tra Khosrow e Širin è però malato, ed è vissuto in modo conflittuale oltre ogni limite. Khosrow si arrabbia, e si comporta con Širin da re, non da innamorato; mentre Širin, piena di rancore, eccede nel *nĀz*, e non perde occasione per ostentare al re il suo orgoglio e la sua superiorità, con un desiderio di rivalsa che forse è una spia delle umili origini del personaggio.

Stanco del *nĀz* di Širin Khosrow va a Isfahan, dove sposa una bellezza locale, Šakar, peraltro di dubbia reputazione, mettendo in atto la ben nota risposta maschile all'atteggiamento di *nĀz*, che consiste nell'andarsene e consolarsi con un'altra donna. A questo punto Širin smette di recriminare; in una interminabile e solitaria notte prega Dio che la aiuti, mostrando finalmente la sua fragilità.

Il fatuo Khosrow si stanca ben presto della nuova moglie. Si reca allora nel triste e inospitale castello in cui Širin si è chiusa nel suo dolore. Ma lei gli fa trovare la porta sbarrata. Dall'alto della terrazza gli muove un'infinita serie di rimproveri e di aspre accuse; gli rinfaccia i suoi tradimenti, e lo accusa di averla svergognata davanti a tutto il mondo e di avere infangato il suo buon nome. Khosrow non riesce a placarla; un po' si scusa e trova giustificazioni alle sue infedeltà, un po' le giura il suo amore, e un po' si arrabbia e minaccia di andarsene. Širin non fa che ribadire la sua purezza, la sua inaccessibilità; non accetta di essere una delle tante donne dell'harem del re. Accusa Khosrow di comportarsi in amore lasciandosi trascinare dalla natura, dalle passioni: lui è come un predatore, e lei una preda; lui è come il fuoco, impetuoso e distruttore, lei è come l'acqua pura, apportatrice di vita. Le posizioni dei due amanti appaiono inconciliabili. Alla fine Khosrow, esausto da tanto inutile parlare, per la terza volta nel poema se ne va.

Questa volta però Širin gli corre dietro pentita, e di notte raggiunge l'accampamento del re. Con la complicità del fido Šāpur si nasconde in una tenda contigua a quella del re, e il mattino seguente, quando egli si sveglia, Širin suggerisce a uno dei menestrelli della corte, NakisĀ, un canto d'amore in cui è adombrata la sua sofferta storia. Il re, per bocca di un altro menestrello, BĀrbad, risponde al canto, parlando del suo amore per Širin. E così di seguito, per una lunga serie di canti che sono come un contrappeso alla lunga serie di rimproveri dell'episodio del terrazzo.

Questo intermezzo lirico può sembrare un'inutile parentesi nello svolgimento dell'azione, e invece rappresenta un momento essenziale nella trama, per la conclusione della storia. Per i due amanti il fatto di parlarsi per bocca d'altri, nascosti l'uno all'altra da una tenda, adottando i moduli della poesia classica d'amore, rappresenta una vera e propria cura. Entrambi riescono a mettere da parte i toni aspri dettati dal risentimento, smettono di lanciarsi accuse e minacce. Khosrow riconosce, questa volta sinceramente, i suoi torti nei confronti di Širin e finalmente parla da innamorato, non da re (questa era stata infatti una delle principali accuse che Širin gli aveva rivolto). Egli supplica e si umilia, e questa volta non con il mero intento di ottenere soddisfazione del suo desiderio. Khosrow non sa che dietro la tenda c'è Širin; perciò è sincero, e riesce a parlare senza farsi accecare dalla passione.

Širin, da parte sua, smette il suo atteggiamento altero e risentito, smette con gli aspri rimproveri e con il cieco dolore che l'aveva condotta quasi alla pazzia. Adottando l'atteggiamento di *niyĀz* caratteristico del poeta/amante nella poesia lirica, riesce a mettersi nei panni del supplice, e ad accettare per amore perfino le sofferenze che le vengano inflitte dalla persona amata, come fa il poeta persiano quando si rivolge ad essa. Addirittura, ella fa propri i temi del *carpe diem*, ripetendo quasi parola per parola le frasi che Khosrow aveva usato per indurla a cedere, ai tempi del loro fidanzamento in Armenia.

La forza della poesia unita alla musica smuove gli animi; la cura produce i suoi effetti. Širin all'improvviso esce dal suo nascondiglio e al colmo dell'amore si prostra – lei che aveva sempre cercato di mostrarglisi superiore – ai piedi di Khosrow. Khosrow a sua volta le bacia i piedi. Ma, a

⁸ Cfr. su questi concetti Ch.-H. de Fouchécour, *NĀz o niyĀz yĀ 'ešq dar mašreqzamin*, "Dabireh", 3, 1367/1988-89, pp. 47-56 (= "Loqman", 5/2, 1368/1989-90, pp. 77-86).

quel punto, le cose di nuovo si complicano. Il desiderio di Khosrow si risveglia di nuovo, ed egli cerca di baciarla sulla bocca. Širin sente il fuoco della passione di Khosrow e si offende; la situazione sta di nuovo per precipitare. La conclusione dell'episodio è davvero sorprendente perché, nel giro di pochi versi – dopo migliaia di versi pieni di tormenti, litigi e incomprensioni – la storia improvvisamente si risolve:

Il re si stupì di quella bella dal volto color di rosa,
perché la sua gioia si fosse di nuovo mutata in tristezza.
Di nascosto all'orecchio gli bisbigliò Šápur:
“Se la luna si è offuscata c'è un motivo:
ciò è avvenuto perché fino ad oggi
quella bella è cresciuta nel culto del buon nome;
ora teme che la libertà che il re si concede con lei
imprima il neo della vergogna sul suo volto di luna”.
Quando il re comprese che quel seme prezioso
non avrebbe dato frutto se non nel matrimonio,
strinse accordi e pronunciò mille giuramenti
che senza le nozze mai più l'avrebbe accostata”⁹.

Quello che, detto per bocca di Širin, il re non aveva compreso nel corso di tutto il poema, diventa improvvisamente chiaro quando è Šápur a bisbigliarglielo nell'orecchio in due parole dirette, di tono prosastico.

La conclusione della storia d'amore è emblematica: i rapporti nella coppia sono sempre conflittuali, e Khosrow fino all'ultimo mostra di non saper tenere a bada le passioni. La notte delle nozze Širin gli ha chiesto di astenersi dal vino. Ma la musica, i brindisi, il pensiero della sua amata lo inducono a bere; egli si ritira così ubriaco dal festino che nella camera nuziale devono portarlo a spalle. Širin allora, per metterlo alla prova, si fa sostituire nel letto da una vecchia, di cui è descritta minuziosamente la bruttezza. Con molta ironia il poeta narra lo sforzo di Khosrow per arrivare fino al letto, e per mirare alla sua bella e grassa preda; e poi la sorpresa, l'incredulità alla vista della vecchia, la quale – all'accostarsi di Khosrow – cade, e si mette a urlare chiamando Širin in aiuto. Khosrow si addormenta profondamente, e per quella notte non succede niente.

Il mattino seguente Khosrow si sveglia e vede Širin al suo fianco, splendente in tutta la sua bellezza, e ben disposta nei suoi riguardi. In 25 bellissimi versi è descritta, in modo allusivamente prezioso e realistico insieme, la loro unione. Tutti i contrasti e le divergenze si compongono nell'amore, quando – dice il poeta – “in un solo luogo l'acqua (il seme di Khosrow) e il fuoco (il sangue, la verginità di Širin) strinsero un patto, istoriando il talamo di biacca e di cinabro”¹⁰. L'acqua e il fuoco, due elementi inconciliabili, una volta tanto convivono in pace.

NeŪÁmi, il poeta, sembra non credere nella possibilità per l'uomo e per la donna d'intendersi, di comunicare serenamente e senza contrasti. Crede però nell'amore, nell'amore passionale (*'ešq*), che egli elogia – nella parte iniziale del poema – come una forza cosmica che permea ogni aspetto dell'esistenza, e come l'esperienza più importante della sua vita.

Bibliografia

Aliev, G. Ju., *Legenda o Xosrove i Širin v literaturax narodov Vostoka*, Moskva 1960.

⁹ NeŪÁmi Ganje'i, *Khosrow o Širin*, p. 619, band 86/9-14.

¹⁰ NeŪÁmi Ganje'i, *Khosrow o Širin*, p. 641, band 88/99-100.

Ferdowsi, *Šāhnāme*, ed. A.E. Bertel's *et alii*, Moskva 1966-1971, 9 voll.

de Fouchécour, Ch.-H., *Nāz o niyāz yā 'ešq dar mašreqzamin*, "Dabireh", 3, 1367/1988-89, pp. 47-56 (= "Loqman", 5/2, 1368/1989-90, pp. 77-86).

NeŪāmi Ganje'i, *Xosrow o Širin*, ed. B. Zarvatiyān, Tehrān, 1366/1987-8.

Orsatti, P., *L'innamoramento di Ēūsraw e Šīrīn nel poema di NiŪāmī e la funzione psicagogica della parola*, in *In memoria di Francesco Gabrieli (1904-1996)*, Supplemento N° 2 alla Rivista degli Studi Orientali, 71 (1997), pp. 129-145.

Orsatti, P., *Le donne e le città. Note sull'origine di alcuni personaggi nel romanzo medievale persiano*, in *Dirāsāt aryŪliyya. Sudi in onore di Angelo Arioli*, a cura di Giuliano Lancioni e Olivier Durand, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2007, pp. 139-167 (La Sapienza Orientale).

Scarcia, Gianroberto, *Scirin. La regina dei Magi*, Milano 2003.

PAOLA ORSATTI è attualmente professore associato di Lingua e letteratura persiana presso la Sapienza Università di Roma, Facoltà di Studi Orientali, di cui è stata tra i fondatori. Ha insegnato Lingua e letteratura, Lingua e traduzione e Storia della lingua persiana. Collaboratrice della rivista *Abstracta Iranica* e del *Fichier des Manuscrits Moyen-Orientaux Datés* (Parigi), è stata redattrice di varie voci per diverse enciclopedie, in particolare per la *Encyclopaedia Iranica* (New York). Ha partecipato a numerosi convegni in Italia e all'estero, e ha organizzato la "Giornata di studi sulla storia della lingua persiana" a Roma nell'aprile 2006, di cui sta pubblicando gli atti, in collaborazione con Mauro Maggi.

I principali campi di ricerca in cui si è principalmente impegnata sono: paleografia e codicologia dei manoscritti islamici; storia degli studi sul persiano e sulle lingue orientali; letteratura classica neopersiana; filologia e storia della lingua persiana, particolarmente con lo studio e la pubblicazione di testi neopersiani in scrittura siriana.

MANRIQUE, ‘ADĪ IBN ZAYD, BORGES, ABŪ MĀDĪ: COME LA LETTERATURA PUÒ VENIRE IN AIUTO DEL BUON SENSO*

di Michele Vallaro

On the basis of the fortunes of some literary themes which repeatedly migrated between Europe and the Muslim world, the well-known theory of «The Clash of Civilizations» is confirmed to be superficial and inadequate.

Anni fa, la studiosa romanista Bàrbara Spaggiari dimostrò, con abbondanza di riscontri filologici interpretati con perspicacia e brillantezza degne del suo maestro Gianfranco Contini, che nel savoiaro «air embaumé» chiamato dal Lamartine a partecipare al suo amore infelice (e romanticissimo) per la bella e malata Elvire¹ erano sospesi granelli di sabbia del deserto àrabo. Vale a dire, fuor di battuta, che il «tema dell’aura» (un’aura che apporta all’amante lontano, confortandolo, il profumo della persona amata), già scoperto dallo stesso Contini in alcuni testi letterari galloromanzi datati dal XII sècolo in poi, si rivelava originato monogeneticamente in àmbito àrabo preislàmico, e penetrato nell’Europa tardomedievale per il tràmite non consueto delle Crociate². La Spaggiari provava poi che le attestazioni dello stesso tema ricomparse in Europa dopo un’eclissi di cinque sècoli (tra le quali possiamo annoverare le arie dapontiane «Un’aura amorosa» e «Secondate, aurette amiche» immortalate da Mozart nel *Così fan tutte*) derivavano non dal Medio Evo, ma dalle stesse fonti àrabe nel frattempo rese direttamente accessibili in Europa dai primi orientalisti³.

A chi ragioni in tèrmini di contrapposizioni nette fra civiltà (e, *per incidens*, sia anche un po’ ignorante) potrà sembrare strano, se non intollerabile, che proprio le Crociate àbbiano favorito il trasmigrare d’un tema poetico dal campo islàmico a quello cristiano. Potrebbe venirgli in aiuto, tuttavia, la considerazione che un tema siffatto doveva èssere assai congeniale a quei tempi di guerra, in cui i combattenti si trovavano lontani dalle persone care, con remotissime possibilità di contatti, sia pure indiretti. Potrebbe pensare, cioè, a una versione medievale della canzone tedesca *Lili Marleen*, che finì con l’essere cantata in tutte le lingue dai belligeranti dell’uno e dell’altro fronte nella seconda guerra mondiale. Ma sarebbe una semplificazione puramente psicologica, e come tale alquanto riduttiva. Chiariamo.

Jehans (o, modernamente, Jean) de Joinville, nella sua toccante *Vita di San Luígi* finita nel 1309, racconta un episodio che ci può fornire un punto di partenza. Lo citerò attraverso la paràfrasi di Régine Pernoud: «Joinville racconta come, nel momento in cui l’armata del re di Francia, della quale fa parte, viene devastata dall’epidemia sulle rive del Nilo, egli stesso, ristabilitosi dalla malattia, assista un giorno alla messa dal suo letto, sotto la tenda. Ed ecco che il sacerdote che cèlebra è anch’egli colpito improvvisamente dal flagello: barcolla. Joinville salta dal letto e corre a sostenerlo: “Finite il vostro sacramento”, dice; poi, proseguendo il racconto: “Ed egli finì di cantar la sua messa completamente, e non la cantò mai più”»⁴. Che cos’avrebbe fatto oggi qualsiasi

* È, questa, una versione estesa del mio intervento alla I Giornata Siciliana di Studi Ispanici del Mediterraneo, 6-7-8 maggio 2010. Come si vedrà, vi è ben poco d’originale. La pubblico qui, tuttavia, perché mi pare possa contribuire, sia pure in maniera esigua, a confutare una tesi che ritengo strumentale e tendenziosa, e, soprattutto, errata.

¹ A. de Lamartine, *Méditations poétiques*, «Le Lac», v. 62.

² Spaggiari 1984. Un breve compendio del saggio in Vallaro 1986.

³ Spaggiari 1984, 85 sgg.

⁴ Pernoud 1977, 103. Il testo originale dell’episodio (cap. LX): «299. Pour les bleceures que j’oi le jour de quaresme-prenant, me prist la maladie de l’ost, de la bouche et des jambes, et une double tierceinne, et une reume si grans en la teste que la reume me filoit par les nariles; et pour les dites maladies, acouchai au lit malades en la mi-quaresme: dont il

soldato (è anche l'osservazione della Pernoud) se il cappellano si fosse sentito male? Avrebbe subito chiamato il medico. La preoccupazione principale d'entrambi i personaggi dell'episodio, invece, è il regolare compimento del Santo Sacrificio. In questa diversità di comportamento sta tutta l'abissale differenza fra l'uomo moderno e l'uomo medievale, differenza che Verlaine espresse con un nostalgico richiamo a quest'evo «énorme et délicat [...] Loin de nos jours d'esprit charnel et de chair triste»⁵. Se si parla, però, di «uomo medievale», in contesti come questo s'intende di solito l'uomo europeo. Date le nostre premesse, tuttavia, dovremmo domandarci com'era l'«uomo medievale» islamico.

Un centinaio d'anni prima di Joinville, il cavaliere siriano Usāmah ibn Munqid, dopo una lunga vita passata in gran parte a combattere i «Franchi» degli stati crociati, scrive un piacevolissimo libro di memorie⁶, e lo scrive non per assicurarsi la fittizia eternità del *non omnis moriar*, ma perché la sua vita, o la vita di suo padre, o le vicende di cui è stato soggetto o testimone, sono «lezioni di vita», *exempla* che possono confermare al lettore (un lettore ch'egli per forza di cose non riesce a figurarsi che come suo simile) ciò che questi in fondo sa già, ma che è utile e bello ravvisare in realtà sempre diverse: quanto sia mirabile la multiforme creazione divina. Di tutte le innumerévoli vicissitudini, di tutte le molteplici esperienze vissute, Usāmah è sempre pronto a cogliere la componente straordinaria, imprevedibile, meravigliosa, con uno sguardo di bambino che l'età, le prove, le delusioni riusciranno soltanto minimamente a offuscare. Non c'è dubbio che Usāmah, come «uomo medievale», sia molto più simile al suo corrispondente europeo di quanto egli stesso non si sia mai reso conto. Perché, se a quello assomiglia soprattutto per l'atteggiamento di fondo nei confronti del reale, di quello possiede anche le contraddizioni e le idiosincrasie. Pur riconoscendo ai nemici principali, i «Franchi», valore guerriero e, occasionalmente, altre virtù quali la lealtà o l'abilità in certe attività, pur avendo avuto addirittura degli amici fra loro (uno dei quali, com'egli onestamente riconosce, gli aveva una volta salvato la vita), giunto al momento di dover esprimere una valutazione sintetica non riesce a vederli se non come «animali», esseri privi di buon senso e retta ragione⁷. È questo l'esatto equivalente della mentalità con tanto implacabile candore condensata dal famoso verso della *Chanson de Roland* «Païen unt tort e chrestiens unt dreit»⁸, scritto quando l'Europa già cominciava a riconoscerne nella cultura e nella scena arabo-islamica dei modelli cui attingere.

Queste affinità, questi contatti fra i proverbiali antagonisti d'uno dei più mitizzati luoghi storici, le Crociate, potranno forse stupire, come già s'è accennato, le menti, diciamo così, ingenuie, ma certamente non sorprenderanno chi abbia presenti gli elementi costitutivi delle due civiltà che in quelle vicende si contrapponevano, e che si possono denominare *civiltà cristiana* (o, con termine più contestualizzato, *res publica christiana*) e *civiltà islamica*. Se i fondamenti della *res publica christiana* sono, com'è stato opportunamente precisato «la filosofia greca, rivelatrice dei valori assoluti, il diritto romano costitutivo del retto ordine sociale, la religione cristiana portatrice della trascendenza»⁹, la civiltà islamica à alla base una religione che *storicamente* (è opportuno sottolineare quest'avverbio, specialmente in un'epoca in cui il circiterismo terminologico la fa da padrone: per esempio parlare di *civiltà* non è parlare di *religione*, e parlare di *religione* non è parlare di *religiosità*, così come la dimensione *storica* delle religioni non dev'essere confusa con quella *teologica*) appartiene allo stesso ceppo culturale, e si sviluppa in un ambiente profondamente ellenizzato (cosa che le permetterà di costituire a un certo punto il tramite fra la filosofia e le scene greche, da una parte, e il tardo Medio Evo europeo dall'altra, influenzandone così in modo decisivo

avint ainsi que mes prestres me chantoit la messe devant mon lit, en mon paveillon; et avoit la maladie que j'avoie. 300. Or avint ainsi que en son sacrement il se pasma. Quant je vi que il vouloit cheoir, je qui avoie ma cote vestue, sailli de mon lit touz deschaus, et l'embraçai, et li deis que il feist tout à trait et tout belement son sacrement; que je ne le lairoie tant que il l'averoit tout fait. Il revint à soi, et fist son sacrement, et parchanta sa messe tout entierement; ne onques puis ne chanta». Cfr. Jean Sire de Joinville, *Histoire de Saint Louis, Credo et Lettres à Louis X*. Texte original, accompagné d'une traduction par M. N. de Wailly, II éd., Paris, Firmin Didot, 1874, pp. 164-5.

⁵ *Sagesse*, X.

⁶ Usāma 2001. Nella *Prefazione*, da me redatta, si trovano le medesime considerazioni.

⁷ *Ibid.*, 112.

⁸ Ms. di Oxford, ed. R: Mortier, Paris 1940, lassa LXXIX, digitalizzato in http://www.hs-augsburg.de/~harsch/gallica/Chronologie/11siecle/Roland/rol_ch00.html.

⁹ Composta 1980, 136.

la cultura). Si può anzi osservare, *per incidens*, che a un certo momento l'erede più diretto del *uir* della civiltà classica, combattente e letterato al tempo stesso, sarà l'uomo islamico, e non quello europeo. Soltanto nel diritto l'Islam seguirà una via originale, il che non esclude la possibilità d'influssi d'altri diritti in determinati ambiti¹⁰. Come si vede, anche da questi accenni, ispirati ad aspetti o a personaggi certamente secondari rispetto alle grandi correnti storiche e culturali, risulta quanto fondata sia l'osservazione di Edward Said il quale, nella sua aspra critica alla teoria del *Clash of Civilizations* di Samuel Huntington¹¹, definendo quest'ultimo «an ideologist» precisa: «someone who wants to make “civilizations” and “identities” into what they are not: shut-down, sealed-off entities that have been purged of the myriad currents and countercurrents that animate human history, and that over centuries have made it possible for that history not only to contain wars of religion and imperial conquest but also to be one of exchange, cross-fertilization and sharing»¹².

I fautori dei confini netti e insuperabili (*East is East, West is West*, alla Kipling¹³) potrebbero tuttavia a questo punto sollevare un'obiezione. La *res publica christiana* è, sí, all'origine della «civiltà occidentale», ma i complessi processi di dissoluzione e riaggregazione che, com'è a tutti noto, sono intervenuti nel corso di sei secoli l'anno profondamente mutata, tanto che non solo essa ha acquistato un nuovo nome, ma anzi quell'origine viene da alcuni aspramente rifiutata, anche contro ogni evidenza¹⁴. Il «confine netto», quindi, esisterebbe con la civiltà moderna, quella «occidentale»; l'altra non conterebbe, perché non c'è più. La confutazione di questa tesi potrebbe avvenire, ed è avvenuta e avviene, nei più vari ambiti: storico, geopolitico, sociologico, culturale-religioso¹⁵. Ma, per rimanere nella letteratura (siamo, in fondo, letterati impenitenti), esiste un qualche altro fatto squisitamente *letterario* che possa contribuire a questa confutazione?

Chiunque cominci ad avventurarsi, da umile principiante, in quella mirabile, smisurata, intercontinentale reggia che è la letteratura in lingua castigliana incontra, non molto lontano dall'ingresso, la figura nobile e austera di Jorge Manrique. Le *Coplas por la muerte de su padre* sono troppo note perché il dilettante ispanista possa osare un qualche commento personale, anche perché già abbondano i commenti dei migliori ingegni della letteratura castigliana, molti dei quali ne hanno anche tratto ispirazione. Ben noto il contenuto: nella solenne cadenza ritmica, piena di raccolta dignità, prodotta dalla *copla de pie quebrado*, le riflessioni sulla caducità della vita terrena, rappresentata con partecipazione attraverso esempi storici e ricordi personali, si aprono alla speranza del premio eterno per il giusto che si presenta a Dio con la testimonianza della propria vita irreprezibile. Alcuni di questi esempi e ricordi sono introdotti in forma interrogativa:

¿Qué se hizo el rey don Juan?
¿Los Infantes de Aragón
qué se hizieron?
¿Qué fue de tanto galán? [...]

¿Qué se hizieron las damas,
sus tocados, sus vestidos,
sus olores?

¿Qué se hizieron las llamas
de los fuegos encendidos
de amadores?

¹⁰ Cfr. per es. voce *Fikh*, in *EP*, 887 (Goldziher-Schacht).

¹¹ Il primo articolo di Huntington (Huntington 1993), com'è noto, è stato poi ampliato nel libro *The Clash of Civilizations. Remaking the World Order*, Simon & Schuster, 1996.

¹² Said 2001.

¹³ *The ballad of East and West* (R. K., *Collected Verse*, New York 1907, 136-41). In realtà il fine della famosa «ballata» è dimostrare che i confini culturali ed etnici possono essere superati quando ci si riconosce dotati di comuni virtù *umane*, in questo caso il coraggio e la lealtà. («But there is neither East nor West, Border, nor Breed, nor Birth, / When two strong men stand face to face, tho' they come from the ends of the earth!»).

¹⁴ Si pensi alla polemica del 2003 sull'introduzione nella Costituzione europea del riferimento alle «radici cristiane».

¹⁵ Cfr. per es. i saggi contenuti in Cardini 2002. Il modesto sottoscritto ha dato un suo piccolo contributo con gli argomenti contenuti in Vallaro 2003.

¿Qué se hizo aquel trobar [...]?

¿Qué se hizo aquel dançar [...]?¹⁶

La considerazione della precarietà dei beni terreni e dell'incalzare della morte, è risaputo, è uno dei *τόποι* letterarii medievali più comuni: può venir rappresentata in varie forme (considerazioni di tipo parenetico o discorsivo, rappresentazioni di disfacimento biologico, scene di tipo drammatico fra anima e corpo, fra personaggi vivi e morti, allegorie, eccetera). Una di queste forme, è altrettanto risaputo, è quella che s'è convenuto di chiamare *Ubi sunt?* (per esteso *Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere?*¹⁷), caratterizzata soprattutto dalla forma interrogativa e dall'enumerazione di personaggi del passato tutti accomunati dall'essere stati al mondo e dal non esserci più, indipendentemente dalla loro potenza o ricchezza, dai loro pregi o virtù, dalla loro malvagità, dai loro vizii.

Il tema dell'*Ubi sunt* è, come ognuno sa, diffuso nelle letterature europee dal Medio Evo in poi, e particolarmente in quella castigliana¹⁸. Numerosi studiosi, nello scorso secolo XX, hanno studiato l'origine, lo sviluppo, le manifestazioni e le varianti di questo tema¹⁹. Il primo, al quale si deve anche la denominazione con cui da allora in poi il tema venne chiamato, è il grande islamista tedesco Carl Heinrich Becker, che in un articolo del 1916, ripreso poi nel 1924 in una miscellanea di studi islamistici²⁰, discusse un aspetto in séguito poco sviluppato dai romanisti che studiarono la questione: i paralleli nella cultura arabo-islamica. Partendo dal testo di alcuni formularii d'omelia islamiche usati nei territori africani di colonizzazione germanica²¹, e notandone le affinità con le parole dell'Amleto di Shakespeare nella famosa scena del cimitero, il Becker rintraccia alcune attestazioni del tema nell'Europa medievale e le collega con testi di Padri della Chiesa orientali (Cirillo d'Alessandria ed Efrem Siro), e finalmente con un famoso poeta preislamico della seconda metà del VI secolo vissuto alla corte dei regoli di al-Ḥīrah, vassalli degli'imperatori sasànidi: il cristiano nestoriano 'Adī ibn Zayd, protagonista d'una vicenda politico-personale che lo vide inviato presso l'imperatore persiano e alla fine ucciso in carcere dal suo poco riconoscente sovrano²². La composizione in cui più risalta il motivo dell'*Ubi sunt* è la seguente, che cito qui nella traduzione di Francesco Gabrieli:

O maligno che rinfacci (altrui) i colpi del destino, ne sei tu forse immune e franco?
 Hai forse un saldo patto coi giorni? Anzi, tu sei ignaro e ingannato.
 Chi ha mai visto che il fato mortale abbia lasciato vivere eterno, e chi ha un garante che lo protegga dal subir danno?
 Dov'è Cosroe, il regale Cosroe Anūsharwān, dove prima di lui Sapore?
 E i nobili Banū l-Aṣṣfar re dei Rūm, di cui nessun ricordo è rimasto?

¹⁶ Manrique *Poesie*, 74.

¹⁷ Dal primo verso della seconda strofa dell'inno goliardico *De brevitae vitae*, meglio noto però col titolo di *Gaudeamus igitur*, tratto dal primo verso; il verso «*Ubi sunt qui ante nos in hoc mundo fuere?*», come si vede con un *hoc* in più, si trova però, insieme con qualche altra analogia, anche nel canto penitenziale medievale *Scribere proposui*. Cfr. per es. Becker 1924, 503 con la bibliografia alla n. 1 e nell'avvertenza finale; Enders 1904, 382 e 400. Piena di notizie e molto piacevole è anche la voce *Gaudeamus igitur* della *Wikipedia* tedesca.

¹⁸ I testi più famosi dell'*Ubi sunt* nella letteratura europea al di fuori della Spagna sono ovviamente le *Ballades* di François Villon.

¹⁹ Riferimenti a questi studi si possono trovare nell'utilissimo contributo Morreale 1975, che ripercorre la storia del tema e illumina acutamente molti aspetti delle *Coplas*.

²⁰ Becker 1924.

²¹ Ecco la traduzione di alcuni passi di uno di essi: «O gente, il mondo è una casa solo per chi non possiede casa, un bene per chi non possiede beni, e chi fa affidamento sul mondo non è una fede salda. O gente, il mondo è un ingannatore, e ingannevole è il suo contenuto, i suoi possedimenti, i suoi piaceri e i suoi abitanti. [...]E se non voleste crederlo, dov'è Dū l-Qarnayn [=Alessandro Magno]? Egli s'impadronì del mondo e ammassò tutto quanto stava in esso, ed è morto. Dio abbia pietà di lui. E se non voleste crederlo, dov'è Salomone, il figlio di Dàvide? Egli s'impadronì del mondo e ammassò tutto quanto stava in esso, ed è morto. Dio abbia pietà di lui. E se non voleste crederlo, dov'è Nimrod, il figlio di Canaan, Dio lo maledica? E dov'è Nabucodonosor, Dio lo maledica? E se non voleste crederlo, dove sono i vostri antenati, i più antichi e più recenti?» (Becker 1924, 501). Amleto, di fronte allo spettacolo dei resti umani dissotterrati, dice fra l'altro: «Alexander died, Alexander was buried, Alexander returneth into dust; the dust is earth; of earth we make loam; and why of that loam whereto he was converted might they not stop a beer-barrel!» (Shakespeare, *Hamlet*, V, 1).

²² Su 'Adī cfr. per es. Horowitz 1930; Gabrieli 1948; Gabrieli *LA*, 56-8; voce in *EF*² (Gabrieli).

E il sire del castello di Haḍr, quando lo costruì, [...]
 E dopo la prosperità e il regno e il sovrano potere, li nascosero ivi le tombe.
 E divennero come foglie secche, mulinate via dal vento d'Oriente e Occidente.²³

Il motivo dell'*Ubi sunt* ritorna nella letteratura araba classica, in forma sia poetica, sia di omelie attribuite a pii personaggi islamici, sia di esortazione in opere di genere *Fürstenspiegel*²⁴.

È ovvio che qui ci troviamo di fronte a un fenomeno diverso da quello del «tema dell'aura» poco sopra accennato: qui non si può parlare di derivazione diretta, né in un senso né nell'altro²⁵. Come del resto dimostra il Becker (notando, fra l'altro, l'assenza dello schema dell'*Ubi sunt* nel Corano), abbiamo qui un caso di derivazione (sia in ambito europeo, sia in ambito islamico) da motivi omiletici cristiani, i quali a loro volta si devono tanto a suggestioni di temi e schemi biblici, quanto a temi della retorica greca e della filosofia greca popolare, specialmente la diatriba cinica²⁶.

Vediamo quindi come un tema addirittura utilizzabile e utilizzato in campo religioso sia potuto tranquillamente penetrare nelle due culture geopoliticamente contrapposte, dando risultati assai simili nell'una e nell'altra. Ma c'è di più: la ricezione del tema a dato origine nei due campi a un'analogo sviluppo, si potrebbe dire a un'analogia distorsione. Mettiamo di fronte alcune strofe del *Gaudeamus igitur* (a) e dello *Scribere proposui* (b), il canto penitenziale medievale che a con questo dei versi in comune²⁷:

a)²⁸
 Gaudeamus igitur
 iuvenes dum sumus:
 post iucundam iuventutem,
 post molestam senectutem,
 nos habebit humus!

Ubi sunt qui ante nos
 in mundo fuere?
 vadite ad superos
 transite ad inferos
 ubi iam fuere?

Vita nostra brevis est,
 brevi finietur,
 venit mors velociter,
 rapit nos atrociter
 nemini parcetur!

²³ Gabrieli 1948, 91. La traduzione tedesca del Becker in Becker 1924, 507-8.

²⁴ Becker 1924, 508 sgg.

²⁵ Un tentativo di «tesi araba» per Manrique invero ci fu. Sulla base della traduzione tedesca (redatta da Adolf Friedrich von Schack) d'una nostalgica composizione poetica, con presenza del motivo dell'*Ubi sunt*, di Abū l-Baqā' ar-Rundī (in spagnolo Abulbeca de Ronda), il letterato e diplomatico Juan Valera ipotizzò che il poeta arabo-andaluso sarebbe stato il modello delle *coplas*. Per fortuna Marcelino Menéndez y Pelayo dimostrò l'infondatezza di questa bella ma dilettesca illusione. Cfr. per es. F. de la Granja Santamaria, *Estudios de historia de al-Andalus*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1999, pp. 43-4. La prima traduzione del von Schack in *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*, Berlin, 1865, I, pp. 205-10; la traduzione spagnola (in *coplas manriqueñas*, dal tedesco del von Schack) in A. F. de Schack, *Poesía y arte de los Arabes en España y Sicilia*, trad. J. Valera, Madrid, 1867, I, pp. 213-21.

²⁶ Si vedano questi versi, citati nell'originale greco dal Becker (1924, 515), contenuti nella *Consolatio ad Apollonium* di Plutarco e risalenti addirittura ad Euripide: «Dov'è dunque quella magnificenza, dove di Lidia / il grande sovrano Creso, oppure Serse, che il profondo / stretto del mare Ellesponto congiunse? / Tutti raggiunsero l'Ade e le dimore del Lete». Il motivo dell'*Ubi sunt* compare già, del resto, nei testi geroglifici egizii del secondo millennio (*ibid.*, 517).

²⁷ Si veda qui la n. 17.

²⁸ Testo riprodotto dall'art. su *Wikipedia*, ed. tedesca. Tutta la storia dell'inno, con le varianti delle varie versioni, in Enders 1904.

b)²⁹

Vita brevis breviter in brevi finietur,
Venit mors velociter et neminem veretur.
Omnia mors perimit et nulli miseretur.
Surge, surge, vigila, semper esto paratus,

Ubi sunt, qui ante nos in hoc mundo fuere?
Venias ad tumulos, si eos vis videre;
Cineres et vermes sunt, carnes computruere.
Surge, surge, vigila, semper esto paratus.

La considerazione della caducità della vita terrena e dell'appressarsi rapido della morte è la stessa nei due testi, ma conduce a due risultati opposti: se nel secondo (unita ai particolari relativi al disfaccimento cadaverico) serve a fondare l'esortazione evangelica *estote parati* (Matteo 24, 44 e Luca 12, 40), nel primo è usata invece edonisticamente, come giustificazione d'un atteggiamento di *carpe diem*. Come si esprime il Becker, il *Gaudeamus igitur* «ist ein alter Protest gegen die mittelalterliche Predigt von der Vergänglichkeit alles Seienden»³⁰. Ebbene, anche nel mondo islamico esiste un'analogia rielaborazione. Leggiamo per esempio due quartine del famosissimo 'Omar Īayyām nella traduzione di Francesco Gabrieli:

(91)

Bevi il vino, ché il tuo corpo si disfarà nella terra.
La tua polvere, dopo, diventerà una coppa o una giara.
Non ti occupare dell'inferno e del paradiso:
il saggio perché si dovrebbe fare ingannare da simili storie?

(279)

O Sapiente, levati più di buon'ora,
e guarda attento quel fanciullo che passa al vaglio la terra.
E digli allora: «Vaglia pure incurante
la polvere del capo di Kai Qubād, e l'occhio di Parviz!»³¹.

Il motivo, come si vede, manca della forma interrogativa, ma gli altri contenuti ci sono tutti, compreso quello del corpo umano che è diventato o diventerà terra, presente, come abbiamo visto, anche in Shakespeare.

Ecco quindi un altro caso in cui le due civiltà contrapposte si servono d'un tema antico in modi analoghi, e con risultati del tutto simili. Sempre più difficile, a mio parere, far rientrare fenomeni come questo in uno schemino astratto del tipo

First, differences among civilizations are not only real; they are basic. Civilizations are differentiated from each other by history, language, culture, tradition and, most important, religion³².

Bisogna però ammettere che l'ipotizzata obiezione cui si faceva prima riferimento potrebbe valere anche in questo caso: è ovvio che la civiltà occidentale, quella sorta di laica fenice sorta dalle ceneri della *res publica christiana*, è comunque cosa diversa da quest'ultima, anche nelle sue versioni meno «ortodosse». E allora continuiamo la nostra piccola ricerca.

Il tema dell'*Ubi sunt* à avuto occasionali continuatori in Europa anche nell'età moderna, e com'è naturale è servito, quand'è stato usato, a esprimere istanze molto diverse da quelle per le

²⁹ Enders 1904, 382, con le correzioni di p. 400; Becker 1924, 503.

³⁰ Becker 1924, 503. La versione «gaudente» d'un qualcosa di simile all'*Ubi sunt* è del resto già antica: «Avrai soltanto quel che ài mangiato e bevuto; il resto è cènere, Pèricle, Codro, Cimone». Frammento di commedia attica cit. in Becker 1924, 515 (da G. A. Gerhard, *Phoinix von Kolophon*, Leipzig und Berlin, 1909, p. 190 n. 3).

³¹ Gabrieli *Khayyām*, 49 e 97.

³² Huntington 1993, III.

quali era nato³³. In Spagna si è ovviamente allacciato con l'influsso di Manrique, e col fascino che le *Coplas* hanno esercitato sui poeti ibèrici³⁴. Vorrei qui però riferirmi un poco più diffusamente a un sommo castigliano d'America, al grande Appartato che non venne mai a patti con la volgarità dei nostri tempi³⁵, e che confesso di amare sofferatamente perché amo tutta la sua opera ma non ne condivido il messaggio concettuale di fondo: Jorge Luís Borges. Ecco una delle poesie che Borges chiama «*milongas*» contenute nella raccolta *Para Las Seis Cuerdas* del 1965, significativamente intitolata *¿Dónde se habrán ido?*³⁶:

Según su costumbre, el sol
brilla y muere, muere y brilla
y en el patio, como ayer,
hay una luna amarilla,
pero el tiempo, que no ceja,
todas las cosas mancilla.
Se acabaron los valientes
y no han dejado semilla.

¿Dónde están los que salieron
a libertar las naciones
o afrontaron en el Sur
las lanzas de los malones?
¿Dónde están los que a la guerra
marchaban en batallones?
¿Dónde están los que morían
en otras revoluciones?

- No se aflija. En la memoria
de los tiempos venideros
también nosotros seremos
los tauras y los primeros.
El ruin será generoso
y el flojo será valiente:
No hay cosa como la muerte
para mejorar la gente.

¿Dónde está la valerosa
chusma que pisó esta tierra,
la que doblar no pudieron
perra vida y muerte perra,
los que en duro arrabal
vivieron como en la guerra,
los Muraña por el Norte
y por el Sur los Iberra?

³³ Non è certo questo il luogo per discorsi critici; si pensi, comunque, all'Eminescu di *Memento Mori* («[...] Ca o umbră Asiatică prin pustiu calu-și alungă, / De-l întrebi: unde-i Ninive? el ridică mâna-i lungă, / Unde este? nu știu – zice -, mai nu știu nici unde-a fost»; cfr. M. E., *Poezii Postume, Opera Completă IV*, ed. Perpessicius, Ed. Ac. Rep. Pop. Rom. 1952), o al Laforgue di *Soir de Carnaval* (da *Le sanglot de la terre*: «Où réveiller l'écho de tous ces cris, ces pleurs, / Ces fanfares d'orgueil que l'histoire nous nomme, / Babylone, Memphis, Bénarès, Thèbes, Rome, / Ruines où le vent sème aujourd'hui des fleurs?»); cfr. J. L., *Poesie e prose*, a cura di I. Margoni, Mondadori, 1971, pp. 100-1), o al Gosse di *The Ballade of Dead Cities* (da *On Viol and Flute*: «Where are the cities of the plain? / And where the shrines of rapt Bethel? / And Calah built of Tubal-Cain? [...] Prince, with a dolorous, ceaseless knell, / Above their wasted toil and crime / The waters of oblivion swell: / Where are the cities of old time?»; cfr. *Collected Poems of E. G.*, London, W. Heinemann, 1911, pp. 83-4).

³⁴ Si pensi per es. a Unamuno, *Al pasar por Carrión de los Condes*: «Y los Condes ¿qué se hicieron? / ¿qué del Cid y su romance? / tus coplas, ¿donde se fueron? / ¿cuál, Jorge, tu último lance?» (Cfr. M. de Unamuno, *Obras completas*, Madrid, Aguado, 16 voll., 1958-64, vol. 15, p. 675). E il contemporaneo Carlos Marzal (*¿Ubi sunt?*): «[...] Lo que antes eran hombres hoy es tiempo, / las mujeres que han sido son del aire, / la arena vagabunda, nuestros hijos. [...] ¿Qué se fizieron, pues? ¿Dó los escondes?» (Cfr. C. Marzal, *El corazón perplejo*, Barcelona, Tusquets Ed., 2005, p. 457).

³⁵ La sua esclusione dal premio Nobel, *ça va sans dire*, è un altro dei suoi grandi meriti.

³⁶ Borges *OP*, 291.

¿Qué fue de tanto animoso?
¿Qué fue de tanto bizarro?
A todos los gastó el tiempo,
a todos los tapa el barro.
Juan Muraña se olvidó
del cadenero y del carro
y ya no sé si Moreira
murió en Lobos o en Navarro.

- No se aflija. En la memoria...

A differenza dei personaggi di grande rilevanza storica rievocati nella versione per così dire «classica» dell'*Ubi sunt*, i nomi che ricorrono nella raccolta sono quelli di componenti d'una società marginale, «deviante», che tuttavia sono riconosciuti da Borges come modelli d'una concezione eroica della vita, e come protagonisti del processo di formazione dell'Argentina³⁷. La nota di autentica virile nostalgia è ridimensionata da qualche buon tocco d'ironia, tutta novecentesca. Ma anche la risposta³⁸ implicata dalla domanda cruciale non è ovviamente quella di Manrique. La risposta la possiamo leggere in molte altre composizioni di Borges. Basti per tutte questo sonetto, del 1985, intitolato *Piedras y Chile*³⁹:

Por aquí habré pasado tantas veces.
No puedo recordarlas. Más lejana
que el Ganges me parece la mañana
o la tarde en que fueron. Los reveses
de la suerte no cuentan. Ya son parte
de esa dócil arcilla, mi pasado,
que borra el tiempo o que maneja el arte
y que ningún augur ha descifrado.
Tal vez en la tiniebla hubo una espada,
acaso hubo una rosa. Entretejidas
sombras las guardan hoy en sus guaridas.
Sólo me queda la ceniza. Nada.
Absuelto de las máscaras que he sido,
seré en la muerte mi total olvido.

Nel 1927, a New York, il poeta libanese trapiantato negli Stati Uniti Īliyyā Abū Māḍī⁴⁰ pubblicava una lunga poesia in arabo intitolata *aṭ-Ṭalāsīm*, «*Gli enigmi*». Composta di quartine in cui alle varie domande esistenziali che il poeta si poneva la risposta era, invariabilmente, *lastu adrī*, «non so», conteneva i seguenti versi, rivolti al mare:

Quante fanciulle come Laylā e quanti giovani come Ibn al-Mulawwah⁴¹
passarono le ore sulla spiaggia, con lei che si doleva e lui che si disculpava!
Quando lui le parlava, lei tendeva l'orecchio, e quando parlava lei, lui andava in estasi.
Le tue onde leggere son forse un segreto ch'è loro sfuggito?
Non so.

³⁷ Buone osservazioni sull'*Ubi sunt* in Borges anche in G. I. Lizabe, ¿'Ubi sunt' Jorge Manrique y Jorge Luis Borges? *Recreación borgiana de una fórmula medieval tradicional*, in *Revista de Literaturas Modernas*, 29, 1999, Mendoza, Argentina, pp. 203-210. L'articolo è consultabile in rete al sito http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/2674/lizabermodernas29.pdf.

³⁸ S'è detto che la tipicità della forma interrogativa dell'*Ubi sunt* è una «domanda senza risposta» (cfr. per es. Salinas, cit. in Morreale 1975, 514). In realtà, nelle attestazioni sia antiche sia moderne, sia con prospettiva oltremontana sia senza di essa, la risposta, in quanto parte dell'economia del testo letterario, c'è sempre. Anche «Non so» è una risposta.

³⁹ Da *Los Conjurados*. Borges *OP*, 693.

⁴⁰ Notizie su di lui per es. in *EL², Supplement*, 27-8; *Medici Poeti*, 159-186 (questa monografia è un'ottima esposizione dell'attività dei poeti arabi emigrati negli Stati Uniti).

⁴¹ Si tratta di Laylā e Maḡnūn, personaggi immaginari d'una delle storie d'amore più diffuse nelle letterature islamiche.

Quanti sovrani intorno a te la notte fabbricarono cúpole:
 sorse l'alba, ma non trovammo che nebbia!
 O mare, ritorneran forse un giorno, o non ànno piú meta,
 oppure son nella sabbia? Disse la sabbia: «io
 non so»⁴².

Il motivo antico, anche qui, serve a esprimere ben moderne ansie, e anche qui la risposta última sottintesa dalle domande la si può ricavare da altre composizioni del poeta. Si legga per esempio la casida *ad-Dam'ah l-Īarsā'*, tradotta in inglese col titolo *The silent tear*: è tutta una sofferente meditazione sull'apparente cecità della morte, e si conclude con queste parole:

O notte, dov'è la luce? Sono smarrito. Falla spuntare... O non v'è in te alcuna luce?
 È cosí che morremo, e in un istante finiranno i nostri sogni, e diverremo pólvore?
 Meglio allora di noi chi non sia mai nato, e meglio degli uòmini pietrisco e rocce⁴³.

L'attesa del nulla, che in Borges si esprime in lúcido e aristocratico distacco, si fa qui angoscia tormentosa. Ma sempre di attesa del nulla si tratta. Si potrebbe ancora obiettare che Abū Māḍī era libanese e d'origine cristiana, e in piú stabilito negli Stati Uniti; sta di fatto che anche oggi è uno dei poeti àrabi piú letti nel mondo àrabo, indipendentemente dalla religione d'appartenenza del lettore⁴⁴. Anche questa rilevante parte della «civiltà islàmica», dunque, à le sue angosce da modernità, il suo scetticismo post-illuministico in versione post-romàntica: dov'è, qui, la «fault line⁴⁵»?

Limitatamente al nostro picòcolo obiettivo, di rintracciare appigli «letterarii» per valutare spassionatamente l'adeguatezza della tesi del «clash of civilizations», mi pare che qualche argomento sia stato trovato per considerarla, anche da questo punto di vista, con grande sospetto. Forse, se, come dice il Manzoni, «in vece di cercar lontano, si fosse scavato vicino», non si sarebbe gabellato per «clash of civilizations» una reazione geopoliticamente prevedibile a un certo tipo di politica èstera⁴⁶, e non si sprecherèbbero parole come «rabbia», «orgoglio», «asse del male» eccètera se ci si abituasse a usare metri morali anche per sé e non solo per gli altri, e metri geopolitici anche per gli altri e non solo per sé. In parole pòvere, basterebbe ricórrere a quella cosa sempre piú rara che una volta si chiamava «buon senso», ovviamente accompagnato da sòlide conoscenze. «*Recuerde el alma dormida*», ci dice Jorge Manrique; impariamo, noi cosiddetti «occidentali», non solo a ricordare quel che eravamo e a chi somigliavamo, ma anche a diffidare di chi vuole costríngerci in confini sempre piú angusti, inventàndosi caricature di identità che non nascono che dall'ignoranza, dal circiterismo o dalla mistificazione.

⁴² La traduzione, meramente strumentale, è mia, da un testo reperibile in rete al sito <http://konouz.com>. Una traduzione parziale della poesia in Gabrieli *LA*, 266; piú ampia, ma tradotta dalla traduzione americana («*Riddles*»), in Medici *Poeti*, 161-7.

⁴³ Traduco (sempre strumentalmente) dalla versione àraba presente nel sito <http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=67822&r=&rc=7>. Una traduzione italiana, sempre però tradotta dalla traduzione americana, in Medici *Poeti*, 174-6; qualche verso della traduzione americana in Orfalea 2002, 63-4.

⁴⁴ «His poetry is as commonplace and memorized in the Arab world as that of Robert Frost is in ours» (Gregory Orfalea: cfr. Orfalea 2002, 62). La popolarità di Abū Māḍī nel mondo arabòfono è altresí attestata dall'abbondanza delle citazioni di sue poesie presenti nella rete.

⁴⁵ «The fault lines between civilizations» sono uno dei concetti base di Huntington: cfr. Huntington 1993, IV.

⁴⁶ À detto Tiziano Terzani (*Lettere contro la guerra*, Longanesi, Milano 2002): «L'attacco alle Torri Gemelle [...] non è l'atto di «una guerra di religione» degli estremisti musulmani per la conquista delle nostre anime, una Crociata alla rovescia [...]. Non è neppure «un attacco alla libertà ed alla democrazia occidentale», come vorrebbe la semplicistica formula ora usata dai politici. Un vecchio accademico dell'Università di Berkeley, un uomo certo non sospetto di antiamericanismo o di simpatie sinistrorse dà di questa storia una interpretazione completamente diversa. «Gli assassini suicidi dell'11 settembre non hanno attaccato l'America: hanno attaccato la politica estera americana», scrive Chalmers Johnson nel numero di *The Nation* del 15 ottobre» (cit. in M. Tarchi, *Padroni del mondo e dittatori del pensiero*, in Cardini 2002, 33). Cfr. anche Vallaro 2003, 104. L'articolo originale di Johnson si può trovare al sito <http://www.thenation.com/doc/20011015/johnson>.

ABBREVIAZIONI

- Becker 1924 C. H. Becker, *Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere*, in *Vom Werden und Wesen der islamischen Welt. Islamstudien*, 2 voll., Leipzig, Quelle & Meyer, 1924-32, I, pp. 501-519.
- Borges *OP* J. L. Borges, *Obra Poética 1923/1985*, Buenos Aires, Emecé, 1989.
- Cardini 2002 F. Cardini (a cura di -), *La paura e l'arroganza*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Composta 1980 D. Composta S. D. B., *La dissoluzione della 'Respublica Christiana' e le sue conseguenze nella coscienza politica europea*, in *Pio IX. Studi e ricerche sulla vita della Chiesa dal Settecento ad oggi*, IX, n. 2, maggio-agosto 1980, pp. 135-157
- EI²* *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, Leiden, Brill, rist. 1986-2004.
- Enders 1904 C. Enders, *Zur Geschichte des Gaudeamus Igitur*, in *Euphoriion*, XI, 1904, pp. 381-406.
- Gabrieli 1948 F. Gabrieli, 'Adī ibn Zaid, il poeta di al-Hīrah, in *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, anno CCCXLV, 1948, Serie ottava, Rendiconti Cl. Sc. morali, storiche e filologiche, Vol. III, pp. 81-96.
- Gabrieli *Khayyām* Omar Khayyām, *Quartine. Le rubaiyyāt*, a cura di F. Gabrieli, Roma, Newton Compton Italiana, 1973.
- Gabrieli *LA* F. Gabrieli, *La letteratura araba*. Nuova edizione aggiornata, Milano, Sansoni-Accademia, 1967.
- Horowitz 1930 J. Horowitz, 'Adi ibn Zeyd, the Poet of Hira, in *Islamic Culture*, Jan. 1930, IV, pp. 31-69.
- Huntington 1993 S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, in *Foreign Affairs*, Summer 1993. Consultabile al sito <http://history.club.fatih.edu.tr/103%20Huntington%20Clash%20of%20Civilizations%20full%20text.htm>
- Manrique *Poesie* Jorge Manrique, *Poesie*. Scelta, introduzione e traduzione di M. Pinna. Testo spagnolo a fronte, Firenze, Vallecchi, 1962.
- Medici *Poeti* F. Medici (intr. e trad. di -), *Poeti arabi a New York. Il circolo di Gibran*, Bari, Palomar, 2009.
- Morreale 1975 M. Morreale, *Apuntes para el estudio de la trayectoria que desde el ¿Ubi sunt? lleva hasta el "¿Qué le fueron sino...?" de Jorge Manrique*, in *Thesaurus*, XXX, 3 (1975), pp. 471-519, consultabile al sito http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/30/TH_30_003_079_0.pdf.
- Orfalea 2002 G. Orfalea, *My Mother's Zither*, in *A Community of Many Worlds. Arab Americans in New York City*, The Museum of the City of New York, New York 2002, pp. 54-73.
- Pernoud 1977 R. Pernoud, *Pour en finir avec le Moyen Age*, Paris, Éd. du Seuil, 1977.
- Said 2001 E. W. Said, *The Clash of Ignorance*, in *The Nation*, October 22, 2001, consultabile per es. nel sito <http://www.thenation.com/doc/20011022/said>.
- Spaggiari 1984 B. Spaggiari, *Il tema west-östlicher dell'aura*, in *Studi Medievali*, 3^a Serie, XXV, II, 1984, pp.1-110.
- Usāma 2001 Usāma ibn Munqid, *Le lezioni della vita. Un principe siriano e le Crociate*, a cura di M. Cassarino, Milano, Ariele, 2001.
- Vallaro 1986 M. Vallaro, *rec. a Spaggiari 1984*, in *Aevum. Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche*, 2, Anno LX maggio-agosto 1986, pp. 368-9.
- Vallaro 2003 M. Vallaro, *Islām e Occidente: considerazioni intorno a una metafora ittica*, in *Islām e Occidente*, a cura di G. Igonetti, Napoli, Arte Tipografica Editrice, 2003, pp. 93-122.

RECENSIONI

Kirino Natsuo, *IN* (“IN”), Shūeisha, Tokyo, 2009, pp. 332.

Kirino Natsuo colpisce ancora! La regina del noir femminista ci consegna stavolta un vero e proprio capolavoro metafinzionale, allontanandosi una volta per tutte dalla letteratura di genere e confermando la sua statura di autrice a tutto tondo. La struttura, la coerenza stilistica e la profondità psicologica di questo romanzo sono superlative, nonché di alto livello letterario. *IN* è un romanzo molto complesso, una discesa negli inferi del mondo dell’editoria e dei suoi meccanismi talvolta perversi.

La quarantenne protagonista e scrittrice di successo Suzuki Tamaki lavora al suo nuovo romanzo, intitolato “IN/Oscenità”, in vista della serializzazione nella rivista “Diablo”. La storia – di cui Tamaki ha già pronta la prima parte – ha per protagonista il personaggio femminile di un altro romanzo, “L’innocente”, scritto circa quarant’anni prima dal famoso romanziere Midorikawa Mikio (Kirino prende a modelli lo scrittore Shimao Toshio [1917-86] e il suo *Shi no toge* [*L’aculeo della morte*], capolavoro del 1960). “L’innocente” è un romanzo autobiografico in cui lo scrittore protagonista e lo narrante descrive il difficile rapporto con la moglie Chiyoko (futura scrittrice) e la relazione segreta con l’amante Maruko. Suzuki Tamaki, avendo stabilito di fare di Maruko la protagonista del suo romanzo, parte alla ricerca della donna (ammesso che esista per davvero) e comincia a svolgere una dettagliata indagine sulla vita di Midorikawa Mikio. La ricerca, in cui la protagonista è coadiuvata da due giovani redattori, s’intreccia con la vita privata di Tamaki, la quale sta vivendo la fine di un’intrigata relazione clandestina con il suo editor, Abe Seishi. I vari capitoli del romanzo (a parte il terzo, interamente costituito da una parte del romanzo di Midorikawa) sono imperniati sul progressivo sviluppo dell’indagine di Tamaki ai fini della raccolta del materiale per il suo romanzo. A poco a poco emergono in superficie innumerevoli episodi scabrosi, spesso in bilico tra realtà e finzione: l’indole perversa dello scrittore Midorikawa, uomo abietto e donnaiolo senza scrupoli; l’innocenza della sua amante, vessata e sfruttata; la vendetta della moglie Chiyoko, che diventerà una scrittrice di successo surclassando il marito; i vacillamenti della protagonista Tamaki, la quale, coinvolta nel vortice dell’indagine e psicologicamente indebolita, proverà a riallacciare la relazione con Seishi, che però morirà improvvisamente in seguito a un’emorragia cerebrale. Nel finale, grazie a un incontro salvifico con la ultraottantenne Chiyoko, Tamaki riuscirà a ritrovare la serenità e si preparerà a concludere il suo “IN”.

IN è in definitiva il romanzo più ambizioso partorito dalla mente geniale di Kirino Natsuo, una delle autrici di punta dell’odierno panorama letterario nipponico della quale sono già stati pubblicati in Italia quattro romanzi: *Le quattro casalinghe di Tokyo*, *Morbide guance*, *Grotesque*, *Real World*. E nel prossimo autunno, in attesa della traduzione di *IN*, sarà possibile leggere in italiano anche *Tokyojima*, una storia ai confini dell’assurdo che vede protagonisti una donna e oltre venti uomini naufragati su un’isola deserta.

(Gianluca Coci)

Minato Kanae, *Kokuhaku* (“La confessione”), Futabasha, Tokyo, 2008, pp. 268 (*la traduzione italiana sarà pubblicata nel 2011 da Neri Pozza*).

Moriguchi Yuko, giovane insegnante di scuola media sconvolta dalla morte della figlia di appena quattro anni, rivela improvvisamente alla sua classe l'intenzione di lasciare l'insegnamento in via definitiva. La bambina è annegata misteriosamente in una piscina, ma in realtà Moriguchi ha scoperto che si tratta di un omicidio commesso da due suoi alunni! Nel corso della drammatica rivelazione (l'autrice ricorre a uno splendido monologo in “presa diretta”), dichiara apertamente che i due assassini sono presenti in aula, facendo capire di chi si tratta e affermando che non è sua intenzione denunciarli alla polizia. Come è possibile? Perché? L'antefatto: attraverso tre drammatici diari (di cui sono rispettivamente autori i due giovani assassini, Shuya e Nao, e la madre di quest'ultimo) si apprende a poco a poco l'atroce verità. Shuya e Nao si sono macchiati dell'orrendo crimine perché invidiosi dell'amore della loro insegnante nei confronti della figlia. Il primo, dotato di un'intelligenza superiore alla norma e capace di inventare il congegno elettrico con cui ferirà a morte la bambina, è figlio di genitori divorziati e sogna un ricongiungimento con la madre che purtroppo non avverrà mai. Il secondo, timido e modesto, si unisce al folle progetto del compagno di classe nella speranza di uscire dall'anonimato. Il diario della madre di Nao completa il quadro descrivendo l'ostinata cecità dei genitori di fronte all'evidenza dei fatti. Moriguchi si mostra indulgente, ma in realtà nutre sete di vendetta: finge di infettare il latte destinato ai due ragazzi con del sangue contagiato dal virus dell'AIDS (il marito, anni prima, era morto dopo aver contratto il virus)! Intende in poche parole far soffrire i due studenti fino alla follia, ponendoli quotidianamente al cospetto del terrore della morte. Ci riuscirà con Nao, inducendolo a segregarsi in casa, a uccidere la madre e conducendolo sulla via della pazzia. Fallirà invece con Shuya, il quale, senza farsi prendere dal panico, reagirà lucidamente fabbricando una bomba con cui intende far saltare in aria la scuola.

La grande Kirino Natsuo ha fatto scuola: Minato Kanae, nata nel 1973 nella prefettura di Hiroshima, è forse la migliore dei suoi epigoni. *La confessione* è un folle e lucido romanzo sulle perversioni non solo degli adolescenti di oggi, ma anche su quelle dei loro genitori e dei loro educatori. Grazie a una serie incredibile di trovate geniali, suspense a tutto spiano e una perfetta narrazione polifonica a incastro, l'autrice riesce a tenere il lettore incollato alle pagine del libro, come se i protagonisti fossero lì a raccontare la storia a viva voce. Una storia agghiacciante, crudele e ad altissima tensione.

Minato Kanae, dopo essersi conquistata un'ottima reputazione in qualità di sceneggiatrice televisiva e radiofonica, ha esordito nel mondo delle lettere nel 2007 con il racconto *Seishokusha* (“La sacerdotessa”), che le ha fruttato il Premio nazionale di narrativa mystery per esordienti. Tale racconto costituisce il primo capitolo de *La confessione*, con cui si è assicurata il favore unanime della critica, uno dei primi posti nella Top Ten dei romanzi mystery più venduti dell'anno e, nel 2009, il prestigioso Premio dei Librai Giapponesi.

(Gianluca Coci)

Bouthaina Shaaban, *Both Right and Left Handed. Arab Women Talk About Their Lives*, London, The Women's Press, 1988, pp. 242.

Italian Translation : Bouthaina Shaaban, *Insieme. Le donne arabe che dicono no*, Repubblica di San Marino, Christian Maretti Editore, 2008, pp. 269, 15 euros.

«My book was not propaganda, either for Palestinian or for other Arab women, and I was appalled by books about Arab women which contained clichés and stereotypes of women, written mostly by men. I stressed I was aiming to give an absolutely honest picture of the ordeals, struggles and aspirations of Arab women, to give a hearing to their inner voices which for centuries have been silenced by tradition, religion and social and political stigmas» (p. 165). So Buthayna Sha'bān explains the aims that induced her to write the book. She was born in Homs (1953). She obtained her B.A. in English Literature in Damascus (1975) and Ph. D. in English Literature in Warwick (1982). She is currently Professor of English literature at Damascus University, and her peculiar field of research is on gender and her course is on «Arab Women Literature, Comparison with Western Women Literature». Involved in Syrian politics and supporter of al-Asad, she has reached very important roles and has been Minister of Expatriates since 2003. She is married to an Iraqi and has two daughters and a son.

Information on her career, publications and activities can be found on her web site: www.bouthainashaaban.com

This book gives a vivid and passionate testimony of the experience and life of women in Syria, Lebanon, Palestine and Algeria. After getting her Ph. D., Dr Buthayna Sha'bān worked for a period in that last country. She personally encountered dozens of women who told her about their experiences. Their feelings and opinions are reported with deep participation so the reader is involved in their vicissitudes. The author gives brilliant descriptions of the countries she knows directly and analyzes their situations. The richness of the book lies here where an individual situation is considered in a larger political and social contest. Therefore, it is far from ideological and/or comprehensive explanations. Many books on Arab women suffer from a too generic approach because the topic is so vast.

Women show their sufferances and loneliness. I choose some phrases from the Syrian women interviewed: «But I know that had I not submitted to his will our marriage couldn't have lasted until now. I am now the person he wants; there is hardly anything left of me» (p. 78). «They [extended families] would prohibit, beat and even kill, but they would never offer love, affection or even help. To most Arab women extended families mean one thing: extra male authority» (p. 75). «As women we don't support each other; we don't vote exclusively for a woman MP and we don't trust a woman doctor; we would still rather trust a male doctor. We spend our best years in the kitchen and yet when we have an important feast we hire a man rather than a woman chef. We have to believe in our sex before we expect others to believe in us» (p. 45).

Interviews are fragmented with episodes of their daily life and jobs. Women in career have to face the menage problems and fear their husbands' critics because food is not well cooked or salad is not prepared according to his taste. She reports the conversation of two women on a bus in Damascus: «Can she live on her own and have her own place like a man? Of course not. This is why you have to act responsibly and marry her to the first decent chap who comes along to ask for her hand» (p. 40).

In Beirut she encountered the proud Lebanese Nadia Nouhid in her mid-fifties who served in the Druze Welfare Society: «The Lebanese woman has no reason to envy any woman in the world. I have lived in North and South America and experienced different attitudes to women. I still like women to have their pride, honour and dignity. We have beautiful traditions and we should keep them. Cleanliness in body as well as in the mind is lovely. Women's honour is priceless; if she wins the whole world and loses her honour she won't be in an enviable position. The Western woman has lost her family. I love my family. I would not exchange my family happiness with anything, absolutely anything, in the world. When we sit all together round the table to eat I feel I am the happiest person on earth. Western women miss this precious feeling. I feel that the Western

woman is lost. It is true that she has more personal freedom than the Eastern woman and that she is more comfortable; she enjoys leisure and rest times – which we hardly have at all – but I feel we are still happier than Western women. We are happy to be able to give so much to our homes and families» (p. 113-114).

The hard life of Palestinian women, their continuous errancy from a country to another in search of safety are well described by Umm Ma|̄mūd. She was a farmer and had to escape from Palestine to Lebanon with her husband and two babies. When her elder children grew up they entered the Olp and both were killed in Tell al-Za'tar. All her family escaped to Syria again and they now live in a refugee camp in Damascus. «How can I describe our tragedies? They are indescribable – and we still have a long way to go. I can't see any light at the end of the tunnel. In fact our tunnel doesn't appear to have an end. Patience is a virtue which all Palestinians have to enjoy. [...] Men, including those in responsible positions, were obsessed with protecting their honour (women) from the Israelis. Even when they fought they fought to protect their women rather than their land; land didn't matter to them at all. It was all a plot meticulously woven by the Israelis who understood the Arab way of thinking and made terrible use of it» (p. 151, 152).

Daughter of a surgeon, activist in the Olp, Liana Badr was born in Jerusalem after 1948. Her father was often kept in the Jordanian prisons for political reasons and her mother was also a political activist who had to escape to Syria in 1957. Later the family could unite again and found refuge in Jericho but after the Israeli occupations they had to escape to Amman in 1967, to Beirut in 1971, to Damascus in 1982. «This unstable, stormy life taught me at an early age a lesson which my later life endorsed: that any apparent stability for Palestinians is a mirage which vanishes as soon as you get close to it» (p. 154). Then, «History, for Palestinians is a daily ordeal; in recent history our lives have always been governed by historical circumstances» (p. 161) and «What I find most disconcerting now is the periodic loss of everything I own and the need to start from scratch again. How many more times I can cope with this distressing experience I don't know» (p. 162), so «It is this urge to forget which turns Palestinians into people with no memory and no past. I try to keep these memories and this past very much alive in my writings. This has become my most urgent task» (p. 163), and concludes «It is impossible for Palestinian women to make a distinction between the struggle for home and the struggle for women's rights, equality and emancipation. I fight to break the fetters of femininity which cage my soul and mind; at the same time I fight ferociously for the restoration of my homeland to its own people. [...] My dream is to have a home, a country which I can call mine, an identity and a passport» (p. 164).

Dr Mona is working in the Palestinian Cultural Centre in Damascus. In the past, she was very active in Ramallah, and she improved her activity under the Israeli occupation (1967). Together with other women she established a Palestinian Women's Society. In order to diminish the flood of Israeli products, they started making Palestinian biscuits which they sold like hot cakes in the supermarkets. «We wanted people not to buy the Israeli biscuits, and urged them to buy Palestinian biscuits instead. Most people responded positively. This was the beginning of our resistance to the occupation» (p. 167). They also opened a centre for Palestinian embroidery, canvaswork and dressmaking, and later a public library and a beauty salon. The main project was called "Adoption by Spending" (p. 169). Dr Sha'bān reports about the practice of sterilization applied by Israelis to the Palestinian men imprisoned (p. 135).

We can look at a wide spectrum where the peculiar situation of the Beduins and the Tuaregs emerges. The disillusion of Algerian women who fought against the French colonialism during the war of Liberation (1954-1962) but were suddenly driven back home in the post-revolutionary society when the secular socialist principles of the state were replaced with an official commitment to Islam as the State religion is clearly explained by Farīda, 31 years old, from Constantine: «In Syria, or Iraq, or any other Arab country, you have traditions and values. At least the inhabitants of these countries know where they stand. We are the only Arab country which seems to be lost between two totally different cultures. We sometimes entertain the illusion that we could be as free as French women because of the great French cultural and historical influence on us; on the other hand, the movement for reviving Arabic and Islamic culture in Algeria seems to return to the roots of Islam, and these have been outmoded in all Arab countries for the last two centuries. So we are neither Arabs nor Europeans, neither here nor there» (p. 190). And adds: «And then we have UNIFA (Union Nationale des Femmes Algériennes), the only women's organisation in this

country, which does absolutely nothing for women. It even accepts that men are allowed four wives» (p. 188).

The final pages are devoted to Tuareg women whom she met in Tamanrasset, a city in Southern Algeria. The Tuareg women can marry several times in this matriarchal society. «It was a great surprise to find a place in the Arab world where social traditions seemed to deal reasonably well with unmarried mothers as a social group. Even so, what I'd just heard was so different from anything that I expected to find here. Yet this version of Islam seemed so simple, and in no way contradicted the ethics of humanity, love and true affection» (p. 224).

In conclusion the author stresses: «If I seem to be lumping Arab women in Syria, Lebanon, Algeria and Palestine together, it is because their accounts show that, despite national and local differences, essentially they have the same problems. What women's experiences in these countries reveal is that women should not fight national battles without continuously stressing their own feminist battles. In the past, it has been almost a female rule to want to be the unknown soldier whose only reward is her personal satisfaction and inner peace. Throughout all the national battles women have fought in Syria, Algeria, Palestine and Lebanon, they have appeared to show no interest in obtaining political power, position or even prestige for themselves. As a result, they have failed to reap the benefits of their own success. [...]

I believe it is time Arab women learn not to fight men's battles while losing out themselves. I think our priority as women should be to help spread a feminist consciousness in every domain and across all social categories in order to be well prepared for struggles to come» (p. 237-238).

A remark. The book was published in English in 1988, but it has been translated into Italian only in 2008. But this new edition does not contain any information on this. A brief explanation concerning if and how the Arab women's conditions have been changing in the last two decades would have been appropriate.

(Mirella Galletti)

Jacques Benoist-Méchin, *Lawrence d'Arabia o il sogno in frantumi*, traduzione di Leonardo Gazzola, Carte Scoperte, Milano 2009, EUR 18,00.

La mattina del 13 maggio 1935, lanciato a forte velocità su una stradina di campagna che collegava Bovington a Clouds Hill, nella contea inglese del Dorset, un certo T. E. Shaw, meccanico in congedo della R.A.F. (l'Aviazione Reale), perde il controllo della sua potente motocicletta Brough Superior SS100 (nota tra i collezionisti come "BOA George VII"). Sbalzato oltre il manubrio, si frattura il cranio contro le pietre della carreggiata, ed entra in coma. Una settimana dopo, il «London Times» annuncia: «Dopo una settimana di speranza e di paura, un banale incidente ha privato la Nazione di uno dei suoi personaggi di maggior valore. Lawrence d'Arabia è deceduto».

Già da qualche tempo avevano iniziato a circolare voci circa le sue presunte tendenze omosessuali e masochiste, alimentate da quello che lui stesso aveva raccontato in *I sette pilastri della saggezza* (intimo resoconto delle sue straordinarie gesta nel deserto, giudicato un capolavoro da scrittori del calibro di G.B. Shaw, H.G. Wells e E.M. Forster) come «l'incidente di Dar'ā», dove, catturato dai turchi, sarebbe rimasto vittima di atroci sevizie e violenze sessuali («l'unica donna della sua vita fu l'Arabia» ha sostenuto qualcuno). Figlio illegittimo, tuttavia molto amato, del baronetto irlandese Thomas Robert Chapman, sin dagli anni tormentati della giovinezza aveva più volte cambiato identità e nome (T.E. Smith, John Hume Ross) per celare le sue origini disonorevoli prima, e per negare poi, agli altri e a se stesso, l'oscura fama di "Liberatore di Damasco", "Eroe di 'Aqabah" e ancora, per i beduini, "Principe Dinamite" e il "Distruuttore" – per aver fatto saltare la ferrovia del Hiğāz e per la sua energia esplosiva. Certo è che i suoi stessi connazionali hanno preferito la

legghenda all'uomo, incapaci di decifrare l'enigma, il paradosso di quel pensatore gentile e riservato, appassionato archeologo, attento scrittore, impavida spia dell'Intelligence, ma anche eccentrico uomo d'azione, stratega deciso e spietato (come aveva dimostrato la spaventosa quanto inutile carneficina ai danni di una colonna turca in ritirata presso il villaggio siriano di Tafas). E avvolta nel mistero resta pure la sua morte. Stava davvero preparando un incontro segreto con Hitler? C'era o non c'era una misteriosa «vettura nera» sul luogo dell'incidente? Si è tolto la vita o è stato assassinato? Oppure è stato semplicemente punto da un insetto? Secondo la versione ufficiale, avrebbe frenato bruscamente per evitare due fattorini che sopraggiungevano in bicicletta...

Ad addentrarsi tra le pieghe dell'animo di quest'uomo «impenetrabile come un leone o un serpente» è Jacques Benoist-Méchin (1901-1983) – giornalista, storico, prolifico biografo, musicologo, politico francese, collaborazionista di Hitler (per questo condannato a morte nel 1947, quindi graziato e liberato pochi anni dopo) e grande intellettuale venerato da De Gaulle – in *Lawrence d'Arabie ou le rêve fracassé*, uscito a Losanna nel 1961 e appena pubblicato in traduzione italiana con il titolo *Lawrence d'Arabia o il sogno in frantumi*. Non si tratta di una biografia storica *stricto sensu*, benché riccamente documentata, bensì di una sorta di studio psicanalitico. Al di là del mito, l'autore si concentra su un individuo d'eccezione, «questo piccolo uomo vestito di seta e a piedi nudi» in grado di modificare il corso della Storia autoproclamandosi capo, lui – fattosi arabo tra gli arabi –, di un'insurrezione nazionale.

Perché Thomas Edward Lawrence fu soprattutto l'instancabile difensore della causa araba, convinto che, superati gli odî interni tra le tribù beduine rivali, per liberare quei popoli dalla dominazione turca, fosse necessario disporre «di una forza nuova, della capacità creativa e dell'attività mentale. L'Europa poteva fornire un tale apporto? Non sembrava. Era dunque in seno alle forze locali che bisognava cercare la soluzione a questo problema». Sostenuto dai Banū Hāšim del principe Fayṣal, Lawrence fu dunque il primo a promuovere una ribellione che divampasse dall'interno delle popolazioni arabe, a combattere per dare loro autonomia, un'autonomia che si traducesse in libertà e non certo in una spartizione tra le potenze europee. A differenza che per gli occidentali, per i beduini egli non fu l'uomo del mistero, ma qualcuno in cui essi riuscivano a identificarsi, un leader dalla volontà di ferro, fratello d'armi di 'Awdah Abū Tāyih, capo dei bellicosi Ḥuwayṭāt. Lo chiamavano “al-Ūrans”, oppure semplicemente “Ūrans Iblīs”, ossia “Lawrence il Diavolo”. E questi, dal canto suo, poco attratto dall'«Islām cittadino», ammirava quegli splendidi guerrieri, valorosi ma anche dotati di un'antica doppiezza, che pure egli amava e di cui aveva imparato la lingua aspra e adottato il modo di vivere essenziale.

Ma sin dall'inizio delle ostilità, il vecchio Impero ottomano cominciava a scricchiolare e le potenze europee, sedute al suo capezzale, attendevano solo di attribuirsi le spoglie. L'accordo segreto Sykes-Picot (16 maggio 1916), stipulato tra Gran Bretagna e Francia, aveva già definito le rispettive sfere d'influenza sul Medio Oriente. Lawrence non ne era al corrente, o forse finse di non sapere: «In quale misura i miei superiori si sono serviti di me per ingannare gli Arabi e in che misura ho accettato di avallare questo raggio?»). Così, alla fine del primo conflitto mondiale, gli inglesi acquisirono il controllo di Giordania, Iraq e dell'area intorno a Ḥayfā, mentre ai francesi furono destinati il sud-est della Turchia, il nord dell'Iraq, la Siria e il Libano: «per non urtare la suscettibilità degli americani», commenta ironico Benoist-Méchin «si sarebbero trasformate, queste annessioni camuffate, in “mandati”, rilasciati a nome della Società delle Nazioni». Così Lawrence è accusato di aver messo in pericolo i profitti inglesi sui giacimenti petroliferi della Mesopotamia e di aver danneggiato la politica coloniale francese. Sconfitto alla Conferenza di Parigi nel 1919 dalle intransigenti politiche diplomatiche di Inghilterra e Francia, egli sentì di aver tradito gli arabi cui aveva promesso l'indipendenza (solo nella Conferenza del Cairo del 1921, invitato come consulente dal neoministro degli esteri inglese Winston Churchill, riuscirà a strappare qualche briciola per i suoi fratelli del deserto). Così commenta Franco Cardini, anch'egli autore di un più recente studio su Lawrence (Sellerio, Palermo 2006), in un'intervista rilasciata a Giovanni Minoli per Rai Educational: «Gli accordi francesi sono pesati in Medio Oriente da allora a oggi. Il conto di Parigi non abbiamo ancora finito di pagarlo: era una cambiale a lunghissimo termine, un'illusione con la quale credevamo di tenere a bada il grande mondo arabo, che abbiamo sottovalutato. Esso usciva da un grande letargo, ma non era dormiente. Molti dei nostri problemi con il Medio Oriente vengono da Parigi».

Il visionario, l'eroe romantico Lawrence non aveva compreso l'importanza strategica del petrolio. Era inoltre convinto – da inglese per il quale la “Patria” era il contenitore di tutta la vita umana – che gli arabi potessero rimanere se stessi, “uomini di Dio e del deserto”, realizzando al contempo, coerentemente e concretamente, quella grande forza motrice della Storia che, all'inizio del Novecento, era ancora l'idea di “Nazione”. Lawrence, contrariamente a ciò che ritengono molti arabi oggi (cfr. *T.E. Lawrence: an Arab View* del giordano Sulaymān al-Mūsā (Suleiman Mousa), pubblicato a Oxford nel 1966, poi in traduzione francese a Parigi nel 1973 con il titolo *Songes et mensonges de Lawrence*), non ha mai tradito il mondo arabo, ma ha senz'altro tradito la sua missione di agente dell'Intelligence britannico. Non per brama di potere né per denaro (gli stessi ricavati del suo libro furono del resto donati in beneficenza), ma perché si è perduto e sinceramente innamorato dell'oggetto dei suoi sogni. In *I Sette pilastri della saggezza* si legge: «Non tutti gli uomini sognano allo stesso modo. Quelli che sognano di notte, nei ripostigli polverosi della loro mente, scoprono al risveglio la vanità di quelle immagini, ma quelli che sognano di giorno sono uomini pericolosi, perché possono agire il proprio sogno con gli occhi aperti, per renderli possibili». Ma, i tradimenti nel nome di un ideale, l'Occidente non li perdona.

(Francesco Medici)

Richard F. Burton, *Viaggio a Medina e a La Mecca*, a cura di Graziella Martina, Ibis, Como-Pavia 2009, pp. 160, euro 15,50.

Cinque sono i pilastri (*arkān al-Islām*) sui quali si fonda la pratica religiosa di un musulmano: la testimonianza di fede (*šahāda*), la preghiera (*ṣalāt*), l'elemosina (*zakāt*), il digiuno (*ṣawm*) nel mese di *ramaḍān* e infine il pellegrinaggio alla Mecca (*ḥaǧǧ*), fino alla Ka'bah, la casa di Dio. Quest'ultimo deve essere compiuto almeno una volta nella vita – per chi ne abbia i mezzi e sia in buona salute – durante il nono e ultimo mese del calendario lunare islamico (*dhū l-ḥiǧǧa*).

Il 3 aprile 1853 (1269 dell'Egira), un trentenne solitario dal capo rasato, la barba finta e un «vecchio travestimento da persiano vagabondo» che nasconde un pugnale e un paio di pistole, si imbarca a Southampton su un battello a vapore diretto in Egitto. Di lì, mutando diverse identità – nomade derviscio con conoscenze di magia e di medicina («nel mondo musulmano – commenta ironico – è un vagabondo privilegiato, autorizzato a ignorare la gentilezza e il saper vivere perché non appartiene più a questo mondo»), «principe persiano», pellegrino turco, *pašūn* («*pathān*») nato in India da genitori afgani (per poter giustificare eventuali difetti di pronuncia) – e cambiando più volte nome – Bismi Llāh-Šāh (Re nel nome di Dio), Mīrzā ‘Abd Allāh alias Šayḥ ‘Abd Allāh (Servo di Dio) – continua il suo viaggio fino a Medina e alla Mecca, le città più sacre dell'Islām, seguendo l'antica rotta carovaniera nel deserto, tra innumerevoli imprevisti, pericoli, avventure, e annotando di nascosto nei suoi taccuini tutto ciò che vede. Quell'uomo dai mille volti è il tenente Richard Francis Burton, nato da una famiglia di ascendenze inglesi, francesi e irlandesi, traduttore, orientalista, scrittore, etnologo, linguista, poeta, diplomatico britannico, in grado di comprendere e parlare una trentina di lingue (europee, asiatiche, africane, fra le quali anche numerosi dialetti, tra cui il napoletano).

Il resoconto di quel viaggio, probabilmente l'unico dettagliatamente documentato da parte di un occidentale non convertito, divenuto un classico letterario nel suo genere, viene pubblicato tra il 1855 e il 1856 a Londra, con il titolo *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah*, mai tradotto in Italia fino a oggi. La recentissima versione italiana, *Viaggio a Medina e a La Mecca*, è una riduzione dell'imponente opera originale (che era peraltro arricchita da un suggestivo apparato iconografico), curata da Graziella Martina, che nel 2005 ha anche tradotto e curato *L'Oriente islamico*, oculata e gustosa selezione di note che corredevano a loro volta la traduzione completa e senza censure, dello stesso Burton, di *Le mille e una notte* (*Alf layla walayla*), la prima in inglese (*Arabian Nights*), pubblicata tra il 1885 e il 1868.

Il falso pellegrino prepara per anni la sua impresa, studiando in modo indefesso le lingue, le culture e i costumi dei popoli tra cui avrebbe dovuto confondersi. Arriva anche a circoncidersi, come è abitudine secondo la tradizione islamica, in modo da «simulare una devozione perfetta» e diminuire così il rischio di essere scoperto. Contando sui finanziamenti della Royal Geographical Society, ciò che lo muove è soprattutto la passione bruciante per l'avventura, il desiderio di realizzare un sogno che era ormai diventato un'ossessione. Immerso nello spirito coloniale dell'epoca, per molti studiosi odierni, Burton è il tipico esploratore vittoriano, intrepido – leggendario, tra l'altro, le sue abilità di spadaccino –, eccentrico, coltissimo e sussiegoso, convinto della propria superiorità di europeo rispetto agli «Orientali». Spesso infatti i suoi giudizi su quei popoli sono oltremodo severi e sarcastici: «di regola in questi paesi nessuno presta soldi, perché il prestito non viene restituito». E ancora: «agli Orientali la menzogna dà da bere, da mangiare e un tetto per ripararsi». E, infine, a proposito dei beduini, sembra condividere l'adagio secondo cui «se solo non violentassero, rubassero, uccidessero, bruciassero, non ci sarebbero delle persone migliori di loro».

La curatrice italiana si mostra invece più indulgente verso il grande esploratore: «Animato da genuino interesse per le pratiche islamiche, vuole sapere cosa prova un vero pellegrino nel raggiungere il cuore dell'Islām». Ma Burton parla dell'Islām come di una religione il cui «spirito» «si oppone ai suggerimenti dettati dal buon senso» e dichiara di aver intrapreso il pellegrinaggio perché «stanco del 'progresso' e della 'civilizzazione', curioso di vedere coi miei occhi la vita dei Musulmani in un paese maomettano». Semplicemente per noia e per curiosità, si direbbe.

Come è noto, non è permesso ai non musulmani visitare i luoghi sacri dell'Islām, tanto più entrare nell'area della Mecca e spingersi nelle immediate vicinanze del santuario della Ka'bah (vi sono infatti, ancora oggi, per gli stranieri di passaggio, delle strade obbligate che girano attorno alla città). Il soggiorno alla Mecca è vietato ai non credenti e le violazioni vengono punite con pene draconiane. La principale difficoltà del viaggio consisteva dunque per Burton nel riuscire a ingannare la gente del posto facendo loro credere di essere un nativo di quelle zone, infatti, se la sua vera identità fosse stata rivelata, avrebbe sicuramente perso la vita: «Nulla avrebbe potuto salvarmi dai coltelli dei fanatici arrabbiati se si fosse scoperto chi ero». Si narra che a Londra fosse circolato a lungo l'aneddoto, smentito poi da Burton molti anni più tardi, secondo cui, nel corso del pellegrinaggio, egli avesse dimenticato in un'occasione di mettere in pratica l'usanza musulmana di accovacciarsi per urinare e che, scoperto, avesse assassinato il giovane arabo deciso a denunciarlo. Quando, al suo ritorno, Burton fu interrogato sull'episodio, rispose che «nel deserto la legge del Corano non è sufficiente e non è rispettata», dunque uccidere non era un reato grave e che, in ogni caso, si trattava della «vita di quello contro la sua».

Il pellegrinaggio per un musulmano rappresenta l'unione della *Umma*, la comunità dei credenti provenienti da tutto il mondo, ma è anche testimonianza dell'individuo che in solitudine cammina verso Dio in comunione con i suoi fratelli e sorelle, soli anch'essi dinanzi ad Allāh. Alla fine del suo viaggio, il console britannico, certo, può celebrare la sua vittoria: «ci siamo trovati davanti alla casa di Dio, il mio lungo e faticoso pellegrinaggio era giunto al termine, i progetti e i desideri di molti e molti anni si erano realizzati». Ma ammette con sincerità: «i miei sentimenti avevano più a che fare con il mio orgoglio soddisfatto che con i sentimenti religiosi».

Burton tradusse anche il *Kāmasūtra* (1883), viaggiò con John Hanning Speke alla scoperta dei grandi laghi africani e della sorgente del Nilo e visitò Salt Lake City, per studiare le comunità mormone, continuando a pubblicare i suoi lavori. Inoltre, prestò ancora servizio per Sua Maestà a Fernando Pò, nell'Africa occidentale, poi a Santos, in Brasile, quindi a Damasco e infine a Trieste, dove morì nel 1890. La sua traduzione di *Il giardino profumato (al-Rawḍ al-Āṭir)* di 'Umar Ibn Muḥammad al-Nafzāwī finì purtroppo bruciata dalla sua vedova, Isabel Arundel Gordon, perché considerata pornografica, e quindi potenzialmente nociva della memoria del marito. Lady Burton ne bruciò anche la collezione quarantennale di diari e giornali, nel timore che una rivelazione pubblica delle insolite pratiche sessuali cui fu interessato il suo Richard per tutta la vita potessero alimentare voci malevole circa le sue inclinazioni personali.

Del resto, Burton conclude con queste parole il suo intrigante resoconto di viaggio alla Mecca: «La maggior parte dei devoti, ormai puri e senza macchia e con il libro dei peccati trasformato in una tabula rasa, si affrettavano ad aprirvi un nuovo capitolo. È piccolo il numero di quelli che il pellegrinaggio induce a cambiar vita».

(Francesco Medici)

Angelo Scarabel, *Il Sufismo. Storia e Dottrina*, Carocci, Roma, 2007.

Si avvertiva senza dubbio la necessità di un valido testo introduttivo al Sufismo in lingua italiana, e questa pubblicazione giunge infine a colmare questa lacuna importante. Infatti, oltre a *Il Sufismo, Via mistica dell'Islam*, ottavo quaderno della serie *Islamismo* pubblicata dalle Edizioni Studi Domenicani e curato da P. Urizzi nel 2000, lavoro collettivo esauriente ma di difficile reperibilità, l'unico altro testo valido e attuale in lingua italiana, la traduzione di *Sufism* dello studioso statunitense C.W. Ernst, è stato purtroppo penalizzato nel passaggio in italiano da un traduttore sprovvisto in tutta evidenza di conoscenze di Sufismo e di Islam. Inoltre questo testo è rimasto vittima di una tipica operazione commerciale, che ne ha stravolto il titolo trasformandolo in "Il grande libro della sapienza sufi", ciò che può consentirgli di essere spacciato al lettore *new age* o al lettore poco avvertito, dando inoltre l'impressione che si tratti della traduzione di un testo *sûfi* e non di un manuale sul Sufismo. Anche la bibliografia originale è stata soppiantata da un elenco di soli testi in italiano nel quale compaiono numerosi titoli *new age*. Al termine di questo peculiare trattamento editoriale, il volume è recentemente uscito fuori catalogo, ed è dunque ormai indisponibile per l'acquisto. È un vero peccato, perché è un testo molto valido, conciso e completo, uno dei testi di riferimento utilizzati nell'insegnamento accademico del Sufismo nei paesi anglofoni.

Un libro di Annemarie Schimmel intitolato *Sufismo. Introduzione alla mistica Islamica* è stato pubblicato nel 2000 in italiano, ma è un'introduzione un po' troppo concisa all'argomento rispetto al voluminoso *The Mystical Dimensions of Islam* della stessa autrice, purtroppo non tradotto, ed è affetto inoltre, in alcune sue parti, dall'idiosincrasia personale dell'autrice nei confronti di Ibn al-'Arabi e del Sufismo "dottrinale" in genere, contrapposto ad un preteso Sufismo dell'"Amore" di Rumi e dei poeti *sûfi*, classificazione un po' troppo rigida, che non trova riscontro nelle ricerche accademiche più recenti.

Ora, il testo di Angelo Scarabel, professore alla Ca' Foscari di Venezia, mette a disposizione degli studenti e dei lettori italiani un altro manuale conciso e completo, di agile lettura, che fa il punto delle più importanti e recenti ricerche accademiche. Un grosso lavoro è applicato proprio alla terminologia tecnica scientifica, che viene analizzata, commentata, e infine rigettata o riutilizzata su nuove basi. Costante di questo testo è il rifarsi sempre alle fonti, e mostrare la visione del Sufismo così come è espressa nei testi fondanti della sua letteratura. Il volume è suddiviso in tre parti: la prima è un'introduzione alla storia del Sufismo, in cui viene sottolineata l'identità tra i suoi fondamenti e i fondamenti della religione islamica, e la rivendicazione delle stesse personalità fondatrici alla base. Vengono inoltre messe in risalto in questa sezione le interessanti interconnessioni tra la figura di 'Alî Ibn Abî Tâlib e l'istituzione della *futuwwa*, la cavalleria spirituale, e tra *silsila Alide* e *silsila sûfi* nella prima fase della storia del Sufismo.

Nella seconda parte, poi, l'autore introduce delle utili chiarificazioni concernenti il periodo storico tra il 17° e 20° secolo, periodo cruciale, anche se abbastanza sottovalutato dagli studiosi, per definire il quale si ricorre talvolta al termine "neo-sufismo". Esponendo lo stato delle ultime ricerche ad esso consacrate, che tendono a rigettare una radicale differenza tra quest'ultimo ed il Sufismo precedente, assieme alla denominazione stessa di "neo-sufismo", Scarabel mostra inoltre come i pretesi punti di contatto tra il Sufismo e i movimenti islamisti moderni, come ad esempio la comune riflessione applicata alle scuole giuridiche, siano soltanto esteriori. Anche la questione attinente la *tariqa muhammadiyya*, legata proprio a questo periodo, è spiegata con dovizia di particolari, con una breve storia delle *turuq* che si sono richiamate a questa denominazione, *Ahmadiyya*, *Sanûsiyya*, *Mirghaniyya* e *Tijâniyya*, le ultime due rivendicando inoltre la *khatmiyya*, la "Sigillatura" del Sufismo. Ottima è anche l'introduzione alla questione concernente la relazione

tra le dottrine della *wahdat al-wujûd* e della *wahdat al-shuhûd*: la differenza tra questi punti di vista, a detta dell'autore, è stata tuttavia esagerata da alcuni ricercatori.

Al termine del volume l'autore attira l'attenzione del lettore sul frequente utilizzo in senso tecnico della poesia preislamica nell'ambito della letteratura del Sufismo, mostrando come curiosamente i temi di questa poesia antica e non databile sembrano forgiati proprio al fine di servire come supporto meditativo nell'ambito di un cammino spirituale. Negli annessi trovano posto infine un valido glossario e una bibliografia completa ed aggiornata. In conclusione, questo testo rappresenta un serio strumento di introduzione e conoscenza alla storia e alle dottrine del Sufismo.

(Luca Patrizi)