

Paola Carusi*

Ša'baḍa: prestidigitazione e illusionismo tra storia della scienza, filosofia e teologia

Ša'baḍa: prestidigitation and illusionism between the history of science, philosophy and theology

Abstract

Cited in the classifications of sciences as operational science (*šinā'a*), in the Islamic world of the Middle Ages, the *ša'baḍa*, in its various forms and extensions — it can also be shadow play — balances along a delicate border. While the public is enjoying its 'wonders', scholars of different backgrounds give their opinions on its real contents; the philosophers, beyond the 'wonders', meditate on the hand of man and on the degree of its perfection which makes it the most sensitive of instruments; the theologians tend to consider it the sister of magic, and as such to be condemned, yet they can also mention it in laudatory terms; the mystics come to compare the *muša'biḍ* to God. Against this lively, colorful background, the *muša'biḍ*, regardless of anything other than his art, continues to play his game.

Keywords: *ša'baḍa*, prestidigitation, shadow play, islamic philosophy, islamic theology, *taṣawwuf*.

Medieval Authors: al-Ġaubarī, Iḥwān al-ṣafā', Ibn Sīnā, al-Ġuwainī, al-Ġazālī.

Riassunto

Citata nelle classificazioni delle scienze come scienza operativa (*šinā'a*), nel mondo islamico del Medioevo la *ša'baḍa*, nelle sue varie forme ed estensioni — può essere *ša'baḍa* anche il teatro delle ombre — si muove in equilibrio su un delicato confine: mentre il pubblico si diverte alle sue 'meraviglie', eruditi di diverse estrazioni giudicano dei suoi reali contenuti; i filosofi, al di là delle 'meraviglie', meditano sulla mano dell'uomo e sul grado della sua perfezione che la rende il più sensibile

* Già docente presso il Dipartimento Istituto Italiano di Studi Orientali – ISO, Sapienza Università di Roma, Circonvallazione Tiburtina, 4, 00185 Roma, Italia; email: paola.carusi@fondazione.uniroma1.it.

degli strumenti; i teologi tendono a considerarla sorella della magia, e in quanto tale condannabile, ma possono anche citarla in termini elogiativi; i mistici giungono a paragonare il *muša'bid* a Dio. Su questo sfondo variopinto e animato, il *muša'bid*, incurante di ogni cosa che non sia la sua arte, continua a giocare il suo gioco.

Parole chiave: *ša'baḍa*, prestidigitazione, teatro delle ombre, filosofia islamica, teologia islamica, *taṣawwuf*.

Autori medievali: al-Ġaubarī, Iḥwān al-ṣafā', Ibn Sīnā, al-Ġuwainī, al-Ġazālī.

Verso la metà del XIII secolo, un autore della cui vita quasi nulla è conosciuto, 'Abd al-Raḥmān al-Ġaubarī (m. 1264?), scrive un libro molto particolare, in cui si preoccupa di curiosare tra gruppi di personaggi più o meno truffaldini che incontra e di cui ha notizia. Il suo titolo, *Kitāb al-muḥtār fī'l-asrār wa-hatk al-asrār* (*Il libro scelto sui segreti e sullo smascheramento dei segreti*), è un intero programma: tratterà di gente su cui si dovrà eliminare il segreto, per portarlo ad un pubblico che si interessa di queste cose e non deve essere ingannato. Nel libro, molto ricco e colorito, la scena si popola di monaci cristiani, predicatori, falsi *ṣaiḥ* e falsi profeti, donne astute e sfrontate, gioiellieri imbrogliatori, e chi più ne ha più ne metta. Tra i personaggi citati, ecco comparire, nel *faṣl* 23, i prestigiatori. Con questo gruppo, l'autore, che non risparmia ironia, anche pesante, nei confronti di altri gruppi, è assolutamente benevolo: abili di mano e ammirati per la loro abilità, con le loro manipolazioni essi producono senza dubbio molti inganni, ma sono, in sostanza, persone per bene, che non arrecano danno alla gente.

Sache, ô lecteur, que les individus de ce groupe sont réellement capables d'accomplir des prodiges étonnants, d'opérer des métamorphoses dignes de tout émerveillement. Mais chez eux aussi foisonne le mensonge, ainsi que l'illusion qui occupe les regards.

Leur corporation compte cependant des gens qui sont, à bien des égards, plus honnêtes que nombre d'autres vendeurs d'illusion - ne serait-ce que dans la mesure où la plupart d'entre eux ne se proposent ni de voler l'argent ni d'attenter à la vie de leurs clients. Les badauds qui les regardent savent bien que tous les actes qu'ils accomplissent ne sont pas réels: qu'ils dépendent seulement de la vivacité des gestes de l'opérateur, de son agilité. D'ailleurs, quand ils ont fini leur spectacle, la plupart des illusionnistes professionnels retournent à une conduite qu'est celle de tout homme d'honneur, révélant les vertus les plus estimables et des mœurs dignes de toute louange...¹

¹ 'Abd al-Raḥmān al-Djawbarī, *Le voile arraché (al Muḥtār fī kaṣf al-asrār wa-hatk al-astār)*, traduction intégrale sur les manuscrits originaux par R.R. Khawa, vv. 2, Phébus, Paris 1980, II, p. 135.

Alla metà del XIII secolo, questo testo di al-Ġaubarī suona come il discorso di un uomo di buon senso, che, senza crearsi complicazioni e sovrastrutture, prende atto serenamente del mondo variopinto che lo circonda; mondo di cui troviamo più tardi una vivida testimonianza in opere come la *Risāla sāsānīya* di Šafī al-Dīn al-Ḥillī (m. 1349?), dove ai vv. 47-49 sono citati vari trucchi del *muša'biq*².

Ma poco più di un secolo dopo, ecco che Ibn Ḥaldūn, nella sua *Muqaddima*, si scaglia con forza contro la *ša'baḌa* che, in quanto scienza generatrice di illusioni ottiche, altro non sarebbe che un tipo di magia³.

Alla ricerca di ciò che è avvenuto, può essere utile trasferire le nostre letture a tempi precedenti e ad ambienti culturali diversi, per scoprire che, dietro l'innocuo divertimento, sulla prestidigitazione molti discorsi possono essere fatti.

I filosofi

Nella prima metà del X secolo, nelle *Rasā'il* dei Fratelli sinceri, la *ša'baḌa* è considerata una scienza operativa (*šinā'a*). Questo termine, che traduce il termine greco *technē*, indica, come è noto, una disciplina che può essere imparata e insegnata, che è composta di conoscenze teoriche legate ad una attività pratica, esercitata per il bene della comunità, e per questo degna di remunerazione. I Fratelli, che non hanno alcuna esitazione nel definire la prestidigitazione *šinā'a*, la collocano tra le scienze operative il cui portato è in se stesse, come – si noti – la pittura e la musica. I prestigiatori – scrivono – sono molto abili, e, tra quelli che assistono ai loro spettacoli, mentre gli sciocchi ridono ai loro giochi, gli intellettuali ammirano l'abilità della mano.

Quanto a quelle [scienze operative] la cui nobiltà è data dalla scienza operativa in se stessa, esse sono come la scienza dei prestigiatori, dei pittori, dei musicisti e simili. La *ša'baḌa* non è altro che la velocità del movimento e il nascondere le cause che lo producono che l'operatore compie nel farlo, così che di questo ridono gli stolti, [mentre] gli uomini di intelletto ammirano anche l'abilità dell'operatore⁴.

² Cit. in C.E. Bosworth, *The mediaeval islamic underworld*, vv. 2, E.J. Brill, Leiden 1976, II, p. 299: «47. And on how many a day have I acted as a juggler and slight-of-hand practitioner amongst the crowds who have gathered round me, talking in a long stream of words whilst the people watch me intently! 48. And I have perfected the trick with boxes, distracting the audience's gaze by my whistling and my deceptive patter. 49. They have applauded my skill in performing tricks with birds, with a nose bag and with eggs, and also in the trick of planting cucumbers in a garden».

³ Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, vd. *infra*, nota 27.

⁴ *Rasā'il ihwān al-ṣafā'*, 8, *faṣl fī šaraf al-šanā'i'*, in *Rasā'il ihwān al-ṣafā'*, vv. 4, dār ṣādir, Bairūt

Lungi dall'essere una semplice affermazione che lascia il tempo che trova, questa posizione dei Fratelli è in una stretta relazione con le loro convinzioni filosofiche che riguardano la filosofia naturale. Nella scala naturale in cui le creature sono disposte, scala che non ha soluzione di continuità e che comprende anche creature intermedie tra i regni della natura, come il corallo minerale-vegetale e la palma vegetale-animale, il grado più alto, che spetta evidentemente all'uomo, gli spetta anche per la sua capacità di operare e di costruire superando la natura, facoltà che gli animali non hanno; e la parte che rende possibile tutto questo è la mano, il cui polpastrello, tra l'altro, è considerato la parte più sensibile che esista al mondo. Alla mano e alle dita, secondo i Fratelli, non deve essere attribuita semplicemente una facoltà *lamsīya*, cioè propria del senso del tatto, ma anche una facoltà *ṣāni'a* (operativa); facoltà che permette all'uomo di operare e che è in relazione con la facoltà del pensiero "come il ministro a cui è assegnata la trattazione del suo (del re) regno e il suo assistente nella sua politica per i suoi sudditi"⁵.

Dunque, ciò che ammirano i Fratelli nella prestidigitazione è l'esser portata all'estremo, nella mano del prestigiatore, una delle 5 facoltà più importanti (pensiero, immaginazione, memoria, eloquio, arte o facoltà operativa)⁶ che distinguono l'uomo dall'animale e lo rendono il punto più alto della creazione.

Ma, se si continua la lettura delle *Rasā'il* e si giunge all'epistola sulla magia, si vede comparire un altro significato del termine *ša'baḍa*; un significato che vede questo termine inteso non come *ṣinā'a*, ma come 'manipolazione', in qualche modo anche sinonimo di inganno.

Della magia è proprio il sovvertimento del vedere con i propri occhi, la violazione delle consuetudini. E di essa [è proprio] ciò che è prodotto dall'immaginazione, dai racconti e dalle apparenze, e di essa è la confusione e la manipolazione (*ša'baḍa*) e di essa sono i vapori maleodoranti che provocano l'epilessia, la demenza, lo sbigottimento e ciò che è simile a questo⁷.

Fatto importante, a questo discorso tiene dietro la citazione del miracolo (*mu'ǧiza*) manifestato da Mosè davanti a Faraone, come si legge in *Cor.* 26.36.

1957, I, pp. 288 sg. Qui e altrove, dove non diversamente indicato, le traduzioni italiane dei testi arabi sono di P. Carusi.

⁵ *Rasā'il ihwān al-ṣafā'*, 35, in: *Rasā'il*, cit., III, p. 242: wa-nisbat al-qūwat al-ṣāni'at allāfi maǧrāhā al-yadān wa-al-aṣābi' ilā al-mufakkira ka-nisbat al-wazīr al-mu'in lahu fī tadbīr mamlatihī wa-al-masā'id lahu fī siyāsatihi li-ra'yatihi.

⁶ al-qūwa: al-mutaḥayyila, al-mufakkira, al-ḥāfiẓa, al-nāṭiqā, al-ṣāni'a. Per i nomi italiani delle facoltà qui utilizzati, vd. A. Bausani, *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1978, p. 219.

⁷ *Rasā'il ihwān al-ṣafā'*, 52, *bayān ḥaqīqat al-sihr wa-ǧairihi*, in *Rasā'il*, cit., IV, p. 313.

Nel suo libro, Dio altissimo ha ricordato, in un racconto su questa congrega, la magia di cui furono incolpati i profeti; come Faraone, quando incontrò Mosè – su di lui la pace – disse dei miracoli alla sua gente, per ciò che vide [operato] da Mosè e Aronne: “Questi sono due maghi che con la loro magia vogliono farvi uscire dalla vostra terra e portar via la vostra strada più eletta” (Cor. 20.63). Intendeva con questo che Mosè – su di lui la pace – faceva ciò che faceva semplicemente stimolando l’immaginazione, con l’astuzia e con la *ša'baḏa*, senza verità al suo discorso né attendibilità alla sua scienza; come gli suggeriva il suo [ministro] Hāmān e gli ispirava il suo demonio, dicendo: “manda nelle città messi che raccolgano / raccolgano e conducano qui tutti i sapientissimi maghi” (Cor. 26, 36-37), cioè ogni *muša'bid*, e imbroglione...⁸

A proposito di questa citazione dispregiativa del termine *ša'baḏa*, è forse utile qui anche richiamare alcune ipotesi sull’origine della parola *ša'baḏa* (*ša'waḏa*), termine non arabo, come osserva il *Lisān al-'arab*, che contiene probabilmente in sé echi di tradizioni inquietanti, che la legano a operazioni magiche, evocazione e assoggettamento di spiriti⁹. Ciò che qui compare, però, ed è importante, non è solo la citazione del prestigiatore visto come un imbroglione, ma anche, e soprattutto, l’accostamento della prestidigitazione alla magia che si oppone al miracolo del profeta, e in particolare al miracolo che è forse paradigmatico nell’Islam, il miracolo di Mosè, che davanti a Faraone e ai suoi maghi trasforma il suo bastone in un serpente. La *ša'baḏa* – faccenda delicata e importante – si trova qui coinvolta – coinvolgimento destinato a perdurare nel tempo – in una questione in un certo senso più grande di lei; perché, per i filosofi, e soprattutto per i teologi, il problema diventa distinguere tra ciò che è miracolo e ciò che non lo è, tra ciò che è vera azione di Dio (il miracolo) e ciò che è inganno, con il risultato che tra il miracolo vero e l’inganno dell’illusione, la *ša'baḏa* viene a trovarsi inevitabilmente dalla parte dell’inganno.

Circa un secolo dopo i Fratelli, la questione – nell’opinione dei filosofi – giunge a una sorta di punto ‘risolutivo’ nell’opera di Avicenna (m. 1037); che nel suo *al-Išārāt wa'l-tanbīhāt*, dichiara esplicitamente che miracolo e magia sono dello stesso ceppo, perché entrambi appartengono (sono riconducibili) alla stessa facoltà (*qūwa*) dell’anima umana. Dal punto di vista razionale, ciò rende i due eventi praticamente indistinguibili¹⁰; la differenza tra profeta e mago consisterebbe infatti semplicemente nelle intenzioni, perché il profeta opera per il bene e il mago per il male.

⁸ *Rasā'il ihwān al-ṣafā'*, 52, *bayān haqīqat al-sihr wa-ḡairihi*, in *Rasā'il*, cit., IV, pp. 313 sg.

⁹ Bosworth, *The mediaeval islamic underworld*, cit., p. 333.

¹⁰ F. Griffel, *Al-Ghazālī's philosophical theology*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 197.

Le cose [che appaiono] straordinarie, nel mondo della natura, sono determinate da tre origini: 1. la forma (disposizione) dell'anima [già] menzionata; 2. le proprietà dei corpi elementari, come l'attrazione che il magnete esercita sul ferro con la capacità che lo caratterizza; 3. potenze 'celesti': tra esse e i temperamenti di corpi terrestri particolarmente disposti a occupare una posizione, o tra esse e potenze di anime terrestri particolarmente disposte a stati 'celesti', attivi o passivi, vi è una correlazione che ha come conseguenza il prodursi di influssi straordinari. La magia (nera) è del primo tipo, i miracoli dei profeti (*mu'ğizāt*), i prodigi dei santi (*karāmāt*) e gli incantesimi (della magia bianca) del secondo tipo; e i talismani del terzo tipo¹¹.

Quello a cui, nella disposizione dell'anima, accade questo (che l'anima sia capace di compiere cose che appaiono straordinarie), poi è buono, ben diretto nella sua condotta e cerca di purificare la sua anima, compie (può compiere) un miracolo dei profeti o un prodigio dei santi, e la purificazione della sua anima gli aggiunge in questo senso un accrescimento in modo conforme alla sua disposizione naturale, sì che raggiunge il conseguimento più alto; quello invece che gli accade questo, [ma] poi è cattivo e se ne serve nel [fare il] male, è un mago abominevole (scellerato). Il potere (forza) della sua anima in questo senso è infranto dai suoi eccessi, sì che non raggiunge in esso il punto più alto che raggiungono i puri¹².

L'affermazione è confermata nello *Šifā'*, dove Avicenna attribuisce il miracolo al livello più alto e più puro dell'anima del profeta¹³, assegnando implicitamente la capacità di distinguere il vero dal falso ad anime sufficientemente elevate in grado di riconoscere questa distinzione¹⁴.

¹¹ Ibn Sīnā, *al-Isārāt wa'l-tanbīhāt*, ed. S. Dunyā, *al-qism IV, dāār al-ma'ārif, al-Qāhira* 1960, pp. 158 sg.; Avicenne, *Livre des directives et remarques*, tr. introd. et notes A.-M. Goichon, UNESCO Beirut – Vrin Paris 1999 (prima edizione Vrin, Paris 1951), pp. 523 sg.

¹² Ibn Sīnā, *al-Isārāt wa'l-tanbīhāt*, ed. S. Dunyā, *al-qism IV*, cit., pp. 156 sg.; Avicenne, *Livre des directives et remarques*, cit., pp. 522 sg.

¹³ Ibn Sīnā, *al-Šifā'*, *al-ilāhīyāt, maqāla 10, faṣl 5*, ed. I. Madkūr, *al-hay'at al-'amma li-šu'ūn al-maṭābi' al-amīriya, al-Qāhira* 1960, II, p. 455: «Le eccellenze morali sono tre: la moderazione (lett. la medietà) nelle passioni come il piacere del fare sesso, del mangiare, dell'abbigliarsi, dello stare in riposo e gli altri piaceri dei sensi e dell'immaginazione; la moderazione in tutte le irritazioni, come la paura, la rabbia, la preoccupazione, la superbia, il rancore, e l'invidia; e la moderazione nel dedicarsi agli affari. Ma i punti più alti di queste eccellenze sono integrità, sapienza, audacia, e la sintesi di tutte è la giustizia; che non ha a che fare con l'essere eccellente nella speculazione, ma quello in cui si raccoglie, insieme con essa, la sapienza nello speculare, è felice, e chi ottiene, insieme con questo, le proprietà della profezia diviene quasi signore tra gli uomini e quasi diviene lecito che ci si ponga al suo servizio, dopo Dio altissimo; ed è signore del mondo terrestre e vicario di Dio in esso». La traduzione italiana pubblicata di questo passo si trova in Avicenna, *Metafisica*, a cura di O. Lizzini P. Porro, Bompiani, Milano 2002, p. 1047. Sull'esistenza necessaria della profezia si veda Ibn Sīnā, *al-Šifā'*, *al-ilāhīyāt, maqāla 10, faṣl 2*, ed. Madkūr, cit., II, pp. 441-443.

¹⁴ F. Griffel, «al-Gazālī's concept of prophecy: the introduction of avicennian psychology into aš'arite theology», *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004) 101-144, qui 113.

I teologi

Molto prudenti, sul tema dei cosiddetti eventi 'straordinari' prodotti da ša'baḌa e affini, sono anche i teologi, che ritengono a volte doveroso precisare che questi eventi, che non sono miracoli, sono realizzati dall'uomo e non da Dio.

Quanto alla magia che percorre la via della ša'baḌa e alle opere di abilità compiute tramite la leggerezza della mano in modo che le somigliano, quella non è miscredenza, anche se è un peccato; di tutte queste forme, si nega che Dio altissimo ne sia creatore e agente, anche se non si nega che, su di esse, siano da lui dati l'indicazione e l'avvertimento di tenersene lontano e di averne timore¹⁵.

Più complessa, e più urgente, per i teologi, si fa però la faccenda quando sono chiamati ad individuare la differenza tra miracolo e falso miracolo, tra miracolo e magia o illusionismo, e anche tra miracolo del profeta (*mu'ğiza*) e prodigio del santo, o amico di Dio (*karāma*)¹⁶. Nella traccia di ciò che affermano i filosofi sulle facoltà dell'anima umana, anima del profeta come pure del mago (v. Avicenna citato), nella discussione si insinua e si fa largo nel tempo l'idea che il miracolo non sia la prova decisiva della veridicità di un profeta. Il percorso effettuato, tra

¹⁵ 'Abd al-Ğabbār (mu'tazilita, m. 1025), *Mutašābih al-qur'ān*, ed. 'A.M. Zarzūr, dār al-turāt, al-Qāhira 1969, p. 173. Cfr. *Cor.* 2.102 (trad. it. A. Bausani): « [...] Non fu Salomone un Negatore, bensì i démoni, i quali insegnavano agli uomini la magia e quel che fu rivelato ai due angeli (lett.: fu fatto discendere), Hārūt e Mārūt, a Babilonia, i quali tuttavia non insegnavano nulla a nessuno senza prima dirgli: "Bada che noi siamo una tentazione, empio non essere dunque!" ». Nel suo commento a questo versetto, che si esprime contro *I Re*, XI, 1-8, Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *al-Taḥsīn al-kabīr*, III, al-ṣaḥīḥ al-ṣaḥīḥ, al-Qāhira 1935, pp. 241 sg., distingue tra la magia e ciò che fu rivelato ai due angeli e scrive, citando un ben noto *Tafsīr*: Questo è ciò che ha scelto di dire Abū Muslim [al-Iṣfahānī]: [che] ha negato, a proposito dei due angeli, che su di loro fosse discesa la magia e ha addotto come prova, a questo proposito, diverse cose: 1. che se [la magia] fosse discesa su di loro, chi la faceva discendere sarebbe stato Dio altissimo, e questo non è ammissibile, perché la magia è miscredenza e devastazione e non si addice a Dio farla discendere... ».

¹⁶ Non si trascuri la diffidenza che in alcuni casi si può notare nei confronti delle *karāmāt* (miracoli dei santi) manifestate e non interiorizzate o le osservazioni di alcuni autori che presentano il miracolo come una sorta di illusione o come un ricordare agli uomini che ogni apparenza in questo mondo è illusione. È. Geoffroy, «Attitudes contrastées des mystiques musulmans face au miracle», in D. Aigle (sous la direction de), *Miracle et karāma. Hagiographies médiévales comparées*, Brepols, Turnhout 2000, pp. 301-316. Idem, «Le voile des apparencens, ou la double vie du grand cadi Zakariyyā al-Anšārī», *Journal Asiatique* 282/2 (1994) 271-280. Sulla funzione 'didattica' di una serie di prodigi realizzati da uno *šaiḥ* allo scopo di dimostrare che le apparenze sono solo illusioni, vd. Nabhānī, *Jāmi'*, II, 10, cit. in Geoffroy, «Attitudes contrastées...», cit., p. 306, nota 23.

X e XII secolo, è graduale: nella scuola aš‘arīta, ad esempio, mentre al-Aš‘arī (m. 935) scrive che, pur con ben precise condizioni¹⁷, il miracolo è la prova decisiva che conferma – e anzi solo questo è il suo scopo – la veridicità di un Profeta, un secolo dopo al-Ġuwainī (m. 1085), nell’ *Iršād*¹⁸, si preoccupa di dedicare un capitolo alla distinzione tra miracolo e magia, e – si veda l’influenza dei filosofi – nega che il miracolo possa essere considerato, in quanto tale (in se stesso), come una prova razionale (*dalāla ‘aqlīya*) della veridicità di un profeta¹⁹. Più tardi – e si tratterà di un punto che abbraccia diversi aspetti – anche il grande al-Ġazālī (m. 1111), allievo di al-Ġuwainī e ‘prova’ dell’Islām (*huḡḡat al-islām*), si metterà sulla scia dei filosofi:

— seguirà in primo luogo in qualche modo gli Iḥwān, riconoscendo alla *ša’baḡa* il suo carattere di *šinā’a*: scienza operativa, sia pure ‘di strada’ e talvolta biasimevole perché, praticata a pagamento, può confondere le anime semplici.

Questo (il desiderio dell’uomo di arrivare a conoscere cose che con la sua scienza non è in grado di conoscere, come Dio, gli angeli, o le meraviglie dei cieli e della terra) somiglia al desiderio [di passare] dall’incapacità di praticare una tecnica meravigliosa alla conoscenza del metodo con cui operare in essa; come chi non riesce a padroneggiare il gioco degli scacchi e desidera conoscere come giocare con esso e come esserne padrone; e come chi vede una tecnica (*šan’a*) straordinaria nell’architettura o nella *ša’baḡa* o nell’arte di sollevare i pesi²⁰ o altro e avverte in se stesso una qualche incapacità e il non essere alla sua altezza, ma desidera conoscere come fare, e soffre per quella qualche incapacità e si rallegra invece per la perfezione della scienza, se la conosce²¹.

Di esse [cose proibite] vi è il fare cerchio nel giorno di venerdì per vendere le medicine, i cibi

¹⁷ Vd. D. Gimaret, *La doctrine d’al-Ash‘arī*, Cerf, Paris 1990, p. 460: rottura della ‘consuetudine’ divina (*‘āda*), sfida (*taḡaddī*) e dichiarazione (*da’wā*) preventiva del miracolo che sarà fatto avvenire. Vd. anche Abū Bakr b. Fūrak (m. 406/1015), *Muḡarrad maqālāt al-Aš‘arī* (*Exposé de la doctrine d’al-Aš‘arī*), ed. D. Gimaret, dār al-mašriq, Bairūt 1986, pp. 176 sg.

¹⁸ Imām al-ḥaramain (al-Ġuwainī), *al-Ġršād*, édité et traduit par J.-D. Luciani, Imprimerie Nationale, Paris 1938, p. 283 (traduzione francese), pp. 187 sg. (testo arabo).

¹⁹ Vd. anche al-Ġuwainī, *al-‘Aqīdat al-niẓāmīya*, ed. M.Z. al-Kauṭarī, al-maktabat al-azharīya li’l-turāt, al-Qāhira 1992, pp. 63-68 (vd. in particolare pp. 67 sg.).

²⁰ L’espressione *ḡarr al-ṭaqīl* (o *al-aqtāl*) indica la tecnica di sollevare e spostare oggetti facendo calcoli di rapporti in peso (proporzioni, *nisab*, pl. di *nisba*). Tra gli esempi in questione: le leve, tra cui le bilance, di diversi tipi, relazioni tra pesi specifici e galleggiamento etc. Una bellissima trattazione dell’argomento si può trovare in *Rasā’il iḥwān al-ṣafā’*, 6, *faṣl fī faḍīla ‘ilm al-nisab* [...], in *Rasā’il*, cit., I, pp. 251-257, qui 256. In Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Talḥīṣ al-muḥaṣṣil*, dār al-aḡdāwā’, Bairūt 1985, p. 577, il *ḡarr al-ṭaqīl* compare tra le scienze collaterali della matematica.

²¹ al-Ġazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, dār Ibn Ḥazm, Bairūt 2005, *kitāb ḡamm al-šāh wa-al-riyā’*, *bayān sabab kaun al-šāh* [...], pp. 1189 sg.

e gli amuleti; come pure praticare l'accattonaggio, recitando il *Corano* e declamando i poemi. Di queste cose vi è ciò che è proibito per il suo essere illusione e menzogna, come i ciarlatani, tra i medici (lett.: della via dei medici), e come la gente della *ša'baḏa* e dell'illusione; e, ugualmente, quelli che fanno gli amuleti generalmente riescono a venderli con illusioni a danno dei giovani e del popolino. Questo è proibito dentro e fuori dalla moschea e bisogna impedirlo, anzi ogni vendita in cui vi sia menzogna, illusione e nascondimento è infamia per chi compra e vende, ed è proibita²².

— ma è in particolare nel discutere sulla distinzione tra miracolo e magia che Ġazālī si affianca alla filosofia. Quando la prova affidata al miracolo può essere messa in discussione, egli scrive, è la ragione umana a essere risolutiva, con un allineamento – è il commento di Griffel – al punto di vista avicenniano; e una presa di posizione del tutto simile si troverà in autori posteriori, come Faḥr al-Dīn al-Rāzī²³.

[...] tra le questioni problematiche, vi è ciò che può essere risolto solo con la sottigliezza della speculazione intellettuale. Ora, secondo te, la speculazione intellettuale non è degna di considerazione; ma non si può conoscere il miracolo come prova della veridicità [di un profeta] se non si conosce la magia e la differenza [che vi è] tra essa e il miracolo...²⁴

Mi dissi allora: «In primo luogo, se ciò che voglio ottenere dalla scienza sono le realtà vere delle cose, non si può fare a meno di ricercare che cosa sia la vera realtà della scienza. E [mi] apparve chiaro che la scienza autentica è quella in cui ciò che è conosciuto si svela con uno svelamento con cui non rimane alcun dubbio, a cui non si accompagna la possibilità dell'errore e dell'illusione ingannevole e che il cuore non sarebbe in grado di apprezzare; ma [si accompagna] la certezza. L'errore, bisogna che sia confrontato con ciò che è indiscutibile, in un confronto che induca la dimostrazione del suo essere falso: come, ad esempio: se qualcuno trasformasse una pietra in oro e un bastone in un serpente, questo [in me] non provocherebbe alcun dubbio; quando infatti io ho conosciuto che dieci è maggiore di tre, se qualcuno mi dicesse: “No, il tre è maggiore, e lo provo trasformando questo bastone in un serpente”, e lo trasformasse, e io lo vedessi con i miei occhi, non dubiterei per questo della mia scienza²⁵.

²² al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, cit., *kitāb al-amr bi'l-ma'rūf* [...], *bāb* 3, p. 815.

²³ Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *al-Taḥṣīr al-kabīr*; XVII, al-maṭba'at al-bahīyat al-miṣrīya, al-Qāhira 1938, pp. 114 sgg. (commento a *Cor.* 10.58). Sul fatto che Rāzī, sulla scia di al-Ġazālī, riprende opinioni avicenniane sulla profezia, vd. anche Griffel, «al-Ġazālī's concept of prophecy...», cit.

²⁴ al-Ġazālī, *al-Munqid min al-ḍalāl*, eds. Ġ. Ṣalība - K. 'Ayyād, maṭba'a ḡāmi'a Dimašq, Dimašq 1960, p. 93; Ghazālī, *al-Munqid min aḍālal (Erreur et délivrance)*, ed. F. Jabre, (Collection Unesco d'oeuvres représentatives, Série Arabe), Commission Internationale pour la traduction des chefs-d'oeuvres, Beyrouth 1959, testo arabo p. 32, tr. francese p. 92.

²⁵ al-Ġazālī, *al-Munqid min al-ḍalāl*, cit., pp. 60 sg.; al-Ghazālī, *al-Munqid min aḍālal*, cit., testo arabo p. 11, tr. francese pp. 61 sg. Molto bello è anche un passo del *Qisṭās*, in cui Ġazālī mette in evidenza ancora una volta il pericolo di confusione tra miracolo e magia, e ripone la sua fi-

Conformemente a quanto ci si aspetta sulla base delle sue opinioni, al-Ġazālī, pur ammirando l'abilità della mano dell'operatore, non esita a considerare la *ša'baḍa* come qualcosa che può essere confuso con la magia, e nella sua classificazione delle scienze che compare nell'*Ihyā'*, magia e prestidigitazione sono poste insieme tra le conoscenze biasimevoli che il musulmano dovrebbe evitare.

Quanto alla [scienza] riprovevole: la scienza della magia e dei talismani e la scienza della *ša'baḍa* e dell'illusionismo (*al-talbīsāt*)²⁶.

Il destino della prestidigitazione appare segnato; non per sua colpa, ma per il dubbio insinuato in discussioni che tutto sommato non la riguardano, si giungerà dopo più di due secoli e vari passi intermedi, alle sentenze di Ibn Ḥaldūn, in cui si congiungono e si riassumono secoli di disquisizioni filosofiche e teologiche.

Il terzo [tipo di magia] esercita la sua influenza sulle potenze dell'immaginazione. Quello che esercita questa influenza si volge alle potenze dell'immaginazione e agisce su di esse con un certo tipo di comportamento: lascia in esse una sorta di fantasticherie, di alterazioni e di imma-

ducia nell'affidabilità di chi compie il miracolo. al-Ġazālī, *al-Qiṣṣas al-mustaqīm*, ed. M. Bīšū, ḡamī' al-ḥuqūq mahfūza, Dimašq 1993, pp. 58 sg.: «Come quando impari il calcolo, e lo impari da un maestro: quando ti insegna il calcolo tu acquisisci la conoscenza del calcolo, e [anche] un'altra conoscenza necessaria: che il tuo maestro è uno che sa far di calcolo e uno scienziato del calcolo. Così dal suo insegnamento tu conosci anche la sua scienza e anche la correttezza del suo affermare che è un uomo di calcolo. Ugualmente io non credo alla veridicità di Muḥammad e alla veridicità di Mosè, né per la spaccatura della luna né per la trasformazione del bastone in un serpente; poiché in esso (in eventi come questo) si insinuano molte ragioni di dubbio e in esso (in eventi come questo) non vi è affidabilità, anzi chi crede (è credente) perché un bastone si trasforma in un serpente e in un serpentone può anche credere da miscredente, come fece al-Sāmīrī, al muggito del vitello [d'oro] (vd. *Cor.* 20.85 sgg.). L'equivoco, nel mondo sensibile e visibile, è molto frequente [...]. Ma io ho imparato le bilance del *Corano*, poi ho pesato con esse tutte le conoscenze 'divine'; e gli stati della vita futura, e la punizione dei depravati e la remunerazione dei devoti [...] La mia conoscenza della veridicità del Profeta è necessaria, come [lo è] la tua conoscenza quando vedi uno straniero che esamina una questione del diritto e lo sa fare, presentando il diritto corretto e chiaro. Tu allora non dubiti che egli è un uomo di legge (*faqīh*) e la tua certezza è più solida che se trasformasse mille bastoni in serpenti, perché a quello giunge [anche] l'opera della magia, dell'illusione, del talismano etc., e per quello risulta una fede debole, che è la fede degli uomini ignoranti e dei *mutakallimūn* (termine che qui indica probabilmente teologi poco affidabili)». Vd. T. Jaffer, *Rāzī. Master of Qur'anic Interpretation and Theological Reasoning*, Oxford University Press, Oxford 2015, p. 110; Griffel, *Al-Ghazālī's philosophical theology*, cit., p. 195. R.M. Frank, *al-Ghazālī and the ash'arite school*, Duke University Press, Durham London 1994, p. 67, osserva che in altre opere, come l'*Iqtiṣād*, al-Ġazālī si mostra più allineato con le opinioni dell'aś'arismo classico.

²⁶ al-Ġazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, cit., *bayān al-'ilm allāqī hūwa faraḍ kifāya*, p. 24.

gini, che poi fa discendere sui sensi degli osservatori con la potenza della sua anima che agisce su di essi; e gli osservatori vedono come se esse fossero presenti nel mondo esterno (lett.: all'esterno) mentre là non vi è niente di questo. Questo è ciò che i filosofi chiamano *ša'wada* o *ša'bađa* ²⁷.

Così la legge religiosa pone la magia, i talismani e la prestidigitazione in una sola classe (gruppo), perché possono esser di danno; essa li vieta, e li considera illeciti. Quanto alla differenza che essi individuano tra il miracolo e la magia, ciò che affermano i *mutakallimūn* (teologi) è che essa [differenza] è da ricondurre alla sfida, che è l'affermare che [il fatto prodigioso] si verificherà secondo ciò che si afferma. Hanno detto: il mago è escluso da una sfida di tal genere, che non si verifica (non può verificarsi) per opera sua. Il miracolo non può avvenire in seguito all'affermazione del mentitore; la prova certa della veridicità del miracolo, infatti, è razionale per la caratteristica stessa della veridicità: se [il fatto prodigioso] avvenisse con la menzogna, il veritiero si muterebbe nel mentitore, e questo è impossibile, dunque il miracolo non può assolutamente verificarsi con la menzogna.

Quanto ai filosofi, la differenza tra i due (miracolo e magia) è la differenza tra i due estremi del bene e del male, dunque dal mago non viene il bene e non si adopera in ciò che causa il bene, mentre da chi opera il miracolo non viene il male e non si adopera in ciò che causa il male. Ed è come se essi fossero su due lati in antitesi nel fondamento della loro natura²⁸.

Il teatro delle ombre

Nella tradizione islamica, sotto il termine *ša'bađa* è compreso anche il teatro delle ombre (*ḥayāl al-ẓill*)²⁹, noto agli arabi fin da epoca omayyade³⁰, e di cui la prima descrizione certa si ha in un passo di un grande studioso di ottica: Ibn al-Haiṭam (m. 1039)³¹; poco dopo Ibn Ḥazm, *Risāla fī mudāwāt al-nufūs*, descrive un tipo di rappresentazione molto simile al gioco delle ombre cinesi; ciò che potrebbe essere uno dei primi stadi dello svilupparsi di questa arte³².

²⁷ Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, maṭba'at adabiya, Bairūt 1900, p. 498. Ibn Khaldūn, *The Muqaddima*, tr. ingl. F. Rosenthal, vv. 3, Princeton University Press, Princeton 1980, III, pp. 158 sg.

²⁸ Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, cit., p. 503. Ibn Khaldūn, *The Muqaddima*, cit., III, p. 170.

²⁹ Si veda, tra gli altri, D. Cohen-Mor, *A Matter of Fate. The Concept of Fate in the Arab World as Reflected in Modern Arabic Literature*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 11 e 21-23. Per la Spagna, ma il discorso è molto più generale, N.D. Shergold, *A history of the Spanish Stage*, Clarendon Press, Oxford 1967.

³⁰ L. Guo, *The performing Arts in Medieval Islam. Shadow Play and Popular Poetry in Ibn Dāniyāl's Mamluk Cairo*, Brill, Leiden Boston 2012, p. 105.

³¹ S. Moreh, «The Shadow Play (*khayāl al-ẓill*) in the Light of arabic Literature», *Journal of Arabic Literature* 18 (1987) 46-61, qui 47. V. anche A. Buturovic, *Sociology of Popular Drama in Medieval Egypt: Ibn Dāniyāl and his shadow plays*, Ph.D. diss., McGill University [Montreal] 1993.

³² Ibn Ḥazm, *Risāla fī mudāwāt al-nufūs*, 3, *faṣl fī l-aḥlāq wa'l-siyar*, in I. 'Abbās (ed.), *Rasā'il Ibn Ḥazm al-andalusī*, al-mu'assasat al-'arabiya li'l-dirāsāt wa'l-naṣr, Bairūt 1987, p. 351, 67: «Ciò che ho veduto di più simile a questo mondo è il teatro delle ombre, che sono immagini montate su

Nel gioco delle ombre³³, all'abilità delle mani del prestigiatore si accompagna e si sovrappone l'idea del burattinaio e del manipolatore che gioca con le sue marionette; con il risultato che la valutazione può assumere, e assume, forme anche piuttosto diverse rispetto a quanto si scrive sulla prestidigitazione.

Chi è filosofo e teologo, intellettuale e uomo di fede, nel gioco delle ombre ritrova in primo luogo la filosofia: Platone, con la *Repubblica* e la sua caverna³⁴, e soprattutto le *Leggi*³⁵, con i suoi uomini marionette del dio; poi, dall'ombra e dalla marionetta-uomo, a Dio *muša 'biḏ* e burattinaio di questo mondo il passo è breve.

Scrive al-Ġazālī, nell'*Ihyā'*:

Ma tu non vedi che te stesso e pensi che ciò che ti appare nel mondo visibile non abbia una causa dal mondo dell'occulto e dal *malakūt*, e per questo lo metti in relazione a te stesso. Tu sei come il ragazzo che di notte guarda il gioco del *muša 'biḏ* che da dietro un velo produce immagini che danzano, gridano, si levano e si siedono, che non sono mosse da se stesse ma semplicemente le muovono fili come capelli e sottili, che non appaiono nell'oscurità della notte. I loro capi sono nella mano del *muša 'biḏ* che è nascosto agli sguardi dei ragazzi; ed essi si divertono e sono ammirati perché pensano che quelle pezze danzano, giochino, si levino e si siedano. Quanto agli uomini d'ingegno, essi sanno che quello è un far muovere [un movimento provocato dall'esterno] e non un movimento [di qualcosa che si muove], ma a volte non sanno come avviene la sua presentazione, e chi conosce qualcosa della sua presentazione non la conosce come la conosce il *muša 'biḏ*, che la governa e la muove tirando con la sua mano.

una ruota di legno che si fa girare rapidamente, sì che alcune scompaiono mentre altre appaiono». Vd. anche Ibn Ḥazm, *Ēpître morale (Kitāb al-aḥlāq wa-l-siyar)*, ed. e tr. fr. N. Tomiche, Commission internationale pour la traduction des chefs-d'oeuvre, Beyrouth 1961, Section traitant des moeurs et de la conduite, p. 30, n. 83; e l'edizione realizzata da E. Riad, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1980 (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Semitica Upsaliensia, 4), p. 23, n. 83.

- ³³ Compare qui il senso più ampio di *lam- 'ayn -bā'*, la radice del gioco: l'onda gioca con la barca, il vino gioca con le menti, il destino gioca con gli uomini.
- ³⁴ Platone, *La Repubblica*, VII. 514 a-b, tr. it. F. Sartori, Laterza, Bari 1988, p. 229: «Dentro una dimora sotterranea a forma di caverna, con l'entrata aperta alla luce e ampia quanto tutta la larghezza della caverna, pensa di vedere degli uomini che vi stiano dentro fin da fanciulli, incatenati gambe e collo, sì da dover restare fermi e da poter vedere soltanto in avanti, incapaci, a causa della catena, di volgere attorno il capo. Alta e lontana brilli alle loro spalle la luce d'un fuoco e tra il fuoco e i prigionieri corra rialzata una strada. Lungo questa pensa di vedere costruito un muricciolo, come quegli schermi che i burattinai pongono davanti alle persone per mostrare al di sopra di essi i burattini...».
- ³⁵ Platone, *Leggi* 644 d-e, tr. it. A. Zadro, Laterza, Bari 1987, p. 56: «Pensiamo che ciascuno di noi viventi sia una macchina meravigliosa fatta dalle mani di un dio, o per un suo svago o per una sua cura precisa; questo non lo sappiamo. Sappiamo invece che tutte le affezioni enumerate qui sopra stanno dentro di noi come fossero nervi od una specie di fili e ci trascinano e, poiché sono contrarie tra loro, ci inducono ad azioni contrarie; e qui sta la differenza fra la virtù e il vizio».

Così i ragazzi sono gli uomini di questo mondo e tutte le creature sono ragazzi in relazione ai sapienti. Guardano queste figure e pensano che esse si muovano [di moto proprio] e immaginano su di esse; e gli uomini di scienza – per la maggior parte – sanno che sono mosse ma non sanno il modo in cui sono mosse. Ma coloro che sanno (*al-‘arīfūn*, i mistici), e gli uomini di scienza dotati di una conoscenza profonda, colgono, con l’acutezza dei loro sguardi, dei fili sottili di ragnò, anzi molto più sottili di essi, che pendono dal cielo, attaccati con le estremità alle persone degli uomini della terra. Per la loro sottigliezza non si colgono quei fili con questi sguardi esteriori. Poi vedono i capi di quei fili in luoghi a cui sono appesi e vedono che quei luoghi hanno impugnature che sono nelle mani degli angeli che muovono i cieli e vedono anche gli angeli dei cieli consacrati a portare il trono...³⁶

Ecco la descrizione del burattinaio divino; con Ġazālī, e, prima e dopo di lui, molti intellettuali, mistici e poeti citeranno il teatro delle ombre con immagini simili a questa.

Questa gran volta del cielo sotto la quale stupiti viviamo
È come una lanterna, magica d’illusione:
Il Lume dentro n’è il Sole, e la lanterna è il Mondo;
E noi come forme fuggenti, sbigottiti, passiamo³⁷.

Tu vedrai che le forme delle cose ti si sveleranno dietro il velo dell’apparenza, qualunque essa sia [...]

Tutto ciò che hai veduto è l’opera di Uno, Uno solo, ma dietro i veli della copertura.

Quando avrà scostato il [Suo] velo, non vedrai altri che Lui, e delle forme [delle cose] non ne rimarranno di dubbie.

Allo svelamento realizzerai che, nell’oscurità, è per la guida della Sua luce che ti sei volto ai Suoi atti³⁸.

Spingendo a un estremo limite la sua raffigurazione, Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkīya* III, si spingerà poi a descrivere un gioco di ombre in cui la prima figura fatta apparire dal *muḥarrik*, che è Dio, è Adamo, e lo schermo il velo che cela il segreto divino³⁹.

³⁶ al-Ġazālī, *Iḥyā’*, cit., p. 1440.

³⁷ Omar Khayyam (m. 1126?), *Quartine*, prefazione e versioni dall’originale persiano di A. Bausani, Einaudi, Torino 1965, p. 43, n. 122.

³⁸ *The Dīwān of Ibn al-Fāriḍ*, a Critical Edition by G. Scattolin, Institut français d’archéologie orientale, Paris 2004; ‘Umar b. al-Fāriḍ (m. 1235), *al-Tā’īyat al-kubrā*, texte traduit et commenté par J.Y. L’Hôpital, Presses de l’ifpo, Beyrouth Damas 2016, pp. 223-229, vv. 680-706. I versi citati sono dati come immagine del teatro delle ombre in A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975, pp. 277 sg. Una citazione di questo mondo come ‘ombra fugace’ (*ẓill zā‘il*) si può trovare in al-Ġurġānī, *Kitāb asrār al-balāġa fī ‘ilm al-bayān*, dār al-kutub al-‘ilmīya, Bairūt 1988, p. 101.

³⁹ Vd. Cohen-Mor, *A Matter of Fate*, cit., p. 11.

Negli scritti degli intellettuali e dei teologi e nei versi dei poeti e dei mistici, *ša'baḍa* e teatro delle ombre, arti di strada, acquistano, nel male e nel bene, come abbiamo visto, una valutazione che, nella quotidianità e nella strada, in qualche modo non li rappresenta. Tra tardo medioevo ed epoca moderna, il teatro delle ombre andrà incontro a una evoluzione (o riprenderà forse una sua connotazione più antica?): in Egitto, le opere dei Banū Sāsān si presentano come poemi in versi dai contenuti satirici e a tratti licenziosi, citazioni di musica e danza, di bevute e di vite a volte *borderline*, piene di gioia di vivere, allusioni scatologiche e sessuali (molto si è scritto sull'omosessualità)⁴⁰, doppi sensi etc. Acquisito dall'Egitto all'epoca di Sultan Selim⁴¹, che, dopo aver visto un suo spettacolo (1517), decide di introdurlo nell'Impero ottomano⁴², il teatro delle ombre elaborerà in Turchia,

⁴⁰ Cfr. A. Shay, *The Dangerous Lives of Public Performers. Dancing, Sex, and Entertainment in the Islamic World*, Palgrave Macmillan, New York 2014, pp. 118-119; cita E.K. Rowson, «Two Homoerotic Narratives from Mamluk Literature: al-Safadi's Law'at al-Shaki and Ibn Saniyal's al-Mutayyam», in J.W. Wright Jr. - E.K. Rowson (eds.), *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, Columbia University Press, New York 1997, pp. 158-191.

⁴¹ S.E. Siyavuşgil, *Karagöz. Son histoire, ses personnages son esprit mystique et satirique*, Publication de la direction générale de la presse, de la radiodiffusion et du tourisme, Milli Eğitim Basimevi, Istanbul 1951, cita testimonianze, che ritiene comunque incerte, secondo le quali il teatro delle ombre sarebbe stato conosciuto in Turchia forse già in epoca anteriore al XVI secolo, e alle pp. 15 sg. cita un celebre *ghazal* di Birrī, poeta anatolico del XIII secolo: «Regarde, o sage, avec tes yeux qui cherchent la vérité / et vois les cieux où la tente du théâtre d'ombres est déjà dressée. / Contemple ce que le Montreur de l'Univers, derrière son écran, / te donne en spectacle, par les ombres d'hommes et de femmes qu'il crée. / C'est Lui qui, assignant une attitude à chaque figure, / la fait parler dans un langage qui lui convient. / Regarde, toutes ces figures ne sont que des apparences, / et c'est la colère ou la beauté de Dieu qui se manifeste en elles. / Contemple cet écran des spectres et n'oublie pas que / Celui qui l'a dressé, peut toujours l'anéantir, / et ce qu'il en reste, c'est toujours Lui...». Birrī è citato anche in H. Jurkowski, *Aspects of puppet theatre*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2013.

⁴² Altri dicono che il teatro delle ombre sarebbe stato acquisito dai turchi per altre vie. Secondo Jacob dai mongoli e dai turchi di Asia centrale che lo avrebbero preso dai cinesi; secondo H. Reich dai bizantini istanbulini e tutto deriverebbe dal *mimus* della tarda antichità; altri, come Sevin, dicono che una fonte potrebbe essere l'India. M. And, *Karagöz. Theatre d'ombres turc*, Editions Dost, Ankara 1977, pp. 66-67, ritiene probabile che venga dagli ebrei espulsi dalla Spagna e dal Portogallo nel tardo XV secolo, ma conclude: «De toute façon que ce soit les Byzantins, les Italiens ou les Juifs, il est certain que tous ont contribué un tant soit peu à la création du Karagöz. Mais cependant, Karagöz n'est pas seulement un mélange de cultures étrangères, mais c'est aussi et surtout un riche croisement de la culture turque, à savoir de la poésie, de la peinture, de la musique, des costumes folkloriques et de la tradition orale. Il faut donc nuancer son jugement et rendre à la Turquie ce qui lui revient, indépendamment de ce qu'ont pu lui apporter les cultures occidentales en matière artistique». M. Hamdan, «Shadow theatre, the Karagöz (Kara Gyooz) and the Texts of Ibn Daniyal (1248-1311?)», in A. Özturkmen

nel secolo successivo, la sua fisionomia definitiva, estremamente complessa; perché il Karagöz, dal nome del personaggio che è il suo protagonista, è spettacolo comico, ma in alcuni casi portatore di caratteri filosofici e mistici; satira liberatoria popolare e politica, causa di critiche dei benpensanti⁴³; espressione, come si conviene nei classici schemi della commedia dell'arte, dal carattere licenzioso, e a tratti dichiaratamente osceno⁴⁴. Il protagonista, Karagöz, che dietro la tenda si mostrerà orgogliosamente, come Priapo, con il fallo eretto, testimonierà la vitalità di una forma di arte molto antica che rappresenta ogni aspetto della vita umana.

Bibliografia

1. Fonti

- ‘Abd al-Ġabbār, *Mutašābih al-qur’ān*, ed. ‘A.M. Zarzūr, dār al-turāt, al-Qāhira 1969.
- ‘Abd al-Rahmāne al-Djawbarī, *Le voile arraché (al-Muhtār fī kašf al-asrār wa-hatk al-astār)*, traduction intégrale sur les manuscrits originaux par R.R. Khawa, vv. 2, Phébus, Paris 1980.

- E. Birge Vitz (eds.), *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean*, Brepols, Turnhout 2014, pp. 287-296, vede nel Karagöz, al di là della tradizione turca, un punto di incontro tra Oriente e Occidente, e tra la commedia dell'arte e i generi dialogici arabi come *hikāya* e *maqāma*.

⁴³ And, *Karagöz*, cit., pp. 104-110. Si veda anche: Siyavuşgil, *Karagöz. Son histoire...*, cit.

⁴⁴ E. De Amicis, *Costantinopoli*, Fratelli Treves editori, Milano 1877, p. 70: «Quello stesso turco che arrossisce fino alle orecchie se gli si domanda come sta la sua sposa, manda i suoi bimbi e le sue bimbe a sentire le turpissime oscenità di Caragheus, che corrompe la loro fantasia prima che si sian svegliati i loro sensi; ed egli stesso dimentica sovente le dolcezze dell'arem per le voluttà nefande di cui diede il primo esempio famoso Baiazet la folgore, e non l'ultimo, probabilmente, Mahmut il riformatore. E quando non ci fosse altro, basterebbe quel Caragheus a dare nello stesso tempo un'immagine e una prova della profonda corruzione che si nasconde sotto il velo dell'austerità musulmana. È una figurina grottesca che rappresenta la caricatura del turco del mezzo ceto, una specie d'ombra cinese, che muove le braccia, le gambe e la testa dietro un velo trasparente, e fa quasi sempre da protagonista in certe commediole strampalatamente buffonesche, di cui il soggetto è per lo più un intrigo amoroso. Egli un quissimile, ma depravato, di Pulcinella: sciocco, furbo e cinico, lussurioso come un satiro, sboccato come una baldracca, e fa ridere, anzi urlare d'entusiasmo l'uditorio con ogni sorta di lazzi, di bisticci e di gesticolamenti stravaganti, che sono o nascondono ordinariamente un'oscenità. E di che natura siano queste oscenità, facile immaginarlo quando si sappia che se Caragheus nello spirito somiglia a Pulcinella, nel corpo somiglia a Priapo; della quale somiglianza, prima che la censura restringesse d'alquanto la sua libertà sconfinata, egli dava tratto tratto la prova visibile alla platea, e spesso tutta la commedia girava sopra questo nobilissimo perno». Vd. anche: A. Thalasso, *Molière en Turquie, étude sur le théâtre de Karagueuz*, Tresse et Stock, Paris 1888 (Extrait du "Moliériste", décembre 1887-janvier 1888); And, *Karagöz*, cit., pp. 111-112

- Abū Bakr b. Fūrak, *Muğarrad maqālāt al-Aš‘arī* (*Exposé de la doctrine d'al-Aš‘arī*), ed. D. Gimaret, dār al-mašriq, Bairūt 1986.
- Il Corano*, introduzione, traduzione e commento di A. Bausani, Sansoni, Firenze 1961 (prima edizione Sansoni, Firenze 1955, numerose ristampe).
- Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *al-Taḥṣīn al-kabīr*, 32 *ağzā* in 16 tomi, al-maṭba‘at al-miṣrīya, al-Qāhira 1933
- al-Ġazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, dār Ibn Ḥazm, Bairūt 2005.
- *al-Munqid min al-ḍalāl*, eds. Š. Šalība - K. ‘Ayyād, maṭba‘a ḡami‘a Dimašq, Dimašq 1960.
- *al-Munqid min aḍḍalal* (*Erreur et délivrance*), ed. F. Jabre, (Collection Unesco d’oeuvres représentatives. Série arabe), Commission internationale pour la traduction des chefs-d’oeuvre, Beyrouth 1959.
- *al-Qisṭas al-mustaqīm*, ed. M. Bīšū, ḡamī‘ al-ḥuqūq maḥfūza, Dimašq 1993.
- al-Ġurḡānī, *al-‘Aqīdat al-nizāmīya*, ed. M.Z. al-Kauṭarī, al-maktabat al-azharīya li’l-turāt, al-Qāhira 1992.
- *Kitāb asrār al-balāḡa fī ‘ilm al-bayān*, dār al-kutub al-‘ilmīya, Bairūt 1988.
- al-Ġuwainī - Imām al-ḥaramain (al-Ġuwainī), *al-Irṣād*, édité et traduit par J.-D. Luciani, Imprimerie Nationale, Paris 1938.
- Ibn Ḥazm, *Rasā’il Ibn Ḥazm al-andalusī*, ed. I. ‘Abbās, al-mu’assasat al-‘arabīya li’l-dirāsāt wa’l-našr, Bairūt 1987.
- *Risāla fī mudāwāt al-nufūs*, 3, *faṣl fī’l-aḥlāq wa’l-siyar*, in *Rasā’il Ibn Ḥazm al-andalusī*, ed. I. ‘Abbās, al-mu’assasat al-‘arabīya li’l-dirāsāt wa’l-našr, Bairūt 1987.
- *Kitāb al-‘axlāq wa-s-siyar*, ou *Risāla fī mudāwāt an-nufūs wa-tahdīb al-‘axlāq wa-z-zuhd fī r-raḍā’il*, introduction, édition critique, remarques par E. Riad, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1980 (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia semitica Upsaliensia, 4).
- *Épître morale* (*Kitāb al-aḥlāq wa-l-siyar*), ed. e tr. fr. N. Tomiche, Commission internationale pour la traduction des chefs-d’oeuvre, Beyrouth 1961.
- Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, maṭba‘at adabīya, Bairūt 1900.
- *The Muqaddima*, tr. ingl. F. Rosenthal, vv. 3, Princeton University Press, Princeton 1980.
- Ibn Sīnā, *al-Iṣārāt wa’l-tanbīhāt*, ed. S. Dunyā, *al-qism* IV, dār al-ma‘ārif, alQāhira 1960.
- *al-Šifā’*, *al-ilāhīyāt*, ed. I. Madkūr, al-hay‘at al-‘amma li-šu‘ūn al-maṭābi‘ al-amīrīya, al-Qāhira 1960.
- Ibn Sīnā - Avicenne, *Livre des directives et remarques*, tr. introd. et notes A.-

- M. Goichon, UNESCO Beirouth – Vrin Paris 1999 (ristampa di Vrin, Paris 1951).
- Avicenna, *Metafisica*, a cura di O. Lizzini P. Porro, Bompiani, Milano 2002.
- Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Talḥīṣ al-muḥaṣṣil*, dār al-aḍwā', Bairūt 1985.
- Omar Khayyam, *Quartine*, prefazione e versioni dall'originale persiano di A. Bausani, Einaudi, Torino 1965.
- Platone, *Leggi*, tr. it. A. Zadro, Laterza, Bari 1987.
- *La Repubblica*, tr. it. F. Sartori, Laterza, Bari 1988.
- Rasā'il iḥwān al-ṣafā'*, vv. 4, dār ṣādir, Bairūt 1957.
- 'Umar ibn al-Fāriḍ, *The Dīwān of Ibn al-Fāriḍ*, a critical edition by G. Scattolin, Institut français d'archéologie orientale, al-Qāhira 2004.
- *al-Tā'īyat al-kubrā*, texte traduit et commenté par J.Y. L'Hôpital, Presses de l'ifpo, Beyrouth Damas 2016.

2. Studi

- Aigle, D. (sous la direction de), *Miracle et karāma. Hagiographies médiévales comparées*, Brepols, Turnhout 2000.
- And, M., *Karagöz. Théâtre d'ombres turc*, Editions Dost, Ankara 1977.
- Bosworth, C.E., *The mediaeval islamic underworld*, vv. 2, E.J. Brill, Leiden 1976.
- Buturovic, A., *Sociology of Popular Drama in Medieval Egypt: Ibn Dāniyāl and his shadow plays*, Ph.D. diss., McGill University, [Montreal] 1993.
- Cohen-Mor, D., *A Matter of Fate. The Concept of Fate in the Arab World as Reflected in Modern Arabic Literature*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- De Amicis, E., *Costantinopoli*, Fratelli Treves editori, Milano 1877.
- Frank, R.M., *al-Ghazālī and the ash'arite school*, Duke University Press, Durham London 1994.
- Geoffroy, É., «Attitudes contrastées des mystiques musulmans face au miracle», in D. Aigle (sous la direction de), *Miracle et karāma. Hagiographies médiévales comparées*, Brepols, Turnhout 2000, pp. 301-316.
- «Le voile des apparencens, ou la double vie du grand cadī Zakariyyā al-Anṣārī», *Journal Asiatique* 282/2 (1994) 271-280.
- Gimaret, D., *La doctrine d'al-Ash'arī*, Cerf, Paris 1990.
- Griffel, F., «al-Gāzālī's concept of prophecy: the introduction of avicennian psychology into aš'arite theology», *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004) 101-144.

- *Al-Ghazālī's philosophical theology*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Guo, L., *The performing Arts in Medieval Islam. Shadow Play and Popular Poetry in Ibn Dāniyāl's Mamluk Cairo*, Brill, Leiden Boston 2012.
- Hamdan, M., «Shadow theatre, the Karagoz (Kara Gyooz) and the Texts of Ibn Daniyal (1248-1311?)», in A. Özturkmen - E. Birge Vitz (eds.), *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean*, Brepols, Turnhout 2014.
- Jaffer, T., *Rāzī. Master of Qur'anic Interpretation and Theological Reasoning*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Jurkowski, H., *Aspects of puppet theatre*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2013.
- Moreh, S., «The Shadow Play (*khayāl al-zill*) in the Light of arabic Literature», *Journal of Arabic Literature* 18 (1987) 46-61.
- Özturkmen, A. – E. Birge Vitz (eds.), *Medieval and early modern performance in the eastern mediterranean*, Brepols, Turnhout 2014.
- Rowson, E.K., «Two Homoerotic Narratives from Mamluk Literature: al-Safadi's Law'at al-Shaki and Ibn Saniyal's al-Mutayyam», in J.W. Wright Jr. - E.K. Rowson (eds.), *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, Columbia University Press, New York 1997.
- Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975.
- Shay, A., *The Dangerous Lives of Public Performers. Dancing, Sex, and Entertainment in the Islamic World*, Palgrave Macmillan, New York 2014.
- Shergold, N. D., *A history of the Spanish Stage*, Clarendon Press, Oxford 1967.
- Siyavuşgil, S. E., *Karagöz. Son histoire, ses personnages son esprit mystique et satirique*, Publication de la direction générale de la presse, de la radiodiffusion et du tourisme, Millî Eğitim Basimevi, Istanbul 1951.
- Thalasso, A., *Molière en Turquie, étude sur le théâtre de Karagueuz*, Tresse et Stock, Paris 1888 (Extrait du "Moliériste", décembre 1887-janvier 1888).
- Wright, J.W. Jr.
- Wright, J.W. Jr. – E.K. Rowson (eds.), *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, Columbia University Press, New York 1997.