

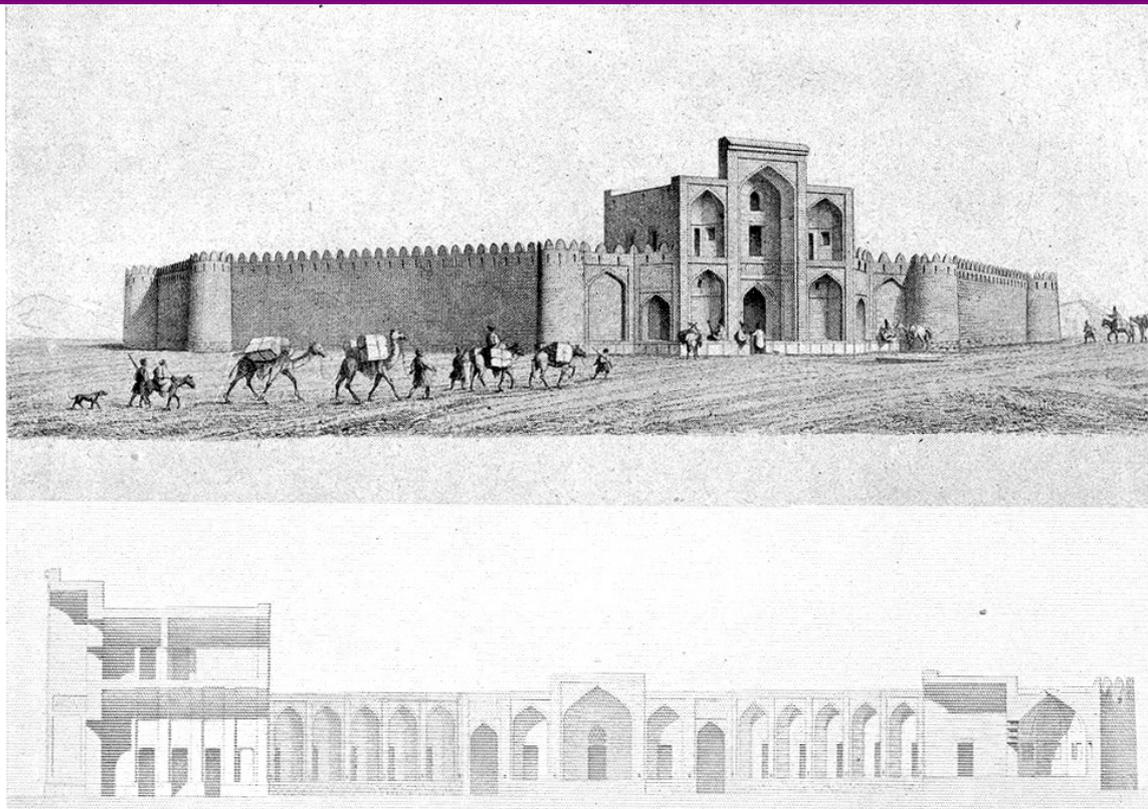


[www.kervan.unito.it](http://www.kervan.unito.it)

## Rivista internazionale di studi afroasiatici

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

nn. 4/5 – luglio 2006 – gennaio 2007



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

nn. 4/5 – luglio 2006 – gennaio 2007

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

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

ISSN 1825-263X

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

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

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

**Direttore responsabile:** Michele Vallaro

**Hanno scritto su questo numero:** Ezio Albrile, Giacomo E. Carretto, Enrico Galoppini, Chamia Ghanjaoui, Francesco Grande, Andrea Nicolotti, Alberto Pelissero, Elisa Sabattini, Chiara O. Tommasi Moreschini



## INDICE

E. Albrile - Coptica Iranica.....	5
G. E. Carretto - Sultane ottomane fra leggenda e realtà.....	19
C. Ghanjaoui - La confrérie ni‘matullahiyya en Iran.....	29
F. Grande - Diglossia araba tra passato e futuro: cause, contesti, prospettive.....	41
A. Pelissero - Fenomeni di fondamentalismo all'interno di una religione considerata come sistema complesso: esempi di revisionismo storico in ambito hinduista.....	71
E. Sabbatini - Lo <i>Yuelun</i> 樂論 del <i>Xunzi</i> 荀子: introduzione e traduzione annotata.....	81
C. O. Tommasi Moreschini - Orge e orgiasmo rituale nel mondo antico: alcune note.....	113

---

## RECENSIONI

Storia del Medio Oriente. 1798-2005 ( <i>E. Galoppini</i> ).....	131
Storia della Chiesa copta ( <i>A. Nicolotti</i> ).....	135



## COPTICA IRANICA

*di Ezio Albrile*

The article introduces to the Iranian motifs found in the Coptic Gnostic Library of Nag-Hammadi: themes as the coming of the future Redeemer (Saošyant-), the heavenly journey of the Soul, the links between the Gnostic Demiurge and Ahriman, and more between the Gnostic Aeons and the Iranian Zurwān.

Mother  
wake and watch over me,  
the dark rises over me.  
Please come back  
to know me,  
the blood  
of another seed... »  
(L. Ragagnin)

In December 1945, Egyptian peasants found a pottery jar with Coptic manuscripts in a cave near Nag-Hammadi, Upper Egypt. The jar contained at least 12 codices and eight leaves of another one that were inside the front cover of what was later called Codex VI. So, the thirteen codices of Nag-Hammadi contain at least 52 texts and 46 different works, of which 40 were previously unknown (Robinson 1984). Most of the texts belong to Gnostic sects of the first centuries: probably the same tractates utilized by the heresiologists to fight the «Gnostic Hydra» (cf. Ir. *Adv. haer.* I, 30, 15), a complex phenomenon involving manifold ideological and cultic influences.

The focus of Gnosticism is on an absolute dualism between Light and Darkness, πνεῦμα and matter, a dualism that mainly serves to explain evil and mistake in this world by tracing it back to an accident that was not intentionally provoked by the true transcendent and ineffable God. The body of Adam is the prison where the divine spark of light, the πνεῦμα, lives in exile: for Gnosticism, salvation consists primarily in liberation from the body and the world, in order to regain the primordial condition in the πλήρωμα as a part of the shining God (Rudolph 2000; Couliano 1989: 77 ff.).

The contribution of Mazdaean Zoroastrianism to the evolution of Gnostic doctrine was decisive, as is shown by dualism among Light and Darkness, the identity of divine and human spiritual forces or virtues, the idea of the Soul's journey and that of the end of the world and the last judgment. These traditions passed into Gnostic texts not directly from the Iranian lore, but were already accepted and assimilated in the Judaeo-Aramaean world since the pre-Christian times (Albrile 2001: 27-54). And a few examples of this syncretistic process are to be found in the Nag-Hammadi texts.

First to be considered is the *Apocalypse of Adam*, the fifth tractate in Codex V of the Nag-Hammadi library. It purports to be a revelation given by Adam to his son Seth, «in the 700th year», that is, just prior to Adam's death (*Gen.* 5,3-5). This feature gives the document the character of a «last testament» and associates it with other testamentary literature in antiquity. Adam describes his fall in the Garden of Eden as a lapse into ignorance.

Three heavenly figures then appear to Adam, and their revelation to him becomes the subject of Adam's last testament to Seth. He describes to Seth the origin of a special race of men and their

struggle against the Creator god called Sakla, the Almighty (69, 5). Three attempts are made by the creator to destroy this race of men who possess the knowledge of the eternal God. Two of these threats are drawn from well-known Jewish traditions, but here they are given a new interpretation. For example, the biblical flood narrative is interpreted as the attempt of a wicked creator god to destroy the pure race of men that possess the special knowledge of the eternal God (67, 22 - 76, 7).

Adam describes the descent of a heavenly figure, the Illuminator of knowledge, the φωστήρ. His appearance shakes the cosmos of the Creator god and his evil host through thirteen «kingdoms». They persecute him, yet he succeeds in revealing his knowledge to the special race of men. The narrative ends with an apocalyptic scene in which those who oppose the Illuminator fall under the condemnation of death but those who receive his knowledge «will live forever» (83, 15).

The narrative breaks down into two sections that appear to be two sources harmonized by an ancient editor with appropriate redactional comments at the point of literary seams (Hedrick 1980). One source can be described as standing near the border between Jewish Apocalypticism and Gnosticism. The second source on the other hand, contains few references to Jewish traditions and reflects a developed Gnostic mythology (77, 26 ff.). The most interesting feature of this material is its close parallel with Iranian traditions (Böhlig 1968: 149-161) about *Saošyant-* (>Pahlavi *Sōšāns*), the Future Redeemer, or Helper (Messina 1932: 149-176; Messina 1935: 275-276; Cereti 1995a: 33-81). The Illuminator reveals himself and comes upon the water (77, 30 ff.). This conception has a strictly resemblance to the Iranian *Saošyant-* born from the shining and igneous seed of Zarathuštra concealed in the water of Kāsaoya lake (Welburn 1988: 4756 ff.). Also, the origin of φωστήρ like the *Saošyant-* is from virgin birth (78,27-79,19). In *Yašt* 19,92 and in *Widēwdād* 19,5 there are references to the birth of the *Saošyant-* Astvaṭ.ərəta from his waters, where, according to a certain tradition, the seed of Zoroaster was preserved in order to impregnate the three virgins mentioned in *Yašt* 13, 142, mothers of the three Saošyants (*Yašt* 13, 28; 62; *Dēnkard* VII, 8, 1 ff.; Boyce 1975: 285).

Another text, the *Apocalypse of Paul*, also in Codex V (NHC V, 2), is the account of a heavenly journey made by the Apostle, from the third sphere to the pleromatic circles of the Ogdoad, the Ennead, and the Decad. Paul begins his journey on the mountain of Jericho with the aim of reaching Jerusalem, that is, the heavenly Jerusalem, where the twelve apostles are gathered. On his way, Paul is accompanied by a small child, the Holy Spirit (for the Valentinian connection see Casadio 1989: 123; Rosenstiehl-Kaler 2005: 70-80), who shows him the direction and suggests how he should conduct himself when confronted with the obstacles of the spheres. The aim of the journey is the acquisition of knowledge: «Let your mind awaken, Paul, and see that this mountain upon which you are standing is the mountain of Jericho so that you may know the hidden things in those that are visible» (19, 10-15).

In the course of this journey to heaven, which at times takes on the appearance of a descent to hell, Paul glimpses the organization of the heavenly hosts, angelic and demonic, the interlocking of the spheres with their doors and their keepers, and the punishment of a wicked soul. Arriving at the seventh heaven, Paul faces a demiurgic power who questions him before allowing him to pass on to the Ogdoad. When Paul reaches the eighth heaven, he joins the twelve apostles, his spiritual companions, and with them goes to the tenth and last heaven (22, 24-24, 4).

The framework of the heavenly journey, as it is briefly sketched by the author of the *Apocalypse of Paul*, is of a literary genre common in many Jewish writings (Rosenstiehl-Kaler 2005: 34 ff.) and even more in an Iranian setting (Widengren 1955). The Gnostics frequently took up this schema to illustrate the rescue of the Soul from time and space. In Mazdaean Zoroastrianism this theme appears in a famous work called *Ardā Wirāz nāmāg*, the «Book of Ardā Wirāz», the book that narrates the visions in heaven and hell of the pious priest Ardā Wirāz, who is said to have gone, with his living body, from this world to the realm of the dead, in order to inquire about the fate of our Souls after death (Gignoux 1984). The narrative of the journey begins when in the first night Wirāz was received by Sraoša and the angel of the fire Ādur-yazd who acted as his guide during the whole journey. With the assistance of these two «angels» Wirāz passed the *Činwad puhl*, the gate of the underworld. His guides declared themselves ready to show him the pleasures

of Paradise and the terrors of Hell. The first place he came to is the abode of the Hamēstagān, the intermediate place where good and evil works are equal, a sort of Purgatory (Gignoux 2003: 637b-638a). Afterwards Wirāz arrives at four different Paradises. The first is called *Humat* «Good thought» and is in the Stars track; the second called *Hūxt* «Good speech» is situated in the Moon track and the third called *Huwaršt* «Good deed» in the atmosphere of the Sun. These are the so-called «three steps». At last Wirāz arrives in the fourth step called *Garōdmān* the «House of singing». The Souls which Wirāz met in the first three paradises are respectively sitting on thrones and shining with the radiance of the Stars, the Moon and the Sun.

The elements characterising Paul's ascent in this apocalypse are common to all heavenly journeys: viz. the passage from sphere to sphere, interrogatories by the appointed toll-collectors at the gates, passwords and signals that the soul must give in order to advance, and finally the presence of an escorting angel who helps the soul in its wanderings (Scholem 1960: 14-19).

We should note, too, that the punishment adjudged to the soul in the *Apocalypse of Paul* consists of casting it into a body prepared for her. Here we have the idea of metempsychosis, expressed also in the phrase: «the whole race of demons, the one that reveals bodies to a soul-seed». It is the demons, then, who are responsible for the new incarnation of the wicked soul. Furthermore, Tartarus, the infernal place of punishment, is situated not under the earth nor in the sublunar part of the heavens but on earth; an earth which the author does not hesitate to define as «land of the dead» or «world of the dead» (Cumont 1949: 196 ff.). So, in the otherworldly journey of Wirāz still exists an infernal opponent to the four Paradises: *Duš-humat* the place of evil thought, *Duš-hūxt* that of evil word and *Duš-huwaršt* that of evil deeds. At last, the Hell as the fourth step: a dark and gloomy place, cold and hot, full of stench and noxious creatures. After having witnessed the severe punishments which were inflicted in Hell, Wirāz is carried back to the mountain *Čagād ī daīdīg*, «right peak» below which the *Činwad puhl* is situated, into a desert and shown Hell in the earth: a topographical perspective that we find in our Nag-Hammadi apocalypse. The usual criticism against the Iranian hypothesis is the late dating of the *Ardā Wirāz nāmāg*, but this text goes back to a most ancient visionary tradition. A proof is to be found in the ecstatic accounts of Zoroaster in the *Gāθā* (*Yasna* 30, 3; Piras 1998: 163-185) in the *Bahman Yašt* (Cereti 1995b) and in the trance of Wištāsp in the seventh book of *Dēnkard* (VII, 3 [4], 83-87 = Sanjana 1915: 31-33; with relative *Rivāyat*).

Various forms of Gnostic mythology have found concrete shape in a number of Nag-Hammadi tractates. One of these basic texts of mythological Gnosis, to which modern scholars often attach the label «Sethian» is the *Apokryphon Johannis*, an apocryphal work dealing with the risen Christ. A Coptic version of this «secret book» appeared in Berlin Papyrus 8502, a small collection of Gnostic texts known before Nag-Hammadi discoveries (Mantovani 1990: 227a-231b; Waldstein-Wisse 1995). It was then noted that Irenaeus may have used a Greek version in his treatise *Against All the Heresies* (I,29,1-4 = Barbelognostics) written before A.D. 180. Notably, the Nag-Hammadi library contains no less than three other versions (NHC II, I,1,1-32,9; III, I, 1, 1-40,11; IV, I, 1,1-49,28) each placed at the beginning of a Codex, a fact which demonstrates the importance of this work.

The work purports to be a revelation from the risen Savior to John son of Zebedee. The Revealer pronounces terrible curses upon anyone who dares to divulge the mysteries, a customary feature of Gnostic apocalypses. The subject of the revelation is the creation both of the world and of man, as well as the origin of evil and the saving power of γῶσις.

To summarize the contents (Colpe 1976: 120-129), we note that from the Invisible Spirit there emanated twelve Aeons of light of whom the last, Sophia, wished to produce by herself a copy of the Adam of Light without the interventions of her heavenly consort. She produced only an abortion, a Demiurge named Ialdabaoth. An ἔργον, a monster with face of a lion and body of serpent (II, 10, 8-10). Guarding jealously the power that he had derived from his mother, he created the world of darkness, including Archons, powers of evil, and so forth. Thinking to produce an image of the Father, the Archons fashioned a human body. But this, being purely psychic, was

incapable of moving until Ialdabaoth was led by a ruse to breathe a particle of Light into it (II, 20, 5-30).

The man immediately showed himself superior to the frustrated Demiurge, who with his Archons then fashioned a purely material body, in which he imprisoned the man, as in a grave and covered his senses with a veil to make him forget his divine nature (Van den Broek 1981: 38-57). A long struggle then ensued between the Holy Spirit and the powers of evil, until the Savior was to come to convince men of their divine origin. We note also that the Revealer declared himself to be at once the Father, the Mother, and the Son, a typically Gnostic triad.

In the text there are some references to Iran. For instance, the Demiurge Ialdabaoth, «darkness of ignorance», may be modelled on Ahriman, the principle of evil in Mazdaean Zoroastrianism, of whom Plutarch wrote that he was like «darkness of ignorance» (*Isid. et Osir.* 46). The former says that Zoroaster taught the Persians to sacrifice to Areimanios «offerings for averting ill, and things of gloom. For, pounding in a mortar a herb called *omomi* (< Avestan *haoma*) they invoke Hades and Darkness (Benveniste 1929: 288-291); then, having mingled it with the blood of a slaughtered wolf, they bear it forth into a sunless place and cast it away». In like manner speaks a passage of *Dēnkard* (182, 6). Such a cult must have passed to the Mithraic mysteries, where dedications are found *Deo Arimano*: the idea of interpreting as Ahriman the lion-headed statues in the Mithraic cave is on debate (Duchesne Guillemin 1955: 190-195; Duchesne Guillemin 1958-1960: 1-8; Hinnells 1975: 333-369). Most probable that this simulacra are representation of the Iranian god of time Zurwān: in the age of the Persian renaissance, under the Sassanids, flourished a most ancient religious thought, the Zurvanism, that taught how the two antagonistic principles are submitted to a supreme being, the «Endless Time» (Gnoli 1984: 115-138), the Aiōn of the Mithraic mysteries (Pettazzoni 1949a: 275-299; Pettazzoni 1949b: 245-256; Pettazzoni 1954: 180-192; see also Albrile 2005: 7-8).

Further, at the very beginning of the text, a Pharisee named Arimanius insidiously suggests to John that the «Nazorean» has deceived them (II, 1, 10-15). Notably, in Greek literature the name Arimanius appears only in connection with Zoroaster. Hence it might well be symbolic in our text. Additionally, there is even explicit reference to a «Book of Zoroaster» which is said to give precise information about the role of the Angels (II, 19, 10). So, on the whole, the *Apokryphon Johannis* is a very important source both for the study of γνῶσις and the Iranian influences on primitive Gnostic mythology.

On the same «Sethian» cosmological tune is the *Hypostasis of the Archons*. This, the fourth tractate of Codex II of the Nag-Hammadi library, is a Gnostic exposition of the origin, nature, and function of angelic powers (Gilhus 1985).

In the cosmology of the document, the universe is divided by a veil (καταπέτασμα) into two mutually exclusive realms (94, 10). The primary, incorruptible, and invisible realm above the dividing veil is contrasted with its shadow, the corruptible and visible realm of physical matter and of ignorance beneath the veil. At the instigation of a heavenly and incorruptible being called Pistis Sophia («Faith in Wisdom»), the ignorant, inferior, and malevolent god of the lower realm, Ialdabaoth, organizes his offspring into a hierarchy corresponding to that found in the upper world (87, 7-11). So organized, this angelic offspring of Ialdabaoth constitutes the Archons or Rulers. Thus, the corruptible Archons of the lower realm correspond to the incorruptible Angels or Aeons of the upper.

When the Archons of the lower world see the image of the incorruptibility that dwells above the veil reflected in the waters of their lower realm, they lust after the beautiful image and attempt to capture it by creating a copy of it out of physical matter to act as a decoy. This physical decoy is Adam (87, 12-88, 24).

At first, Adam is unable to rise from the ground out of which he was created, for while the Archons can give him somatic life, mere animation, they cannot give him what is found only in the upper world, an incorruptible soul. However, when the incorruptible Spirit above sees Adam below, it descends to the lower realm and inhabits his physical body.

The Archons then put Adam into the Garden, and while he sleeps, they take Eve from his side. In this division, the Incorruptible Spirit that dwelt in Adam remains with the part that becomes Eve. The Archons, in their lust for this spiritual entity, rape Eve and beget Cain, but before they do it, the Spirit passes from Eve into a serpent and so remains undaunted (91, 6-92, 27). It is this spiritual serpent that then teaches Adam and Eve to defy the evil Archons, to partake of the fruit of the Garden, and to gain knowledge. The Spirit then passes from the serpent into Norea, the daughter of Adam and Eve. When the Archons attempt to rape Norea, as they had done with her mother Eve, she resists and calls upon the god of the upper realm, who sends the angel Eleleth to rescue her (93, 9-13).

There are references to the primordial sexuality also in Iranian myth. The third era of Zoroastrian cosmology that began with the millennium of Saturnus-Kēwān (Panaino 1996: 235-250; see Lact. *Div. inst.* IV, 4, 10) is characterized by the abominable «mixture», the *gumēzišn*: ĩeh, the primeval whore, wake up Ahriman to have him fight the good creation of Ohrmazd and kill the first man Gayōmart. A part of his seed purified fell upon the earth, where it remained for forty years. From the Gayōmart's seed slowly grew the rhubarb plant, the stem of which developed into the first human couple Mašya e Mašyānag, the Iranian Adam and Eve. These protoplasts become Ahriman worshippers and devote themselves to indiscriminate sexual practice and cannibalism. A myth that will be reformulated by the Manichaean Gnosis. Further and, many centuries later, we find Gayōmart inhabiting the Purgatories of a Provençal version of the *Tindal's Vision* in the personage of the suffering king Cocomart (17, 2040-2054 [Jeanroy-Vignaux 1903: 101]).

Eleleth in our text teaches Norea how the first Archon, Ialdabaoth, was created out of the incorruptible Sophia, and how Ialdabaoth subsequently created the physical universe and begot the other Archons. For blasphemy against the upper realm, Ialdabaoth is finally consigned to Tartarus, and one of his offspring, the repentant Archon Sabaoth, is installed in his father's place over all the lower realms (95, 10-13). Eleleth finally reveals to Norea that she and her offspring, who possess Spirit, rightly belong to the upper realm and will be saved from the lower world and its Archons when the true Man will come into the world at a future time (96, 33-35). The treatise ends with an eschatological hymn describing the salvation of the spiritual beings and the final destruction of the Archons (97, 1-22).

The cosmogonic myth of the *Hypostasis of the Archons* is presented in an abbreviated form and must be fleshed out by comparison with other instances of the same myth, particularly with that in the fifth tractate of Codex II, *On the Origin of the World*, with which it has many close parallels. *On the Origin of the World* a.k.a. *Scriptum sine titulo* is a Gnostic tractate handed down in several copies (NHC II, 5, 97,24-127,17; NHC XIII, 2, 50, 25-34 [frag.]; British Library, Or. 4926 [1 [frag.]]) and by comparison with other texts quite well preserved.

*On the Origin of the World* opens with a philosophical discussion about primordial Chaos, but moves at once to a description of primeval events, reviewing at first the establishment of the boundary between the upper and lower world, as well as the formation by Pistis Sophia of Ialdabaoth, the first created and the main protagonist of the upper world. The cosmogony, and later the anthropogony, seems partly inspired by the first chapters of Genesis, but also by ideas known from several writings of the pseudepigraphic literature of Judaism. Indeed, Jewish influences and background also surface in the author's angelology, demonology, and eschatology, as well as in his etymologies. However, the Gnostic interpretation of the materials at hand is different in that it ranges from a complete reassessment of the arrogance of the Demiurge and events of *Genesis*, to a relatively unbroken integration of existing Jewish thoughts and motifs, as found in the description of Paradise.

The high point of primeval events is the creation of earthly man, which must be seen in connection with the doctrine of the primeval man in *On the Origin of the World*. This teaching is difficult to understand because it utilizes different motifs and heterogeneous ideas. A primordial man is said to be created by the Archons or Rulers according to the image from high, in the likeness of the Light-Adam. This man is called «Man-of-shining-blood» (108, 22; Mantovani 1981:

143), a nickname playing on the numerous meanings linked to the Hebrew words *adām* = «man», *dām* = «blood», *ādōm* = «red» e *adāmāh* = «earth» (Painchaud 1995: 352-353).

A heavenly primeval man who corresponds in a certain way to the Third Messenger in Manichaeism or to the Anthrōpos of *Poimandres*, apparently goes back to a the most ancient Iranian motif of the primordial man Gayōmart, a myth interpreted in various ways. One of these narratives, registered by the Pahlavi *Rivāyat* accompanying the *Dādestān ī dēnīg* (46 = Williams 1985: 683-697), tells us that Ohrmazd placed all the creations into a sort of human body, where they gestated. The perfected creations were then brought forth from the different parts of this body. This myth has been connected with the Indian Puruṣa motif (Zaehner 1955: 136-137). A comparable link between macrocosm and microcosm may be found in the *Bundahišn*, where the earth is said to have been created «in the semblance of a Man» and in *Zādspram* (30, 1), where the human body is likened to the firmament. It is probable this Gnostic idea of Anthrōpos derived certain elements from the development of Iranian conceptions. The same development, mediated through the Gnostics, will originate the Islamic notion of *al-insān al-kāmil*, the «Perfect man».

In a counter-campaign in the Light world, the Sophia (Zoe), who functions in our document as Savior and who also completes the Archons' unfinished creation of man, fashions a «spiritual» man manifested in different ways as the bringer of the γυνῶσις: as the spiritual wife of Adam, as the serpent, «the beast», and as the instructor in paradise who is viewed favorably. Fundamentally, all of these beings are the Sophia (Zoe) herself (115, 11 ff.).

In many respects, *On the Origin of the World* is a significant Gnostic work. Through this rather extensive writing, we gain insight into an educated author's thinking, working methods, and logic regarding a fundamental theme (Tardieu 1974).

Another «Sethian» text with cosmogonical aims is the *Paraphrasis of Sēm* (NHC VII, 1), one of the longer and best preserved tractates of the Nag-Hammadi library. This text is part of a small, selective group of Gnostic texts that seem of pre-Christian origins. The *Paraphrasis of Sēm* is a revelation delivered by the Gnostic redeemer Derdekeas (= Aramaic for «child, boy») to Sēm.

The revelation begins with Sēm being elevated «to the top of the world close to the Light» that is, to the Supreme Being (1,10-11). Sēm's mind is separated from his body, and he learns about cosmogony, soteriology, and eschatology. Three principles, «Light, Darkness and Πνεῦμα between them» are introduced (1,26-29). It is to be noted that the cosmology of *Paraphrasis of Sēm* closely recalls the «Paraphrasis of Seth», a Gnostic treatise refuted by Hippolytus (Bertrand 1975: 146-157; *contra* Krause 1977: 101-110). In both texts the Πνεῦμα plays a role of mediating element between Light and Darkness. Indeed, a triadic situation that is paralleled in Iranian cosmogony (Colpe 1973: 106-115): according to the first chapter of *Bundahišn* (and other texts) in the beginning Ohrmazd (< Ahura Mazda) dwelt on high, in pure Light, and Ahriman (< Anra Mainyu) dwelt in the depths, in Darkness (Kreyenbroek 1993: 303a-304a). Between them was a space called Wāy (< Vayu) the «Void», our Πνεῦμα (Bousset 1907: 116; *contra* Casadio 1997a: 42). However, according to a number of sources, there is another mediating figure watching over the two spirits. Plutarch attributed this function to Miθra, Eznik of Kolb to the Sun, and Šahrestānī to the «Angels» (Zaehner 1955: 448. 443. 433). The accounts of Eznik and Šahrestānī are essentially Zurvanite, but in the Avesta a similar function is attributed to Sraoša (> Pahlavi Srōš).

The Light knows of «the abasement of the Darkness» (2,11-13), but the Darkness is ignorant of the Light (2,16-18). So begins the cosmic drama. Darkness frightens Spirit (2,21) and becomes aware that «his likeness is dark compared with the Spirit» (3,6-7). Ignorant of the Light, Darkness directs his attention to Spirit to claim equality. From the mind of Darkness, evil is born; and from «the likeness of the Light» a son, Derdekeas, appears, whose task it is to carry up to the Light, the Light of the Spirit shut up in Darkness (3,35-4,19).

The bulk of the tractate hereafter describes a cosmogony involving the struggle among the different powers, Derdekeas' effort to liberate Light, and the events leading up to the time of consummation when «the forms of Nature will be destroyed» (45,16-17). Similar to other Gnostic eschatological writings, world history and evolution terminate with a final consummation, and the

particles of light will return to the Supreme Being and will no longer possess a material form. Derdekeas ends the *Paraphrasis of Sēm* by telling Sēm of his role; he also tells him that salvation will only be given «to worthy ones» (49,6; Wisse 1970: 130-140).

The use of the term «apocalyptic» to define a particular type of prophetic utterance is a development of Judaeo-Christian studies, in which a need was felt to mark a distinction between the ancient prophets and the pseudonymous ones who flourished mainly in the intertestamental period. In Mazdaean Zoroastrianism this distinction between early prophecy and later apocalyptic does not apply. There the prophet looks back to an eternity past, at the beginning of this world, and towards the end of Time and the eternity to come, the new Aeon. This «reality» is perceived through a «dream» (*x<sup>v</sup>afānā* = *Yasna* 30, 3; Bartholomae 1904-1905: 1863; see also Gnoli 1994: 60), a vision open on another world, as in the tractate *Zostrianus* from Nag-Hammadi.

*Zostrianus* is the first and major tractate in Codex VIII of the Nag-Hammadi library. The name is linked with the Iranian prophet Zoroaster by means of a second colophon to the tractate (cf. Arnobius, *Adv. nat.* I, 52). The work is likely to be the apocalypse of Zostrianus referred to by Porphyry (*Vit. Plot.* 16, 4-7). The text of *Zostrianus* is poorly preserved. Since only the opening and closing sections are relatively intact, a lucid translation is difficult.

The book recounts a heavenly journey by Zostrianus. He is called from this world, ascends into the heavens, and learns from various revealers a secret γνῶσις. The content of that knowledge consists largely of the names of the mythological beings in the heavens and of their interrelationships. Attention centres on an intermediate realm called the Barbelo Aeon (Sieber 1981: 788-795). This Aeon in turn contains three constituent Aeons (Kalyptos or Hidden, Protophanes or First-Visible, and Autogenes or Self-Begotten), each of which possesses four Illuminators or Lights (14, 6 ff.). Knowledge of these heavenly beings provides the key for escape from the physical world. When the journey is over and the revelations are complete, Zostrianus is pictured as descending to this world, where he writes down his γνῶσις and exhorts his readers to escape from their bondage to matter (131, 1-10).

*Zostrianus* is an apocalyptic heavenly journey format (Rosenstiehl-Kaler 2005: 179) similar to *Ardā Wirāz nāmāg*, but the contents of the revelation are totally dissimilar. It intends to show that its mythological γνῶσις are at the crossroads of Iranian, Jewish and Platonic doctrines (Colpe 1977: 149-159).

The visionary experience of Zostrianus finds a real accomplishment in another Nag-Hammadi Gnostic prophet called Marsanes. His name is also the title of a long but very fragmentary Gnostic apocalypse that forms Codex X of the Nag-Hammadi library.

The Gnostic prophet Marsanes is also a figure acclaimed in the *Untitled Tractate* from the Bruce Codex on Marsanes and Nicotheos (chap. 7) and in Epiphanius *Pan. haer.* 40, 7, 6, on Martiades and Marsianos, as experiencing an ecstatic trip to the heavens and receiving glory from the heavenly powers. Such a description of Marsanes fits the present tractate as well, since here the author, in the first person, lays claim to visionary revelations and writes a «revelation», or apocalypse, which may resemble not only the apocalypse of Nicotheos alluded to in the Bruce Codex but also the apocalypses of Zoroaster, Zostrianos, Nicotheos, Allogenes, Messos, and others mentioned in Porphyry's *Life of Plotinus* 16 (Albrile 2002: 35-36).

Marsanes on the heavenly ascent describes the thirteen seals, or levels of existence, from the first and lowest «worldly» levels to the last and highest level of the supreme God, the «Silent One who has not been known» (4, 20-23). The author claims that he – Marsanes – has true knowledge. Through his ascent beyond the limits of this world, he has attained knowledge of the «entire place» and has reached the conclusion (so striking in a Gnostic context) that «in every way the sense-perceptible cosmos is [worthy] of being completely saved» (5, 24-26). The topic of salvation leads Marsanes to introduce the descent, work, and ascent of the Savior Autogenes, the «Self-begotten One» who «descended from the Unbegotten One» and «saved a multitude» (6, 2-17). While raising several basic questions about the nature of existence and probing their implications, Marsanes himself rises to an awareness of the «supremacy of the silence of the Silent One» and offers praise

(7, 20-22). Further revelatory disclosures follow, and it is shown that as the «invisible Spirit» ascends back up to heaven, so also the Gnostics achieve bliss by ascending with him to glory.

After several very fragmentary pages, the tractate preserves portions of a fascinating section on the nature and function of letters, sounds, and numbers, which are linked to the powers and capacities of angels, deities, and souls. Reflecting contemporary astrological, magical, and grammatical themes, this long section seeks to instruct the reader in the proper way of calling upon or conjuring the angels, so that the soul might eventually reach the divine. In the words of *Marsanes*, such a knowledge of the alphabet will help Gnostics to «be separated from the angels» and to «seek and find [who] they [themselves] are».

The *Trimorphic Protennoia* (NHC XIII, 1) is one of the most representative «Sethian» Gnostic texts in which the triadic doctrine is formulated (Turner 1986: 63-69; Casadio 1997a: 29). This short Coptic text (sixteen pages of papyrus) forms a small booklet, clearly detached from a larger whole and slipped inside the leather cover of Codex II. The triadic process is the foundation of the Mazdaean cosmogony developing through four ages of 3000 years each, three times (*bundahišn*, *gumēzišn*, *wizārišn*) that begin from the second age, and three Saošyants that shall come at the end of the fourth age (Panaino 2004: 17-26).

The *Trimorphic Protennoia* is a kind of hymn of revelation, and its tripartite division broadly corresponds to the three modes of the manifestation of Protennoia, although the latter are not so sharply distinguished (in fact, the first section already introduces the threefold aspect of Protennoia). Like the Revealer in the *Apokryphon Johannis*, Protennoia is at once the Father, the Mother, and the Son. She descends on three occasions from the World of Light, each time in a form corresponding to the sphere that she comes to save: «Among the angels I manifested myself in their likeness, and among the powers as one among them, and among the sons of men as a son of man» (49,15-20). She is life, has produced the All, and lives in all. Her second coming had as its aim to put an end to fate (43,4-27). Accordingly, she put breath into those who were her own but ascended back to heaven without her «branch» (45,29-34). In the final segment, the Logos comes to enlighten those who are in darkness (46,30-33) and to teach the decrees of the Father to the Sons of Light. Protennoia puts Jesus on the cross, then takes him down from the cross and establishes him in the dwelling places of his Father. Finally, as she declares, her «seed» shall be established in the Holy Light, in an inaccessible Silence (Evans 1980-1981: 395-401).

The work is much more complex than this summary might induce to believe, apparently having undergone several reworkings. Related not only to the *Apokryphon Johannis* but also to other Coptic Gnostic texts now rediscovered, it presents additionally literary contacts with other «Sethian» materials such as the *Three Stelae of Seth* (NHC VII,5). This text recalls the Iranian tradition of the three Saošyants that are Uxšyaṭ\_ərəta, Uxšyaṭ\_ nōmah, and Astvaṭ\_ərəta (*Yašt* 13, 128-129; Boyce 1987: 872a-873a); the Pahlavi writings speaks of Ušēdar, Ušēdarmāh and Sōšāns, threefold eschatological time as stages of terrestrial salvation history or threefold advent of the Saviour (Colpe 1981: 540-552). They are the offspring of Zoroaster, miraculously conceived from the seed preserved in water, at the end of each millennium before the end of the world, the ultimate event of universal eschatology.

The *Three Stelae of Seth* is a series of hymnic prayers and blessings, each of which is addressed to a person of the Gnostic divine triad (Father, Mother, and Son) in conjunction with a communal liturgical practice. A short prologue (118,10-24) introduces Dositheos, the revealer of the three stelae. Whether or not this Dositheos is the disciple of John the Baptist, a Samaritan sect founder (Isser 1976), and a kind of forefather of the Gnostic schools, is unclear (Pseudo-Clement, *Rec.* 1,54-63 and 2.8; *Hom.* 2,15-25; Origen, *Comm. in Ioh.* 13,27).

The short tractate is subdivided into three sections consciously structured to parallel each other. The subdivisions also correspond to the «Sethian» threefold nature of God and the stages of visionary ascent and descent. The tractate concludes with a description of the practice: «from the third they bless the second; after these the first. The way of ascent is the way of descent» (127,18-22). The background of this descent-ascent may reflect aspects of the baptismal rite, spiritualised (Turner 1986: 83-84). The transmission of these three didactic hymns to the community serves to

provide a vision of the heavenly world to the Gnostic community and to support the individual believer in elevating himself to the *πλήρωμα* through prayer. The tractate ends with a scribal note, a colophon, in all likelihood intended to apply to the whole codex (127, 29-33).

The importance of Seth to Gnosticism as well as Seth's relationship to religious and philosophical currents of the day make the *Three Stelae of Seth* most appealing (see also Casadio 1997a: 25-32). Here, we find a syncretistic reinterpretation of Aggadic myths where the identity Seth = Saošyant gives a new meaning to the development of religious history of the world.

The Nag-Hammadi text entitled *Melchizedek* (NHC IX, 1) deals with the mysterious priest Melchizedek who is mentioned in the Old Testament (*Gen.* 14, 18-20; *Ps.* 110, 4) as well as in the New (*Hebr.* 5,10-7,28). This tractate may be described as a Gnostic apocalypse which contains revelations given to Melchizedek by a heavenly messenger (Pearson 1975: 200-208; Gianotto 1984: 224-228).

The first revelation (1, 1-14,15) concerns Jesus Christ and the future high-priestly role to be played by Melchizedek. The second revelation (18,7-27,10) then depicts Melchizedek transported into the future: here Melchizedek is also called «Man-of-Light» = ἄνθρωπος φωτεινός, a «saoshyantic» feature that resembles the epithet of Παράλημπωρ «Light-bearer» or more exactly «Light-collector» (Albrile 2000: 491), applied to Melchizedek in the *Pistis Sophia* (I, 25 [Schmidt-MacDermot 1978: 34, 13-21; 35, 10-24]; II, 86 [Schmidt-MacDermot 1978: 194, 24-195,20]; III, 112 [Schmidt-MacDermot 1978: 291, 14-23]).

Traces of Iranian influences we find also in another little Nag-Hammadi text called *Hypsiphron*, «She of High Mind». It occupies the final four pages of Codex XI (69,21-72,33). Hypsiphron is described in the company of her brothers, and she proceeds to deliver a revelatory discourse concerning her katabasis from the place of her virginity into the world (70,20-21) and her conversations with Phainops, the «Bright-eyed one». The name of this personage recalls the teachings of the Zoroastrian Magi about the *gyān wēnišn*, the «Eye of the soul», the *illuminatio matutina*, that is the «Inner vision» of Pahlavi texts (Gnoli 1979: 419 n. 162). This concept, according to the *Proemium* of Diogenes Laertius, evokes the doctrine of the εἰδωλα, typical of the Democritean-Epicurean mentality (Brillante 1986: 30 ff.).

We should mention at last *Noēma* or *The Concept of our Great Power* (NHC VI, 4), an apocalyptic tractate dating from the mid-fourth century or shortly thereafter and influenced by Jewish speculations, biblical or apocryphal, slightly tinged with Gnosticism. The aim of the text is to describe the history of the world in its fundamental stages: creation, the flood, the origin of evil, the coming of a Savior who descends into Hades to humiliate the Archons, the appearance of an Antichrist who rules over the world, and finally the *apokatastasis* or «second coming» and the salvation of the Elect Souls. This history is presented according to a scheme of three Aeons: the Aeon of the flesh, the psychic Aeon, and the indestructible Aeon (on the Alexandrian roots see Reitzenstein 1921: 188-192). The Great Power takes the role of speaker, and communicates to his hearers a number of revelations and teachings.

The Aeon of the flesh comes into being in the «great bodies» (38,1). During its reign the vengeance of the father of the flesh, the water, takes place. He sends the flood upon men, sparing only Noah (38,17-39,15). Then follows the reign of the psychic Aeon (39,16): «It is a small one, which is mixed with bodies, begetting in the souls and being defiled». In fact during this aeon the pollution, which had already made its appearance under the aeon of the flesh, increases, and gives birth to all kinds of evils, «many works of wrath, anger, envy, malice, hatred, slander, contempt and war, lying and evil counsels, sorrows and pleasures, baseness and defilements, falsehoods and diseases, evil judgments» (39,20-31).

A man who knows the Great Power is going to be born under the dominion of the psychic Aeon (40,24-27). He will drink from the milk of the mother, he will speak in parables, he will proclaim the aeon that is to come (40,28-32). This man «spoke in 72 tongues, opened the gates of the heavens with his words, put to shame the ruler of Hades, raised the dead» (41,6-11). His coming pro-

vokes reaction from the Archons. This man is Christ. By the treachery of Judas, the text tells us, the archons laid hold of him and brought him before the governor of Hades (41, 26-42, 2).

The Redeemer katabasis depends on the payment to the darkly ruler Sasabek of nine bronze coins. But the name Sasabek reveals an Iranian influence. In fact it is possible to explain the name as a Middle-Persian nominal compound formed from *sās*, «bug, coleoptera» (MacKenzie 1971: 74) with the addition of the adjective *ābīg*, «aqueous»; this adjective is often found in Pahlavi literature in order to appoint the zodiacal sign of Cancer, *Karzang*, according to the Greek astrological tradition which considered the Cancer an aqueous sign (Raffaelli 2001: 87 n. 9). Therefore *sās-ābīg* = Sasabek, would be the aqueous bug, a kind of abominable beetle, a Gnostic Charon flowing in the waters of hell-river.

The coming of Christ is followed by a series of signs that mark the end of the psychic Aeon: «The sun set during the day; the day became dark; the evil spirits were troubled, the aeons will dissolve. But those who would know these things... will become blessed, since they will come to know the truth» (42,15-43,29). The signs of the end are brought on by the dissolution of the Archons: the destruction of cities, the shaking of the mountains, a trembling of the earth, the death of animals (43,32-44,13) mark the transition from the realm of the Archons to the kingdom of the Logos. These signs are typical of eschatological times, and are found in similar form in the Jewish pseudepigrapha and more in Zoroastrian apocalyptic tradition. An imitating spirit is sent by the Archons to combat a divine child come to his maturity (44,31-45,4). His coming will also be marked by signs of the end (45,31-46,5). Positive signs on the contrary will accompany the coming of the Great Power who will protect the elect, who are clothed in holy garments (46, 8-24). These will return to an «immeasurable light» (46, 8-9), the *asar rōšnīh* of the Pahlavi texts. The treatise ends with the redemption of the souls, and the fact that the elect have come to be in the unchangeable Aeon.

So, the Gnostic ideas display such an enormous variety that is impossible to reduce them to one coherent system (Hellenic, Jewish, Syro-Mesopotamian, Iranian and more). Therefore the heritage of Mazdaean Zoroastrianism represents one of the explanations and hypotheses: in the *Gospel of Truth* the Aeons are often called «space», and are known as emanations of the Father (NHC I, 27, 11). These two meanings are an original feature of the Pahlavi word *gāh* «Place» and «Time» (Boyce 2001: 253a-254a). The Aeons are aspects of the Ineffable God, but at the same time they are also forms of Time and Space (Casadio 1997b: 45-62). Also, there is a Gnostic reception of the Iranian Zurwān akanārag (< Avestan Zrvan akarana), the «Endless Time» (Gnoli 1984: 115-138) from which the opposed god Ohrmazd and no-god Ahriman have come forth. According to Eudemos of Rhodes (a source of 4<sup>th</sup> century B.C.) this first principle was called both «Place» and «Time» (Frg. 150 Wehrli VIII, 71; see also Gnoli 1988: 283-288). Another clue towards a definition of a more complex Iranian-Gnostic crossroad.

#### BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Albrile, E. (2000) La gnosi e la trasmutazione del tempo. *Teresianum*, 51, 401-506. Roma.
- Albrile, E. (2001) Zurwān sulla Luna. Aspetti della gnosi aramaico-iranica. *Rivista degli Studi Orientali*, 75, 27-54. Roma.
- Albrile, E. (2002) L'evanescenza della redenzione. Aspetti indeterminati della soteriologia gnostica. *Studi sull'Oriente Cristiano*, 6, 27-58. Roma.
- Albrile, E. (2005) Fragments of a Forgotten Aiōn. An outline on a Gnostic Myth. *Kervan. Rivista internazionale di studii afroasiatici*, 2, 5-10. Torino.
- Bartholomae, Ch. (1904-1906) *Altiranisches Wörterbuch. Zusammen mit den Nacharbeiten und Vorarbeiten*. Strassburg (repr. Berlin-New York, 1979).

- Benveniste, E. (1929) Un rite zervanite chez Plutarque. *Journal Asiatique*, 217, 288-291. Paris.
- Bertrand, D.A. (1975) Paraphrase des Sem et Paraphrase de Seth, in J.-È. Ménard (a c.), *Les textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions*, Strasbourg 1974 (Nag Hammadi Studies 7), 146-157. Leiden.
- Böhlig, A. (1968) Jüdisches und iranisches in der Adamapokalypse des Codex V von Nag Hammadi, in *Mysterion und Wahrheit* (AGSJU VI), 149-161. Leiden.
- Bousset, W. (1907) *Hauptprobleme der Gnosis*. Göttingen (Neudruck 1975).
- Boyce, M. (1975) *A History of Zoroastrianism, I. The Early Period* (Handbuch der Orientalistik, VIII/I.2.2 A). Leiden-Köln.
- Boyce, M. (1987) Astvaṭ.ərəta, in E. Yarshater (a c.), *Encyclopaedia Iranica*, 2, 871b-873a. London-New York.
- Boyce, M. (2001) Gāh, in E. Yarshater (a c.), *Encyclopaedia Iranica*, 10, 253a-254a. New York.
- Brillante, C. (1986) Il sogno nella riflessione dei presocratici. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 16, 30-47. Pisa.
- Casadio, G. (1989) La visione in Marco il Mago e nella gnosi di tipo sethiano. *Augustinianum*, 29 (= Sogni, visioni e profezie nell'antico cristianesimo: XVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana), 123-146. Roma.
- Casadio, G. (1997a) *Vie Gnostiche all'Immortalità* (Letteratura cristiana antica, 4). Brescia.
- Casadio, G. (1997b) Dall'Aion ellenistico agli Eoni-Angeli gnostici. *Avallon*, 42, 45-62. Rimini.
- Cereti, C.G. (1995a) La figura del redentore futuro nei testi iranici zoroastriani: aspetti dell'evoluzione di un mito. *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 55, 33-81. Napoli.
- Cereti, C.G. (1995b) *The Zand ī Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse* (Serie Orientale Roma LXXV). IsMEO/ IsIAO, Roma.
- Colpe, C. (1973) Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi II. *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 16, 106-126. Münster Westfalen.
- Colpe, C. (1976) Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi V. *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 19, 120-138. Münster Westfalen.
- Colpe, C. (1977) Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi VI. *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 20, 149-170. Münster Westfalen.
- Colpe, C. (1981) Sethian and Zoroastrian Ages of the World, in B. Layton (a c.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale (March 28-31, 1978)*, II: *Sethian Gnosticism* (Supp. to *Numen* / Studies in the History of Religions 41), 540-552. Leiden.
- Couliano, I.P. (1989) *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno* (Di fronte e attraverso 227). Milano.
- Cumont, F. (1949) *Lux perpetua*. Paris.
- Duchesne-Guillemin, J. (1955) Ahriman et le dieu suprême dans les Mystères de Mithra. *Numen*, 2, 190-195. Leiden.

- Duchesne-Guillemain, J. (1958-1960) Aion et le léontocéphale, Mithras et Ahriman. *La Nouvelle Clio*, 10, 1-8. Bruxelles.
- Evans, C.A. (1980-1981) On the Prologue of John and the *Trimorphic Protennoia*. *New Testament Studies*, 27, 395-401. London.
- Gianotto, C. (1984) *Melchisedek e la sua tipologia* (Supp. alla *Rivista Biblica* 12). Brescia.
- Gignoux, Ph. (1984) *Le Livre d'Ardā Wirāz. Translittération, transcription et traduction du texte pehlevi* (Institut Français d'Iranologie de Téhéran, Bibliothèque Iranienne n° 30 – Recherche sur les Civilisations, Cahiers n° 14). Paris.
- Gignoux, Ph. (2003) Hamēstagān, in E. Yarshater (a c.), *Encyclopaedia Iranica*, 11, 673b-638a. New York.
- Gilhus, I.S. (1985) *The Nature of Archons. A Study in the Soteriology of a Gnostic Treatise from Nag Hammadi (CG II, 4)* (Studies in Oriental Religions 12). Wiesbaden.
- Gnoli, Gh. (1979) Ašavan. Contributo allo studio del libro di Ardā Wirāz, in Gh. Gnoli-A.V. Rossi (a c.), *Iranica* (IUO – Seminario di studi Asiatici, *Series Minor X*), 387-452. Napoli.
- Gnoli, Gh. (1984) L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite. *Revue de l'Histoire des Religions*, 201, 115-138. Paris.
- Gnoli, Gh. (1988) A Note on the Magi and Eudemus of Rhodes, in AA.VV., *A Green Leaf. Papers in Honor of Prof. Jes P. Asmussen* (Acta Iranica 28), 283-288, Leiden-Téhéran-Liège.
- Gnoli, Gh., (1994) Tendenze attuali negli studi zoroastriani, in U. Bianchi (a c.), *The Notion of "Religion" in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress* (Storia delle Religioni 8), 58-64. Roma.
- Hedrick, C.W. (1980) *The Apocalypse of Adam. A Literary and Source Analysis* (SBL Dissertation Series). Missoula (Montana).
- Hinnells, J.R. (1975) Reflections on the Lion-Headed Figure in Mithraism, in AA.VV., *Monumentum H. S. Nyberg I* (Acta Iranica 4, Ser. II: Hommages et opera minora), 333-369. Leiden-Téhéran-Liège.
- Krause, M. (1977) Die Paraphrase des Sêem und der Bericht Hippolytus, in G. Widengren (a c.), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*, 101-110. Stockholm.
- Kreyenbroek, Ph. G. (1993) Cosmogony and Cosmology, I. In Zoroastrianism/Mazdaism, in E. Yarshater (a c.), *Encyclopaedia Iranica*, 6, 303a-307b, Costa Mesa (California).
- Isser, S.J. (1976) *The Dositheans. A Samaritan Sect in Late Antiquity* (SJLA 17). Leiden.
- Jeanroy, A.-Vignaux, A. a c. (1903) *Voyage au Purgatoire de S<sup>t</sup> Patrice. Visions de Tindal et de S<sup>t</sup> Paul. Textes languedociens du quinzième siècle* (Bibliothèque Méridionale I<sup>re</sup> Ser./Tome VIII). Toulouse.
- MacKenzie, D.N. (1971) *A Concise Pahlavi Dictionary*, London-Oxford University Press.
- Mantovani, G. (1981) Il valore del sangue in alcuni testi gnostici di Nag Hammadi, in F. Vattioni (a c.), *Sangue e Antropologia Biblica* (Centro Studi Sanguis Christi – 1), 1, 141-157. Roma.

- Mantovani, G. (1990) *Illumination et illuminateurs: à la recherche des source de l'Apocryphon de Jean*, in W. Godlewski (a c.), *Coptic Studies, Acts of the Third International Congress of Coptic Studies*, 227a-231b. Varsovie.
- Messina, G. (1932) Il Saušyant nella tradizione iranica e la sua attesa. *Orientalia*, 1, 149-176. Roma.
- Messina, G. (1935) Mito, leggenda e storia nella tradizione iranica. *Orientalia*, 4, 257-290. Roma.
- Painchaud, L. avec deux contr. de W.-P. Funk a c. (1995), *L'Écrit sans Titre. Traité sur l'origine du monde (NH 2, 5 et XIII, 2 et Brit. Libr. Or. 4926 [1])* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi – Section «Textes» 21). Québec (Canada)-Louvain-Paris.
- Panaino, A. with a contribution of D. Pingree (1996) Saturn, the Lord of the Seventh Millennium. *East and West*, 46, 235-250. Rome.
- Panaino, A. (2004) Tempo, mito, storia e fine della storia nell'escatologia zoroastriana. *Hiram*, 4:2004, 9-30. Roma.
- Pearson, B.A. (1975) The Figure of Melchizedek in the First Tractate of the Unpublished Coptic-Gnostic Codex IX from Nag Hammadi, in C.J. Bleeker-G. Widengren-E.J. Sharpe (a c.), *Proceedings of the XIIth International Congress of the International Association for the History of Religions* (Supp. to *Numen* / *Studies in the History of Religions* 31), 200-208. Leiden.
- Pettazzoni, R. (1949a) Kronos in Egitto, in AA.VV., *Scritti in onore di Ippolito Rosellini pubblicati a cura dell'Università di Pisa*, 1, 275-299. Pisa.
- Pettazzoni, R. (1949b) Kronos-Chronos in Egitto, in AA.VV., *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont* (Collection Latomus, II), 245-256. Bruxelles.
- Pettazzoni, R. (1954) The Monstrous Figure of Time in Mithraism, in *Essays on the History of Religions*, 180-192. Leiden.
- Piras, A. (1998) Visio Avestica I. Prolegomena à l'étude des processus visuel dans l'Iran ancien. *Studia Iranica*, 27, 163-185. Paris.
- Raffaelli, E.G. (2001) *L'oroscopo del mondo. Il tema di nascita del mondo e del primo uomo secondo l'astrologia zoroastriana*. Milano.
- Reitzenstein, R. (1921) *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Bonn a. Rh.
- Robinson, J. a c. (1984) *The Nag Hammadi Library in English*, Second edition. Leiden.
- Rosenstiehl, J.-M. – Kaler, M. a c. (2005) *L'Apocalypse de Paul (NH V, 2)* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi – Section «Textes» 31). Québec (Canada)-Louvain.
- Rudolph, K. (2000) *La gnosi* (Biblioteca di cultura religiosa 63). Brescia.
- Sanjana, D.P.D. a c. (1915) *The Dînkard*, 14, London.
- Scholem, G.G. (1960) *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York.
- Schmidt, C.-MacDermot, V. a c. (1978), *Pistis Sophia* (Nag Hammadi Studies 9). Leiden.
- Sieber, J.H. (1981) The Barbelo Aeon as Sophia in *Zostrianos* and Related Tractates, in B. Layton (a c.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference*

on *Gnosticism at Yale (March 28-31, 1978)*, II: *Sethian Gnosticism* (Supp. to *Numen / Studies in the History of Religions* 41), 788-795. Leiden.

Tardieu, M. (1974), *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*. Paris.

Turner, J. (1986) *Sethian Gnosticism: A Literary History*, in C. Hedrick-R.Hodgson Jr. (a c.), *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, 55-86. Peabody (Mass.).

Van den Broek, R. (1981) *The Creation of Adam's Psychic Body in the Apocryphon of John*, in R. Van den Broek-M.J. Vermaseren (a c.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel (EPRO 91)*, 38-57. Leiden.

Waldstein, M.-Wisse, F. a c. (1995) *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 33)*. Leiden-Köln.

Welburn, A.J. (1988) *Iranian Prophetology and the Birth of the Messiah: the Apocalypse of Adam*, in W. Haase-H. Temporini (a c.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.25.6, 4756-4767, Berlin-New York.

Widengren, G. (1955) *Muhammad, the Apostle of God and His Ascension* (King and Saviour V). Uppsala-Wiesbaden.

Williams, A. (1985) *A Strange Account of the World's Origin: PRDd. XLVI*, in J. Duchesne Guillemin et al. (a c.), *Papers in Honour of Professor Mary Boyce (Acta Iranica 25 – Hommages et Opera Minora 11)*, 2, 683-697. Leiden-Téhéran-Liège.

Wisse, F. (1970) *The Redeemer Figure in the Paraphrase of Shem. Novum Testamentum*, 12, 130-140. Leiden.

Zaehner, R. Ch. (1955) *Zurvān. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford (repr. New York 1972).

---

Ezio Albrile (Torino 1962). Da diversi anni studia la storia religiosa del dualismo nel mondo antico (Gnostici, Mandeï, Manichei, etc.). Su questi argomenti ha scritto oltre cento fra articoli, contributi a convegni e un paio di libri. È membro della Società Italiana di Storia delle Religioni ed ha rivestito un incarico presso la Cattedra di Antropologia Culturale del Politecnico di Torino. Tiene corsi di Storia religiosa dell'Iran antico presso il CesMeO di Torino.

## SULTANE OTTOMANE FRA LEGGENDA E REALTÀ

di Giacomo E. Carretto

The article concerns the presence of European and Christian Sultanas in the Ottoman harem, of which some were of Italian origin. But at times these are imagined persons, such as the Bella Marsilia or Rosa, sister of the adventurer Giorgio del Giglio. Legends have also grown around real people such as Nur Banu, whose origins are still material for discussion.

La presenza di sultane d'origine europea e cristiana nel harem ottomano<sup>1</sup> sembra aver affascinato l'immaginazione dell'europeo occidentale. L'Impero ottomano aveva la capitale in territorio europeo e il cuore, come si disse, sul Danubio, pure il sultano di Costantinopoli restava sempre, per noi, il rappresentante dell'Asia più misteriosa: forse anche oggi seguiamo le stesse, antiche suggestioni di un Occidente portato all'esotismo, affascinato da ogni sospetto di diversità, anche se spesso, alla fine, per rifiutare e deformare.

Ma è solo con la seconda ondata islamica, quella ottomana, che la fantasia sembra liberarsi, destinata a raggiungere, decisamente, l'esotismo contemporaneo. Ed è come se fosse perso qualche contatto con la realtà, come se quei nuovi abitanti del Mediterraneo, dopo secoli, avessero ancora in sé qualche terribile mistero che li tenesse celati. Erano tanti gli abitanti delle varie regioni d'Italia che vivevano in terra ottomana, mercanti e convertiti che contribuivano alle glorie del secondo Impero islamico, e tante erano le relazioni di viaggio, le testimonianze di chi era sfuggito alla schiavitù, eppure si preferiva fantasticare, sognare quel mondo strettamente intrecciato con il nostro, culturalmente e materialmente. E più il tempo passava, più i destini dei due mondi, il nostro e quello ottomano, divenivano indissolubilmente legati, più aumentavano quelle fantasie, quei sogni.

C'è un manoscritto della Biblioteca Vaticana, della fine del XVI secolo, che attirò l'attenzione del nostro maggior turcologo, Ettore Rossi (1894 - 1955), all'inizio degli anni '50 dello scorso secolo, quando in quella biblioteca lavorava ai cataloghi dei manoscritti islamici. Ettore Rossi, in quegli anni, aveva scritto una prima stesura di una storia delle sultane ottomane,<sup>2</sup> conservata nell'*Istituto per l'Oriente C. A. Nallino* di Roma. Anche in essa si possono notare le caratteristiche di questo studioso dal carattere non accademico, interessato sempre ad aspetti particolari o curiosi degli argomenti da lui studiati, poi come frenato in questo interesse proprio da uno scrupolo accademico.

Ma questo atteggiamento, fra interesse e rifiuto, contribuisce a rendere la sua opera ancor oggi aperta a nuovi sviluppi, in grado di fornire preziose suggestioni. Così, anche se Rossi non resiste alla tentazione di indicarci questo manoscritto, si sbarazza subito di una troppo fantasiosa presenza, definendo il suo contenuto «un curioso racconto, quasi un romanzo», in cui l'autore vuol fare

<sup>1</sup> E' questa la versione ampliata di un intervento presentato nel corso del Congresso Arti e Mestieri Italiani nel Mondo Islamico (Mercanti, militari, medici, missionari, artigiani, artisti, esuli, sultane e avventurieri dal XVI al XX secolo. 13-14 ottobre 2005), curato da Mirella Galletti per conto della Fondazione Giorgio Cini, nell'ambito degli Incontri orientalistici dell'Istituto Venezia e l'Oriente.

<sup>2</sup> E. Rossi, Sultane e favorite nella storia dell'Impero ottomano, manoscritto con una prima, parziale stesura di uno studio sulle donne del harem imperiale, conservato presso l'Istituto per l'Oriente C.A. Nallino di Roma, per il quale si spera (inshallah) una prossima pubblicazione.

credere di aver vissuto avventure incredibili. Il manoscritto segnalato da Rossi contiene l'autobiografia di Giorgio Pannilini,<sup>3</sup> nato nell'isola del Giglio, che, narrando la propria vita, più volte riprende, riassume o modifica il racconto, tanto da formare un inestricabile intreccio.<sup>4</sup>

Nato nel 1507<sup>5</sup>, Pannilini viene per quattro volte rapito dai corsari; la terza volta è catturato da Hayreddin Pascià, Barbarossa, insieme alla sua famiglia, ossia il padre, la madre, due sorelle e un fratello<sup>6</sup>. Giorgio riesce di nuovo a fuggire, ma alla quarta cattura è condotto in nord Africa, poi a Costantinopoli e da qui, al servizio del Sultano, viaggia tra l'Africa e l'Asia, raggiungendo la Cina, scoprendo perfino il passaggio a nord-ovest. Infatti racconta di essere giunto nelle terre del «Gran Cane», più estese di un terzo del mondo, tanto da confinare con l'America:

tanto piglia spatio di paese che confina co la Nova Spagna cioè le terre già trovate di novo e si è il vero che essendo io partito del Cattai giornate settantadue, trovai della gente che fuggivano dalle guerre che faciano gli Spagnoli nelle loro terre e ci erano di quelli che portavano gli archibugi, dove che in quei paesi li tenevano per cosa maravigliosa.<sup>7</sup>

Ci parla inoltre del Prete Gianni, della Regina di Saba, ha visto e disegnato gli Alberi del Sole, che noi conosciamo dal Guerrino Meschino, e la Torre di Babele, ha visto i liocorni e le arpie, ma alla fine lo ritroveremo a fare l'ortolano/giardiniere in varie località del Lazio, al servizio di qualche nobile famiglia.<sup>8</sup>

Anche quando Pannilini riporta una lista di termini turchi, greci e italiani, dimostra il suo strano miscuglio di realtà e fantasia, ad esempio: «orata vol dire donna / cadanginca vol dire gentildonna / schiava vol dire serva».<sup>9</sup> 'Orata' è la deformazione del termine d'origine araba 'evrat', 'cadanginca' sta per 'kadıncık', una piccola signora o una povera donna, mentre 'schiava' è, naturalmente, un termine italiano.

Ettore Rossi, incuriosito dall'opera di Pannilini, non sapeva che nel XVII secolo a Corneto, l'odierna Tarquinia, uno storico si era interessato alle stesse fantasie. Infatti Muzio Polidori,

---

<sup>3</sup> In questo scritto indicheremo Giorgio come un Pannilini, in fondo secondo la sua volontà, anche se è molto dubbio che questo cognome gli spettasse realmente.

<sup>4</sup> G. G. Pannilini, Viaggio cominciato damme Giorgio Gili Pannilini della città di Siena per Asia Africa Europa per mare e per terra cominciato all'anno di Nostro Signore 1542 fino ill'anno 1564 e ancora ell'origine donde sciende insieme con tutta la mia vita dappoi che so' nato dove comensio nel 1507, Biblioteca Vaticana, Ms. Barberiniano Latino 4791. Un secondo manoscritto, oltre quello della Vaticana, è stato acquistato dalla Biblioteca degli Intronati - Comune di Siena, n. di ingresso 168789). Cfr. G. E. Carretto, Falce di luna. Islam, Roma, Alto Lazio ed altre cose ancora, Tarquinia, Società Tarquiniense d'Arte e Storia 2004, pp. 229-236, e G. E. CARRETTO e L. DE PASCALIS, La lunga vita e le mirabolanti avventure di un viaggiatore del sec. XVI: Giorgio Pannilini, in «Bollettino della Società Tarquiniense d'Arte e Storia» 2000 («Supplemento alle Fonti di Storia Cornetana» XIX), pp. 193-227.

Florence Buttay, nel Centre de Recherche sur la Littérature des Voyages, sta lavorando alla pubblicazione del manoscritto della Vaticana, ed ha già presentato lo studio: Un voyageur sur les frontières de la foi du XVIe siècle: Giorgio Pannilini, renégat réconcilié, à paraître dans les actes du Colloque international «Frontières religieuses. Rejets et passages, dissimulation et contrebande spirituelle», Fondation C. Gulbenkian-Université Paris IV, 18 juin 2004. Si veda :

[http://www.crlv.org/outils/encyclopedie/afficher.php?encyclopedie\\_id=611](http://www.crlv.org/outils/encyclopedie/afficher.php?encyclopedie_id=611)

[http://www.crlv.org/outils/chercheur/afficher.php?chercheur\\_id=1167](http://www.crlv.org/outils/chercheur/afficher.php?chercheur_id=1167)

<sup>5</sup> La vera data di nascita potrebbe essere posteriore, arretrata dallo stesso Pannilini per essere libero di narrare altre storie fantasiose.

<sup>6</sup> G. G. Pannilini, op. cit., f. 4<sup>v</sup>.

<sup>7</sup> Ivi, f. 45. La grafia, nei passi qui riportati, è stata modernizzata, aggiungendo la punteggiatura, gli accenti e le maiuscole, scrivendo «e» per «et», togliendo le «j» finali e le «h» non impiegate nella moderna grafia, ma lasciando quelle caratteristiche che sembrano derivare dalla pronuncia di Pannilini. Lasciamo, così, la congiunzione o la preposizione unita alla parola seguente, che raddoppia la consonante iniziale.

<sup>8</sup> Si veda la narrazione di queste vicende laziali, nelle parole dello stesso Pannilini, in G. E. Carretto e L. De Pascalis, art. cit., pp. 223-224.

<sup>9</sup> Ivi, f. 106<sup>v</sup>.

raccogliendo memorie storiche e leggende della sua antica città, ne parlava a proposito del Cardinale Adriano: non poteva essere che Adriano Castellesi di Corneto,<sup>10</sup> cardinale del titolo di San Crisogono, raffinato scrittore e poeta in latino, che entrò in conflitto con il pontefice, e del quale si perdono definitivamente le tracce nel 1526.<sup>11</sup> Già il Bibbiena aveva affermato che nel 1518 Adriano guidava molte galee per ordine del Sultano,<sup>12</sup> ed ora anche Pannilini lo pone alla corte di Costantinopoli: lo vedremo più avanti.

Giorgio Pannilini afferma di aver trovato, nel 1544, la propria sorella Rosa nel serraglio di Solimano il Magnifico a Costantinopoli, e questa gli consiglia di fuggire o farsi musulmano. Giorgio ha un incontro con il Gran Signore, chiede tempo per pensare, e dopo sette giorni decide di convertirsi all'islam per raggiungere qualche dignità elevata nell'interesse degli stessi cristiani<sup>13</sup>.

Pannilini, nel 1558, quindi secondo le sue affermazioni dopo molte strabilianti avventure, scrisse a Cosimo de' Medici, e lo stesso duca di Firenze, in una lettera del 14 ottobre 1559 copiata da Pannilini nel suo manoscritto, chiese al nostro fantasioso viaggiatore di intercedere presso la sorella per ottenere un «salvo condotto dal Gran Signore mediante qual detta terra del Giglio non fusse molestata da corsali e vasceli turchi di qualunque sorte.»<sup>14</sup>

Pannilini afferma di avere diversi parenti alla Corte ottomana. Oltre alla sorella, qui chiamata Rosana, «mogliera del Gran Turco», un'altra sorella sarebbe stata *kapıcı başı*, ossia «maestra di tutte le donne» del Serraglio imperiale, che ammontano a cinquemila. La sorella sultana si sarebbe dichiarata «vassalla» di Cosimo, disposta ad aiutarlo presso il marito sultano.<sup>15</sup> Ma Pannilini aggiungerà, in una nuova lettera dell'ottobre 1559 indirizzata ad alcuni illustrissimi e reverendissimi Signori non identificati, di avere una sorella moglie del sultano, un'altra sorella moglie del genero di questo, «Rusten Pascià», e infine un fratello che si fa chiamare Caito<sup>16</sup> Mustafà (poi lo dirà suo figlio), residente a Lepanto come «locotenente generale» delle armate imperiali.<sup>17</sup> Il 23 novembre dello stesso anno scriverà ancora a Cosimo I, vantandosi di avere «un braccio» proprio dove risiede la «forza» del Gran Signore, ossia fra le donne e fra gli «scoglioni», come definisce, senza eufemismi, gli eunuchi della Porta. Questa volta afferma di avere, oltre le due sorelle e un fratello capitano dei corsari, un nipote e una nipote, figlia di «Rostan Pascià»<sup>18</sup> e sposa del Pascià dell'armata.<sup>19</sup>

<sup>10</sup> M. Polidori, *Croniche di Corneto*, a cura di A.R. Moschetti, Tarquinia, Società Tarquiniense d'Arte e Storia 1977 («Fonti di storia cornetana» 1), pp. 54-56. Il volume è solo un'edizione parziale del testo di Polidori. Un'edizione integrale in tre volumi ad opera di Giovanni Insolera, con la trascrizione dei documenti allegati, è in corso di stampa sempre per la Società Tarquiniense d'Arte e Storia.

<sup>11</sup> Cfr. L. De Pascalis, *La porpora e la penna. La straordinaria vita e il mondo di Adriano Castellesi da Corneto*, Tarquinia, Società Tarquiniense d'Arte e Storia 2002.

<sup>12</sup> L. De Pascalis, op. cit., p. 421.

<sup>13</sup> G. G. Pannilini, op. cit., ff. 11-15.

<sup>14</sup> *ivi*, f. 331v-332 e A.S.F. (Archivio di Stato di Firenze), Mediceo, 479, c. 553. Ringrazio Danilo Terramocchia che, parlandomi delle sue ricerche sulle incursioni di pirati e corsari nella zona dell'Argentario, mi ha fatto conoscere le lettere, qui citate, conservate nell'archivio fiorentino.

<sup>15</sup> A.S.F. Mediceo, 479, c. 553. Si veda in M. Innocenti, *Alberese: mille anni di storia*, Grosseto, Innocenti 1998, pp. 132-134; B. Begnotti, *Cronaca gliigiese, 1558-1799*, Isola del Giglio, Circolo Culturale Gliigiese 1999, p. 252; M. Brandaglia, *Il vitigno ansonica*, Siena, Monte dei Paschi di Siena 2001, pp. 26, 63 (con una riproduzione del documento).

<sup>16</sup> Caito è deformazione di kaid (capitano, comandante).

<sup>17</sup> A.S.F., Med. P., 481, c. 482.

<sup>18</sup> Con il nome Rusten o Rostan è indicato Rüstem Pascià, bosniaco o croato allevato nel palazzo imperiale, che in quel periodo ricopriva per la seconda volta (1555-1561) la carica di gran vizir (vezir-i âzam). Aveva sposato Mihr-i Mah, figlia dello stesso sultano: İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi – İstanbul'un Fethinden Kanunî Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar*, II vol., Ankara, Türk Tarih Kurumu 1949, («TTK Yayınlarından XIII. Seri, No. 16<sup>2</sup>, Dünya Tarihi»), p. 539

<sup>19</sup> A.S.F., Med, 482, c. 192.

Appare evidente come il fantasioso e confuso viaggiatore non potesse venir preso troppo sul serio da chi era realmente esperto della capitale ottomana. I rappresentanti fiorentini decideranno di attendere i risultati delle attività di questo tipo inaffidabile, ritenendo, comunque, che non potrebbe nuocere. Il bailo Alberto Albertacci il 1° aprile 1560, scrivendo al suo duca, dirà di Giorgio dell'Isola del Giglio che «ha cera di mariuolo falito», è «persona debole, senza scrivere ogni sua particolarità», in definitiva solo un inviato dell'Isola del Giglio che vuole ottenere il «caraccio»,<sup>20</sup> ossia lo stato di territorio protetto dagli ottomani, tramite il pagamento di una tassa, il *haraç*.

Da notare come nella corrispondenza Pannilini non impieghi mai il cognome, firmandosi solo «Giorgio di Giglio», e con questo nome, o con «Giorgio dell'Isola del Giglio», si parla di lui nelle lettere del duca e dei suoi rappresentanti a Costantinopoli: si può pensare a un tentativo, possibile solo nelle memorie, di darsi un'ascendenza nobile, della quale ci fornisce anche lo stemma.<sup>21</sup>

Per Pannilini anche la madre di Solimano il Magnifico, Süleyman I Kanunî (Solimano I il Legislatore), era una signora napoletana, figlia del re di Napoli e duca di Calabria Lodovico di Aragona, che, mentre andava sposa al principe Rosano di Calabria, venne catturata e fatta schiava, con tutta la sua corte, dai Turchi. Condotta a Costantinopoli, venne data al «Gran Turco, e in quel tempo regnava Soltan Selim<sup>22</sup>, che fu quello che soggiugò il Cairo». Soltan Selim fu talmente contento di ricevere in dono la signor napoletana, che nominò *sancakbeyi* dell'isola di Metellino il corsaro che l'aveva catturata. Così prosegue Pannilini nel suo italiano tutto personale:

E così di tutta questa famiglia di questa signora furono conservati e fatti onore per alcuno tempo e così quando Soltan Selim vole usare con questa donna, lei si adpuntò e dicie che non vole consentire il suo onore con turchi che più presto vole morire e ancora vole sentire la parola di suo patre e di sua matre perché tiene sperantia di tornare alla casa paterna. Il Gran Signore sentendo questo subito spedisce una galera ad posta con un ciauscio e manda uno presente arre [= al re] di Napoli, con dire che tiene una sua figliola schiava e che l'ha pigliata per sua moglie, che lei non vole consentire il matrimonio si prima non sente la vostra parola. E per questo mando ell'omo ad posta, ad cioché lo spedite presto eddattili la vostra beneditione, perché bisogna fare conto di nor avella fatta, e con questa risoluzione mando il mio messo.

E così mandato e giunto in Napoli e presentatosi dinazzi arre questo messo, il re ringratiò dio che dappoi che la sorta e fortuna li aveva guidata in mano di si gran signore e congnoſcieva che li era grato, che in quanto allui ella sua matre, che era contanto e così con questo parlare spidi il messo con dalli la sua beneditione e ancora serviendoli molti ad sorti in pregalla che si voglia contentar della volenta del padre e della madre e così fu spedito il mandato cor uno bellissimo presente e con dinari e compagnie.

E in tre mesi andò e tornò questo mandato e giunto che fu e presentato il ciauscio co le lettere al Gran Signore, subito lette che l'ebbe, feci venire la donna, mostrolle le carti scritte e ancora l'omo mandato da suo patre e fatto tutta questo provisione, pigliò la donna addire che dappoiche suo patre e matre si contentavano e lei desiderava una gratia dassua grandezza, che innanzi che lui avesse la sua verginità, li faciesse due gratie: che la faciesse stare cristaina, dai[?] che di figlioli che faccio, le femine siano le mie e li mascoli siano li vostri e ancora li demando gratia che li faci esse che la sua famiglia fusse franca e che la potesse senpre aiutarle e fatto questo, io sarò contento.

Il Gran Signore, sentendo questo, li parve averne gran mercato, perché desiderava contentalla, dove che li concesse ogni cosa chellei domandò, e così si unitte questo matrimonio e si unitteno insieme e in capo di quattro mesi lei uscì prena, dove fu fatta soltana: feci Soltan Soliman e due figlie femine, dove che una ne feci badessa di Santa Sofia, ell'altra la maritò a uno grande che fu vaivoda di Transilvania, cristiano greco.

E dappoi che questa signora si congnoſce essere patrona, pigliò tutta la sua famiglia e attutti li rimunerò grado per grado e tutte quelli che non volsero stare, li dette gran copia de dinari e mandolli alle loro case e quelli che restorno, restorno franchi errichi, e andavano per Costantinopoli come vanno li signori di qua. Il capellano suo lo facie in modo che stava simile a uno cardinale di qua, e questo lo feci alla prima figliata.

---

<sup>20</sup> A.S.F., Med., 484, c. 117 e c. 748.

<sup>21</sup> G. G. Pannilini, op. cit., nell'inizio non numerato del manoscritto ai ff. III-III<sup>v</sup>.

<sup>22</sup> Selim I Yavuz (il Crudele), 1512-1520.

E di più in questo tempo che questa era soltana, capitò uno cardinale che era fuggito di Roma, che lo faciano chiamare Andriano. Questo fu al tempo di Papa Leone, dove che questo si venne arraccomandare e essa soltana lo accettò per suo capellano e li dette per suo vivere dodici milia soltanini, che sonno alla nostra moneta scudi dicidotto milia, e li consegnò il Varco e giardino della Natolia, e per cura che obrigo che dicesse, tre di la settimana, la messa alla sua famiglia e così vivendo questa signora, senpre si ossuò [= così usò].

E vivendo longo tempo insieme con il Gran Signore, sempre vivendo favorita e bella, durò anni trenta sei e poi morendo il marito e lei restò in mano del suo figlio, dove si portò tanto bene che li conservò tutto quello che suo patre aveva longo tempo [acquist]ato[?], dove che questa signora è vissa tanto tempo che quando è morta aveva anni novanta quattro e moritti nell'anno del nostro Signore 1558, dove feci una morte tanto bona, che li turchi diciano che era santa, perché nel tempo che lei aveva vissa, mai non si è sentita una mala voglia del suo marito e tanpoco del suo figliolo e facieva tanta elemosina che nel tempo che lei visse, mai nissuno povero si vede andare per Costantinopoli. E nella sua morte racomandò al suo figlio questo cardinale suo capellano, dove che restorno tutta la sua famiglia ricca, quelli che restorno vivi.

Io come offitiale della Gran Porta, ho visto viva e morta questa signora e mi so' trovato alla morte, dove come epratico qui sotto vi si dirrà la sua sepoltura e ancora la lassita [= lascito] che ave lassato per la sua anima.

Morte e sepoltura della soltana di Costantinopoli  
matre di Soltan Solimano.

Prima questa signora morse nel 1558, era di età di anni 94 e mesi sette, giorni vinti, e morse alli diciessette di maggio e innanzi che morisse, fecie testamento, lassò quartordici milia donne vergine, che tutte siano di maritare. Lassò trecento milia soltanini che delli soffritti si abbino di fare lemosina. Lassò uno spitale che alloggia ogni persona tre di e poi lassa le sue figlie con cento milia scudi, che alla sua morte ne potessero disporre per l'anima loro e poi lassa cento milia soltanini, che si facci deci ponti di modo fu che in mentre che visse, si trova che ave fatto fare cento ponti, tutti ponti di grandissima spesa e poi lassò che cristiani avussino tutte le loro entrate e poi lassò che li schiavi fussero tenuti boni in fino in sei anni e poi lassalli andare, dove che feci grandissimo bene attutte generatione e lassò sette chiese fatte ad sua divotione, di modo che di poi la sua morte il figlio la osservati.<sup>23</sup>

Pannilini ci parla anche dello stile di vita dei sultani, spiegandoci che i Signori della Casa ottomana sposano sempre le schiave, perché per mantenere la loro potenza ritengono di dover nascere da madre cristiana, come devono essere serviti da cristiani rinnegati. Inoltre Solimano il Magnifico:

... non mangia e non beve si non del guadagno che fa il giorno di per di e così fa la soltana e di quel guadagno che fa il giorno di quello comprare il suo vivere, perché fa profetione di vivere delle sue fatiche, delle entrate che tiene de vassalli ne nutrisce li vassalli e la famiglia sua co la militia e così fa la soltana sua moglie.<sup>24</sup>

Uno strano comportamento, per il potentissimo Gran Signore, ma forse si tratta di una nuova confusione con quanto si sapeva delle usanze dei sultani, i quali imparavano un mestiere artigianale, seguendo l'insegnamento della confraternita mistica alla quale erano affiliati.

Possiamo, quindi, facilmente immaginarci come le notizie sulla signora napoletana non corrispondano alla realtà, sia per l'origine regale, sia per il suo matrimonio con Selim I, che in realtà ebbe come favorita Hafsa Sultan, una schiava del harem, convertita, madre di Solimano.<sup>25</sup> Ma Pannilini deve aver fatto confusione, voluta, con la famosa Rosselana (Hurrem), moglie non madre di Solimano il Magnifico, che morì proprio nel 1588, anche se poi, parlandone

<sup>23</sup> G. G. Pannilini, op. cit., ff. 83<sup>v</sup>-85.

<sup>24</sup> *ivi*, f. 86<sup>v</sup>.

<sup>25</sup> M. Ç, Uluçay, *Padışahların Kadınları ve Kızları*, Ankara, Türk Tarih Kurumu 1992 («Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu» VII. Dizi – Sa. 63<sup>b</sup>), pp. 29-30.

espressamente, si dimostra più preciso, dicendola nata dalla parte di Russia e di «nazione» greca-cristiana, quindi ortodossa.<sup>26</sup>

Altre notizie sulla parentela del nostro autore, che apporta sempre variazioni, ci vengono date parlando della battaglia di Lepanto, alla quale in qualche modo, forse da informatore, dice di aver partecipato:

Prima dirremo il viaggio che fa ell'armata turchesca contra li cristiani. Io come informato da Lucciali e Caito Mustafà mio figlio, come principali della impresa e ancora Morat Agha e Mamut Agha genovese. Alli Bascià come bascià di novo fatto, fu creato bascià e gran capitano del mare, la causa si è che ill'anno dinanzi perché Appiali non volse investire l'armata de cristiani, ne fu biasimato e fu tenuto sospetto e massimo essendo lui taliano senese di casa Pannilini, con tutto ciò che fusse fratello della soltana, dove nel Consiglio fu tenuto sospetto con dirli che in secreto era cristiano, e così il Piali, come pieno di sdegno, si risolve di non andare più per mare.<sup>27</sup>

Lucciali è il famoso Ucciali, o Occhiali, in turco Uluç Ali, poi Kılıç Ali (Ali la Spada),<sup>28</sup> che fu, fra le altre cariche ottenute, governatore (*beylerbeyi*) dell'Anatolia e grande ammiraglio (*kapudan paşa*). Di lui tradizioni locali dicono che si trattasse di un pescatore calabrese, catturato dai corsari a Le Castella, di nome Luca o Giovanni Dionigi Galeni. Il nostro autore, ad un tratto, ci rivela di avere per fratello un altro personaggio famoso, Appiali, ossia il grande ammiraglio Piyale, probabilmente croato, che dovette cedere la sua carica a Müeddin-zade Ali Paşa, per essersi impossessato di gran parte del bottino derivato dalla conquista di Chio.<sup>29</sup> E di nuovo ci parla del figlio Caito Mustafà, «rinegato del Giglio», che ha fatto carriera grazie alla potente zia sultana, divenendo «governatore di Lepanto, sangiaco di Santa Maora e gienerale de tutta la cavalleria della Morea».<sup>30</sup>

Come abbiamo detto, Ettore Rossi aveva preferito rinunciare all'inseguimento delle varie curiosità presentate dal manoscritto, anche se intendeva completare la sua storia delle sultane. Riuscì a pubblicarne solo un capitolo, quello dedicato a Cecilia Venier Baffo, veneziana di Corfù, divenuta la Sultana Nur Banu (Signora Luce: 1525 circa – 1583), moglie di Selim II e madre di Murad III. Quest'ultimo ebbe come favorita Safiye (la Pura), a sua volta madre di un sultano, Mehmed III, e a lungo vi è stata confusione, attribuendo a Safiye le caratteristiche di Nur Banu. Prima Emilio Spagni, poi Ettore Rossi,<sup>31</sup> hanno messo a posto le cose, ma l'origine della sultana, dopo un nuovo articolo di Benjamin Arbel,<sup>32</sup> sembra ancora incerta.

Nel 1558-1559 Hasan, un corfiota che si dichiarava messo (*çavuş*) ottomano, si mise in contatto con il bailo veneziano a Costantinopoli, poi giunse due volte a Venezia come inviato del principe Selim, il futuro sultano, che desiderava una fornitura di archibugi e notizie sulla famiglia della moglie veneziana. Non ottenne risultati, perché i prudenti signori di Venezia ritennero che Hasan fosse un avventuriero, anche se, in un primo momento, riconobbero Nur Banu come una Venier Baffo rapita, all'età di dodici anni, a Paros. Sappiamo che la stessa Nur Banu affermava di essere veneziana di Corfù, secondo la testimonianza dell'ambasciatore Badoer del 1573, e di essere una gentildonna veneziana, secondo quella di P. Contarini di dieci anni più tarda. Inoltre è provato che Nur Banu ebbe sempre rapporti molto amichevoli con i rappresentanti di Venezia.

---

<sup>26</sup> Fra i significati del termine millet, nazione, nel mondo ottomano vi è quello di «comunità con la stessa religione o gli stessi riti».

<sup>27</sup> G. G. Pannilini, op. cit., f. 291<sup>v</sup>.

<sup>28</sup> S. Soucek, 'Ulūdj 'Alī, «The Encyclopaedia of Islam», Web CD edition, Leiden, Brill Academic Publishers 2003.

<sup>29</sup> F. Babinger, Piyāle Paşa, «The Encyclopaedia of Islam», op. cit.

<sup>30</sup> G. G. Pannilini, op. cit., f. 314<sup>v</sup>.

<sup>31</sup> cfr. E. Spagni, Una Sultana veneziana, «Nuovo Archivio Veneto», XIX, (1900), pp. 241-348; E. Rossi, La Sultana "Nūr Bānū" (Cecilia Venier-Baffo) moglie di Selīm II (1566-1574) e madre di Murād III (1574-1595), «Oriente Moderno», XXXIII, 1953, pp. 433-441.

<sup>32</sup> B. Arbel, Nūr Bānū (C. 1530-1583): A Venetian Sultana?, «Turcica», XXIV, 1992, pp. 241-259: 249.

Ettore Rossi citava un articolo, apparso sul *Messenger d'Athènes* nel 1932 che riprendeva due precedenti pubblicazioni apparse a Corfù nel XIX secolo, per le quali Nur Banu sarebbe stata d'origine greca. Rossi, come ha sempre fatto per le cose troppo divertenti per non citarle, ha indicato l'articolo, negandone però subito la serietà scientifica, perché non conteneva alcun riferimento per trovare i documenti di sostegno.

Malgrado l'origine italiana sia affermata da Rossi nello stesso titolo del suo articolo, egli riteneva ugualmente «strano» che prima del 1566, «trent'anni dopo che era stata portata nel Serraglio», nei dispacci dei baili veneziani non vi fossero sue notizie, e che non fosse ricordata in occasione della guerra di Cipro (1571), arrivando ad affermare che «un critico severo potrebbe anche pensare che tutta la favola sia nata dai passi fatti a Venezia dall'avventuriero *çavuş* turco nel 1558».<sup>33</sup>

A questo dubbio Benjamin Arbel trova sostegno documentario in un dispaccio del bailo veneziano Giacomo Soranzo, del 1566,<sup>34</sup> il quale affermava che un certo Michael Papadópoulos gli si era presentato come zio materno di Nur Banu, ossia di Kalí Kartánou, catturata a Corfù ed entrata nel harem imperiale. Michael aveva già consegnato la lettera scritta dalla madre alla sultana, la quale a sua volta gli aveva dato la risposta scritta e un salvacondotto per i suoi commerci.

Arbel è favorevole alla versione greca, anche perché la sultana non ricordava il nome della famiglia d'origine, e molto probabilmente preferiva dirsi originaria di uno Stato potente come Venezia.<sup>35</sup>

Anche qui, come per l'altra versione, vi sono dubbi. Ad esempio che la lettera della madre, scritta in greco, sia stata tradotta in turco per Nur Banu la quale, pur ricordando la madre, evidentemente non comprendeva neppure la lettura del greco. Ma interessanti sono le strane concordanze con la storia di Pannilini.

Michael Papadópoulos, secondo il bailo, era un uomo poverissimo che aveva perso, non si sa come, il denaro donatogli da Nur Banu, e questa ci pare una testimonianza incerta quanto quella di Hasan, il messo che si diceva inviato a Venezia dal principe Selim. Pannilini, quando si presenterà al bailo fiorentino, dirà che i doni per la sorella sultana gli erano stati sottratti, chiedendo, per riaverli, 100 zecchini da dare a un voivoda di Ristano.<sup>36</sup>

Un altro personaggio implicato in questa vicenda è Epárchos, che avrebbe narrato la conquista ottomana di Corfù con la cattura della futura sultana, avvenuta nel 1537, avrebbe preso parte alla battaglia di Lepanto come Pannilini, ed avrebbe viaggiato in America, mentre Pannilini si limita a parlarci di questo continente e di un passaggio a nord-ovest: evidentemente gli avventurieri, con gradi più o meno elevati di realtà, seguivano gli stessi schemi nelle loro avventure. Inoltre Hasan va a Venezia nello stesso anno di Pannilini, che passa da questa città nel febbraio 1559,<sup>37</sup> raccontando d'essere stato inviato da Bayezid, figlio ribelle di Solimano, e d'essere stato depredata dei grandi doni ricevuti dal principe. D'altronde abbiamo visto che nelle lettere da Costantinopoli il bailo fiorentino considerava Pannilini solo un messo del Giglio.

Un «piccolo problema storico» quello dell'origine di Nur Banu, come dice Rossi, anche se divertente, e ci chiediamo se i contrasti di opinioni scientifiche, anche in questo caso, derivino non

<sup>33</sup> E. Rossi, art. cit., op. 251, 438.

<sup>34</sup> B. Arbel, art. cit., pp. 241-259: 257-258..

<sup>35</sup> *ivi*, p. 255.

<sup>36</sup> A.S.F., Med., 484, c. 117.

<sup>37</sup> G. G. Pannilini, op. cit., f. 153. Nel 1559 Pannilini era stato a Costantinopoli, probabilmente come inviato del Giglio. I figli di Solimano il Magnifico e di Rosselana, Selim e Bayezid, lottarono per il potere e Bayezid, sconfitto a Konya il 29 maggio 1559, fuggì in Persia, per essere poi ucciso con i quattro figli: G. de Hammer, Storia dell'Impero Osmano, (trad. ital.), Venezia, G. Antonelli 1828-1831, vol. 11, p. 152. Si parlava anche di una possibile alleanza di Filippo II con il principe ribelle Bayezid, e un falso messo di quest'ultimo giunse a Genova, Nizza e in Spagna: F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, (trad. italiana di Carlo Pischetta), Torino, Einaudi 1986<sup>3</sup> («Piccola Biblioteca Einaudi – Geografia. Storia» 471), pp. 1038-1039, 1052.

da semplice ignoranza delle opinioni degli altri, ma da orgoglio nazionale, basato sulla presenza, nel letto di un sultano, di una donna rapita. In fondo il rapimento di Elena ebbe conseguenze nefaste ma letterariamente feconde, mentre finora, in questo caso, almeno i risultati letterari non sono forse all'altezza del precedente.<sup>38</sup>

In tutta Italia, lungo le coste, fioriscono leggende sui rapimenti, nelle quali probabili reminiscenze della prima invasione islamica, altomedievale, vengono rafforzate e vivificate dalle scorriere ottomane e barbaresche. Fra le molte leggende calabresi di donne rapite, c'è anche quella contraria, di uomini, qui Saraceni, che scesi a terra per saccheggiare, non tornarono più alle loro navi, «rapiti» dalla bellezza delle donne locali.

Ma la curiosità, unita al desiderio di avere fra i propri connazionali una frequentatrice del misterioso harem imperiale di Costantinopoli, ci ha fornito altre fantasiose storie da raccontare. Vi è, così, l'opinione che «donne italiane e siciliane» nel XVI-XVII secolo si facessero vendere spontaneamente al harem imperiale di Costantinopoli, perché questo era luogo di intrighi, complotti ed amori che davano l'occasione di ottenere lusso e ricchezza.<sup>39</sup>

Anche al Conquistatore di Costantinopoli, Mehmed II, vengono attribuite concubine di varie nazionalità, fra le quali due figlie di Dorino I Gattilusio signore dell'isola di Lesbo (Metilene): la prima nel 1455, la seconda definita «la più bella donna di quei tempi», ossia Maria, vedova di Alessandro, fratello dell'imperatore David di Trebisonda, catturata alla conquista di questa città.<sup>40</sup> Si dice che, condotta costei nel harem del Conquistatore, i membri della sua famiglia vennero uccisi perché sospettati di un complotto, mentre Niccolò Gattilusio, signore di Lesbo nel 1462 al momento della conquista, si convertì all'Islam. Anche Murad IV avrebbe amato un'italiana, una siciliana presa in mare dai corsari barbareschi, mentre andava sposa a un Grande di Spagna, poi donata al sultano dal pascià di Algeri.

Al tempo dell'«empia alleanza» di Francesco I vi era la leggenda, probabilmente di origine turco-francese, per cui Mehmed II sarebbe stato figlio di una donna imparentata con il Re di Francia. Ma nel XVII secolo Magni ci dice che, a Costantinopoli, si riteneva fosse imparentata con i Savoia. Per Rossi la confusione con i Savoia è forse dovuta al matrimonio del principe Halil con Irene, figlia di Giovanni V Paleologo, a sua volta figlio di Anna di Savoia. Il principe, fatto prigioniero nel 1357 e liberato, suggerirà l'alleanza tra Ottomani e Bizantini proprio con questo matrimonio.<sup>41</sup> E i discendenti di Köse (*Gazi*) Mihal, il capo dei cavalieri leggeri (gli *akıncı*) destinati alle rapide incursioni, si dicevano discendenti, per linea femminile, dal duca di Savoia e dal re di Francia.<sup>42</sup>

Più tardi in Francia si è cercato di far diventare francese Rosselana, ed in Italia vi è un'antica tradizione per la quale sarebbe stata una Marsili, Margherita, ma secondo de Hammer si tratta di una leggenda, per provare la parentela del pontefice Alessandro VII, parente dei Marsili, con il sultano.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Cfr., ad esempio, un romanzo di più di mille pagine (con la solita confusione fra Safiye e Nur Banu), che ha avuto successo nella stessa Turchia: A. Chamberlin, *Safiye Sultan*, 3 voll., Ankara, İnkılâp 1999. In un romanzo d'autore turco Nur Banu diviene un'ebrea che, per sfuggire alle persecuzioni, con la sua famiglia abbandona la Spagna, poi la Sicilia, ma viene catturata mentre naviga verso Malta: cfr. T. Ergül, *Nurbanu*, Ankara, İnkılâp, s.d.

<sup>39</sup> Ç. Uluçay, *Harem*, Ankara, Türk Tarih Kurumu 1992 («Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu» VII. Dizi – Sa. 56<sup>b</sup>), p. 145.

<sup>40</sup> M. Ç. Uluçay, op. cit., p. 18 n. 2. Ettore Rossi (*Sultane e favorite* [...], op. cit., ff 52-53) ritiene che la prediletta fra le favorite di Mehmed IV, la gelosissima Gülnüş Sultan (M. C. Uluçay, op. cit., pp. 65-66), fosse una greca catturata a Retimo (Resmo/Rethymno) durante la Guerra di Candia (1645-1669), ma alcuni la ritengono una Verzizzi (Verzilli?) d'origine veneziana.

<sup>41</sup> E. Rossi, *Sultane e favorite* [...], op. cit., f. 4<sup>4</sup>, e İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi – Kuruluşun İstanbul'un Fethine Kadar*, vol. I, Ankara, Türk Tarih Kurumu 1947, («TTK Yayınlarından XIII. Seri, No. 16<sup>1</sup>, Dünya Tarihi»), p. 48, 61 n. 2-62.

<sup>42</sup> Così J. von Hammer che riprende Paolo Giovio: G. de Hammer, op. cit., vol. I, pp. 96, 234-235 n. 12.

<sup>43</sup> G. de Hammer, op. cit., vol. 11, pp. 67, 330-331.

Girolamo Gigli (1660-1722) ci racconta questa storia, basandosi sulle tradizioni di Siena e della Maremma, come sulle memorie della famiglia Marsili, che inserivano la giovane rapita nel loro albero genealogico. Gigli ne rivela subito la falsità, perché Margherita sarebbe nata poco dopo il 1440, e le date non combaciano con quelle relative a Rosselana.

Margherita, catturata in tenera età insieme a due fratelli da Hayreddin Barbarossa, presso il Collecchio tra Orbetello e Talamone, sarebbe stata chiamata «la Rossa» per il colore dei suoi capelli, così il luogo del rapimento divenne la «Cala della Rossa».<sup>44</sup> Possiamo notare come il nome di Rosa Pannilini richiami quello della Rossa Marsili e un'altra somiglianza, questa volta con la sultana italiana madre di Solimano presentataci da Pannilini, l'abbiamo quando la Rossa Marsili (la Bella Marsilia) vuole far costruire una Moschea e un'Ospedale. Il sultano l'affranca dallo stato di schiava, perché quell'atto di carità le sia «di giovamento all'anima» (secondo Girolamo Gigli questo non sarebbe possibile per le schiave). Una volta ottenuta la libertà, la Rossa non si concede più al sultano finché non la sposa, e, come abbiamo visto, l'altra italiana si sarebbe negata a Selim I, se non le avesse concesso alcuni favori.

La stessa storia si trova in Chalcondila, dove è spiegato che se la sultana, «Roxelane», avesse fatto costruire la moschea e l'ospedale, avrebbe giovato solo alla salute spirituale di Solimano, perché padrone delle schiave e dei beni da queste impiegati.<sup>45</sup> Anche Ascanio Centorio nel 1566, parlando di «la Rossa», ripeteva questo racconto, dove il Gran Mufti, il «Mupletì che è tra i Mahomettani come tra Christiani il Papa», disse a Solimano che non poteva «usare carnalmente con una schiava fatta libera [...] eccetto se non la pigliava per moglie».<sup>46</sup>

Potremmo pensare che Pannilini si sia ispirato a leggende senesi, come sempre da Siena avrebbe tratto il cognome che forse, senza diritto, si è attribuito. D'altra parte Gigli, che aveva potuto consultare l'autobiografia tra le memorie manoscritte del Cardinal Barberino, non dà credito al fantasioso autore, definendolo «uno che si spaccia figliuolo di Bernardo Pannilini e di Eufrosia Carli».<sup>47</sup>

In un documento vaticano lo stesso Fabio Chigi della Rovere, divenuto pontefice con il nome di Alessandro VII (1655-1667), avrebbe riconosciuto la sua parentela con il sultano Mehmed IV (1648-1687).<sup>48</sup> Il pontefice era figlio di Laura Marsili, moglie in seconde nozze di Flavio Chigi, quindi «in quarto grado lontano» da Margherita, ma «poiché ebbe fatte molte ricerche per trovarne l'identità, conchiuse, il tutto esser finto e senza fondamento»: ancora Girolamo Gigli ci dice che gli stessi Marsili «la notano nell'albero loro per accordarsi alla voce, che ne corre, e non perché abbiano di ciò alcuna certezza».<sup>49</sup>

Secondo Ettore Rossi, che non conosceva l'opera di Gigli, vi sarebbe il ricordo di lei con una lapide nella torre superstite del Castello, e con un suo ex-voto nel Duomo di Siena, nella Cappella della Madonna del Voto. Per gli storici locali da Rossi conosciuti Maddalena o Margherita Marsigli (è questo il nome da lui datole) sarebbe nata a Siena nel 1523, rapita da Barbarossa nel 1542, mentre Rosselana era madre di Selim dal 1524, così a volte viene fatta diventare la favorita di

<sup>44</sup> G. Gigli, *Diario senese*, Bologna, [s.n.], 1974 [ristampa anastatica della seconda edizione del 1854], vol. II pp. 660-661.

<sup>45</sup> Ivi, p. 664. La stessa storia si trova in Chalcondile, *Histoire generale des Turcs*, (trad. francese di Blaise de Vigenaire), vol. I, Paris, Augustin Courbé 1662, p. 617.

<sup>46</sup> Ascanio Centorio degli Hortensii, *Commentarii della guerra di Transilvania*, (riproduzione fotografica dell'edizione del 1566 in Venezia, presso Gabriel Giolito de' Ferrari), introduzione di Ladislao Gáldi, Budapest, Athenaeum 1940, pp. 253-254.

<sup>47</sup> G. Gigli, op. cit., p. 665. Nel manoscritto di Ettore Rossi (*Sultane e favorite*, op. cit., f. 1<sup>v</sup>) il nome della madre è Frasia Carli.

<sup>48</sup> M. Jačov, Il «vento» dell'harem nella politica ottomana, «Regine e sovrane. Il potere, la politica, la vita privata», a cura di Giovanna Motta, Milano, Franco Angeli 2002, pp. 54-65: 56-57.

<sup>49</sup> G. Gigli, op. cit., p. 662.

Selim II e madre di Murad III, prendendo quindi il posto di Nur Banu,<sup>50</sup> come aveva già fatto, e spesso continua ancor oggi a fare, Safiye.

In fondo le «cose turche», come si diceva e ancor oggi si dice nel nostro distratto Occidente, sono molto più occidentali di quanto possiamo immaginare, perché nate da nostri desideri, da nostre ansie che, se più attentamente guardassimo, si perderebbero in un gioco di specchi. Ogni parte è il riflesso dell'altra, se tanto frequenti, per tanti diversi motivi, sono sempre stati i passaggi da una sponda all'altra del Mediterraneo. Consideriamo solo un piccolo, sintomatico esempio. Moderni studiosi, parlando dell'eliminazione dei cani randagi d'Istanbul con l'occidentalizzazione all'inizio del '900, vi hanno voluto vedere una manifestazione di disinteresse nei confronti della natura. In realtà era proprio l'introduzione di quella che sembrava l'unica civiltà, quella occidentale, a portare stravolgimenti nella cultura tradizionale e nei suoi complessi rapporti con la natura<sup>51</sup>. Ancora nel XIX secolo si vedeva negli Ottomani i fratelli degli Induisti, proprio per questi rapporti.

Ricordiamo inoltre che l'impiego di schiave provenienti dall'Africa, alle quali veniva affidata la cura dei bambini, portava un altro elemento alla complessa formazione culturale della Costantinopoli ottomana, crocevia di tre continenti. Bisognerà, quindi, rivedere molti altri preconcetti, un po' come ha fatto Giovanni Semerano con la sua, spesso rifiutata, ricerca delle radici mesopotamiche, semitiche, della nostra cultura europea, e allora anche il ruolo dell'elemento femminile, in un impero ottomano al maschile, potrà essere meglio compreso. Proprio fantasie e sogni, nati fra Oriente e Occidente e che ci parlano di umani, costanti desideri, possono aiutare quella che oggi sembrerebbe una sempre più difficile comprensione.

Tarquinia, ottobre 2006

---

Giacomo E. Carretto, scrittore e storico della cultura islamica nei suoi rapporti con l'Europa cristiana, si è interessato in particolare all'area turco-ottomana. Autore di molti articoli apparsi su riviste specializzate italiane e straniere, i suoi libri più recenti sono: *Falce di Luna. Islam, Roma, Alto Lazio ed altre cose ancora*, Tarquinia, S.T.A.S./ Regione Lazio, 2004; *Come l'oro di Rimbaud. Un romanzo mediterraneo di Bedri Bekir*, (con L. De Pascalis), Roma, Irradiazioni, 2005; *Cose turche*, Lecce, Argo, 2006.

---

<sup>50</sup> E. Rossi, Sultane e favorite [...], op. cit., ff. 11-11<sup>ter</sup>.

<sup>51</sup> Cfr. G. E. Carretto, I cani d'Istanbul ed altre creature d'Oriente, «Annali di Ca' Foscari», XXXV 3 («Serie orientale» 27), pp. 37- 65.

## LA CONFRERIE NI‘MATULLAHIYYA EN IRAN

di *Chamia Ghanjaoui*

The Ni‘matullahiyya Brotherhood was founded in Uzbekistan by Shah Nur al-Din Ni‘matullah in 1360 before being transferred to Iran. Its current master is Dr Javad Nurbakhsh who has been responsible for the opening of several assembly houses. Every house has the same structure and organisation with two weekly assemblies.

The relation with the master is fundamental and the novices perform rituals which bind them to the brotherhood. Focusing on the interiority of the Way, the brotherhood shows little interest in the outside world.

La confrérie (*tariqa*) soufie ni‘matullahiyya, d’origine iranienne, est ainsi nommée depuis le XV<sup>e</sup> siècle. Actuellement<sup>1</sup>, des maisons de réunion (*khaneqah*) se trouvent dans tout le pays et depuis les années soixante, cette confrérie s’est aussi implantée aux Etats-Unis, en Europe, en Australie, en Afrique, etc. et ne cesse de se développer. Même si l’organisation est la même dans tous les pays, il n’en demeure pas moins qu’il y a une adaptation au milieu social et culturel, car en Iran les hommes et les femmes sont séparés durant les assemblées et les fêtes shiites y sont célébrées. Concernant l’Iran, il est extrêmement difficile de donner le nombre des adeptes (*derviches*), mais ils se comptent par milliers. Seuls les adultes assistent aux réunions hebdomadaires et annuelles car la présence des enfants n’est pas permise au sein de la confrérie. Les disciples suivent des rites qui établissent un ordre dans le culturel et le cultuel. Le premier rite est celui de l’initiation qui est le rattachement à la confrérie; il constitue une base principielle pour avancer dans la voie. Ce critère essentiel montre déjà qu’il s’agit d’un milieu initiatique, même si certaines personnes ne suivent pas forcément la voie du soufisme. Ainsi, il existe une double «présence»: exotérique et ésotérique.

### Origine et évolution de la confrérie

La confrérie ni‘matullahiyya est rattachée au Prophète Muhammad (m. 632), aux *imam* duodécimains et à de nombreux saints sunnites et shiites. Elle se nommait Ma‘rufiyya, du nom du soufi Ma‘ruf al-Kharkî (m. 815), avant que Shah Nur al-Din Ni‘matullah b. ‘Abd Allah Wali Kermanî<sup>2</sup> ne lui donnât son nom.

Il naquit en 1331 à Alep, d’un père d’origine arabe et d’une mère d’origine persane. A l’âge de vingt-quatre ans, il fit le pèlerinage à la Mecque et eut comme maître sunnite ‘Abd Allah al-Yafî‘î (1298-1367), fondateur de la *tariqa* Yafî‘iyya. Après avoir séjourné six ans auprès de lui, il voyagea dans plusieurs pays.

C’est en Ouzbékistan qu’il se présenta comme le guide d’une nouvelle confrérie. Il s’installa à Samarkand, puis à Shahr-i Sabz (la ville verte) en 1360 où il construisit une mosquée et plusieurs

<sup>1</sup> Cet article est le résultat d’un travail de terrain où j’ai privilégié les sites les plus importants: Téhéran, Karadj, Kerman et Mashhad.

<sup>2</sup> Le nom de Ni‘matullah est d’origine arabe. Ni‘mat, de la racine *Na‘ama*, signifie bienfait, faveur, grâce; *ullah* est la contraction du nom divin Allah. La traduction est: bienfait de Dieu. Wali est un surnom qui signifie saint, “ami intime” de Dieu.

*khaneqah*. L'implantation des *khaneqah* lui était propice car des nomades monghols qui commençaient à s'islamiser résidaient dans cette région. Puis, il passa les vingt-cinq dernières années de sa vie entre Kerman et Mahan, dans le sud-est de l'Iran. Avant de mourir en 1431, il réunit ses adeptes à Kerman et présenta son fils, Burhan al-Din Khalilullah (1373-1455) comme son successeur. Il fut enterré à Mahan<sup>3</sup> qui est encore actuellement un sanctuaire du soufisme iranien, visité par d'innombrables pèlerins et affiliés.

Après son décès, la *tariqa* prit le nom de Ni'matullahi ou Ni'matullahiyya, parce qu'il l'avait réorganisée. Son enseignement et sa culture avaient attiré des "cheminants", de milieux sociaux distincts.

Le Coran et les *hadith* du Prophète ou d'un *imam* furent la base de l'enseignement orthodoxe de Shah Nur al-Din Ni'matullah, qui recommanda les pratiques de la Loi coranique (*shari'a*). Tout en suivant la tradition, il apporta une renaissance spirituelle et une innovation, donnant ainsi un sens nouveau à la tradition. Contrairement à certains soufis qui refusèrent les cérémonies de *sama'*, tel le marocain 'Abd al-Salam b. al-Mashish (m. 1228), elles étaient autorisées, mais non la danse, ce que permettait d'autres confréries, par exemple la Mawlawiyya<sup>4</sup>. En tant que maître, il dirigeait lui-même les prières, probablement pour que les disciples suivent son exemple; de même il leur conseillait de travailler car lui-même cultivait la terre. L'adepte ne portait plus un vêtement spécifique et il était censé abandonner les retraites, non pas ponctuelles comme le maître en accomplissait, mais celles qui duraient des années.

De par ces attitudes, l'aspirant devait s'intégrer dans le monde environnant et ne plus vivre comme un ascète ou un ermite; l'intériorité de la voie ne l'excluait pas du monde extérieur. Aussi, nombre de disciples eurent des fonctions gouvernementales lorsque la situation politique leur était propice.

Connu en dehors de sa terre natale, Shah Ni'matullah fut invité par le souverain du Deccan, Ahmad Shah Bahmani I (1422-1435)<sup>5</sup>, pour se rendre en Inde, mais il y envoya seulement ses adeptes. Cependant, à une date imprécise, entre 1432 et 1436, c'est son fils Shah Burhan al-Din Khalilullah qui prit le chemin du Deccan avec deux de ses fils. Pendant cette période prestigieuse, ils se lièrent à la famille royale, eurent un rôle primordial à la cour du Deccan et propagèrent le shiisme avec beaucoup de ferveur. Ainsi, leur départ marqua l'exil, la «*higra*» de la *tariqa* et la continuité des traditions du fondateur en dehors de l'Iran, avant son retour au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le siècle suivant, Majdhub 'Ali Shah dirigea la confrérie, qui connut des problèmes de succession

---

<sup>3</sup> Le tombeau de Shah Nur al-Din Ni'matullah fut construit sur l'ordre du souverain Ahmad Shah Bahmani I (m. 1435) du Deccan, mais la coupole date de l'époque du roi safavide Shah 'Abbas I (m. 1629), et les minarets de l'entrée sont du début de la période qadjar. Son portrait est accroché au-dessus de la tombe. Ce lieu englobe aussi la *madrassa* construite par le défunt et qui est actuellement sans activité. Les salles qui étaient réservées à l'accueil des soufis pour la méditation, l'ancienne chambre du maître actuel, le Dr Javad Nurbakhsh, ainsi que le musée sont fermés au public. Récemment, le pouvoir en place a fait mettre un couvercle en verre sur la tombe de Shah Ni'matullah afin que les pèlerins puissent mettre leurs offrandes qui sont récupérées par le gouvernement. D'autres mystiques sont inhumés dans ce lieu et en face du monument se situe l'ancienne demeure du fondateur de la confrérie qui est devenu un salon de thé (*chay khane*). Le mausolée et la maison de Shah Ni'matullah sont entretenus par des *derwiches* de la *tariqa* ni'matullahi.

<sup>4</sup> Le fondateur éponyme de la Mawlawiyya est Jalal al-Din Rumi (1207-1273).

<sup>5</sup> La dynastie musulmane bahmani gouverna au Deccan de 1347 à 1525. Elle fut fondée par Hasan Gangu ou Kanku (m. 1358), qui était un officier au service de Muhammad b. Taghlak, sultan de Dehli de 1324 à 1351. Profitant des troubles du royaume, il se rendit indépendant en 1347 et prit le nom de 'Ala' al-Din Bahman Shah. Son fils Muhammad fit de Gulbarga sa capitale qui changea avec l'avènement de Ahmad Shah I (1422-1435). Celui-ci la transplanta à Bidar. La puissance de la dynastie commença à décliner après la mort de Muhammad Shah, qui régna de 1463 à 1482, et se termina avec le dix huitième souverain Kalim Allah Shah, qui régna de 1522 à 1525. Le royaume se disloqua et fut récupéré par les Imad Shah de Berar, les Nizam Shah d'Ahmadnagar, les Barid Shah de Bidjapur et les Kutb Shah de Golconde. Ahmad Shah Bahmani I fut le disciple d'un saint de la confrérie chishtiyya, Mir Sayyid Muhammad, connu sous le nom de Banda Nawaz Gisu Daraz. Après son décès en 1422, Ahmad Shah Bahmani I chercha un nouveau maître. Sa tombe, située à Bidar, est ornée des extraits des œuvres de Shah Ni'matullah et de son *Diwan*.

après son décès en 1823, et se divisa en quatre branches: Astarabadiyya, qui devint Shamsiyya<sup>6</sup>, Sadriyya<sup>7</sup>, Khawtariyya<sup>8</sup> et Ni‘matullahiyya<sup>9</sup>. Plus tard, une autre scission s’opéra au sein de la Ni‘matullahiyya après la mort de Rahmat ‘Ali Shah en 1861: Ni‘matullahiyya<sup>10</sup>, Safa‘iyya<sup>11</sup> et Gunabadi<sup>12</sup>. Bien que ces confréries se soient scindées en différents rameaux, elles se réclament toutes de la filiation spirituelle de Shah Ni‘matullah.

La Ni‘matullahiyya connut un autre exil au XX<sup>e</sup> siècle avec le départ du Maître actuel, le Dr Javad Nurbakhsh, mais cette fois-ci en Occident. Né en 1926 à Kerman, il fut initié à la confrérie à l’âge de 16 ans. C’est en partant à Téhéran pour suivre ses études de médecine qu’il rencontra le maître de la *tariqa*, Munis ‘Ali Shah, né en 1873. Peu de temps après, ce dernier lui confia la responsabilité de la bibliothèque, puis lui proposa de s’installer dans la maison de réunion. Après le décès de Munis ‘Ali Shah en 1953<sup>13</sup>, il lui succéda. Il dirigea la confrérie, ainsi que le département psychiatrique et l’hôpital de l’université où il avait fait ses études. Après la révolution iranienne en 1979, il partit aux Etats-Unis, puis s’installa à partir de 1983 en Angleterre où il réside encore aujourd’hui.

### Organisation des maisons de réunion

Avant de quitter l’Iran, le Dr Javad Nurbakhsh ouvrit plusieurs *khaneqah*, dispersées dans tout le pays: Guilan, Mazandaran, Rasht, Sari, Zahedan, Kirmanshah, etc. Dans chaque ville se trouve une seule *khaneqah* et elles dépendent toutes de Téhéran qui est le siège. Elles sont organisées de la même façon et les réunions ont lieu les mêmes jours, le jeudi et le dimanche. Les hommes ni‘matullahi ne portent aucun vêtement spécifique, mais aucune femme ne peut pénétrer à la *khaneqah* sans le port du *shador*. Cette tradition fut toujours en vigueur en Iran et concerne toutes les confréries soufies.

Depuis l’instauration de la République islamique en 1979, les contrôles sont vigilants et plusieurs *khaneqah* furent peu à peu fermées par le gouvernement. Nonobstant cette fermeture, les *derviches* continuent à se réunir à tour de rôle dans leur demeure, à l’exception de Shiraz et Yérazir à cause de la censure.

<sup>6</sup> Sayyid Husayn Astarabadi dirigea la branche astarabadiyya. Elle survécut au XX<sup>e</sup> siècle en devenant Shamsiyya, du nom d’un des plus célèbres soufis de l’époque, Sayyid Husayn Husayni Shams al-‘Urafa (1871-1935), installé à Téhéran.

<sup>7</sup> Le fondateur de la Sadriyya, Mirza Nasrullah Sadr al-Mamalik, vécut à Ardabil et à Tabriz en Azerbaïdjan. Après son décès en 1854, son fils Mirza Hadi, surnommé Qudrat ‘Ali Shah lui succéda. La confrérie perdura à Ardabil, mais de nos jours, elle semble éteinte.

<sup>8</sup> Khawtar ‘Ali Shah (m. 1831) est le fondateur éponyme de la Khawtariyya, qui a survécu jusqu’à notre époque à Téhéran. Le maître actuel vivrait dans la ville de Rayy et aurait des disciples en Iran et un nombre croissant aux Etats-Unis.

<sup>9</sup> Le continuateur de la Ni‘matullahiyya fut Hajj Zayn al-‘Abidin Shirawani (1776-1837), connu sous le pseudonyme de Mast ‘Ali Shah.

<sup>10</sup> Hajj Muhammad Aga Munawwar ‘Ali Shah remplaça Rahmat ‘Ali Shah jusqu’en 1884, date de sa mort.

<sup>11</sup> Hajj Mirza Hasan Ispahani Safi ‘Ali Shah (m. 1899) accepta de faire allégeance à Munawwar ‘Ali Shah, mais une année plus tard, il se déclara indépendant, successeur immédiat de son ancien maître Rahmat ‘Ali Shah et s’installa à Téhéran.

<sup>12</sup> Disciple de Rahmat ‘Ali Shah, Muhammad Kazim Sa‘adat ‘Ali Shah accepta son successeur Munawwar ‘Ali Shah. Mais un de ses disciples, Muhammad ‘Ali Shah Gunabadi, l’incita à se séparer de la confrérie et le remplaça après son décès en 1876 à Téhéran. C’est donc Gunabadi (m. 1909) qui est le fondateur éponyme de la confrérie. Durant des décennies, l’ordre gunabadi fut le groupe le plus nombreux et le plus influent de filiation ni‘matullahi en Iran. La pratique d’un soufisme modéré et orienté vers la *shari‘a* lui permit de conserver sa position après l’instauration de la République islamique en 1979.

<sup>13</sup> La mort de Munis ‘Ali Shah provoqua une autre scission dans la confrérie et treize prétendants se réclamèrent ses successeurs.

Afin d'illustrer l'organisation des *khaneqah*, je vais donner l'exemple de celles de Téhéran, Karadj, Mashhad et Kerman. A Téhéran, elle est située dans une rue piétonne, dans le sud de la capitale, quartier pauvre et surpeuplé où elle fut ouverte il y a soixante dix ans. Même si la confrérie a des moyens financiers, l'emplacement de la *khaneqah* est toujours dans le même lieu. Elle comporte plusieurs habitations et une bibliothèque. Les adeptes désignés par le responsable (*shaykh*) viennent pour l'accueil et l'entretien.

La *khaneqah* de Karadj se trouve à trente kilomètres de la capitale. Le Dr Javad Nurbakhsh l'avait acquise en 1978; plusieurs personnes y ont séjourné jusqu'à sa fermeture par le gouvernement iranien à la fin de l'année 1996.

Celle de Kerman est une ancienne maison où réside le conseiller du *shaykh* (*pir-e-dalil*). À l'intérieur, il y a un panneau avec les inscriptions du Prophète Muhammad (m. 632), des Imam 'Ali b. Abu Talib (m. 661), Hasan b. 'Ali (m. 669) et Husayn b. 'Ali (m. 680). Ces panneaux montrent que la confrérie doit se conformer aux exigences du pays et montrer aussi qu'elle est attachée à la religion et au shiisme.

La deuxième *khaneqah* qui fut ouverte en Iran est celle de Mashhad, capitale du Khorassan. En 1945, un *derviche* offrit le terrain au maître précédent Munis 'Ali Shah et l'emplacement fut choisi afin qu'il se situe en face du mausolée de l'Imam 'Ali b. Musa al-Rida (m. 818). Actuellement, un seul adepte habite à la *khaneqah* alors que plusieurs personnes y résidaient jusqu'en 1994.

Aucune activité culturelle ne se déroule dans les *khaneqah* et lorsqu'il y a une bibliothèque, elle est uniquement réservée aux "cheminants"; il est possible d'acquérir les ouvrages des maîtres de l'ordre et la revue "Sufi" en anglais et en persan. La confrérie ni'matullahi reste fermée sur elle-même et n'œuvre que pour ses aspirants.

Quant à l'organisation interne des *khaneqah*, le maître nomme son représentant, le *shaykh*, qui dirige la *khaneqah* et les adeptes. La deuxième personne qui est importante dans la *khaneqah*, est le conseiller et l'assistant du *shaykh*, le *pir-e-dalil*. Il est choisi par le *shaykh* avec l'acquiescement du maître. Vient ensuite, le maître du thé (*doudeh-dar*) qui est nommé par le *pir-e dalil* avec l'assentiment du *shaykh* et du maître. Les intendants (*nozzar*) sont nommés par le *shaykh* et ils sont choisis parmi les disciples les plus avancés dans la voie.

Les femmes ont une responsable qui s'occupe du déroulement des séances, des offrandes, et qui les présente au *shaykh* lorsqu'elles souhaitent s'entretenir avec lui.

L'organisation des *khaneqah* est très rigoureuse, chacun a un rôle précis qu'il respecte scrupuleusement. Elle est aussi contrôlée par le maître car, même s'il habite en Angleterre, aucune personne n'est nommée sans son approbation et il est tenu au courant de tout ce qui s'y déroule.

#### Les shaykh de Téhéran, Karadj et Mashhad

Les *shaykh* assistent tous aux réunions afin qu'elles aient plus de valeur, et pour se rapprocher des affiliés. Ils arrivent quelques heures avant les assemblées pour travailler, donner des directives ou recevoir les adeptes qui désirent les entretenir de la voie, de leur problème ou projet personnel. En ce qui concerne les déplacements, ils sont libres de voyager, de rencontrer ou de recevoir d'autres confrères, mais ils préviennent toujours le *shaykh* de Téhéran. Ils suivent tous les directives du maître, du *shaykh* de la capitale et lui-même suit celles du maître. La relation des *shaykh* avec le maître est distante, aucun ne le contacte; néanmoins, ils lui envoient une fois par mois le compte-rendu de l'évolution des aspirants et l'état des finances.

Comme le maître ne peut retourner en Iran et que les disciples ne peuvent se déplacer, c'est le *shaykh* qui les initie. Il en est de même dans les autres pays, sauf lorsqu'il n'y a pas de *shaykh* dans une *khaneqah*; dans ce cas, ils voyagent en Angleterre ou attendent la visite du maître (*pir*), comme à Rosny-sous-Bois, dans la région parisienne.

Le *shaykh* de Téhéran fut initié par l'ancien maître Munis 'Ali Shah. En 1990, le maître actuel l'autorisa à superviser les agissements des autres *shaykh* et à contrôler toutes les *khaneqah* en Iran. Celui de Karadj n'est autre que le fils du maître. Nommé en 1990, cet universitaire gère son temps entre la faculté, sa vie familiale et la *khaneqah*. Quant à celui de Mashhad, c'est aussi un universitaire. Nommé en 1976, il a plein pouvoir pour gérer les *khaneqah* des villes du Khorassan: Neyshapour, Sapzevar, etc. Il tient à transmettre un enseignement aux *derviches* et leur explique les poésies des anciens soufis. Il leur donne des conseils relatifs à la méditation, leur demande de garder le silence sur les cérémonies et d'éviter toute propagande, car pour lui, les disciples forment une grande famille dont il est le responsable.

La *shari'a* n'est pas pratiquée par tous les *derviches* et les avis de ces *shaykh* divergent. Pour le *shaykh* de la capitale, la pratique des piliers est importante, mais le *dhikr* (remémoration) l'est davantage. Quant à celui de Mashhad, il affirme que le cheminement spirituel est indissociable de la pratique religieuse qui n'est pas réduite à son aspect légaliste et littéral, mais elle constitue un appui pour accéder à la Vérité; c'est donc à travers elle que les adeptes découvrent le sens caché du Verbe d'*Allah*. Cette pratique est liée à l'obéissance car c'est par l'obéissance que le *derviche* avancera rapidement dans la voie. Comme j'interrogeais le *shaykh* de Karadj sur le rôle de la *shari'a*, il répliqua que ce n'était pas une question à laquelle il pouvait répondre. D'une part, il ne désirait pas répondre par un mensonge en disant que les *derviches* la pratiquent et d'autre part, il ne souhaitait pas dire la vérité à cause de la situation actuelle en Iran. Toutefois, on ne peut oublier qu'il est le fils du maître et qu'il a connu très jeune la conception du soufisme de son père, lequel est très attaché au cheminement spirituel intériorisé et à l'Amour de Dieu.

Par rapport à la relation des ces *shaykh* avec les membres des autres confréries, leur attitude diverge également. Depuis le départ du Dr Javad Nurbakhsh, le *shaykh* de la capitale n'a aucun lien avec les membres d'autres *tariqa* et ne reconnaît pas les deux autres branches de la Ni'matullahiyya: les Gunabadi et les Safi 'Ali Shah. Si une personne venant d'une des deux confréries citées ou d'une autre désire être initiée, elle est acceptée à condition de prendre l'engagement de cesser de fréquenter celle qu'elle a abandonnée. Autrement dit, elle ne peut pas suivre deux voies en même temps. En revanche, le *shaykh* de Karadj continue de les côtoyer à l'extérieur de la *khaneqah*, mais il n'a pas de contact régulier avec les autres confréries et n'a aucune relation avec les ordres non-iraniens, tandis que le *shaykh* de Mashhad rencontre les membres qadiri<sup>14</sup>, ainsi que ceux des *tariqa* du Pakistan et de l'Inde.

### Les réunions des disciples

Les réunions (*majlis*) ont lieu en fin de journée, deux fois par semaine, le jeudi et le dimanche. Hommes et femmes s'assemblent dans des pièces distinctes, aucune place ne leur est assignée, ils s'assoient au fur et à mesure qu'ils arrivent. Les cérémonies sont dirigées par les hommes et les femmes n'entendent le rituel qu'à travers un haut parleur. La réunion peut débuter par un discours enregistré du maître qui porte sur la prière et le jeûne, la voie soufie, l'humilité du maître spirituel, la soumission, etc. ou par une cassette d'un concert spirituel. Parfois, ce sont les aspirants qui jouent et chantent. A Kerman, les hommes psalmodient le Coran et n'écoutent pas de *sama*. Quelle

<sup>14</sup> La confrérie qadiriyya est rattachée à 'Abd al-Qader al-Jilani, né à Jilan en 1077 (dans le Nord-ouest de l'Iran) et qui décéda en 1166 à Bagdad. Docteur de l'école hanbalite, il enseigna le droit tout en s'adonnant à l'ascèse et à la direction spirituelle de ses adeptes. Il rédigea des livres d'éthique et de *tasawwuf* orthodoxe car il fut attaché à la tradition du Coran, du Prophète et refusait toute déviation. La *tariqa* se développa de par le monde et devint puissante dans plusieurs pays musulmans; Al-Jilani est un des saints les plus vénérés et les plus populaires. En passant par l'Espagne, les descendants des fils du fondateur arrivèrent à Fès et constituèrent la famille des *shorfa* Qadiri et la confrérie connut un vif succès dans tout le Maghreb. À partir de 1422, elle est attestée dans le Deccan et à la fin du XV<sup>e</sup> siècle dans le Nord de l'Inde. En Iran, elle est connue dans les milieux kurdes du Sud-ouest et en Azerbaïdjan; elle se trouve aussi à Tabriz et à Téhéran.

que soit la ville, à la fin de la réunion, les disciples font la prière canonique en commun, ce qui est un signe de partage et de fraternité.

Hormis les réunions hebdomadaires, les Ni'matullahi se rassemblent pour un *sama'*, un repas (*dig-jush*) offert par les nouveaux initiés, ainsi que celles qui ont lieu après le décès d'un adepte. Ces séances ne se déroulent qu'en présence du *shaykh*, aucune personne non-initiée n'y participe et les nouveaux "cheminants" n'y assistent qu'après avoir reçu l'acquiescement du *shaykh*.

Quant aux fêtes canoniques, elles ne sont pas célébrées, à l'exception de Mashhad où elles le sont uniquement si elles coïncident avec un jour de réunion. En revanche, la nuit de la Destinée (*Shab-e Qadr*) est célébrée à Karadj et à Mashhad. Cette nuit est celle où le Prophète Muhammad reçut sa première révélation, mais elle est aussi très symbolique pour les soufis puisqu'elle a une valeur ésotérique. Pour les fêtes shiites, tels l'anniversaire et la mort de l'Imam 'Ali b. Abu Talib, ainsi que le jour où il fut missionné par le Prophète Muhammad, le décès de l'Imam Husayn b. 'Ali, etc., certaines sont réservées uniquement aux initiés et d'autres sont accessibles à tous les disciples, sauf dans les villes où seuls les initiés ont accès à la *khaneqah*. L'anniversaire du maître est célébré dans toutes les *khaneqah*.

En raison des grandes distances entre les villes, aucune réunion n'assemble tous les disciples. De ce fait, la communauté (*umma*) de chaque ville reste repliée sur elle-même, à l'exception de Téhéran et de Karadj.

Mais qui sont ces adeptes qui côtoient la confrérie et quel est leur nombre ?

#### Vie des adeptes ni'matullahi

La durée de la fréquentation de la *tariqa* varie selon les uns et les autres. Deux catégories sont à distinguer: ceux qui sont "nés" dans la confrérie et ceux qui la découvrirent par leur propre moyen, qu'ils soient musulmans ou convertis. Les plus âgés ont été initiés par le maître et d'autres par son représentant. D'aucuns ressentent une différence du fait d'être initiés par le maître ou le *shaykh* et d'autres pas. Pour les seconds, le représentant agit avec le consentement et l'autorité du maître, il est considéré comme l'intermédiaire (pour mes interlocuteurs, le facteur) entre le destinataire et l'expéditeur, ce qui n'ôte rien à la dimension spirituelle de ce moment. Ceux qui sont issus d'un milieu de disciples reçoivent également l'initiation, à commencer par les enfants du maître et les membres de sa famille.

Le nombre des aspirants varie d'une ville à l'autre en fonction de son importance. Ce n'est pas dans la capitale que le nombre est le plus élevé, même s'il n'a pas cessé de croître depuis l'ouverture des *khaneqah*, et surtout après 1978. A cette date, ils étaient une trentaine à Téhéran avec une majorité masculine. Actuellement, ils sont environ mille, dont cinq cents hommes et cinq cents femmes. Tous sont Iraniens, musulmans de rite shiite; il ne reste que quelques personnes converties du christianisme ou du judaïsme, car beaucoup quittèrent le pays après la révolution de 1979. Karadj regroupe environ quatre cents disciples, dont trois cents initiés. Parmi eux, soixante-dix sont des femmes et deux cent trente des hommes. Quant aux non initiés, la majorité reste également masculine, soit soixante-dix hommes pour seulement trente femmes. Il n'y a que deux hommes initiés convertis du christianisme, dont un ancien prêtre de Téhéran qui vit actuellement à Karadj. Le nombre des *derwiches* de Kerman<sup>15</sup> est inconnu, mais ils assistent de moins en moins aux réunions puisque le *shaykh* fut contraint, à cause de la pression gouvernementale, de changer le déroulement des assemblées. Néanmoins, d'aucuns ont des contacts réguliers et continuent à faire des *sama'* en commun, en dehors de la *khaneqah*. Ils vivent en autarcie et semblent très liés car lorsqu'un *derwiche* a besoin d'aide ou d'un service, il fait appel à un autre *derwiche*. Le nombre des hommes reste plus important à Mashhad: deux mille hommes pour cinquante femmes, ils sont tous

---

<sup>15</sup> Le *shaykh* de Kerman refuse de recevoir toute personne non affiliée à la confrérie; en conséquence, je n'ai pas pu connaître le nombre des *derwiches*. Lors de la réunion hebdomadaire à laquelle j'ai assisté, il n'y avait pas plus de huit femmes, y compris la responsable du groupe.

initiés, Iraniens et musulman de naissance. Depuis 1994, aucune personne n'a été initiée, leur nombre n'a donc pas augmenté.

Lors des cérémonies, certains viennent avec leurs enfants qui n'assistent pas au *majlis*. Ils restent jouer dans le jardin, à l'exception de Mashhad où ils ne peuvent plus y aller à cause de la surveillance gouvernementale.

Dans ces villes, les activités des disciples sont variées; plusieurs d'entre eux sont des universitaires. Autant les hommes que les femmes essayent de travailler et prennent comme exemple leur Maître, qui est psychiatre. Ils l'évoquent avec beaucoup de vénération et souhaitent tous se rendre en Angleterre pour le voir ou le revoir, mais les problèmes financiers et les problèmes d'obtention du visa sont un frein à la réalisation de leurs projets. Pour l'entretien de la *khaneqah*, ils participent tous financièrement en fonction de leurs moyens; certains aident en plus aux multiples travaux de la *khaneqah*. Si les disciples qui voyagent n'ont pas de famille pour être hébergés ou de moyens pour aller à l'hôtel, ils peuvent séjourner un ou deux jours à la *khaneqah*, à l'exception de Mashhad et de Kerman. Ils vivent tous très difficilement le changement dû à la révolution, mais le soufisme et la présence spirituelle de leur maître les incitent à surmonter la situation.

Durant les assemblées, l'écoute du *sama'* peut entraîner des états émotionnels et c'est uniquement à Téhéran et à Karadj que certaines femmes se frappaient la poitrine, pleuraient à haute voix ou en silence. Mais leur état est contrôlé par la responsable du groupe ou l'épouse du *pir-e-dalil*.

L'éducation, l'intégration et la culture font que certains *derwiches* éprouvent le besoin de participer au culte shiite et d'accomplir les pèlerinages, autant sur les tombes des *imam* que sur celles des maîtres de la confrérie, même s'ils n'ignorent pas que, pour leur maître, la voie initiatique est intériorisée. Ils ne peuvent trouver leur altérité, vivant dans un pays musulman de tradition shiite, sans en suivre le mode de vie.

Concernant les pèlerinages sur les tombes des *imam*, ils visitent à Mashhad celle de l'Imam 'Ali Musa al-Rida qui est un Pôle (*Qutb*) de la généalogie (*silsila*) ni'matullahi. Quant aux maîtres de l'ordre, les *derwiches* se rendent surtout sur la tombe de Shah Nur al-Din Ni'matullah à Mahan et sur celle de Mirza Muhammad Turbati Khurasani, surnommé Mushtaq 'Ali Shah (m. 1792)<sup>16</sup> à Kerman. D'aucuns souhaiteraient faire ces pèlerinages, mais les distances entre les villes et le manque de moyens financiers sont un handicap. En effet, mille kilomètres séparent Téhéran de Kerman et Mahan, qui sont dans le sud-est; de plus les salaires ne sont pas élevés et le coût des séjours à l'hôtel est excessif.

Les disciples que j'ai interrogés essayent toujours de se libérer pour aller deux fois par semaine à la *khaneqah*, malgré leurs activités et le fait que les transports en commun soient compliqués. Leurs relations avec le monde environnant sont très restreintes; ils parlent rarement de leur choix ou de la confrérie avec leurs amis ou collègues; ils préfèrent côtoyer les gens qui suivent la même voie spirituelle ou une autre voie et qui peuvent les comprendre. Ils ne semblent pas attachés aux cérémonies shiites, mais c'est une occasion de se retrouver.

Leur motivation principale avait été de s'initier pour approfondir la voie, pour voir la vie autrement, pour méditer sur eux-mêmes et s'améliorer. C'était aussi pour concrétiser un but qui était permanent, un moment très fort et une preuve de sincérité avec soi-même. Pour eux, l'initiation a une symbolique qui peut être une vraie naissance et une nouvelle vie ou au contraire l'apprentissage de la mort. C'était également un nouveau départ pour essayer un chemin et accepter l'organisation confrérique.

<sup>16</sup> Originaire d'Ispahan, il était musicien et vivait à Kerman. Son mausolée se trouve dans la même ville, non loin de la mosquée où il fut massacré. L'entretien du mausolée est effectué par les *derwiches* ni'matullahi et parfois il est possible d'écouter des enregistrements de poésies soufies.

Même si l'Iran a été islamisé dès les premiers siècles de l'Hégire, certains disciples restent très attachés à leur passé qui constitue leur richesse culturelle et il existe une continuité entre le passé et le présent: la conscience collective du passé demeure toujours présente.

### Le culte de la confrérie

La particularité de la confrérie ni'matullahiyya est le rituel du culte que tout adepte qui souhaite être initié respecte. Seuls le maître et le *shaykh*, intermédiaire entre les disciples et le maître, sont aptes à initier les nouveaux aspirants qui réalisent au préalable l'importance de leur engagement.

Lorsqu'un adepte désire être initié, il doit être présenté par un *derviche* qui atteste qu'il a un bon caractère et certifie qu'il peut intégrer la *tariqa*. Dès son arrivée, un livret avec un *dhikr* préliminaire lui est fourni. Quand le *shaykh* décide du moment de l'initiation, il est présenté à quatre personnes: le *pir-e sobat* qui l'instruit de l'ampleur de l'engagement; le *pir-e khidmat* qui l'instruit sur les fonctionnements de la *khaneqah* et les différents services qui pourraient lui être demandés; le *pir-e dalil* qui le présente au *shaykh*, puis le *shaykh* qui l'initie. Celui-ci lui transmet un petit ouvrage sur lequel il inscrit son nom, le nom de l'initié, la date et le *dhikr* à prononcer le matin, l'après-midi et le soir. Si les initiés sont des hommes, il leur offre après quelques mois, un chapeau<sup>17</sup> en forme de cône, avec douze coutures qui représentent des aspects du caractère à abandonner: l'avidité, l'orgueil, la colère, la vengeance, l'égoïsme, la passion, l'offense, le fait de ne pas reconnaître ses torts, ses mauvaises actions, la bassesse, l'excès de nourriture et de sommeil.

Concernant les symboles de l'initiation, l'adepte fait cinq actes rituels de purification par l'eau ou *ghusl*: purification du repentir, de la soumission, de l'initiation dans la pauvreté spirituelle, du pèlerinage (*ziyara*), de l'accomplissement (*qazay-e hajat*), qui symbolisent les différentes étapes à franchir et le perfectionnement.

Après l'achèvement des ces actes rituels de purification, l'adepte présente cinq symboles de la pauvreté spirituelle au *shaykh*. Parmi ces objets, il y a un tissu en coton (*shelvar*) blanc parce qu'il représente le linceul du pèlerin cheminant sur la voie et symbolise un cadavre mis entre les mains du laveur. La noix de muscade (*jauz-e buwa*) représente la tête de l'adepte. En la donnant au *shaykh*, il s'engage par ce symbole à ne jamais dévoiler les secrets divins qui lui seront confiés. En remettant une bague (*angushtar*) au *shaykh*, le disciple abandonne tous les désirs terrestres afin de ne se vouer qu'à Dieu. En donnant une pièce de monnaie (*sikka*), il s'écarte du matériel et promet

---

<sup>17</sup> Le chapeau ou plus exactement la couronne (*taj*) a une origine sassanide; elle fut adoptée par les califes musulmans. Des couronnes moins précieuses étaient données aux personnes qui s'étaient qualifiées lors d'une bataille ou d'une révolte. Cette tradition se développa dans les milieux soufis et des *tariqa* façonnèrent des chapeaux avec des formes différentes. Shah Nur al-Din Ni'matullah envoya une couronne avec les noms des douze *imam* au Sultan du Deccan, Ahmad Shah Bahmani I. Selon le Dr Javad Nurbakhsh, la signification des douze fentes de la couronne que donnât Shah Nur al-Din Ni'matullah au souverain est la suivante: abandonner l'avarice et rechercher la générosité, abandonner de la méchanceté au profit de l'affection, renoncer à la colère et chercher la miséricorde, renoncer à la rancune et chercher à pardonner, abandonner l'égoïsme et devenir modeste, ne plus être négatif vis à vis des autres et devenir tolérant, s'abstenir de la tentation et rechercher le savoir, abandonner le désir et purifier son moi, abandonner le mal et chercher à faire le bien, renoncer au sommeil et rester éveillé, s'abandonner soi-même et chercher l'abnégation totale de l'être (*fana'*), renoncer à la suspicion et être en quête de morale. L'auteur mentionne aussi que le jour de l'initiation, le novice apportait un manteau (*khirqah*) en feutre avec cinq fentes et après avoir fait allégeance à Shah Nur al-Din Ni'matullah, celui-ci l'habillait. Mais lorsqu'un *sayyid* apporta un *taj* avec douze fentes au maître, il lui permit de le confectionner et ce fut le début de son introduction dans la *tariqa*. Cf. J. NURBAKHS, «*Taj derviche*», in *Revue Sufi*, Londres, Khaniqahi Nimatullahi, n° 13, 1991, p. 26. Il se peut qu'il y eut un changement entre l'interprétation des noms des douze *imam* et celle que donne le Dr Javad Nurbakhsh. La signification du chapeau mentionné dans le texte m'a été communiquée par le *shaykh* de Téhéran.

de ne pas s'attacher aux richesses de ce monde. La confiserie (*nabat*) symbolise la deuxième naissance de l'adepte qui accède à la voie du soufisme.

La présentation de ces objets a un double sens: d'une part, le disciple pourra se remémorer les liens établis avec le *shaykh*; d'autre part, ce dernier qui les reçoit n'oubliera point son attachement et son devoir envers lui. Le *shaykh* sert d'intermédiaire entre le disciple et le maître.

Ensuite, les aspirants prononcent cinq engagements. Le premier engagement est la reconnaissance de l'Islam et du Prophète Muhammad. A travers le deuxième engagement: attitude du pèlerin envers autrui, l'adepte formule le vœu d'être toujours aimable envers les personnes qu'il côtoiera dans les *khaneqah* ou dans sa vie quotidienne. Le troisième, préserver les secrets dans la voie, signifie que le disciple garde dans un secret total tout ce qui concerne les rêves, les cérémonies, etc. Quant au quatrième, servir sur la voie, c'est l'obéissance du novice envers le *shaykh*; il accepte ses ordres et les exécute sans jamais poser de questions. Le dernier, *dig-jush*, signifie "la marmite bouillonnante" et le nouvel initié offre un repas à base de mouton en souvenir d'Abraham.

Viennent ensuite, les cinq principes. Le *dhikr*, remémoration, est l'acte de faire souvenir. Il est comme une méthode qui permet de se ressouvenir de Dieu et d'aider l'âme à vivre en présence de Dieu. Le *fikr* est mis en regard du *dhikr* et se traduit par réflexion ou méditation. L'attention constante (*muraqaba*) concerne deux personnes dont l'une prend soin de l'autre; en l'occurrence, il s'agit de Dieu et du disciple. L'examen de conscience (*muhasaba*), réservé autant aux débutants qu'à ceux qui sont avancés dans la voie, a pour but la recherche des vertus et des actes pieux. La liturgie (*wird*) est la répétition de certains versets du Coran, des *hadith*, des mots ou phrases prescrits par le maître, mais il n'est pas assigné à tous les "cheminants". Quant à la retraite, elle est rarement prescrite.

#### La confrérie entre persécution et acceptation par les gouvernements

Qu'il s'agisse d'un milieu sunnite ou shiite, le soufisme (*tasawwuf*) fut souvent réprimé et les mystiques durent sans cesse défendre leurs doctrines et pratiques. En raison des critiques des théologiens (*'ulama*), des contingences politiques et des groupements des maîtres et de leurs affiliés, certains maîtres furent contraints de quitter leur pays où celui où ils résidaient.

La *tariqa* ni'matullahi ne fut pas épargnée car, tout au long des siècles, sa position subit des changements et, très tôt, les rapports entre les différents gouvernements et les membres connurent une ambiguïté et un déséquilibre, parfois une rupture. En effet, des conflits<sup>18</sup> opposèrent Timur Leng (1357-1405) et Shah Nur al-Din Ni'matullah en Transoxiane; ce dernier fut contraint de quitter le pays en 1369. Sous les Safavides (1501-1732), les relations furent plutôt cordiales entre les souverains Shah Ismaïl I (1487-1524) et Shah Tahmasp I (1524-1576) et les Ni'matullahi, car certains occupèrent des postes importants, notamment à Yazd; néanmoins, les relations furent plus tendues sous Shah 'Abbas (1588-1629).

La situation des Ni'matullahi qui partirent en Inde fut différente parce qu'ils répondirent à l'invitation du roi Ahmad Shah Bahmani I pour répandre le shiisme, car lui-même s'était converti en 1429. D'ailleurs, les membres n'eurent pas de contact avec la population d'autres régions du pays et tinrent un rôle prestigieux uniquement auprès de l'aristocratie du Deccan. De plus, la confrérie fut considérée tel un ordre mineur puisqu'elle ne s'étendit pas en dehors du Deccan.

La position favorable de l'ordre vit un revirement lorsque les membres retournèrent en Perse au XVIII<sup>e</sup> siècle, parce que son renouveau s'est accompli à travers les persécutions et le sacrifice de plusieurs vies humaines. On ne citera ici que deux cas, ceux du principal protagoniste du retour de

<sup>18</sup> Concernant ces conflits, cf. J. AUBIN, *Matériaux pour la biographie de Shah Ni'matullahi Wali Kermani*, Téhéran, Département d'iranologie de l'Institut Franco-iranien et l'Institut d'études iraniennes de l'Université de Paris, 1956, pp. 8-15.

la confrérie, Ma'sum 'Ali Shah, et de Mushtaq 'Ali Shah. Le premier arriva en Perse en 1775, mais, très tôt, il eut des conflits avec le pouvoir des Qadjars (1795-1925), accentué par la colère des *mollah*, des agressions et des attaques des prêcheurs orthodoxes et d'une partie de la population. En passant par Kirmanshah, il fut arrêté, mis en prison, martyrisé et tué en 1798 par Aga Muhammad Bakir-i 'Ali Bihbihani (1732-1801). Celui-ci était un théologien irakien, un des principaux savants de l'école des Usuli<sup>19</sup>, mais violemment opposé aux soufis et connu par le peuple sous le nom de "*sufi-kush*" (tueur des soufis). 'Ali Bihbihani continua ses persécutions envers les Ni'matullahi et c'est après son décès que les antagonismes entre les théologiens et les Ni'matullahi s'estompèrent, car ces derniers adoptèrent des doctrines et des comportements plus prudents.

A Kerman aussi, la critique et la persécution étaient constantes, surtout celles du *mollah* 'Abd Allah Mujtahid (m. 1792). Celui-ci marqua son antagonisme et sa haine envers les soufis en lançant une guerre sainte (*jihad*) contre les Ni'matullahi, les accusant de porter atteinte à la *shari'a*, de vouloir la supprimer et la remplacer par des innovations hétérodoxes; aussi, une décision légale (*fatwa*) fut décrétée contre Mushtaq 'Ali Shah en 1792. Ce dernier se rendit à la mosquée Jum'ah (mosquée du vendredi) pour prier. Reconnu par l'Imam 'Abd Allah Mujtahid qui faisait un sermon, il fut lapidé par la population.

Tout au long de cette période, les Ni'matullahi furent contraints de se réfugier ou d'opter pour une attitude conventionnelle acceptable par les *'ulama*. Ils dissimulèrent souvent leur pratique et prêchèrent même l'Islam exotérique dans les mosquées. Il y eut toujours de ce fait une adaptation au milieu gouvernemental et social.

Mis à part le contexte politique, il est possible qu'une rivalité ait opposé certains souverains aux membres ni'matullahi à cause de la question de la précellence de la voie mystique sur la religion légaliste et le pouvoir. D'une part, le nom de *shah* (roi) était octroyé aux maîtres spirituels alors qu'il était le titre officiel des souverains; Shaykh 'Abd Allah al-Yafi'i<sup>20</sup> qualifia ainsi son disciple Shah Nur al-Din Ni'matullah et cela a perduré dans la confrérie. D'autre part, le charisme des maîtres, la proximité de la population pouvaient faire craindre aux rois un manque d'intérêt ou plus exactement un amoindrissement de leur pouvoir. De plus, lorsqu'un adepte recevait l'initiation, son maître lui donnait très fréquemment un surnom exprimant une qualité qui peut être aussi un attribut divin. Nombre d'entre eux recevaient deux noms, voire trois. Dans la chaîne généalogique de la Ni'matullahi, l'actuel maître, le Dr Javad Nurbakhsh, porte le surnom de Nur 'Ali Shah II. Comme Nur 'Ali Shah (m. 1798) fut le vivificateur du *tasawwuf* en Iran, Nur 'Ali Shah II le devint en Occident.

Au vingtième siècle, la situation des Ni'matullahi changea en leur faveur. En effet, la population iranienne souhaitait des réformes et une modernisation et les maîtres ni'matullahi y contribuèrent activement, entrant ainsi sur la scène politique en soutenant la Constitution, promulguée en 1906, et en ouvrant des écoles. L'enseignement de maître à disciple s'est ainsi élargi aux citoyens pour une éducation et une culture modernes, d'où le rôle social de la confrérie. Le spirituel se mêle au social pour des réalisations concrètes.

Plus récemment, depuis l'instauration de la République Islamique en 1979, certaines confréries furent la cible du gouvernement, notamment celles qui n'appliquaient pas assidûment la *shari'a* et

<sup>19</sup> Le clergé shiite est divisé en deux: le groupe supérieur des *'ulama* et le groupe inférieur des *mollah*. Les *'ulama*, séparés en deux, opposèrent deux doctrines théologiques: les Akhbari se basaient exclusivement sur les *hadith* du Prophète et des *imam*, ils refusaient et critiquaient le jugement spéculatif; quant aux Usuli, tendance majoritaire, ils avaient recours aux sources fondamentales de la loi, pouvaient interpréter la révélation et exercer leur raison pour la mise en pratique des préceptes religieux. Ils se qualifiaient de *mujtahid* et s'accordaient une autorité suprême dans toutes les affaires religieuses. La doctrine des Akhbari devint importante après le règne des Safavides, mais elle fut combattue par 'Ali Bihbihani. Cf. J. T. P. de BRUIJN, "Iran", in *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden/Paris, E. J. Brill/Maisonneuve Larose, 2<sup>e</sup> éd., t. IV, 1978, p. 53.

<sup>20</sup> Cf. Hamid ALGAR, "Ni'mat-allahiyya", in *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, E. J. Brill, 2<sup>e</sup> éd., t. VIII, 1995, p. 45.

les pratiques shiïtes. D'une part, des personnalités de l'ancien régime de Muhammad Rida Shah (1925-1979) en étaient membres et, d'autre part, le nouveau régime privilégia le shiïsme initiatique au lieu du soufisme, trouvant que les soufis étaient leurs concurrents. Subséquemment, la méfiance du régime envers les confréries incita les soufis à se "cacher" et certains maîtres quittèrent le pays. Parmi eux, le Dr Javad Nurbakhsh.

La primauté de la religion shiïte en Iran pourrait expliquer le départ du maître ni'matullahi parce que l'unification de la communauté ni'matullahi n'est pas due à la pratique de la *shari'a* et du shiïsme car pour lui, ce ne sont pas des critères essentiels pour suivre la voie. Certes, lorsqu'il résidait à Téhéran, les fêtes shiïtes étaient célébrées et le sont toujours puisqu'une confrérie ne peut se soustraire à la réalité historique et aux contingences politico-religieuses qui influencent le pays. Pour le maître: "Les soufis ne sont ni shiïtes ni sunnites, mais plutôt de vrais musulmans",<sup>21</sup> mais la *shari'a* n'est pas un critère pour intégrer la *tariqa*; le maître évoque le soufisme comme "essensification" de l'Islam et tous ces discours sur le culte sont intériorisés. Son but est de créer un humanisme, une fraternité, un amour-bonté entre les disciples et envers la société. Cependant, certains *shaykh* mettent l'accent sur la *shari'a* et d'autres pas; quelques adeptes la pratique assidûment, d'autres en fonction de leur temps, d'une manière régulière ou irrégulière.

Des censures gouvernementales envers des confréries peuvent engendrer des problèmes sociaux. A titre d'exemple, les *khaneqah* ni'matullahi étaient habitées par des *derwiches*, mais en raison de leur fermeture par le gouvernement, les membres ne peuvent plus y loger, sauf une ou deux personnes, et n'ont plus la possibilité de vivre de la culture des terres. Même celles qui restent ouvertes ne peuvent plus les accueillir, ce qui engendre pour eux des problèmes financiers importants. Le cas est différent à Téhéran car il y a plus de liberté dans une capitale. De plus, ces *khaneqah* ne sont plus vivantes et il y a moins de passage, notamment celui des adeptes qui voyagent. Le lieu sacré n'est plus occupé et il a davantage la fonction de lieu de réunion; il s'agit donc d'un lieu ponctuel. De ce fait, la voie initiatique qui par définition est "intériorisée" devient doublement "intériorisée" et accessible uniquement à quelques élus. Les disciples sont nombreux, mais les espaces sont fermés et ne peuvent les accueillir. C'est un phénomène contraire à celui de l'Europe, où parfois le nombre des aspirants est insuffisant pour ouvrir une maison; ils se rencontrent à leurs domiciles, alors qu'il y a la liberté d'ouvrir une *khaneqah*.

En conclusion, il apparaît que même si la confrérie ni'matullahiyya est contrôlée par le gouvernement iranien, sa structure organisationnelle lui permet de continuer à exister. Depuis 1979, le nombre des disciples a considérablement augmenté, notamment à Téhéran, sans doute à cause de la situation politico-religieuse. Ainsi, la confrérie présente aussi un champ communautaire, social et religieux où chaque être peut trouver ce à quoi il aspire. Il y a également un dépassement de la condition humaine car tous les membres abandonnent les distinctions sociales, les classes et les professions, et ceux qui vivent des situations complexes dans la vie quotidienne ont un point d'accueil. Toutefois, si la distinction sociale est abolie, celle de la différence entre femmes et hommes persiste par la séparation des lieux; elle reste donc liée au milieu d'origine et à ses traditions.

La confrérie a une double polarité: Iran et Occident. Elle garde un aspect traditionnel dans le pays d'origine et s'intègre à la modernité en Occident, tout en préservant ses traditions, non pas culturelles mais culturelles. En dehors de l'Iran, la confrérie s'est développée en Europe, aux États-Unis, en Afrique, en Australie et elle s'adapte en fonction du gouvernement et de la religion pratiquée.

Autant en Iran qu'en Europe, la confrérie n'a pas d'activités extérieures comme la 'Alawiyya, d'origine algérienne, ou la Boutchichiyya, d'origine marocaine. Elle est centrée sur elle-même et ce qui importe le plus au maître est le cheminement de la voie initiatique réservé aux adultes car les

<sup>21</sup> J. NURBAKHS, *Le Mémorial des saintes, le livre des vies merveilleuses des femmes mystiques musulmanes*, Londres, Khaniqahi Nimatullahi, 1991, p. 3.

enfants ne sont pas admis. Il met également l'accent sur la qualité du cheminement des *derviches* et non pas sur leur quantité.

Malgré les vicissitudes liées aux contraintes politiques du pays, la confrérie continue de se développer, manifestant la fécondité des mouvements de ressourcement spirituel. L'accent mis par le maître sur l'intériorité ne contribue pas peu à cette vitalité.

---

Chamia Ghanjaoui est Dr en Anthropologie, elle a été chargée de cours à Paris VII, Jussieu Denis-Diderot, en Anthropologie du Monde Musulman. Elle anime actuellement des formations sur l'approche interculturelle auprès d'organismes spécialisés. Elle est l'auteur d'articles publiés dans la revue *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* et d'autres à paraître dans la revue *Migrations Santé*.

## DIGLOSSIA ARABA TRA PASSATO E FUTURO CAUSE, CONTESTI, PROSPETTIVE

*di Francesco Grande*

In this paper we examine the phenomenon of Arabic diglossia, from its origin to future scenarios. Our research pays particular attention to the nature of this concept and to its definition. Special focus is also put on contextualization of the subject: linguistic data are crossed with archaeological, historical and sociological data and interpreted in an enlarged framework. The results of such an integrated approach leads to redefine the role of the elements involved in characterising Arabic as *langue d'empire*, strengthening the role of the pre-Arabic cultural heritage, and weakening the role of Arabic society. *Vice versa*, in the process of pidginization of Arabic the role of the second should be strengthened to the disadvantage of the former. Another consequence of this approach is to shed new light on the scope and limits of concepts such as ECA, MSA and to make some predictions about them.

### 0. Scopo della discussione

Nel presente articolo si intende illustrare il fenomeno della diglossia nella lingua araba, dalle sue origini fino ai probabili scenari futuri. A tal fine, si fornisce una prima definizione di questo concetto, e si passano in rassegna le teorie e le rappresentazioni proposte nella letteratura corrente sull'argomento (sezz. 1-4). Successivamente, si sottolinea la natura sistemica e non strettamente linguistica del fenomeno, lo si contestualizza in una dimensione sociale, geografica e storica, e si interpretano sotto un'unica chiave di lettura i dati forniti sull'argomento da diverse discipline: storia della lingua araba, filologia semitica, archeologia etc... (sezz. 5-8). Infine (sezz. 9-12), ci si avvale dei risultati derivanti da questo approccio integrato -in particolare l'arabo come *pidgin* e come lingua d'impero- per rivisitare: (a) il ruolo di alcuni fattori-chiave del fenomeno diglossia arab a passato e attuale (portata e limiti dei concetti di "ideologia tradizionale", "influsso esterno") (b) la natura di alcuni elementi costitutivi della futura diglossia araba (portata e limiti dei concetti di "koinè colloquiale egiziana", "Modern Standard Arabic").

### 1. Lingua araba e diglossia: introduzione

Chiunque si avvicini allo studio e alla prassi della lingua araba non tarderà a esperire la particolare situazione sociolinguistica di questa lingua: egli noterà un certo divario tra l'arabo della letteratura, della stampa o del telegiornale, e l'arabo che sentirà parlare da due o più arabofoni durante una conversazione - cosa che non gli impedirà, peraltro, di notare dei punti di contatto e delle forti somiglianze tra questi due tipi di arabo. Questa ambigua e originale situazione dipende dalla condizione di diglossia intrinseca alla lingua araba.

Generalmente, questo concetto definisce uno *status* sociolinguistico<sup>1</sup> tale per cui, in una data area linguistica, convivono (a) due lingue fortemente imparentate (b) percepite in maniera

<sup>1</sup> La definizione corrente (o quantomeno di partenza per gli studi correnti) di diglossia è stata elaborata da Ferguson, e originariamente applicata all'arabo, al tedesco della Svizzera, al greco moderno, e al creolo

sperequata, a favore di una e a discapito dell'altra (es. date, in un contesto diglossico, la lingua *x* e la lingua *y*, *x* è la sola varietà "ufficiale" e "corretta", *y* è la varietà "dialettale" e "scorretta")<sup>2</sup>. In particolare è (b) che distingue la diglossia dal bilinguismo (cfr. Bensebia 2005), dal momento che possono darsi casi di convivenza di lingue imparentate (e perciò esercitanti reciproca influenza) anche in casi di bilinguismo (es. lingua italiana e lingua francese in Valle d'Aosta)

In una prima definizione di diglossia, plasmata essenzialmente sul caso dell'arabo, Ferguson proponeva per questa lingua l'esistenza di due varietà, una "elevata", impiegata, ad esempio, in letteratura, e una "bassa", usata nella quotidianità, le quali di conseguenza sono in distribuzione complementare<sup>3</sup>. In particolare evidenziava che:

- (a) la varietà elevata è sempre acquisita o appresa tramite adeguato *training* (es. nelle scuole), a differenza di quanto accade per la lingua madre
- (b) la percezione sperequata della diglossia è talmente forte negli arabofoni da indurre paradossalmente alcuni di essi a negare totalmente l'esistenza della varietà bassa (cioè che comunemente e approssimativamente viene indicata come "dialetto"), anche se essa costituisce per tali parlanti la lingua più spontanea (lingua madre)

Per quanto lo *status* diglossico dell'arabo possa essere rappresentato con maggiore accuratezza, vi è oggi largo consenso sul fatto che l'arabo (o le due varietà dell'arabo) possano essere caratterizzate *grosso modo* (Ferguson 1991, Freeman 1996, Versteegh 1997) come varietà elevata e varietà bassa (ingl. *high variety*, *low variety*), come si illustra nella prossima sezione.

## 2. Lingua araba: le due varietà

I tratti salienti della varietà elevata (cosiddetto arabo "classico", arabo "standard"<sup>4</sup>) possono essere riassunti come segue:

- Forte conservatività sintattica e morfologica, in qual certa continuità con la lingua di Maometto e del Medioevo<sup>5</sup>.

---

haitiano (cfr. Ferguson 1959a). Per quanto riguarda le lingue orientali, il caso più noto di diglossia, oltre all'arabo, è il cinese.

<sup>2</sup> In realtà, Ferguson stabilisce ulteriori criteri per definire il concetto di diglossia, incentrati essenzialmente sul tasso di istruzione e sul grado di radicamento e fissazione di un *corpus* letterario: adottare questi criteri sembra tuttavia risultare appropriato per la lingua araba solo in parte, e cioè per la contemporaneità (cfr. infatti il modello Badawi proposto più oltre in questa discussione), e sembra viceversa inadeguato per una descrizione diacronica della diglossia, che per la lingua araba potrebbe essere maturata in contesti arcaici (v. oltre) in cui parlare di "istruzione" e "radicamento/fissazione di un *corpus* letterario" così come li si concepisce oggi è abbastanza problematico data l'assenza o comunque il ruolo marginale della scrittura. In questa sede si preferisce quindi ritenere tali criteri non cruciali (cfr. anche Freeman 2002).

<sup>3</sup> In questa prima definizione, un'altra caratteristica saliente della diglossia, che la distingue dal bilinguismo, era il fatto che le due lingue in gioco fossero strettamente imparentate: osservazione in parte ricusabile, se si pensa all'esempio sopra menzionato della Valle d'Aosta; e in parte accettabile, se si considera che l'arabo colloquiale (varietà "bassa") e l'arabo "classico" (varietà "elevata") sono di gran lunga assai più vicini dell'italiano e del francese (talora coincidono).

<sup>4</sup> Per comodità di discussione si adotta volutamente una definizione promiscua: in seguito si avrà modo di constatare che le due espressioni non sono sinonimiche (v. sotto).

<sup>5</sup> Dati gli scopi della presente discussione si assume in generale una stabilità morfosintattica della varietà elevata e si evita di affrontare in dettaglio il problema delle declinazioni dell'arabo, le quali, per quanto non impiegate nella varietà elevata orale, lo sono in quella scritta. Ci si limiterà ad osservare che è difficile stabilire se tale stato di cose, per la varietà elevata orale, sia tipico della contemporaneità, o se fosse diffuso già dall'epoca di Maometto in poi: se in altre parole, in tali epoche si parlasse la varietà elevata usando le declinazioni o meno -la questione è particolarmente controversa in quanto tale problema rimanda ad un problema maggiore, cioè se, nell'antichità, già esistesse il fenomeno della diglossia. Per una disamina della

- Viceversa, il lessico è stato rivisitato, soprattutto grazie (a) all'introduzione dei neologismi (b) all'impoverimento del ricchissimo vocabolario. Questa ricchezza lessicale discende, verosimilmente, dal fatto che la varietà elevata sia nata dalla confluenza delle lingue parlate in ciascuna tribù della Penisola Araba. In una simile situazione, ogni lingua parlata apportava il proprio contributo alla varietà elevata, e, pertanto, sopravvivono in essa diversi vocaboli in uso presso le diverse tribù: soprattutto, la molteplicità di termini per uno stesso concetto si manifesta nel lessico quotidiano, in cui l'influsso dell'uso parlato è talmente radicato da impedire la selezione univoca di un termine in luogo di un altro. La fossilizzazione di questo stato di cose porta ad avere, ad esempio, almeno più verbi equivalenti per il campo semantico del "vedere", tra cui oggi si tende a standardizzare l'uso di uno o due.
- Esistenza di una letteratura che si estende secondo coordinate spazio-temporali vastissime (da Maometto fino ad oggi, nei territori dell'ex impero ottomano e nei territori meta di migrazione), che, al pari di quanto accade per la lingua inglese, è redatta anche da non arabofoni.

Quanto alla varietà bassa, i suoi tratti salienti, in sintesi, sono:

- Influsso delle lingue delle presenze dominatrici (Ottomani, potenze coloniali), principalmente a livello lessicale<sup>6</sup>. Questo fenomeno è in parte frenato dall'introduzione di neologismi arabi nella varietà elevata (v. sopra): essi, una volta divenuti (con alterna fortuna) parte d'essa, per sostituire termini amministrativi e tecnologici presi in prestito dalle lingue occidentali, possono passare anche alla varietà bassa.
- Assenza pressoché totale di una fissazione scritta<sup>7</sup>.
- Base comune (ad es. la prima vocale dell'imperfetto nella varietà elevata è /a/ o /u/: tutte le varietà basse nei Paesi arabi sono tendenzialmente compatte nell'esibire la microvocale /I/<sup>8</sup>).
- Trasversalità tassonomica: anche se è possibile suddividere le varietà basse (o: arabi colloquiali) secondo un criterio geolinguistico in quattro macroaree (maghrebina, egiziana, siro-libanese, del Golfo), va comunque considerato che queste macroaree sono "intersecate" da un'altra suddivisione areale, quella fondata sul tipo di insediamento umano (arabi colloquiali urbano, rurale o beduino). In aggiunta vanno considerati criteri classificatori squisitamente socio-linguistici, quali il livello di istruzione e il contesto sociale; ne risulta una classificazione non sempre esaustiva, e talora curiosa: l'arabo colloquiale urbano de Il Cairo è più vicino all'arabo colloquiale urbano di un'altra macroarea, quello siro-libanese di Damasco, piuttosto che all'arabo colloquiale beduino della stessa macroarea, quello de Il Cairo (cfr. Freeman 1996).

### 3. Diglossia: le rappresentazioni e i modelli

---

questione delle declinazioni si rimanda a Versteegh 1997a; per un studio dello *status* diglossico dell'arabo nel tempo, v. il proseguimento di questa discussione

<sup>6</sup> Vi è una certa influenza anche in sintassi: le lingue europee SVO come francese e inglese hanno fatto sì che i parlanti arabofoni abbiano operato una scelta, tra i due ordini lineari più frequenti dell'arabo (il non-marcato VSO e il marcato SVO), in direzione dell'ordine marcato SVO, che ha perso così nella varietà bassa il suo carattere di enfasi. Tale prassi è talora riscontrabile anche nella varietà elevata.

<sup>7</sup> Cominciano oggi a emergere delle opere di letteratura scritte in varietà bassa, soprattutto in due domini, la poesia e il teatro, sottratti alla *forma mentis* socio-religiosa che vede nella varietà elevata il mantenimento dello *status quo* secolare e divino (v. oltre per maggiore discussione): si tratta dell'ambito della poesia, *ipsa natura* legata alla lingua dell'affettività e all'innovazione sperimentale; e di quello del teatro, in cui la varietà elevata ha attecchito assai debolmente, in quanto questa forma letteraria è sempre stata relegata alla periferia delle arti arabo-islamiche per la sua non ortodossia (rappresentazione di figure umane).

<sup>8</sup> Questo e altri dati hanno spinto Ferguson a ipotizzare una lingua di sostrato comune a tutte le varietà colloquiali basse, nata negli accampamenti militari arabi nel 700 d.C. (Ferguson 1959b; v. oltre per maggiore discussione). Peraltro, il dato sopra menzionato era già noto ai grammatici arabi del Medioevo, che lo indicavano con il nome di "taltala".

A questo punto, è inevitabile notare che l'esame più approfondito di entrambe le varietà porta a modificare il modello proposto da Ferguson in direzione di una maggiore complessità; gli sviluppi di tale modello tuttavia non possono prescindere da un aspetto-chiave individuato in esso, e cioè l'individuazione di due punti fermi della diglossia araba: la varietà elevata e la varietà bassa.

Un primo affinamento del modello, dovuto a Badawi, si basa sulla constatazione empirica che le due varietà non esistono come entità statiche e compartimentate in distribuzione complementare, quanto piuttosto come entità in reciproca e dinamica interazione: le due varietà vengono così ad essere due poli in mezzo ai quali si formano più varietà intermedie, che differiscono per la maggiore o minore vicinanza a uno dei due poli. Il modello Badawi, altresì noto nella forma più schematica detta "continuum linguistico", concentra la propria attenzione su parlante e suo livello di istruzione, senza fornire informazioni sul contesto socio-relazionale:

Fig. 1: Modello Badawi

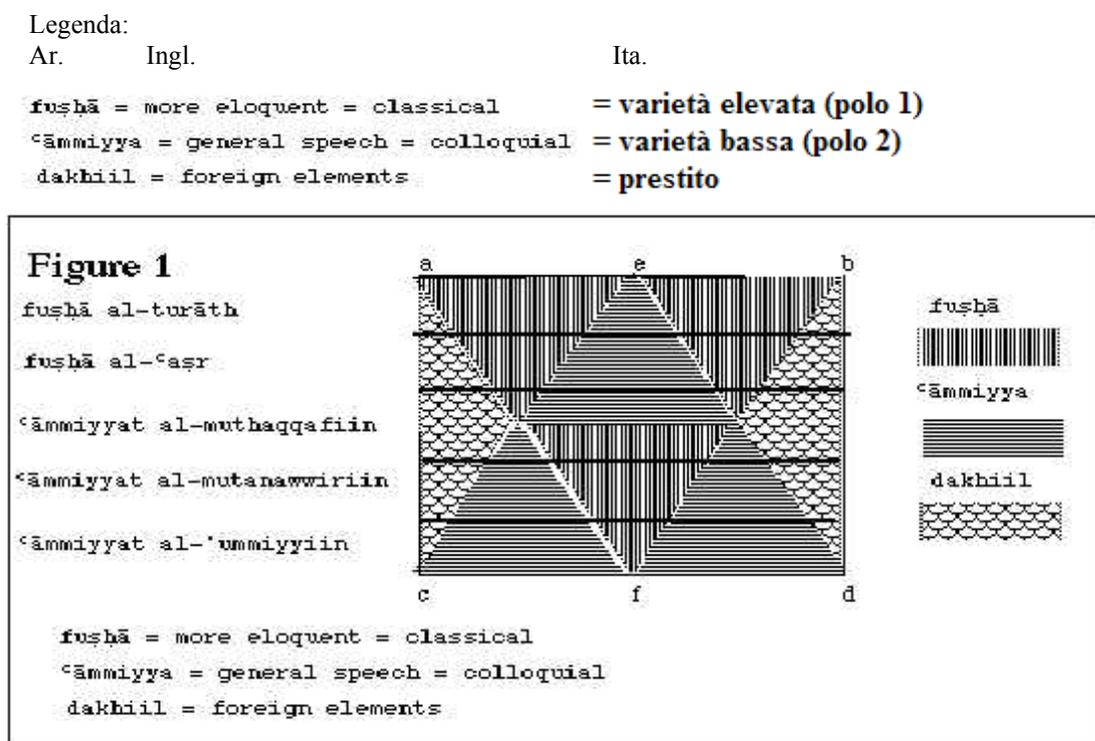


Fig. 2: Modello Badawi semplificato ("Continuum linguistico")

Legenda:  
Literary = varietà elevata (polo 1)  
Dialect = varietà bassa (polo 2)

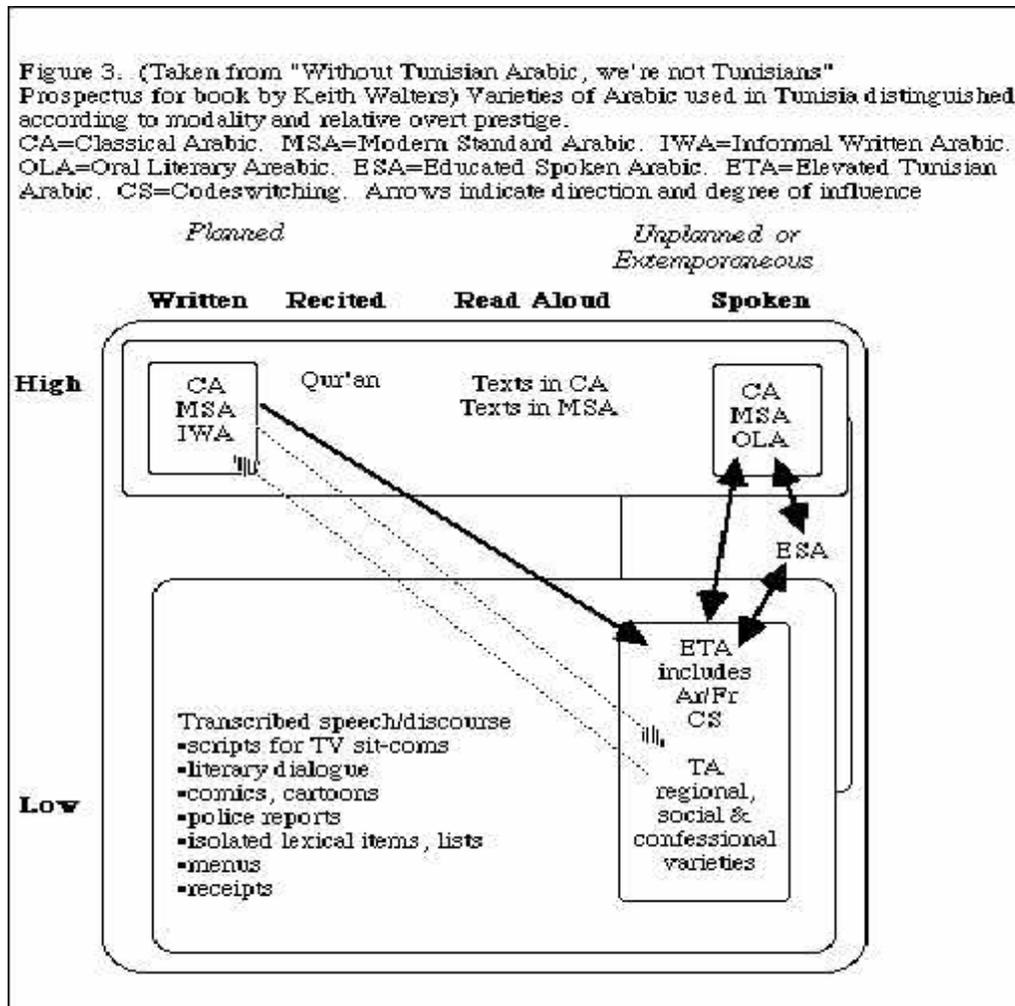
Figure 2



Nel modello bipolare di Walters, invece, il rilievo è posto sul contesto socio-relazionale in cui il parlante è inserito, piuttosto che sul parlante stesso: questo modello è stato elaborato da Walters per

l'arabo tunisino, ma esso, fatte le debite differenze (es. influenza dell'inglese anziché del francese) può essere ritenuto valido per qualsiasi Paese arabo<sup>9</sup>:

Fig. 3: Modello Walters



I due modelli finora illustrati sono in grado di rappresentare principalmente i fattori sociolinguistici (parlante e contesto) coinvolti nel fenomeno diglossico. Non rendono conto, invece dei seguenti fattori: (a) per la lingua standard, della uniformità “di base” in tutti i Paesi arabi (di quella, che cioè, è il suo minimo comune denominatore “standardizzato” in tutti questi Paesi)<sup>10</sup> (b) per la varietà locale, del suo essere non un solo polo, bensì un polo “plurale”, in cui le diverse

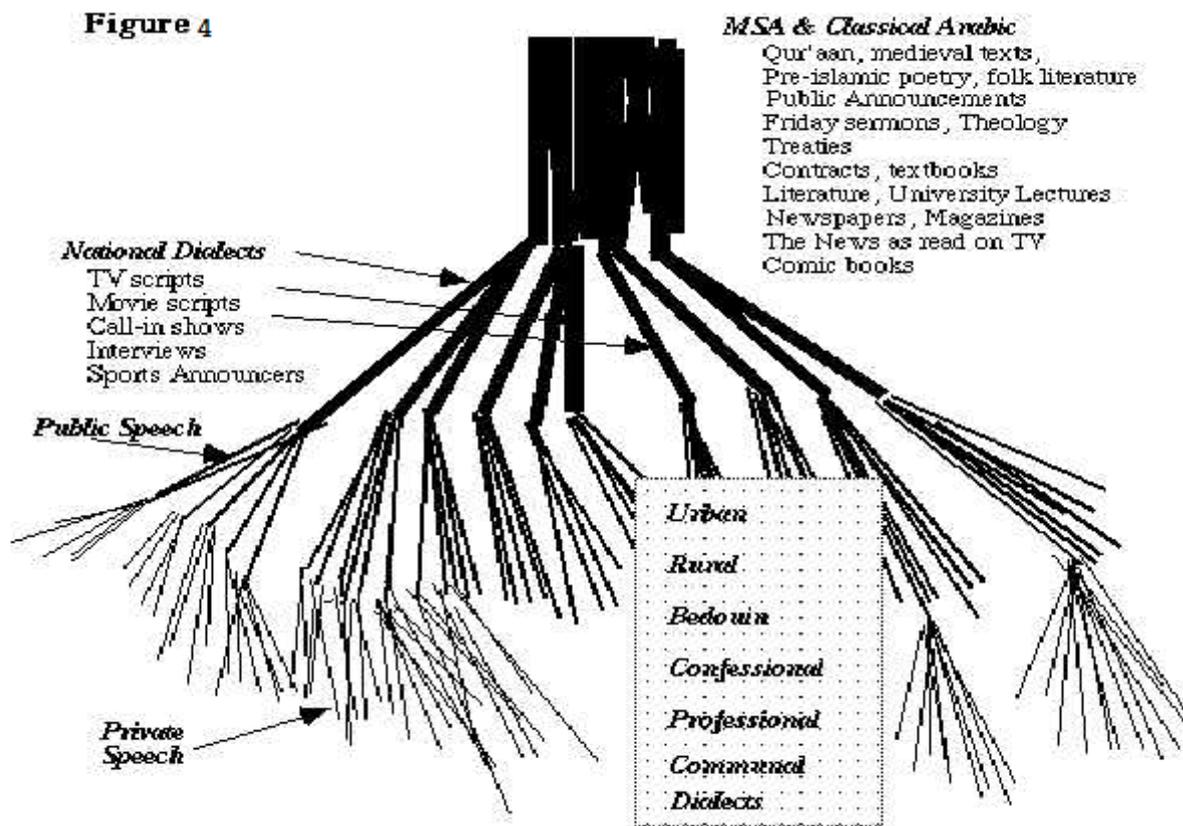
<sup>9</sup> Walters propone un modello più dettagliato di quello qui presentato, affiancando al diagramma della Fig. 3 un ulteriore diagramma per illustrare i rapporti delle lingue europee con la diglossia araba. Per semplicità di discussione esso non viene riprodotto in questa sede: sarà sufficiente tenere presente che le lingue europee influenzano sia la varietà elevata che quella bassa (da qui la possibilità di “esternalizzare” tale fattore: cfr. anche il modello Badawi, in cui l’influsso straniero “pervade” il diagramma).

<sup>10</sup> Infatti, nonostante le inevitabili differenziazioni lessicali occorrenti nella varietà elevata, che sono dovute ad una sorta di selezione all’interno della ricchezza della terminologia elevata, di quei vocaboli che, per un arabofono, più si avvicinano a quelli della propria lingua madre colloquiale (“varietà bassa”), le strutture morfosintattiche rimangono immutate, e, anche a livello lessicale, soprattutto nel *core-vocabulary* e nella lingua giornalistica, vi è la tendenza ad uniformare la varietà elevata. Strumenti efficaci nella realizzazione di tale obiettivo (politico-identitario, prima che linguistico) sono i mass-media, ancor più che la didattica: in particolare, la nascita delle emittenti satellitari ha giocato un ruolo-chiave in questo processo (cfr. Valeriani 2005).

varietà si influenzano e interagiscono reciprocamente: più propriamente, si tratta di un polo doppiamente “plurale”, poiché alla molteplicità macroareale della varietà bassa (delle varietà basse), si accompagna la molteplicità del differente grado di urbanizzazione (sedentario, rurale, beduino).

Freeman propone di superare i limiti del modello Badawi e di quello Walters finora evidenziati, nonché di recuperarne i pregi (*focus* del primo sulla dimensione del parlante, *focus* del secondo sul contesto esterno) tramite l’adozione di un modello che intende inglobare entrambi, e, in aggiunta, rendere conto anche della specificità “centripeta” dell’arabo standard (cfr. (a)) e di quella “centrifuga” degli arabi locali (cfr. (b.)) appena menzionate : a tal fine, egli si serve di una rappresentazione “a fasci” (ingl. *rope-diagram*), come da Fig. 4 (cfr. Freeman 1996).

Fig. 4: Modello Freeman



#### 4. I limiti del modello freeman: l’inversione dei poli

Il modello Freeman, per quanto efficace in una visione sincronica “canonica” della lingua, rivela i suoi limiti in una visione sincronica più problematica e meno netta di quella saussuriana, in cui stadi precedenti della lingua convivono dinamicamente con lo stadio attuale di essa, e anzi la influenzano e la manipolano. Questa concezione “diacronicizzata” della sincronia, dovuta principalmente -ma non esclusivamente- a Jakobson (cfr. Jakobson 1966, Kurilowicz 1956), sembra essere particolarmente vera per la lingua araba, in cui vocaboli e usi morfosintattici arcaici, risalenti *almeno* all’età di Maometto (570ca.- 632 d.C.), sopravvivono e si inseriscono nella varietà elevata, portando ad una frammentazione della sua presunta uniformità: l’esempio più evidente sono le declinazioni, le quali, pur essendo generalmente assenti nella (vera o presunta) unica varietà

elevata, appaiono in essa in occasione di contesti molto formali ed elevati, poiché, da almeno 1500 anni, nel mondo arabo-islamico, è prassi ineludibile affrontare argomenti politici, religiosi, sociali, istituzionali, civili e letterari nella lingua risalente all'età di Maometto, la quale fa uso di declinazioni<sup>11</sup> (cfr Garbini, Durand 1994). La conseguenza di tale stato di cose, per un corretto approccio alla lingua araba, è concepire la varietà elevata come un'entità in cui confluiscono, in realtà, almeno due varietà: la varietà elevata antica, nota come “arabo classico”, e la varietà elevata moderna, nota come “Modern Standard Arabic” o, in forma abbreviata “MSA”, che, da un punto di vista diacronico, non è altro che una versione semplificata dell'arabo classico (cfr. Ferguson 1959b, e v. sotto per ulteriore discussione; si ricordi, ad esempio, nel quadro del passaggio da una varietà all'altra *via* semplificazione, l'abolizione appena menzionata del sistema di flessione desinenziale).

Ad un più attento esame, in realtà anche il modello Freeman (cfr. Fig. 4) non può esimersi dal riconoscere una situazione più diversificata della presunta uniformità della varietà elevata, e adotta un compromesso ambiguo: nel diagramma, la varietà elevata è rappresentata come un unico denso fascio (di contro agli arabi locali, rappresentati come gruppi di fasci non compatti), in ossequio all'idea della sua uniformità; pur tuttavia, ad essa, con una realistica ammissione della convivenza di almeno due varietà elevate in una sola, è attribuita una duplice definizione: “Classical Arabic & MSA”.

Dunque, per una corretta comprensione dello *status* sociolinguistico della lingua araba, converrà affiancare al modello Freeman i due concetti appena enunciati di duplice varietà standard e di filiazione storica di una dall'altra, come segue:

Fig. 5.a: Le due varietà elevate

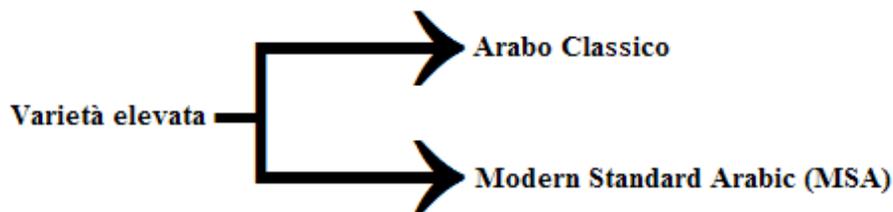
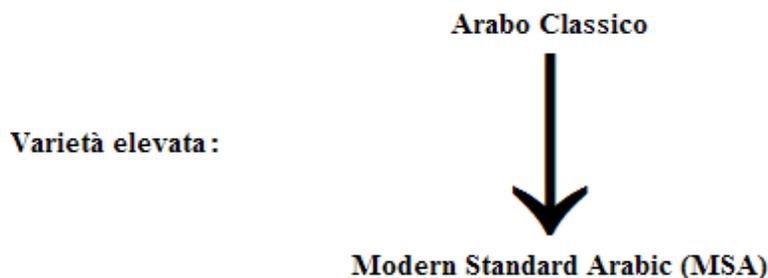
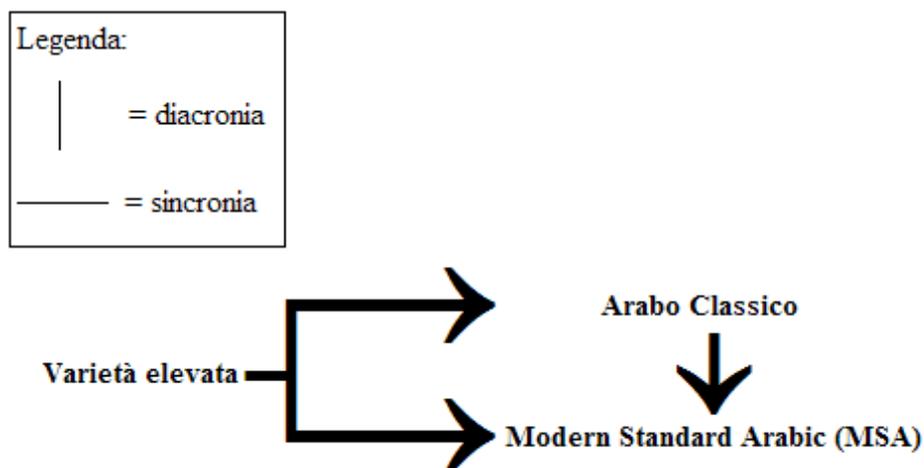


Fig. 5.b: Il rapporto di filiazione storica tra Arabo Classico e MSA



<sup>11</sup> Che non si tratti di una deliberata, e padroneggiata, scelta stilistica da parte del locutore, tra diversi registri di una stessa lingua, è dimostrato dal fatto che i locutori arabofoni spesso e volentieri oscillano tra l'uso della forma declinata e di quella non declinata all'interno dello stesso discorso.

Fig 5.c: schema riassuntivo dei due precedenti



Alquanto paradossalmente, un altro concetto che si dovrà introdurre ad integrazione del modello Freeman, è quello di uniformità della varietà bassa: se, infatti, non è incontrovertibile che questa situazione per la varietà bassa sia sussistita nel 700 d.C. (l'ipotesi di Ferguson: cfr. Ferguson 1959b, e v. sotto per ulteriore discussione), è invece fuori di dubbio che essa stia avendo luogo attualmente grazie al mezzo mediatico televisivo, in direzione di una “egizianizzazione” degli arabi colloquiali: come riconosce lo stesso Freeman (Freeman 1996), moltissimi arabofoni sviluppano abilità passiva (comprensione), se non attiva (produzione di enunciati), dell'arabo colloquiale egiziano, poiché gran parte dei programmi di intrattenimento satellitare vengono prodotti in tale lingua<sup>12</sup>.

Nel complesso, quindi, i dati aggiunti al modello Freeman sembrano portare ad un ribaltamento dello stato di cose finora delineato, con una sorta di inversione di polarità: se prima, infatti, la varietà elevata “centripeta”\uniforme era contrapposta alla varietà bassa “centrifuga”\molteplice, ora le cose stanno esattamente al contrario:

<sup>12</sup> La netta predominanza della lingua egiziana nel panorama mediatico arabo affonda le sue radici negli anni cinquanta, quando Nasser, per propugnare l'idea di una nazione araba unica (panarabismo), decise con una felice intuizione di ricorrere a radio e televisione: egli investì somme ingentissime per l'epoca nello sviluppo e nel potenziamento delle tecnologie e delle infrastrutture di telecomunicazione, e adottò l'arabo colloquiale egiziano, in luogo di MSA, come codice comunicativo con il preciso intento politico di venare di egiziano, egizianizzare (ar. tamṣīr) l'idea di *arabicitas*: in altre parole, la nazione araba unica doveva essere guidata e capeggiata dall'Egitto. L'impostazione dei programmi in arabo egiziano sopravvisse al fallimento dell'ideale panarabo nasseriano (risalente al 1967: Guerra dei Sei Giorni), ed ebbe particolare successo fino al 1978, quando l'Egitto perse la propria egemonia e la propria credibilità tra i Paesi arabi in seguito ai primi accordi di Camp David. Nonostante il fatto che, da quel momento in poi, il controllo del mondo mediatico arabo-islamico sia passato in mani saudite (con l'eccezione della controtendenza rappresentata da Al-Jazira), i prodotti televisivi di intrattenimento continuano ad essere perlopiù diffusi in arabo egiziano in quanto l'ideologia saudita, strettamente conservatrice, si astiene dall'imporsi e dall'entrare nel campo “leggero” dell'intrattenimento (cfr. Valeriani 2005).

Fig. 6.a: Modello riassuntivo bipolare

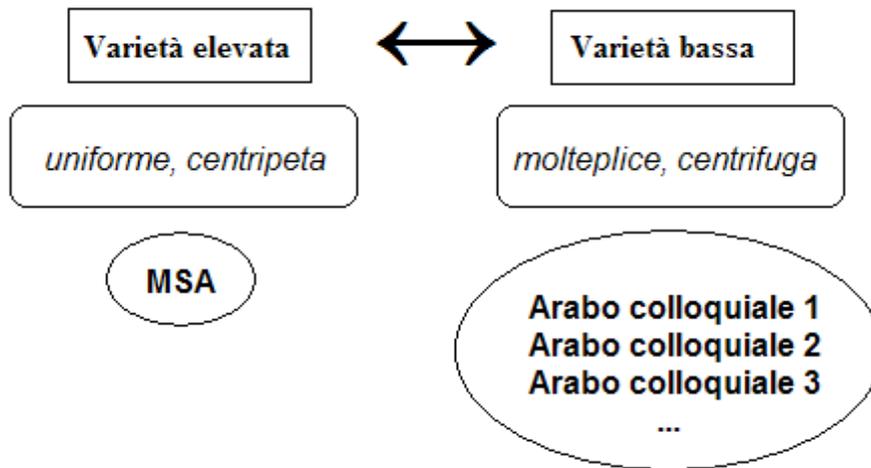
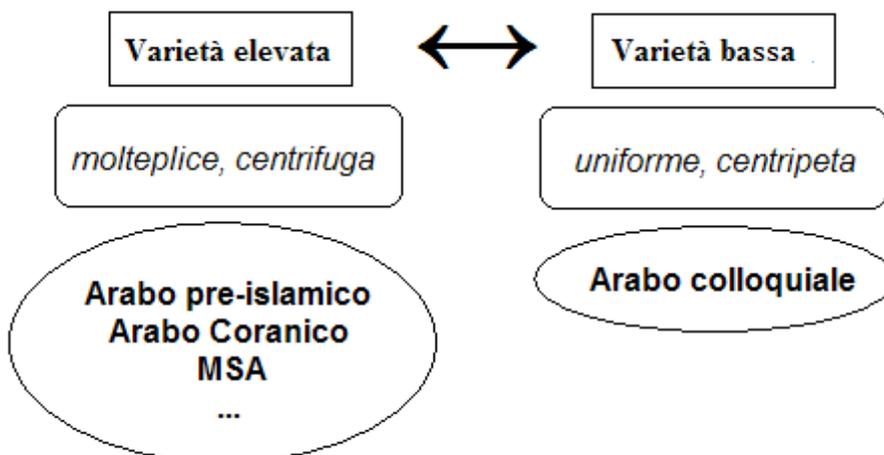


Fig. 6.b: Modello bipolare a polarità inversa



Alla luce di quanto precede, è possibile affermare che il modello Freeman (Fig. 4) è il più esaustivo di quelli elaborati *per spiegare in dettaglio* l'arabo e la sua condizione diglossica oggi. Più in generale, i modelli finora esaminati, al di là delle loro specificità possono essere riassunti per comodità nello schema della Fig. 6.a: esso è un mezzo sufficientemente rapido ed adeguato *per spiegare in breve* l'arabo e la sua condizione diglossica oggi, in sincronia, e non può essere sostituito dallo schema della Fig. 6.b; piuttosto, il senso e l'utilità di quest'ultimo è fotografare nel tempo, in diacronia, tendenze che, per il momento, per quanto presenti, restano alla periferia (della diglossia) della lingua araba: marginale, seppur esistente, è l'arabo classico (in quanto altamente specializzato), e altrettanto marginale è la nuova koinè egiziana (in quanto non ancora in uso come lingua veicolare panaraba di comunicazione). In altre parole, chi vuole sapere che cosa sia l'arabo oggi potrà rivolgersi alla Fig. 6.a; chi, invece, vuole sapere da dove l'arabo venga e dove stia andando, potrà rivolgersi alla Fig. 6.b.

Infine, un aspetto saliente dei dati proposti ad integrazione del modello Freeman, e che dovrebbe aiutare a leggere correttamente gli schemi delle Figg. 6.a e 6.b, in direzione di una visione viva e dinamica della lingua araba di oggi, è la bidirezionalità delle frecce. Essa dà notevole importanza e mette in rilievo due aspetti della lingua araba che correntemente sono messi a

marginale e oggetto di critica: (a) da un lato, la produttività lessicale della varietà elevata MSA<sup>13</sup> tuttora operante negli arabi colloquiali, e, più in generale, l'idea di uniformità che MSA esercita sui differenti arabi colloquiali, compattandoli: aspetti sovente (volutamente?) trascurati dai suoi detrattori, che la ritengono una lingua morta. (b) dall'altro, l'influenza che ogni arabo colloquiale esercita sulla varietà elevata MSA: nel momento in cui MSA cerca la semplificazione del vocabolario ereditato dall'Arabo Classico, la varietà bassa funge da catalizzatore nella selezione di un set lessicale estremamente ridotto, poiché l'arabofono tende a riversare nello MSA, tra i vari vocaboli esprimenti uno stesso concetto presenti in Arabo Classico, quel vocabolo che più si avvicina al proprio arabo colloquiale<sup>14</sup>. Un aspetto della varietà bassa, questo, non menzionato dai puristi che considerano gli arabi colloquiali dei "dialetti" privi di dignità di esistenza. Dunque, una corretta visione della lingua araba odierna non terrà conto solo dell'esistenza piena di due varietà e delle relative specificità, rappresentate dai due poli dello schema di Fig. 6.a, ma anche della reciproca interazione e influenza, espressa dalla freccia bidirezionale di questo schema. In questo quadro, si osserverà, a margine, che le lingue europee intervengono in tale processo come un jolly, a volte entrando come prestito in MSA, e, da lì, negli arabi colloquiali (es. *diktātūr* "dittatore", *dimūqrāṭiyya*, "democrazia", *kārīkātūr* "vignetta satirica, caricatura"), a volte entrando come prestito negli arabi colloquiali, e, da lì, in MSA (es. *banṭālūn*, talora occorrente in MSA anche nella forma arabizzata *binṭāl*).

Dallo stato di cose finora discusso, sembra emergere per l'arabo odierno una situazione diglossica, ma non dicotomica -piuttosto, improntata ad una certa dialettica e osmosi tra le parti, che è ancora aperta ed in corso; in questa prospettiva particolarmente significative sono le parole di Freeman (Freeman 1996):

"Are the dialects moving closer to each other and to MSA at the same time, while MSA continues to be simplified and move in the direction of the dialects? These questions are very

<sup>13</sup> MSA è il "pozzo" da cui attingono a piene mani gli arabofoni quando hanno bisogno di introdurre neologismi nella lingua araba, sia essa MSA o arabo colloquiale, in quanto la varietà elevata ha due pregi per l'innovazione lessicale: la ricchezza di vocabolario (v. sopra) e la trasparenza del meccanismo di derivazione morfologica (tale per cui campi semantici espressi in lingue europee, come l'italiano, da vocaboli derivanti da diverse radici, nella varietà elevata sono espressi da vocaboli provenienti da un'unica radice: ad esempio "libro", "biblioteca", "banco, scrivania" in arabo sono accomunati dall'idea di scrivere e perciò dalla stessa radice **K T B**: **KiTaB** "oggetto scritto: libro", **maKTaBa** "luogo in cui vi sono gli scritti: biblioteca", **maKTaB**, "luogo in cui si scrive: banco, scrivania". Per questi motivi, le innovazioni lessicali in MSA propuginate non solo da enti normativi, quali le Accademie della Lingua Araba de Il Cairo e di Damasco, ma anche dal pragmatico mondo giornalistico, hanno goduto e godono tuttora di un certo successo nella lingua araba colloquiale: gli esempi più emblematici sono il termine per "automobile" (MSA *sayyāra*), correntemente impiegato in Medio Oriente, e il termine per "treno" (ar. *qīṭār*), diffusosi in pressoché tutti gli arabi colloquiali. Si noti a riguardo di quest'ultimo termine, che esso non è stato creato *ex novo*, come è accaduto per la parola "sayyāra" ma, addirittura recuperato dalla varietà elevata Arabo Classico: la parola "qīṭār" è attestata già nell'arabo precedente a Maometto, con il significato di "carovana di cammelli che procedono in fila", ed è stata reintrodotta in MSA con il significato di "treno" giocando, verosimilmente, sul concetto comune ai cammelli della società arabo-islamica storica e alle odierne carrozze dei treni, di "mezzo di trasporto di uomini e merci disposto su una fila" (cfr. Versteegh 1997a, 1997b).

<sup>14</sup> Un esempio interessante è costituito dallo stesso termine "diglossia" in arabo: letteralmente si tratta di una perifrasi, in cui il prefisso "di-" è sostituito da un sostantivo astratto significante "duplicità", posto in relazione genitivale con un sostantivo significante "lingua". Il termine diglossia è dunque reso in arabo con un sintagma genitivale del tipo: "duplicità della lingua". Ora il vocabolo impiegato per rendere "di-", "duplicità" in MSA di area maghrebina è *izdiwāḡiyya*, mentre in MSA di area mediorientale è *tunā'iyya*. Ciò è dovuto al fatto che in Maghreb ci si serve oggi per indicare il numerale 2 di un vocabolo derivato dalla radice dell'arabo classico **Z W Ġ**, originariamente indicante la "coppia", mentre in Medio Oriente per indicare lo stesso numerale si continua conservativamente ad adoperare lo stesso vocabolo impiegato nell'arabo classico, pronunciato con i debiti mutamenti fonetici: esso deriva dalla radice **F N Y**, che diventa talora **F N '** . Di conseguenza in area maghrebina il calco di "diglossia" è effettuato solo apparentemente dalla lingua occidentale in MSA: esso piuttosto passa per una fase intermedia, da lingua occidentale ad arabo colloquiale, poi "tradotto" in MSA, e lo stesso vale per l'area medio-orientale: "due" > "duplicità" > "due = **Z W Ġ**" > "duplicità = *izdiwāḡiyya*" *versus* "due = **F N '** " > "duplicità = *FuNā'iyya*". Risultato: in MSA vi sono due termini concorrenti per indicare la "diglossia": "*izdiwāḡiyya(t)-al-luḡa*", "*tunā'iyya(t)-al-luḡa*".

controversial. One thing that everyone agrees upon is that the national dialects are undergoing a leveling process and that there are a lot of recent borrowings from MSA into the dialects. European languages, especially English and French, still reign supreme in the realms of Science and International Commerce in the Arab world”

## 5. La lingua araba unica tra mito e realtà

L'attuale *status* diglossico della lingua araba può portare legittimamente a domandarsi quali siano i motivi e il contesto socio-storico che ha dato luogo a tale fenomeno. Una risposta a tale quesito va data in maniera ponderata, dal momento che essa influenza pesantemente la stessa definizione di lingua araba: se, infatti, si ritiene (a) che lo *status* diglossico di tale lingua risalga alla sua nascita, si dovrà riscrivere la definizione corrente e generica di lingua araba sotto la seguente forma: vi sono sempre stati più arabi colloquiali, originati da un comune antenato (es. l'amorreo: cfr. Garbini, Durand 1994), e solo essi hanno statuto di lingua, mentre la varietà elevata (Arabo Classico e, successivamente, MSA), ha carattere di superlingua, o di *lingua franca*, ma non di vera e propria lingua, con un ribaltamento della visione tradizionale dell'arabo (v. sopra), secondo cui la “vera” lingua è la varietà elevata, mentre gli arabi colloquiali ne sono le deformazioni. Se, viceversa, si ritiene (b) che l'arabo, almeno alle origini, fosse un'unica lingua, bisogna motivare l'origine del suo *status* diglossico. Tradizionalmente, gli arabisti occidentali hanno abbracciato la seconda ipotesi (b), motivandola con una serie di argomentazioni ormai “classiche”: l'uso religioso della lingua araba del Corano, che attribuisce solo a tale lingua dignità d'esistenza, il periodo di dominazione coloniale, che ha imposto usi e costumi occidentali (e quindi anche la lingua), e l'elevato tasso di analfabetismo dei Paesi arabi sono sempre parse motivazioni convincenti e più che sufficienti per sposare la tesi secondo cui l'arabo, originariamente, era una sola lingua, poi “decaduta” in una condizione di diglossia (cfr. Freeman 2002). Una posizione, questa, che risulta ancora più plausibile per il consenso di cui gode anche presso gli stessi arabofoni.

Adottare la versione (b) secondo cui lo *status* diglossico dell'arabo è nato *dopo* l'arabo, è particolarmente comodo, poiché ha l'indubbio pregio, appena menzionato, di avere a portata di mano cause e contesti già pronti (analfabetismo, colonialismo), quando non addirittura “confezionati” *ad hoc* (dalla cultura araba: l'arabo oggi in uso è la lingua del Corano). Ma ha anche il pregio di mettere dei punti fermi nella discussione: se si afferma che lo scenario in cui questa lingua è nata è quello del messaggio (politico-)religioso diffuso da Maometto (570ca.-632 d.C.), allora si accettano le seguenti coordinate spazio-temporali per la definizione di lingua araba: l'arabo è la lingua che nasce nella Penisola Araba verso il 600 d.C. (cfr. Garbini, Durand 1994)

Di recente, tuttavia, i ritrovamenti archeologici degli anni '80 hanno messo in dubbio la datazione tradizionale sopra citata: la nascita dell'arabo viene retrodatata almeno al 328 d.C., l'anno in cui è stata redatta una stele funeraria attribuita al re e poeta arabo Imru'-al-Qays in una lingua assai prossima a quella coranica. È possibile, tuttavia, risalire con la cronologia anche prima, fino all'800 a.C., inglobando nella definizione di “arabo” arcaico anche il nordarabico (cfr. Garbini, Durand 1994, Moscati 1980)<sup>15</sup>: una classificazione, peraltro, che gode di maggiore solidità e credibilità rispetto ad altre.<sup>16</sup> La sola considerazione dello scarto temporale più ridotto induce a

<sup>15</sup> L'arabo nasce verosimilmente dall'incontro dell'amorreo con un sostrato arcaicissimo camitico presente nelle aree desertiche del Sinai e del Negev (cfr. Garbini, Durand 1994), il cui tratto più evidente, ma non unico, è l'articolo *al-*. Se ne hanno le prime embrionali manifestazioni nel sudarabico e nel nabateo (ma v. nota successiva). Le forti affinità strutturali tra l'arabo arcaico propriamente detto (quello dell'iscrizione di Imru'-al-Qays) e il *corpus* epigrafico scritto in cosiddetto nordarabico inducono a includere nella definizione di arabo arcaico anche il nordarabico, le cui prime attestazioni linguistiche risalgono all'800 d.C. (cfr. Garbini, Durand 1994, Moscati 1980). In dettaglio una delle poche differenze che distinguono il secondo rispetto all'arabo della stele di Imru'-al-Qays è l'assenza dell'articolo *al-*: l'“arabo nordarabico” è rimasto impermeabile al sostrato camitico, responsabile dell'introduzione di *al-*, e ha conservato l'articolo *h(n)-*, riscontrabile in altre parlate amorree, come il cananaico (cfr. Garbini, Durand 1994).

<sup>16</sup> Vi è chi ritiene che anche le iscrizioni nabatee del Sinai (cfr. Versteegh 1997a) e quelle sudarabiche possano essere caratterizzate come lingua araba (cfr. Moscati 1980): una posizione che risulta problematica,

supporre che, dopo 300 anni, la lingua in cui è stato trasmesso il Corano non corrisponda ad una lingua in uso, implausibilmente rimasta immutata, bensì, più verosimilmente, ad una lingua letteraria artificiale: questa ipotesi è corroborata dal fatto che, se si accetta l'entità linguistica "arabo + nordarabico = arabo", si dovrà tenere in conto che questa lingua era caratterizzata fin dai primordi dalla coesistenza di più varietà (cfr. Garbini, Durand 1994). Si prospetta così uno scenario che va a favore della posizione (a), almeno in una forma blanda (se non vi era diglossia nell'arabo antico, perlomeno vi era in esso una frammentazione linguistica notevole).

Naturalmente, questa posizione non può essere accolta senza riserve, poiché si basa su un *corpus* di dati e attestazioni non sufficientemente esteso e chiaro. Grazie ad essa, tuttavia è possibile collocare la questione delle origini e del contesto alla base della diglossia araba in uno sfondo più preciso, poiché la stele di Imru'-al-Qays fa parte di una serie di iscrizioni da tratti linguistici comuni e unitari ritrovate in una macroarea che non comprende solo la Penisola Araba, ma anche la Mesopotamia e il Vicino Oriente (meglio: Vicino Oriente, nella terminologia anglo-francese qui adottata, Medio Oriente nella terminologia americana<sup>17</sup>): qualunque sia la soluzione del problema "dove, quando e perché è nata la diglossia araba?" è chiaro che la sua ricerca deve partire non dal campo di indagine usualmente ristretto della Penisola Araba, ma da quello allargato costituito da tale area, e dalle due sopra menzionate. Queste zone del mondo antico presentano infatti due aspetti-chiave, che hanno esercitato verosimilmente una forte influenza sulla gestazione della lingua araba:

- (a) da un lato, l'insediamento millenario di popoli e la correlata convivenza di molteplici lingue e culture nella zona corrispondente agli attuali stati del Vicino Oriente Siria, Libano, Giordania, Israele, Palestina (si osservi la strettissima vicinanza di quest'area a quel crogiuolo di civiltà che era la Mesopotamia).
- (b) dall'altro il fenomeno del nomadismo, che si diparte dal Vicino Oriente e si proietta verso un'area assai prossima ad esso e alla Mesopotamia: a sud ovest della Palestina, dal Deserto del Negev fino alla Penisola Araba. Cominciato in età preistorica già nel 7000 a.C. (cfr. Garbini, Durand 1994), si caratterizza come *nomadismo arabo* in maniera embrionale già nel 1200 a.C. (cfr. Garbini, Durand 1994) e in maniera definitiva nel 100 d.C. (cfr. Endress 1994).

Alla luce di quanto precede, sembra dunque plausibile stabilire due linee metodologiche su cui condurre la presente discussione sulle cause e il contesto storico della lingua araba:

---

soprattutto per il nabateo (cfr. Garbini, Durand 1994, Freeman 2002). L'attuale stato di cose dà infatti adito a pensare che si tratti di documenti scritti in altre lingue semitiche fortemente influenzate dall'arabo (soprattutto nella presenza dell'articolo *al-*), piuttosto che in una versione arcaica dell'arabo: ad esempio, vi è chi, come Garbini, ritiene il nabateo una varietà dell'aramaico arabizzata (cfr. Garbini, Durand 1994, Moscati 1980). Di conseguenza, l'attestazione più esaustiva e diretta dell'arabo finora risulterebbe essere la stele di Imru'-al-Qays sopra menzionata, e in secondo luogo, il *corpus* epigrafico in nordarabico: in questa sede, pertanto, si adotta una posizione prudente sul nabateo, e i dati da esso offerti non vengono ritenuti decisivi nella ricostruzione dello *status* (diglossico o meno) dell'arabo nell'antichità. Del resto, merita osservare che le argomentazioni che sostengono/respingono lo *status* diglossico dell'arabo nell'antichità fondate sull'arabo nabateo si muovono essenzialmente sull'analisi del dato assenza/presenza in esso di declinazioni, un dato che, in realtà, non è cruciale per la questione: non è infatti sufficiente eliminare/aggiungere le declinazioni per effettuare lo *switch* da MSA (arabo classico) ad arabo colloquiale o viceversa (cfr. Freeman 2002).

<sup>17</sup> In questa sede si impiegherà il termine Vicino Oriente, che è preferito dai semitisti al termine Medio Oriente, più approssimativo e impiegato (impropriamente) come sinonimo del primo in temi di attualità. In effetti, tale terminologia fu introdotta dal Regno Unito, e adottata anche dalla Francia, per classificare macroaree coloniali secondo un criterio eurocentrico di prossimità geografica: ancora oggi, nell'uso inglese e francese, Vicino Oriente designa quegli Stati e quei territori che vanno dal Marocco alla Turchia, mentre Medio Oriente include Iran, Afghanistan, India, Pakistan, Bangladesh. Gli americani hanno invece semplificato tale uso, indicando come Medio Oriente tutta quell'area che si contrappone a Estremo Oriente: Cina, Giappone, Thailandia, etc... (cfr. Vercellin 1996). Il mondo accademico, per evitare ambiguità, fa anche uso del termine "Vicino Oriente antico".

- (1) è da indagare se la lingua araba fosse già in uno *status* diglossico al momento della sua nascita, o meno.
- (2) è invece fuori di dubbio che, più in generale, la condizione diglossica sia un elemento sociolinguisticamente abituale per le popolazioni che, in età antica, tardoantica e medioevale, erano insediate in Vicino Oriente, e zone limitrofe (Mesopotamia, Egitto).

Se si considerano, dunque, i dati a disposizione, i quali in estrema sintesi riferiscono che il nomadismo della Penisola Araba è una propaggine del sedentarismo del Vicino Oriente, e che in Vicino Oriente l'*habitus* socio-linguistico era la diglossia, non è inverosimile formulare l'ipotesi che il nomadismo della Penisola Araba abbia ereditato tale stato di cose: che, cioè in esso, già esistesse la diglossia della lingua araba.

Una prima osservazione fondamentale a favore di tale ipotesi discende dal fondere in un unico dato (a) e (b) sulla scorta di recenti orientamenti di ricerca in semitistica: un approccio interdisciplinare (archeologico, filologico, epigrafico) ha infatti portato a tracciare uno scenario socio-storico del Vicino Oriente, della Penisola Araba e della Mesopotamia, in cui i tratti salienti dell'uno si estendono anche all'altro e viceversa, con notevoli conseguenze sulla questione della diglossia araba in età antica, tardoantica e medioevale. Tale scenario, a grandi linee, è il seguente: il fenomeno del nomadismo era già proprio al Vicino Oriente (d'ora in poi: VO), dove la sedentarizzazione, avvenuta nel 1200\1000 a.C., fu solo parziale, e comunque preceduta da un periodo di nomadismo o seminomadismo, incoraggiato dagli sconvolgimenti politici locali (cfr. Garbini, Durand 1994): in questo periodo (fine Età del Bronzo) i Popoli del Mare vessano i tre grandi imperi che esercitano la loro influenza sul Vicino Oriente (Egitto, Ittiti) e sulla Mesopotamia (Babilonesi), e il loro controllo territoriale in quest'area si indebolisce. Questa frammentazione locale dà luogo a un regime misto di *sedentarismo*\nomadismo, in cui attorno a un centro urbano (una sorta di *città-stato*: si pensi a Ugarit) ruotano *tribù nomadi*, in un meccanismo di conflittuale ma vitale *interazione* (cfr. Garbini, Durand 1994). Tale situazione può essere estesa, con la stessa cronologia, a quello che comunemente viene ritenuto un contesto tipico del nomadismo: la Penisola Araba; in realtà anche in quest'area (d'ora in poi: PA), infatti, vi erano degli insediamenti urbani, anch'essi attestati attorno all'anno 1000 a.C., i cui esempi più significativi sono costituiti dai regni sudarabici (Minei e Sabei: regno della Regina di Saba in Yemen), - tali insediamenti, tendenzialmente, ma non esclusivamente<sup>18</sup>, erano stanziati nella parte meridionale della PA (la *Arabia Felix* degli antichi), date le migliori condizioni geografiche e atmosferiche (cfr. Garbini, Durand 1994).

Nel complesso, quindi, il VO, la PA, e la Mesopotamia (d'ora in poi: ME) sembrano verosimilmente configurarsi non come tre aree separate e polarizzate (sedentarismo di VO e ME *versus* nomadismo di PA), bensì come un mondo omogeneo e accomunato dallo stesso *modus vivendi*: un regime misto e *integrato* tra sedentarismo e nomadismo<sup>19</sup>. Le conseguenze linguistiche di questa realtà sociale sono di grande rilievo, dal momento che in un simile mondo convivono due modi di concepire e parlare la lingua differenti: da una parte si ha una lingua "sedentaria", che risente di un contesto socio-comunicativo tipicamente urbano (burocrazia, amministrazione), dall'altra, una lingua "nomade", che risente di un contesto comunicativo squisitamente tribale (molteplicità e frammentazione).

Questo stato di cose, come accennato, è attestato con sufficiente chiarezza, per l'età antica, nell'area del VO, complice una maggiore mole di documentazione scritta/epigrafica: invece, per quanto riguarda la PA, i ritrovamenti in tal senso sono ancora frammentari, dal momento che l'interesse archeologico verso questa area e il suo passato sedentario è un fenomeno assai recente.

<sup>18</sup> Si ricordino a tal proposito le reminiscenze storiche, contenute nelle Mille e Una Notte, di rovine di città in pieno deserto (un esempio ne è il racconto Iram dalle Colonne: cfr. Haidar 2001).

<sup>19</sup> Questa visione "a due motori" della società del Vicino Oriente, mesopotamica e della Penisola Araba era già nota alla storiografia araba medioevale: infatti, lo storico Ibn Khaldun (1350 ca.) legge i comportamenti di questa società, almeno per il periodo successivo alla conquista araba, alla luce di un meccanismo di interazione tra nomadi e sedentari (cfr. Vercellin 1996).

Tuttavia, come sarà illustrato in seguito, negli arabi colloquiali di oggi e in MSA è possibile reperire degli indizi indiretti anche sul passato della lingua araba.

In quanto segue si procede ad una disamina generale del fenomeno diglossico nella macroarea unificata (v. sopra) Vicino Oriente-Penisola Araba-Mesopotamia (d'ora in avanti abbreviata in VOPAME), dei dati su di esso a disposizione (o comunque sulla convivenza di più lingue), partendo dalla base più solida: dai dati esaustivi in nostro possesso concernenti lo *status* linguistico di VO, i quali in minima parte riguardano specificamente l'arabo. Tuttavia si avrà modo di osservare che lo studio di tali dati sarà strumentale e propedeutico ad una seconda e più mirata trattazione, quella che concerne da vicino l'arabo.

## 6. Uno sguardo sul passato della lingua araba

Quando la compagine statale arabo-musulmana cominciò la propria *escalation* di potere, con i Califfi Ben Guidati (632-661 d.C.), essa si espanse in regioni che avevano un notevole passato "imperiale", e una consolidata (nonché articolata) realtà linguistica:

- (1) in Egitto, si parlava una lingua derivata dall'egiziano dei Faraoni (il copto) e il greco.
- (2) in Mesopotamia, si parlava una varietà di medio-persiano, il pahlavi, l'aramaico, e una varietà di arabo (in uso presso lo staterello dei Lakhmidi). Inoltre vi era il pahlavi come lingua ufficiale dell'amministrazione, e il siriano e l'ebraico come lingue liturgiche, rispettivamente dei Cristiani e degli Ebrei.
- (3) in Vicino Oriente, gli Ebrei parlavano aramaico ma usavano come lingua liturgica l'ebraico; parimenti, i Cristiani parlavano varietà di aramaico, ma usavano come lingua liturgica il siriano; nelle aree di confine con il deserto egiziano (Sinai) e della PA (Negev), sotto il controllo della dinastia dei Ghassanidi, si parlava una varietà di arabo. Inoltre, la lingua ufficiale dell'amministrazione era il greco<sup>20</sup>.

Il quadro appena delineato (per il quale cfr. anche Freeman 2002) porta a supporre, con una certa verosimiglianza, che la lingua araba, sia essa stata o meno di natura diglossica, abbia subito fortemente l'influenza esterna, dato l'elevato numero di lingue con cui inevitabilmente venne a contatto, e il loro forte radicamento socio-politico (lingue ufficiali) o socio-religioso (lingue di culto), che difficilmente ne consentiva l'eliminazione e anzi ne favoriva "l'intrusione" o "l'ingerenza" nel nuovo arrivato. In una simile prospettiva, qualsiasi teoria venga elaborata sulla natura della lingua araba in età antica (e, a seguire, tardoantica e medioevale) dovrà tenere conto di questo dato, cioè dello sfondo generale di forte "bombardamento" o "osmosi" linguistica esterna cui essa è stata esposta.

Sulla base di queste premesse, si procede ora ad una disamina sulla natura della lingua araba in età antica, e, conseguentemente (ineludibilmente) sul suo reale o presunto *status* diglossico. Le ricerche condotte in tale ambito hanno dato luogo a un buon numero di teorie (per una rassegna particolareggiata delle quali, v. Freeman 2002), le quali, tuttavia possono essere ricondotte alle due posizioni citate all'inizio di questa discussione: teorie (a), e teorie (b).

I sostenitori di (b), tra cui gli esponenti più noti sono Corriente e Rabin (cfr. Versteegh 1997a e Freeman 2002) sono dell'avviso che i moderni arabi colloquiali (l'insieme, cioè, di arabi costituenti la varietà bassa) non siano altro che l'evoluzione di antichi arabi colloquiali esistenti già all'epoca di Maometto, se non addirittura prima. L'argomentazione principale in tal senso è che ciò che

---

<sup>20</sup> La presenza di un forte sostrato, che il mondo arabo-islamico non ha cancellato, e anzi ha assimilato, non è un fatto meramente linguistico, ma coinvolge numerosi e notevoli aspetti della cultura arabo-islamica: per esempio, la pratica della circoncisione, un evidente retaggio semitico, sopravvive in alcuni Paesi arabi nonostante il fatto che di essa non si faccia alcuna menzione nel Corano (cfr. Vercellin 1996).

distingue la varietà bassa da quella elevata è l'assenza di declinazioni<sup>21</sup> nella prima *versus* la loro presenza nella seconda: la prova principale dell'assenza di declinazione, un fenomeno scontato per gli arabi colloquiali moderni, per quanto riguarda l'antichità è data da attestazioni del 100 d.C. scritte in una varietà di lingua araba arcaica, detta "arabo nabateo" antenata di quella di Imru'-al-Qays e coranica. In queste iscrizioni, l'uso delle flessioni desinenziali è lacunoso, e a volte errato, il che, secondo i fautori di (b), è un ottimo indizio del fatto che nell'uso parlato tali flessioni mancassero (cfr. Versteegh 1997a: la redazione epigrafica, avrebbe, infatti, un carattere più parlato e meno "controllato", "condizionato" dalla lingua letteraria in quanto chi trascrive il messaggio ufficiale su stele non avrebbe una formazione dotta e ipercorreggerebbe verso la propria lingua parlata quella letteraria).

I fautori di (a), essenzialmente Versteegh e Blau (cfr. Versteegh 1997a e Freeman 2002) invece ritengono che la lingua del Corano fosse assai simile alla lingua parlata, adducendo a prova di tale stato di cose il fatto che le iscrizioni in arabo nabateo non costituiscono un indizio chiaro (gli errori in esse contenute derivano dalla scrittura impiegata, adattata faticosamente alla lingua araba: i grafemi della prima non sono in grado di riprodurre correttamente i fonemi della seconda, poiché non sono le vocali delle desinenze sono problematiche, ma anche, più generalmente, la trascrizione delle consonanti); la sostanziale uniformità delle due varietà, poi, sarebbe comprovata nel tempo dai dati sull'uso linguistico riportati dai grammatici arabi medioevali, che deporrebbero a favore di un uso linguistico quotidiano, nel 600 d.C., vicino alla lingua coranica.

Si osservi, tuttavia, che anche i dati dei grammatici arabi medioevali sono ambigui, poiché la stessa fonte è usata dai sostenitori di (b) per provare esattamente il contrario: questa ambiguità nasce molto probabilmente dal fatto che i grammatici arabi medioevali hanno manipolato, se non creato *ad hoc*, alcuni dati linguistici per dare credibilità alle proprie teorie e alle proprie discipline scientifiche in contesti di conflitti accademici e/o politici: cfr. Versteegh 1997b).

Da quanto precede, emerge in maniera sufficientemente chiara che i dati a disposizione sull'arabo antico (attestazioni epigrafiche, testimonianze raccolte dai grammatici arabi medioevali) sono troppo deboli per essere letti in maniera univoca e devono essere supportati da ulteriori dati per essere interpretati correttamente. Tale supporto è fornito dalla linguistica moderna, che ha registrato in contesti sociali simili a quello di VOPAME determinati comportamenti linguistici: si ritiene perciò opportuno in questa sede effettuare un riscontro tra i dati concernenti i comportamenti linguistici di cui ha notizia la linguistica moderna e quelli inerenti all'area VOPAME antica, per verificare se essi combaciano: se e solo se i primi corrispondono ai secondi, allora i secondi, vale a dire i dati ambigui traditi a proposito di VOPAME antico, vengono ritenuti validi e credibili per la costruzione di una teoria sullo *status* diglossico dell'arabo nell'antichità.

Il primo dato che offre la linguistica moderna è stato proposto dalla linguistica ambientale (ingl. *ecolinguistics*): l'uso linguistico di una comunità è influenzato dalla struttura ambientale (ingl. *ecological structure*) e, di conseguenza, un sistema di vita nomadico produce una frammentazione della comunità che si riflette nella molteplicità linguistica (cfr. Freeman 2002). Tuttavia, un sistema di vita nomadico, essendo caratterizzato da due tratti salienti: (a) economia fondata *ipsa natura* sulle relazioni sociali e lo scambio/circolazione di beni (b) assenza di potere centrale, possiede di conseguenza due tratti linguistici salienti: (a) alta permeabilità della propria lingua a influenze esterne (b) assenza di una concezione normativa della propria lingua e correlata convivenza di più forme "substandard" a fianco di quella "standard" (es. prestiti lessicali, usi sintattici più liberi). Questo stato di cose fortemente osmotico e ricettivo fa sì che i parlanti di una lingua calata in un contesto di nomadismo non concepiscano la propria lingua come differente da quelle limitrofe ed è perciò appropriato parlare di variabilità linguistica tra lingue (concetto che ne presuppone la mutua intelligibilità), piuttosto che di vera e propria diversità linguistica -quale può essere il caso della diglossia, ove l'intelligibilità reciproca è assente o comunque non immediata o parziale (cfr. Freeman 2002). La situazione descritta dalla moderna linguistica ambientale ben si attaglia alla

<sup>21</sup> Si tenga presente che in arabo il concetto di declinazione include anche parte delle flessioni verbali. Di conseguenza, quando si parla di "declinazione" araba (ar. *i'rāb*) è appropriato parlare di declinazione nominale, e, in certa misura, di "declinazione verbale" (cfr. Versteegh 1997b).

lingua araba, che la tradizione autoctona fin dall'antichità "insiste" fortemente a descrivere e (rap)presentare come un'unica entità nonostante l'esistenza di varietà elevata e bassa<sup>22</sup>. Un dato di ulteriore riscontro al comportamento linguistico previsto dalla linguistica ambientale proviene dalla modernità, come a ragione osserva Freeman (Freeman 2002): fatta salva, infatti la non immediata intelligibilità odierna, per un arabofono, di MSA, sembra invece esistere almeno tra alcuni arabi colloquiali (per quanto non tra tutti) una certa reciproca intelligibilità che lascia pensare ad una situazione di variabilità linguistica, piuttosto che di diversità. Citando come esempio il caso riferito da Freeman (Freeman 2002), un Egiziano ed un Giordano riescono ad intrattenere una conversazione e a comprendersi parlando nei propri arabi colloquiali. *En passant*, questo fatto, oltre a corroborare indirettamente l'esistenza di una variabilità linguistica dell'arabo in età antica, dovrebbe far riflettere su un elemento rilevante della lingua araba odierna, che, come nota Freeman (Freeman 2002), è ingiustamente trascurato: gli arabofoni, fin dalle prime fasi dell'acquisizione del linguaggio, sono esposti ad un ingente mole di input di variabilità linguistica, e conseguentemente, sono in grado di maneggiare con familiarità ciò che al parlante di una lingua occidentale appare come complessità. Infine, un corollario allo stato di cose appena descritto, è che, se la struttura ambientale cambia, allora anche l'uso linguistico cambia: nel momento in cui al nomadismo si affianca il sedentarismo, la molteplicità linguistica verrà normativizzata dal potere centrale, e si passerà dalla variabilità alla vera e propria diglossia. Riassumendo e contestualizzando: all'epoca di Maometto (600 d.C.), prima della diffusione del suo messaggio (politico-)religioso, esisteva un ambiente nettamente nomade<sup>23</sup> e tribale, che, in quanto tale, parlava un arabo caratterizzato da variabilità linguistica. È solo con la diffusione del messaggio (politico-)religioso di Maometto che subentra un fattore "sedentario" (l'accentramento del potere nelle città di Mecca e Medina), il quale provoca una ristrutturazione dello *status* di variabilità verso lo *status* diglossico. Questo quadro viene ricostruito con l'ausilio della linguistica ambientale: è interessante notare che il concetto "di variabilità linguistica" interpreta in maniera ponderata i dati traditi, poiché è in grado di abbracciare allo stesso tempo la posizione (a) "lingua unica" e la posizione (b) "lingue totalmente diverse" smussandone le rispettive asperità.

Altri dati, poi, rendono possibile tracciare il passaggio della lingua araba dal suo *status* di variabilità (arabo antico\coranico), al suo *status* propriamente diglossico: in particolare, si tratta dei dati concernenti l'arabo diffusosi al di fuori di PA dopo la morte di Maometto (570ca-632 d.C.), messi a confronto con quelli raccolti dall'etnolinguistica a proposito delle lingue *pidgin* e creole.

Versteegh ha infatti raccolto nei testi dei grammatici arabi medioevali numerose testimonianze concordi sul fatto che:

- (1) l'arabo, a seguito dell'espansione territoriale militare, era diffuso nel 700 d.C. in forme tanto corrotte da costringere alcune autorità locali ad ordinare ai dotti dell'epoca di fondare e codificare una grammatica, per evitare che il Corano fosse misinterpretato e tramandato erratamente (cfr. Versteegh 1997b). Si osservi che, in questo caso, la testimonianza dei grammatici è degna di fede, in quanto essi non riportano dati linguistici la cui validità è da sottoporre a verifica, ma enunciano intenti programmatici che, essendo propri a tutti gli orientamenti scientifici dell'epoca, e non invisibili, anzi ben accettati, al potere politico, verosimilmente non sono stati manipolati.

Più in generale, attraverso i testi non solo dei grammatici, ma anche di altri intellettuali (storici, scrittori, letterati etc...) dell'epoca emerge con sufficiente chiarezza anche che:

- (2) la cultura e la lingua araba *cominciano* (ed è solo l'inizio) ad essere "bombardate" verso il 700 d.C. dalle culture e dalle lingue dei territori che gli Arabi hanno invaso: esempio

<sup>22</sup> Ovviamente, il dato "lingua araba unica" offerto dalla tradizione (per la cui disamina, v. sopra) viene letto in questa sede in direzione della molteplicità linguistica (vi sono più varietà reciprocamente comprensibili) in forte controtendenza rispetto alla tradizione, che interpreta lo stesso dato nella direzione opposta dell'unicità linguistica (vi è una sola lingua araba, quella della tradizione letteraria e religiosa).

<sup>23</sup> Si ricorderà a tal proposito che il regime misto sedentario\nomade proprio all'area VOPAME si era diffuso nella PA soprattutto nella meridionale *Arabia Felix*, piuttosto che a nord, dove la sedentarizzazione era resa più difficile dalle condizioni climatiche (cfr. Endress 1994).

evidente in questo senso, è tutta la terminologia medica, filosofica, matematica, fisica (e logico-grammaticale?) che spesso e volentieri viene riproposta in arabo, come mero prestito leggermente ritoccato, anziché tradotta (es. gr. *chartè* > ar. *qirṭās*): cfr. Versteegh 1997a,b.

- (3) il numero delle etnie non-Arabe è di gran lunga superiore a quello dell'etnia araba (cfr. Endress, 1994, Hourani 1992): questo fatto risulta molto evidente dall'onomastica, dal momento che i nomi di figure di spicco della cultura arabo-islamica dal 700 d.C. in poi conterranno frequentemente riferimenti ad aree geografiche non originariamente arabe: es. al-*Iṣfahānī* (= proveniente da Isfahan, nell'attuale Iran), al-*Hūwarizmī* (= proveniente da Khwarizm, zona dell'attuale Iran) etc...

Questi tre dati, una volta assemblati, danno luogo al seguente scenario (cfr. Freeman 2002): nei territori conquistati dagli Arabi (arabofoni), le popolazioni sottomesse, e convertitesì all'Islam, si trovano ad apprendere l'arabo in maniera approssimativa e abborracciata, dato il numero estremamente ridotto di veri e propri arabofoni e il carattere sociolinguistico ibrido del Califfato<sup>24</sup>. Inoltre, l'arabo non sostituisce le lingue preesistenti, *in primis*, perché esse sono fortemente radicate a livello locale da millenni (v. sopra), e, in secondo luogo, perché una prassi linguistica plurale è un fatto ivi abituale (v. sopra)<sup>25</sup>: in sintesi, si diffonde un arabo praticato soprattutto da parlanti per i quali esso non è lingua madre (cfr. (3)), e in una versione impoverita grammaticalmente e lessicalmente (cfr. (1)) – ove l'impoverimento lessicale seleziona spesso e volentieri termini delle lingue preesistenti all'arabo, (cfr. (1)), complice l'*habitus* sociolinguistico locale succitato e, verosimilmente, la situazione di variabilità inerente all'arabo<sup>26</sup>. Questo tipo di arabo si diffonde uniformemente con tali caratteri in tutti i territori conquistati e, pertanto, il punto di partenza di tale fenomeno sarà una struttura sociale (a) comune a tutti i territori conquistati (b) per sua natura, sede di arabofoni inevitabilmente aperta e proiettata verso l'esterno per le relazioni umane ed economiche: la città di guarnigione militare è l'unico candidato verosimile per questa descrizione (cfr. Ferguson 1959b).

Del quadro appena delineato preme evidenziare soprattutto due punti: in primo luogo, il tipo di arabo così caratterizzato corrisponde a quel tipo di lingua definito oggi in linguistica *pidgin*: una lingua, cioè, dalla forma semplice, creata dai membri di due o più comunità come mezzo di comunicazione, e basata sulla lingua di una di tali comunità, ma senza essere lingua madre di nessuno<sup>27</sup>. In ciò la linguistica moderna attesta situazioni sociolinguistiche che danno

<sup>24</sup> La società arabo-islamica dell'epoca infatti, produsse dei contesti societari e di vita quotidiana in cui due o più culture si trovavano a convivere. Si ricordino in particolare i seguenti fattori: 1) il carattere "dinamico" del sistema giuridico-religioso dell'Islam, che introduce (e legittima) nella *ṣarī'a* gli usi locali attraverso gli strumenti del 'urf e dell'*ijtihād* (cfr. Waines 1998, Vercellin 1996) 2) l'alto numero di unioni miste e l'insediamento di intere città militari arabe e arabofone nei territori conquistati, che favorisce il contatto tra diverse etnie (cfr. Endress 1994, Vercellin 1996) 3) l'elevato tasso di conversioni all'Islam, non sempre religiosamente motivate (piuttosto economicamente motivate: il musulmano non paga il cospicuo testatico (ar. *jizya*) che il non-musulmano paga: cfr. Vercellin 1996), che portano all'acquisizione di una nuova identità, senza l'abbandono della precedente.

<sup>25</sup> Addirittura, secondo le versioni più estreme, qui non accolte (es. Hourani 1992), per i primi 200 anni dall'inizio dell'epoca dei Califfi Ben Guidati (632 d.C.), le lingue preesistenti all'arabo non si accontentarono di convivere con esso, ma ne bloccarono totalmente la diffusione in VOPAME.

<sup>26</sup> Se si vuole dar credito a questo fattore, si potrà considerare il seguente dato, tipico di situazioni di variabilità linguistica attuale, riscontrato anche da chi scrive: due arabofoni, non necessariamente della stessa comunità linguistica, quando devono ricorrere a un termine "transnazionale" o "panarabo" si servono di un vocabolo preferibilmente inglese, francese o, nel contesto migratorio dell'Italia, di un vocabolo italiano, piuttosto che di un vocabolo in MSA.

<sup>27</sup> La definizione di *pidgin* sopra data è da ritenersi quella canonica: essa è basata sul pensiero di uno dei linguisti pionieri nello studio di tale lingue, Hugo Schuchardt, e viene riproposta oggi pressoché invariata: si confronti infatti la concezione di *pidgin* di Schuchardt, riportata in Meijer, Pieter 1977: "In a contact situation involving 2 groups speaking different languages the simplified language used for communication...will be based on one of the two...Within the contact language, variations attributable to the native language background of the individual speaker may occur. A contact language may thus be related to any native language 'as a tree to its roots'...In many cases the choice of the particular form that the simplification will take rests with the speaker of the model language." con una recente (Baker 1993): "A pidgin is a form of

verosimiglianza alla ricostruzione sopra proposta, la quale è stata elaborata da Freeman riprendendo e integrando due originali filoni di ricerca: da una parte l'idea dell'arabo come *pidgin* dovuta a Versteegh (il quale, tuttavia, accoglie per i primordi della lingua la visione tradizionale di un arabo unico: cfr. Versteegh 1997a); dall'altra l'idea di Ferguson, secondo cui gli arabi colloquiali originano da un antenato comune, la koinè delle guarnigioni militari (cfr Ferguson 1959b).

In secondo luogo, il tratto più notevole per il tipo di arabo descritto, se veramente si tratta di *pidgin* dipartitosi dall'arabo (variabile) antico\coranico, è la sua diffusione "semplificata, impoverita" in maniera uguale e uniforme in tutto il mondo arabofono successivo alla conquista. Ciò può essere provato, oltre che dall'impoverimento lessicale di cui si hanno testimonianze letterarie (cfr. (1)), anche da alcuni elementi di impoverimento morfosintattico che accomuna compattamente tutti gli arabi colloquiali odierni: anche lasciando da parte la controversa questione delle declinazioni, infatti, tale impoverimento emerge chiaramente da almeno due dati:

- (4) la semplificazione dell'uso del duale: da verbo-nominale (arabo classico, proseguito in MSA) a esclusivamente nominale (arabo *pidgin*, proseguito negli attuali arabi colloquiali): cfr. Freeman 2002
- (5) la semplificazione dell'uso del verbo con negazione, e la generalizzazione della struttura così ottenuta: da alternanza di forme perfettive: 0 NEG + PF FORMA 1 vs. NEG "lam"+ PF FORMA 2 \ NEG "mā" + PF FORMA 1 ad adozione di sola forma perfettiva PF FORMA 1 e relativa negazione, corroborata dalla particella enfatica posposta "š": 0 NEG \ NEG "mā(...š)" + PF FORMA 1<sup>28</sup>, estesa anche al di fuori delle forme perfettive. Si osservi che questa struttura è diffusa uniformemente nel mondo arabofono salvo che nella PA, a riprova della sua riconducibilità a un contesto di territorio conquistato.

I dati (4) e (5) corroborano ulteriormente (1-3) in direzione della tesi secondo cui l'arabo antico\coranico attorno al 700 d.C. è diventato un *pidgin* (d'ora in poi: arabo *pidgin*). Assumere tale stato di cose, tuttavia, implica attribuire anche all'arabo *pidgin* un tratto tipico di queste lingue, e cioè la creolizzazione: infatti, una data comunità di parlanti che fa uso di *pidgin*, trasmetterà tale lingua alla generazione successiva, e questo farà sì che il *pidgin*, originariamente nato come lingua *ad hoc* per scopi comunicativi limitati (in genere estremamente pratici), diventerà per la nuova generazione di parlanti (a) vera e propria lingua madre (b) che, in quanto tale, servirà a predicare tutto il reale: non solo la sfera economico\relazionale, ma anche quella affettiva, interiore etc.: diventerà, cioè, una lingua creola<sup>29</sup>. Sotto questa luce, gli arabi colloquiali odierni, in quanto lingue

---

language created by members of two or more linguistic groups in contact as a means of intercommunication, the most basic grammatical rules of which are common to all its habitual users regardless of their own primary language, while at least one and perhaps all of the participating groups recognize that this means of intercommunication is not the primary language of any other". Si noti, tuttavia, che nella concezione originaria, si puntualizza che la base di un *pidgin* è costituita da una delle lingue delle comunità che fanno uso di tale *pidgin*.

<sup>28</sup> NEG sta per negazione, PF FORMA 1 per forma perfettiva 1 e PF FORMA 2 per forma perfettiva 2. In particolare, le ultime due sono denominazioni adottate in questa sede per comodità di discussione: tecnicamente sono quelle correntemente indicate in arabistica come "perfetto" e "imperfetto apocopto-iussivo". In dettaglio, la struttura introdotta dalla negazione "mā" si differenziava da quella introdotta da "lam" per una maggior enfasi. Parimenti, la particella "š" che compare nella struttura usata negli arabi colloquiali per la negazione, deriva dal vocabolo dell'arabo classico "šay' (lett. cosa)", che, già nello stesso arabo classico era impiegata come ulteriore strategia per dare particolare enfasi alla negazione, ed è, *grosso modo*, l'equivalente della struttura inglese "not...anything": ar. "lam arā" ≈ "I did not see" *versus* "lam arā šay'(an)" ≈ "I did not see anything". Del resto, vi è largo consenso in linguistica diacronica sul fatto che le lingue figlie selezionino dalle lingue madri quei termini e quelle strutture più incisive, concrete e immediate.

<sup>29</sup> Cfr. per la definizione sopra fornita di lingua creola Rickford 1977: "Creolization is the process by which one or more pidginized variants of a language (emerging from an initial multilingual contact situation...) are extended in domains of use and in the range of communicative and expressive functions they must serve. Frequently, but not necessarily, this process is associated with native use by children born into the contact situation. The pidginized variants are assumed to undergo complication and expansion of linguistic resources in the process, and the term creole may be used for any new stable variety that results from this process"; cfr.

madri atte a esprimere tutti i bisogni comunicativi, sono il riscontro e la prova vivente di ciò, e non sono altro che delle lingue creole.

### 7. Il contesto della diglossia: uno sguardo d'insieme

La tesi dell'arabo come lingua *pidgin*, inquadrata nella discussione più generale sullo *status* diglossico di tale lingua, sembra fornire elementi utili a completare la nostra conoscenza dello scenario socio-storico in cui l'attuale diglossia è nata (e, correlatamente, della natura della lingua araba). Questo scenario può essere delineato come segue:

- la diglossia attuale deriva da una diglossia cominciata attorno al 700 d.C., quando dall'arabo antico\coranico, caratterizzato da una certa variabilità, si origina non solo l'arabo *pidgin*, ma con una lettura attenta del dato (1), anche l'arabo classico: esso, infatti, si caratterizza per una normatività e fossilizzazione sconosciuta all'arabo antico\coranico. L'arabo classico rimane (pressoché) immutato fino ad oggi grazie alla sua forma scritta. L'arabo *pidgin* diventa una vera e propria lingua *via* creolizzazione, e ha la sua naturale evoluzione - evoluzione che è "plurale" a causa della sua grande estensione spaziale-, negli arabi colloquiali odierni. I tempi e i modi di tale evoluzione sono praticamente ignoti<sup>30</sup>, a causa della natura eminentemente non scritta di tali lingue. Tale natura non scritta deriva dalla *forma mentis* diglossica, che non dà dignità d'esistenza e visibilità alla lingua colloquiale.

Riassumendo, si possono così stabilire dall'epoca di Maometto ad oggi almeno quattro momenti nella storia della lingua araba, la cui definizione cronologica resta approssimativa data la carenza di documentazione scritta:

- (1) l'arabo antico, lingua del Corano e di un *corpus* linguistico-letterario anteriore, la cui datazione è problematica a causa della natura orale di tale patrimonio, o della sua inadeguata fissazione scritta (sistema di scrittura imperfetto, materiale di scrittura deperibile): *convenzionalmente*, può essere compreso tra le date di nascita e morte di Maometto (570ca.-632 d.C.). Si tratta di una lingua non diglossica, ma neppure unica (concetto di variabilità linguistica).
- (2) il sistema arabo *pidgin*-arabo classico, polarizzato in varietà parlata-varietà scritta, di cui il primo polo è "invisibile", il secondo visibile. Come datazione *convenzionale* si può proporre il periodo che va dall'inizio del Califfato dei Califfi Ben Guidati, alla fine della dinastia Omayyade (632-750 d.C.).
- (3) il sistema arabo creolo\arabi colloquiali-arabo classico: assai simile al precedente, ma con "interiorizzazione" del *pidgin* in creolo, e sua evoluzione e diversificazione. *Convenzionalmente* dall'inizio dell'età 'abbaside alla nascita della Nahda (750 d.C.-1826<sup>31</sup>).
- (4) il sistema arabi colloquiali-arabo classico\MSA: gli arabi colloquiali assumono in questo periodo (dal 1826 a oggi) la forma attuale (complici il recupero identitario e l'indipendenza nazionale?). L'arabo classico viene snellito in MSA da stampa e mass-media, nonché da politiche linguistiche panarabiste (es. Accademie della Lingua de Il Cairo e di Damasco): cfr. Versteegh 1997a e Valeriani 2005.

---

anche McWhorter 1995: "Creolization simply describes the structural expansion of that register [created by pidginization, see definition above], as a response to widening social domain of usage – either via first language acquisition or... adoption by adults as a primary communication vehicle... Creolization is merely a designation for a later stage of linguistic development of which pidginization is the beginning".

<sup>30</sup> In realtà, alcune tracce degli arabi colloquiali sono reperibili nell'arabo "classico" in cui sono scritti testi di letteratura "non elevata", il cui stile non sempre è controllato, e fa concessioni alla lingua parlata: ad esempio, le Mille e Una Notte: cfr. Lentin 1998.

<sup>31</sup> Si considera come data di inizio della Nahda il viaggio di Rifā'-al-Tahtāwī in Francia (cfr. Waines 1998): linguisticamente, questa data può essere in certa misura appropriata, dal momento che negli stessi anni (1821) nasceva in Egitto il primo giornale arabo (cfr. Valeriani 2005), il prodotto testuale che è uno dei più forti catalizzatori "letterari" del cambiamento dell'arabo classico in MSA (cfr. Versteegh 1997a).

## 8. Le cause della diglossia (e i suoi catalizzatori)

Lo *status* di variabilità linguistica dell'arabo antico\coranico, dovuto al nomadismo di PA, e la sua proiezione in quel contesto di "lingue d'impero" che è VO e ME, sono considerate in questa sede le due *cause correlate* della diglossia: la lingua araba antica\coranica, quando giunse nei territori conquistati, era una lingua fluida e aperta, il che implica che era *ipsa natura* :

- (1.a) manipolabile, configurata "ricettivamente" ad acquisire input esterni: con il cambio di scenario, questi input non provengono dalle tribù vicine, ma dalle popolazioni sedentarie vicine
- (1.b) quotidiana e relazionale

Viceversa, le lingue d'impero erano lingue fissate come depositarie della tradizione e veicolari: e pertanto strutturalmente e intrinsecamente:

- (2.a) configurate "invasivamente" a diffondere lessico "preconfezionato" e strutture grammaticali fisse
- (2.b) artificiali e intoccabili

Da un esame incrociato di (1.a)-(2.b), emerge chiaramente la complementarità e la mutua suppletività dei caratteri-chiave dell'arabo antico\coranico e delle lingue d'impero: nel complesso, dunque, si potranno concepire i due punti (1.a), (2.a) come (a), e, analogamente, (1.b), (2.b) come (b). Data tale complementarità, sarà possibile ricostruire un curioso e interessante gioco di interazioni, come segue:

- (1) le lingue d'impero mettono in atto la propria tendenza cosmopolita "invasiva" trovando un catalizzatore nella predisposizione "ricettiva" dell'arabo antico\coranico all'input esterno (causa (a)): ne consegue un massiccio ingresso delle seconde nella prima, con fissazione di lessico e strutture limitate e nasce così l'arabo *pidgin*;
- (2) l'arabo antico\coranico mette in atto la propria tendenza relazionale trovando un catalizzatore nell'artificiosità delle lingue d'impero (causa (b)): ne consegue un "cambio ai vertici", con l'arabo che sostituisce il pahlavi, il greco etc... per gli usi amministrativi, burocratici, curtensi e nasce così quella neo-lingua d'impero che è l'arabo classico.

Si osservi che nello scenario dinamico di complementarità e mutua suppletività dei ruoli appena tracciato, il risultato finale è una lingua che si contraddistingue per l'operato preponderante della lingua "attiva" (aspetto di "regolarizzazione" per l'arabo *pidgin*, mutuato dalle lingue d'impero, aspetto di maggiore "naturalità" per la neo-lingua d'impero, mutuata dall'arabo antico\coranico);

tuttavia, si osserverà altresì che, allo stesso tempo, la lingua che funge da "catalizzatore" ha un suo ruolo nella costituzione della nuova lingua, poiché l'arabo antico\coranico dà all'arabo *pidgin* la sua ossatura fondamentale, mentre le lingue d'impero conferiscono alla neo-lingua d'impero un carattere di normatività, unicità e fossilizzazione che resta un aspetto imprescindibile della sua natura.

## 9. Implicazioni teoretiche e sfondi

Alla luce di quanto precede (a) e (b) si configurano come due cause concomitanti del fenomeno diglossia, che portano a considerare sotto un'unica e nuova luce la teoria Versteegh-Ferguson sull'arabo *pidgin*, da un lato, e la teoria normativa sull'arabo classico elaborata dalla tradizione grammaticale araba medioevale, dall'altro. Di conseguenza, continuare a considerare sia la *pidginizzazione* dell'arabo che la sua "fossilizzazione" o "canonizzazione" come un prodotto sociale, storico, linguistico, culturale a sé stante e isolato risulta un approccio incompleto: piuttosto, potrebbe essere più proficuo inserirli in un quadro sistemico. In altre parole, l'edificio prescrittivo e

immutabile della grammatica araba classica eretto dal pensiero linguistico arabo medioevale e la pidginizzazione sono strettamente e intimamente correlati.

Un'altra implicazione notevole del modello di interazione tra (a) e (b) è, verosimilmente, che l'attuale status diglossico della lingua araba, e la correlata normatività e artificiosità della varietà elevata, sono solo in parte motivati internamente dal fatto di essere la lingua del Corano: paiono infatti motivati anche da un fattore esterno di natura squisitamente temporale, quale la concezione di "lingua d'impero", ereditata dalla realtà sociolinguistica del Vicino Oriente Antico.

Un simile stato di cose, del resto, non stupisce e trova anzi la sua naturale giustificazione in un'ovvia constatazione: che, cioè, la lingua araba, dall'età dei Califfi Ben Guidati in poi, non è stata esclusivo appannaggio degli Arabi e degli arabofoni, ma patrimonio di un insieme articolato di popolazioni. Di conseguenza, la configurazione attuale della lingua araba, e l'immagine che di essa si dà, non sarebbero state elaborate "autarchicamente" dalla sola comunità arabofona delle origini, ma anche dalle presenze esterne: si osservi a tal proposito che gli intellettuali e dotti che hanno "fossilizzato" e canonizzato l'arabo della variabilità linguistica in una lingua d'impero standardizzata, erano spesso e volentieri non-Arabi (di origine persiana: Sībawayhi; di origine greca: Ibn Ğinnī) legati a doppio filo ad una intelligenza non-araba (cfr. Versteegh 1997a, Vercellin 1996, Endress 1994).

#### 10. Il futuro della diglossia: il ruolo della scrittura e dell'ideologia

In questa discussione si è ritenuta la teoria Versteegh-Ferguson sull'arabo *pidgin* un apporto decisivo per l'individuazione delle cause dell'attuale diglossia, nonché per la sua collocazione spazio-temporale. Tuttavia, adottare questa teoria solleva un problema collegato alla natura delle lingue *pidgin*: generalmente, infatti, le fasi di pidginizzazione e creolizzazione di una lingua sono seguite dalla sua decreolizzazione, ossia da una fase conclusiva in cui la lingua che ha costituito la materia prima fondamentale di quell'ibrido che è il *pidgin*, dopo essere stata interiorizzata in questa versione ibrida da una comunità (lingua creola), ritorna, presso questa comunità, alla dimensione originaria (decreolizzazione); nella fattispecie, secondo Versteegh, è quanto sta accadendo ora agli arabi colloquiali, che si stanno livellando reciprocamente, muovendosi in direzione di MSA (cfr. Versteegh 1997a).

Tuttavia la caratterizzazione "decreolizzata" dell'arabo attuale che Versteegh propone sembra essere controversa, sotto più aspetti: tralasciando il fatto che, almeno a livello lessicale, gli arabi colloquiali si livellano in direzione di un arabo colloquiale (es. l'arabo egiziano) piuttosto che di MSA, anche ammettendo lo scenario descritto da Versteegh, va osservato che:

- (1) l'arabo, nel momento in cui ritorna alla sua condizione originaria (ad un arabo antico\coranico, preesistente all'arabo *pidgin* e quindi agli arabi colloquiali), non ha certo il carattere standardizzato e prescrittivo di MSA: è piuttosto una lingua che ammette una forte variabilità (v. sopra).
- (2) MSA difficilmente può essere il punto di convergenza degli arabi colloquiali, poiché, indipendentemente dalla sua minore o maggiore facilità di apprendimento *oggettiva* rispetto agli arabi colloquiali, è *concepita e socialmente radicata* da millenni come una "lingua d'impero" per usi speciali. Un corollario di tale affermazione, è che (come peraltro accade ora), anche nel caso di diffusione e di successo di un qualsiasi tipo di arabo, MSA per motivi *socio-politico-religiosi* (non linguistici) è difficilmente eliminabile.

A ben vedere, nelle due osservazioni fatte sopra, ritornano i due caratteri chiave dello *status* diglossico della lingua araba: la sua natura mista di lingua nomade-variabile e di lingua d'impero-artificiale. Questo è il primo punto da considerare nell'ipotizzare gli scenari futuri di evoluzione dell'arabo: le sue specificità sociolinguistiche storiche (diacroniche). Ma un secondo punto, altrettanto importante, da considerare per il futuro dell'arabo è: un'adeguata contestualizzazione attuale (sincronica). Se, infatti, è vero che nella descrizione della diglossia araba generalmente non si presta la dovuta attenzione al suo contesto storico (carenza cui si è tentato di ovviare in questa sede), è altrettanto

vero che un'adeguata descrizione della diglossia araba odierna soffre -a tutt'oggi- di ingerenze politiche, religiose, culturali etc...(cfr. Abdel Raouf, Moussa 2006)

Ora, una prima e abbozzata contestualizzazione sincronica della diglossia, volta all'ipotizzazione di un suo scenario futuro potrebbe tenere conto di un nuovo fattore aggiunto al *modus vivendi (et loquendi)* misto intrinseco al mondo arabo-islamico delineato in questo articolo: il ruolo della scrittura.

L'aggiunta di tale fattore non è arbitrario, ed è anzi strettamente connesso all'impostazione del problema diglossia proposto da Ferguson, il quale si interroga sul ruolo giocato (a) dalla letteratura (b) dall'istruzione. Si ricordi che all'inizio della discussione sulla diglossia araba, si era ritenuto opportuno porre a margine il coinvolgimento di "letteratura" e "istruzione" in tale fenomeno, diversamente da quanto proposto da Ferguson, in quanto sia la prima che la seconda oggi si presentano in maniera sensibilmente diversa rispetto al periodo in cui la diglossia si è prodotta (700 d.C.). Tale diversità, ad avviso di chi scrive, è riconducibile essenzialmente ad un fattore, il ruolo della scrittura, e, conseguentemente, ha sì senso tenere in conto il ruolo giocato dall'istruzione e dalla letteratura sia nella diglossia araba del 700 d.C. sia nell'ipotizzazione degli sviluppi futuri di tale fenomeno, ma solo a patto di collocare istruzione e letteratura in un contesto in cui la scrittura aveva una connotazione totalmente differente da quella odierna in Occidente.

L'istruzione e la letteratura sono infatti considerati oggi, in Occidente, un *diritto* (cfr. CDFUE 2000: in part. Capo II, artt. 11,12,14): conseguentemente, si potrebbe definire la scrittura un *mezzo di espressione*. Nel contesto socio-storico di VO e ME su cui i conquistatori arabi e l'arabo si sono innestati, l'istruzione e la letteratura sono invece un *privilegio*, dal momento che la scrittura è un *mezzo di potere* che distingue tra chi ne è in possesso (di posizione socialmente elevata) rispetto a chi non lo è (di posizione socialmente bassa): cfr. Gelb 1952.

Dunque (produrre e recepire) *istruzione e letteratura influiscono sul fenomeno diglossico del 700 d.C. nel senso ben preciso e politicamente connotato dell'epoca che solo la varietà elevata ha accesso al privilegio della scrittura e ad esprimere la propria esistenza, ad essere visibile.*

In altre parole, l'implicazione teoretica delle posizioni di Ferguson sulla diglossia, debitamente contestualizzate in questa sede, è la possibilità di spiegare un elemento finora ritenuto primitivo nella teoria sulla diglossia finora enunciata: dal sistema arabo *pidgin*-arabo classico in poi, si è osservata la polarizzazione varietà parlata "invisibile"-varietà scritta visibile (v. sopra), ma ci si è limitati a enuclearla senza derivarla; e invece tale polarizzazione, se si considera il fattore istruzione\letteratura, non è casuale e trae anzi le sue origini dal concetto e prassi di lingua d'impero e dalla concezione del potere ad essa connaturata. Implicazione in certa misura elegante, perché si riallaccia a quanto affermato in precedenza, che, cioè, *l'attuale immagine di sola dignità d'esistenza e normatività attribuita all'arabo è stata elaborata non solo per motivi religiosi dall'interno, ma anche, per motivi squisitamente temporali, dall'esterno (scrittura = potere).*

Stabilita l'importanza del fattore istruzione\letteratura, nella sua versione locale, per il passato dell'arabo, resta ora da indagarne il ruolo per il futuro di tale lingua: qual è la conseguenza dell'istruzione e della letteratura (= del ruolo della scrittura) sul futuro dell'arabo? O, in altre parole, qual è il futuro della diglossia araba, alla luce di questo fattore?

Una prima e approssimativa risposta può essere data da uno sguardo alla condizione attuale dell'istruzione e della letteratura nel mondo arabo-islamico: l'ONU registra nel suo rapporto sullo sviluppo umano nei Paesi arabo-islamici (cfr. UNDP 2003: in part. pp. 51-60) una forte oscillazione tra (a) una realtà di istruzione e libertà di espressione non universale e osteggiata da preconcetti di varia natura e inefficienza (b) una forte esigenza di aumentare il livello di conoscenza e di libertà delle popolazioni arabe e arabofone. La questione, nei termini impiegati nella presente discussione, può essere così posta: vi è una forte oscillazione tra (a) una realtà di istruzione e letteratura come *privilegio* (può infatti esprimere il proprio pensiero con dignità d'esistenza e visibilità solo chi apprende la varietà elevata: cfr. Schiffman 1997) (b) l'esigenza di istruzione e letteratura come *diritto*. Il primo dato (a) discende, per l'interpretazione dei dati proposta in questa discussione, dal contesto socio-storico in cui la concezione dell'istruzione e della letteratura è maturata (nel VO e ME, ove scrittura = potere).

Per quanto riguarda (b), invece, si rendono necessarie due osservazioni: la prima è che vi è buona evidenza empirica che l'istruzione e la produzione/ricettazione testuale potrebbero diffondersi largamente solo riconoscendo l'esistenza dell'arabo colloquiale (cfr. Dakwar 2005). La seconda è che le politiche didattiche ed educative adottate dai Paesi arabo-islamici a seguito del rapporto ONU, e lo stesso rapporto ONU, continuano a ignorare questo fatto (cfr. Dakwar 2005). Ha poca rilevanza in questa sede discutere in dettaglio le ragioni, eminentemente socio-politiche, del mancato riconoscimento attuale dell'esistenza dell'arabo colloquiale, sia da parte dell'Occidente che dei Paesi arabo-islamici<sup>32</sup>: ciò che preme qui evidenziare, invece, è prendere atto dell'esistenza di questo fattore ideologico, e di sue eventuali interazioni con il fattore istruzione/letteratura (che, in ultima analisi, sono il fattore scrittura). In particolare, l'ambiguo dato (b) appena menzionato, letto nella chiave interpretativa qui proposta, può essere posto nei seguenti termini: nel momento in cui istruzione e letteratura ignorano l'esistenza dell'arabo colloquiale, si rimane in una situazione di *privilegio*, in cui la scrittura è *mezzo di potere*, e questo pare essere lo stato di cose attuale, e il futuro prossimo (cfr. Dakwar 2005). Invece, nel momento in cui istruzione e letteratura riconoscono l'esistenza dell'arabo colloquiale, si passa a una situazione di *diritto*, in cui la scrittura è *mezzo di espressione* (in un lontano futuro?). È chiaro che la scintilla dell'eventuale cambiamento non è meramente linguistica, ma sarà data (o non data) dal cambiamento (dal mantenimento) dello *status quo* nell'attuale contesto sociale, politico, ideologico.

Alla luce di quanto precede, e rimettendo in gioco tutti i fattori coinvolti nell'attuale *status diglossico* della lingua araba è possibile avanzare due previsioni sul suo futuro (che riscrivono con maggiore accuratezza lo scenario a grandi linee tracciato nella Fig. 6.b):

1. Scenario ideologizzato: sistema “colloquiali convergenti-MSA divergente”

Nello scenario ideologizzato, si suppone che la mancata fissazione scritta degli arabi colloquiali ne favorisca e ne implichi la continua osmosi e interazione reciproca (cfr. Freeman 2002), in un quadro di intelligibilità comune. L'aumento dell'alfabetizzazione favorisce la sostituzione di prestiti non arabi con conii arabi (calchi o parole arabizzate). La prosecuzione dello *status diglossico* fa sì che, nella forma scritta, il parlante “attacchi” MSA partendo dalla propria lingua madre, e di conseguenza, MSA si caratterizza sempre più come un arabo colloquiale “tradotto in MSA”: ha luogo la rarefazione di MSA in più MSA soprattutto nel lessico. Il mezzo mediatico è il principale vettore e promotore della variabilità (mutua intelligibilità) degli arabi colloquiali: in sua assenza, il contesto diluito globale, e non più locale della PA, darebbe luogo a una compartimentazione e frammentazione (inintelligibilità) degli arabi colloquiali. L'aumento dell'alfabetizzazione è il principale vettore e promotore della variabilità di MSA: in sua assenza, la sua conoscenza e quindi la sua manipolazione da parte dei parlanti rimarrebbe limitato a una *élite*, che eserciterebbe un forte controllo su MSA in direzione della sua uniformità.

2. Scenario deideologizzato: sistema “colloquiali divergenti-MSA convergente”

Nello scenario deideologizzato, si suppone che la fissazione scritta degli arabi colloquiali ne causi l'individuazione particolare e la diversificazione, con perdita della variabilità e, quindi, della mutua intelligibilità. L'aumento dell'alfabetizzazione favorisce la sostituzione di prestiti non arabi con conii arabi (calchi o parole arabizzate). La fine dello *status diglossico* fa sì che MSA venga abbandonato come lingua attuale e divenga lingua della tradizione: in questo quadro esso viene “congelato” e “uniformato” e “attacca” le lingue madri in quanto ineludibile bacino di innovazione lessicale dotta (neologismi tecnologici, amministrativi, economici, giuridici etc...). Il mezzo mediatico e l'aumento dell'alfabetizzazione sono i principali vettori e promotori della frammentazione degli arabi colloquiali e della fissazione uniforme di MSA: nelle scuole si insegnano gli arabi colloquiali come vere e proprie lingue, nonché i relativi registri dotti atti a descrivere lo scibile umano, i quali derivano in larghissima parte da MSA. Il mezzo mediatico, diffondendo lo stesso tipo di lingua, supporta crucialmente l'alfabetizzazione.

<sup>32</sup> Una rapida disamina della questione è stata già fornita nel corso di questo articolo: per ulteriori approfondimenti, cfr. Versteegh 1997a, e Kallas 1999 (ove sono espresse posizioni più nette).

Questi due scenari prevedibili possono essere illustrati e formalizzati come segue:

Tabella 0:

INVENTARIO DEI FATTORI
<b>Le costanti</b>
aumento alfabetizzazione
influsso mediatico
<b>Le variabili</b>
ideologia

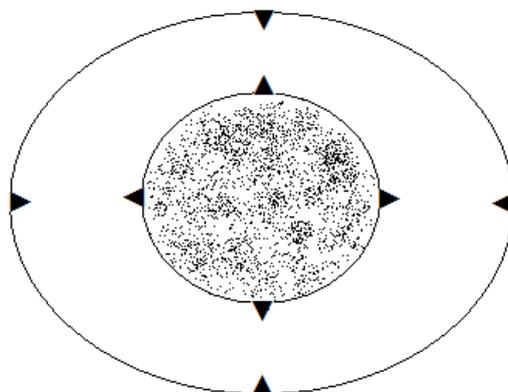
INVENTARIO DEI PROCESSI
+ = interagisce con
> = si trasforma in

Fig. 7.a: Scenario 1 – Sistema “colloquiali convergenti-MSA divergente”

Tabella 1:

SISTEMA DEI FATTORI	
<b>Le interrelazioni</b>	+
aumento alfabetizzazione	SI
influsso mediatico	SI
ideologia	SI
<b>Gli esiti</b>	>
fissazione scritta arabi colloquiali	NO
variabilità di arabi colloquiali	SI
covariabilità di MSA	SI

□ = arabi colloquiali  
 ■ = MSA



**Sintesi:**

gli arabi colloquiali, in quanto non scritti, hanno una fluidità, la quale, influenzata dal mezzo mediatico, converge dalla diglossia verso la variabilità. MSA, in quanto ideologizzato, ha un'identità debole, che è “attaccata” dagli arabi colloquiali, con conseguente rarefazione in più MSA.

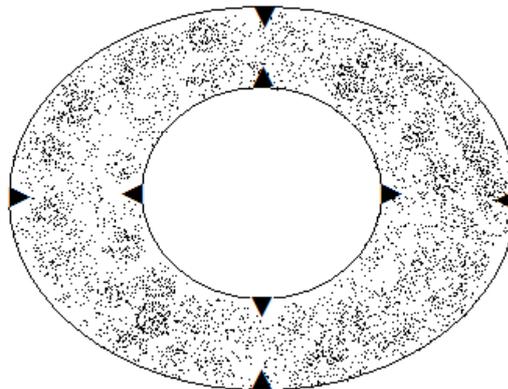
Fig. 7.b: Scenario 2 – Sistema “colloquiali divergenti-MSA convergente”

Tabella 2:

SISTEMA DEI FATTORI	
<b>Le interrelazioni</b>	+
aumento alfabetizzazione	SI
influsso mediatico	SI
ideologia	NO
<b>Gli esiti</b>	>
fissazione scritta arabi colloquiali	SI
variabilità di arabi colloquiali	NO
covariabilità di MSA	NO

 = arabi colloquiali

 = MSA



#### Sintesi:

gli arabi colloquiali, in quanto scritti, sono soggetti a rarefazione, la quale, incoraggiata dal mezzo mediatico, diverge dalla diglossia in lingue individuate. MSA, in quanto deideologizzato, recupera la sua identità forte, “attaccando” gli arabi colloquiali come registro dotto uniformato per tutti.

## 11. Conclusioni e prospettive

La presente discussione ha adottato un approccio *sistemico* alla questione della diglossia araba, poiché ha cercato di definire, degli elementi coinvolti in tale questione: (a) il numero (b) la specie (c) le relazioni (cfr. Von Bertalanffy 1983). In altre parole, essa ha concentrato la propria attenzione sul fatto che: contrariamente alla percezione sperequata veicolata dalla diglossia, le lingue in esso coinvolte sono in numero di due (a); la natura della varietà elevata, normativa, “astratta” e “invasiva”, è completamente diversa da quella della varietà bassa, fluida, “concreta” e “ricettiva” (b); le due varietà non sono in distribuzione complementare, bensì in continua e reciproca osmosi e influenza (c). Questo stato di cose è stato provato con verosimiglianza raccogliendo i dati su (a), (b), (c) proposti in vario grado e misura negli studi sull’argomento.

Inoltre, si è ritenuto che del set di elementi coinvolti nella questione non facessero parte solo quelli individuati, temporalmente, nel presente, né spazialmente, nei territori esclusivamente arabofoni: la sovrapposizione su elementi sincronici di elementi più antichi, infatti, è stata rilevata dalla linguistica storica di impostazione strutturalista (cfr. Jakobson 1966, Kurilowicz 1956), mentre l'influsso su elementi locali da parte di elementi esterni è confermato per le lingue semitiche da archeologia, epigrafia e filologia (cfr. Garbini, Durand 1994). Questo approccio sistemico esteso (inclusivo, cioè di “diacronicizzazione” e “delocalizzazione”) ha permesso così di giungere alle seguenti conclusioni:

1. *L'intrinseca parzialità di applicazione* da un lato della lingua araba antica, in quanto lingua non scritta e non atta a esprimere il reale del mondo sedentario; dall'altro delle lingue d'impero, in quanto lingue relegate a usi estremamente specializzati e non atte a esprimere la quotidianità.
2. Da qui, *l'impiego integrato di queste lingue intrinsecamente incomplete*: originariamente, la diglossia traeva la sua ragion d'essere da un'ineludibile reciproca suppletività e complementarietà comunicativa.
3. Nel 700 d.C., l'edificio prescrittivo e immutabile della grammatica araba classica eretto dal pensiero linguistico arabo medioevale e la pidginizzazione sono strettamente e intimamente correlati.

In particolare la stretta correlazione tra i due fenomeni sopra citati è data da un tratto saliente comune: in entrambi ha avuto una parte assai rilevante la compagine non araba/non arabofona dell'epoca. Pertanto, cogliere in forza del presente approccio la *sistemicità* dei fenomeni ne ha fatto emergere per la lingua araba un aspetto che, peraltro, è di dominio comune per la cultura e la storia arabe, ossia l'importanza dell'influsso esterno. Pertanto, se ne conclude che:

4. L'attuale *status* diglossico della lingua araba, e la correlata normatività e artificiosità della varietà elevata, *sono solo in parte motivati internamente dal fatto di essere la lingua del Corano*: paiono infatti motivati anche da un fattore *esterno* di natura squisitamente temporale, quale la concezione di “lingua d'impero”, ereditata dalla realtà sociolinguistica del Vicino Oriente Antico.

L'approccio sistemico esteso ha poi portato a concludere che natura e sviluppo della lingua araba sono da definirsi come segue:

5. Fasi della lingua araba:

- *sistema “rarefatto” arabo antico\coranico*: lingua del Corano e di un *corpus* linguistico-letterario anteriore, la cui datazione è problematica a causa della natura orale di tale patrimonio, o della sua inadeguata fissazione scritta (sistema di scrittura imperfetto, materiale di scrittura deperibile); convenzionalmente, può essere compreso tra le date di nascita e morte di Maometto (570ca.- 632 d.C.). Si tratta di una lingua non diglossica, ma neppure unica (concetto di variabilità linguistica).
- *sistema arabo pidgin-arabo classico*: polarizzato in varietà parlata-varietà scritta, di cui il primo polo è “invisibile”, il secondo visibile. Come datazione convenzionale si può proporre il periodo che va dall'inizio del Califfato dei Califfi Ben Guidati, alla fine della dinastia Omayyade (632-750 d.C.).
- *sistema arabo creolo\arabi colloquiali-arabo classico*: assai simile al precedente, ma con “interiorizzazione” del pidgin in creolo, e sua evoluzione e diversificazione. Convenzionalmente dall'inizio dell'età ‘abbaside alla nascita della Nahḍa (750 d.C.- 1826).
- *sistema arabi colloquiali-arabo classico\MSA*: gli arabi colloquiali assumono in questo periodo (dal 1826 a oggi) la forma attuale (complici il recupero identitario e l'indipendenza nazionale?). L'arabo classico viene snellito in MSA da stampa e mass-media, nonché da politiche linguistiche panarabiste (es. Accademie della Lingua de Il Cairo e di Damasco).

Infine, nel quadro di tale approccio, si è potuto determinare con maggiore accuratezza il ruolo giocato dall'istruzione e dalla letteratura nel fenomeno della diglossia araba (cfr. Ferguson 1959a),

nonché enucleare un ulteriore elemento: l'ideologia (cfr. Dakwar 2005, Schiffman 1997). Una debita contestualizzazione spaziale e temporale ha infatti permesso di evidenziare che istruzione e letteratura, essendo strettamente connesse alla scrittura, sono sensibili alla sua concezione specifica in VOPAME antico, e che esse incoraggiano la diglossia per motivi politico-ideologici di mantenimento dello *status quo*. Concludendo:

6. Istruzione e letteratura sono un privilegio poiché la scrittura in VOPAME è un mezzo di potere (cfr. Gelb 1952): in questa logica solo la lingua dell'*élite* (= varietà elevata) è messa per iscritto e ha visibilità e, conseguentemente, solo chi ne è in possesso ha visibilità.

Anche nei due fattori “scrittura” e “ideologia” emergono distintamente le cause temporali della diglossia, a fianco di quelle religiose. In aggiunta, questi due fattori mettono in luce l'aspetto di voluta immutabilità della diglossia, in quanto *ipsa natura* essi sono tesi all'autoconservazione. È naturale, in questa prospettiva, leggere la diglossia attuale allo stesso modo della diglossia antica e medioevale. Tuttavia, l'attuale contesto globale sta introducendo nella diglossia due ulteriori fattori che sgretolano la concezione locale di scrittura, e l'ideologia ad essa collegata: nella fattispecie, l'alfabetizzazione e i mass-media (cfr. UNDP 2003, Valeriani 2005). In conclusione, la diglossia attuale potrebbe dunque avere due possibili esiti futuri:

7. Previsioni sul futuro della lingua araba:
  - *sistema colloquiali convergenti-MSA divergente*: gli arabi colloquiali, in quanto non scritti, hanno una fluidità, la quale, influenzata dal mezzo mediatico, converge dalla diglossia verso la variabilità. MSA, in quanto ideologizzato, ha un'identità debole, che è “attaccata” dagli arabi colloquiali, con conseguente rarefazione in più MSA.
  - *sistema colloquiali divergenti-MSA convergente*: gli arabi colloquiali, in quanto scritti, sono soggetti a rarefazione, la quale, incoraggiata dal mezzo mediatico, diverge dalla diglossia in lingue individuate. MSA, in quanto deideologizzato, recupera la sua identità forte, “attaccando” gli arabi colloquiali come registro dotto uniformato per tutti.

## 12. Il futuro della lingua araba: rilettura di alcuni concetti

Si osservi che prospettando i due scenari sopra descritti non è plausibile ipotizzare per il futuro dell'arabo la nascita di una koinè colloquiale (es. l'arabo colloquiale egiziano) verso cui tutti gli arabi colloquiali andrebbero uniformandosi nel senso di vera e propria lingua, come supposto da alcuni (cfr. Freeman 1996, Freeman 2002) poiché, nel primo scenario, la mancata fissazione scritta in un contesto geografico allargato innesca lo *status* di variabilità, come mostrano la ricostruzione storica sopra effettuata, nonché la sottostimata capacità da parte degli arabofoni, riscontrabile attualmente, di manipolare con una certa naturalezza la complessità della propria lingua. Anche nel secondo scenario, la previsione di una koinè è da scartare, poiché la fissazione per iscritto avrebbe luogo solo a condizione di un mutamento profondo e radicale dell'ideologia politica arabo-islamica, con conseguente individuazione e valorizzazione di un'identità autonoma: il riflesso sociolinguistico sarebbe dunque la nascita di più lingue nazionali, piuttosto che di una sola koinè (la cui connotazione egiziana o saudita etc... sarebbe percepita come una manovra politica pseudo-panarabista: cfr. Valeriani 2005). In sintesi:

8. L'ipotizzata ed eventuale koinè egiziana futura sarà inserita nello specifico contesto locale di variabilità, in cui il parlante arabofono manipolerà all'occorrenza il proprio arabo colloquiale in direzione dell'arabo colloquiale egiziano, il che non implica né l'abbandono del primo, né la padronanza totale del secondo.

Parimenti è opportuno sottolineare che anche il concetto di MSA, nei due scenari futuri previsti in questa sede, va rivisitato, e, in certa misura sgretolato, poiché nel primo scenario la situazione attuale in cui la selezione del suo lessico e della sua sintassi vengono effettuate sulla base dell'arabo colloquiale (es. *qīṭṭa* in luogo di *hirra*, dato l'egiziano *‘eṭṭa*, SVO in luogo di VSO, dati i

colloquiali SVO), è portata alle estreme conseguenze: MSA non diventerebbe altro che un arabo colloquiale con morfologia e fonologia di MSA<sup>33</sup>. Nel secondo scenario, si avrebbe la tendenza diametralmente opposta, con MSA profondamente venato di arabo classico, poiché MSA, privato del suo statuto di lingua, diverrebbe l'inventario lessicale terminologico e dotto delle lingue nazionali arabe con un ruolo assai simile a quello del latino e del greco nelle lingue indoeuropee: in particolare, l'alfabetizzazione e la fine della diglossia verosimilmente provocherebbero un diffuso abbandono di prestiti stranieri, e si avvertirebbe l'esigenza di creare calchi o neologismi dall'interno, ricorrendo al set di radici e al meccanismo di derivazione lessicale (affissale e apofonico) di MSA, che quest'ultimo ha mutuato dall'arabo classico *in toto* in maniera sostanzialmente immutata e conservativa<sup>34</sup>. Non è escluso peraltro il ricorso ad elementi lessicali già "preconfezionati": vocaboli dell'arabo classico, rimessi in circolazione dopo un adeguato *restyling* semantico (si ricordi il fortunato caso di *qīṭār* "treno"). Se le cose stanno così, l'ipotesi di Versteegh, secondo cui gli arabi colloquiali saranno influenzati da MSA (cfr. Versteegh 1997a) o è troppo generosa, poiché è piuttosto il contrario (primo scenario), o è troppo riduttiva, poiché essi saranno invasi dalla sua parte più classica e conservativa (secondo scenario). Riassumendo:

9. L'esistenza futura dell'attuale MSA è dubbia. Esso, infatti, *ceteris paribus*, proseguirà la propria tendenza "colloquializzante", divenendo un arabo colloquiale morfo-fonologizzato in MSA. In caso di profondo mutamento ideologico, esso, relegato a mero inventario lessicale, "retrocederà" ad arabo classico.

## BIBLIOGRAFIA

Abdel Raouf, Moussa 2006: Abdel Raouf M., Moussa M., "*Faut-il réformer la langue arabe?*", La revue d'Egypte, Numero 27, Janvier - Février 2006

<http://www.larevueegypte.com/article.aspx?ArticleID=5078>

Baker 1993: si rimanda alle citazioni e alla bibliografia fornite in:

<http://courses.essex.ac.uk/lg/lg449/PidginDefs.html>

<http://courses.essex.ac.uk/lg/lg449/CreoleDefs.html>

Bensebia 2005: Bensebia A. A., "*Etude des comportements dans les milieux diglossiques - Cas de l'Algérie*", Marges Linguistiques, Saint-Chamas, M.L.M.S. Éditeur, 2005

[http://marges.linguistiques.free.fr/bdd\\_ml/archives\\_pres/doc0329presentation.htm](http://marges.linguistiques.free.fr/bdd_ml/archives_pres/doc0329presentation.htm)

CDFUE 2000: "*Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea*", GUCE 2000/C 364/01, Lussemburgo, Ufficio delle pubblicazioni ufficiali delle Comunità europee, 2000

<http://files.studiperlapace.it/docs/carta europea.pdf>

Dakwar 2005: Dakwar R. Kh., "*Children's Attitudes Towards the Diglossic Situation in Arabic and its Impact on Learning*", Languages, Communities, and Education, New York, Society for International Education, Teachers College, Columbia University, 2005

<http://www.tc.columbia.edu/students/sie/LCEjr05/pdfs/Dakwar.pdf>

Endress 1994: Endress G., *Introduzione alla storia del mondo musulmano*, Venezia, Marsilio Editore, 1994 (ed. or. *Der Islam: eine Einführung in seine Geschichte*, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1982)

<sup>33</sup> Questo dirigersi di MSA verso l'arabo colloquiale in realtà è una naturale prosecuzione di un processo già in corso, se si considera che MSA si distingue dall'arabo classico proprio per le concessioni fatte al parlato nella morfosintassi delle declinazioni, e nell'impoverimento lessicale.

<sup>34</sup> Tendenzialmente, MSA preferisce usare nella derivazione lessicale l'affissazione in luogo dell'apofonia: per esempio, data la radice ' Q D indicante il riunirsi, la forma affissale 'in'aQaDa si è oggi affiancata alla forma classica apofonica 'uQiDa. Analogamente, data la radice W L D indicante il generare, la forma affissale taWaLLaDa si è oggi affiancata alla forma classica apofonica WuLiDa. Ma ciò non vuol dire che le forme apofoniche come quelle menzionate siano sparite e cadute in totale disuso.

- Ferguson 1959a: Ferguson Ch., “*Diglossia*”, *Word*, 15, New York, International Linguistic Association, 1959
- Ferguson 1959b: Ferguson Ch., “*The Arabic Koinè*”, *Language*, 35, Baltimore, Linguistic Society of America, 1959
- Freeman 1996: Freeman A., “*Perspectives on Arabic Diglossia*”, [http://www-personal.umich.edu/~andyf/digl\\_96.htm](http://www-personal.umich.edu/~andyf/digl_96.htm)
- Freeman 2002: Freeman A., *In Search of a Koiné in SanʿAa*, Ph. D. dissertation, Ann Arbor, University of Michigan, 2002
- Garbini, Durand 1994: Garbini G., Durand O., *Introduzione alle lingue semitiche*, Brescia, Paideia, 1994
- Gelb 1952: Gelb I. J., *A study of writing*, Chicago, University of Chicago Press 1952
- Haidar 2001: Haidar H. (a cura di), *Le Mille e Una Notte*, Milano, Mondadori, 2001
- Hourani 1992: Hourani A., *Storia dei popoli arabi. Da Maometto ai nostri giorni*, Milano, Mondadori, 1992 (ed. or. *A History of The Arab Peoples*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 1991)
- Jakobson 1966: Jakobson R., “*Gli studi tipologici e il loro contributo alla linguistica storica comparata*”, *Saggi di Linguistica Generale*, Milano, Feltrinelli, 1966 (ed. or. *Essais de Linguistique Générale*, Paris, Editions de Minuit, 1963)
- Kallas 1999: Kallas E., *Qui est arabophone?*, Gorizia, Istituto di Sociologia Internazionale di Gorizia, 1999
- Kurilowicz 1956: Kurilowicz J., “*Prolégomènes (Remarques sur l'évolution des morphèmes)*”, *L'apophonie en indo-européen*, Breslau, Polska Akademia Nauk, 1956
- Lentin 1998: Lentin J., “*Al-Sham. 3. Les dialects arabes*”, *Encyclopédie de l'Islam*, 2, IX, Leiden-Paris, Peeters, 1998
- McWhorter 1995: v. Baker 1993
- Meijer, Pieter 1977: v. Baker 1993
- Moscatti 1980: Moscati S., *An Introduction to Comparative Grammar of Semitic Languages*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1980
- Rickford 1977: v. Baker 1993
- Schiffman 1997: Schiffman H. F., “*Diglossia as a Sociolinguistic Situation*”, *The Handbook of Sociolinguistics*, London, Basil Blackwell Ltd., 1997
- UNDP 2003: *Arab human development report 2003: Building a knowledge society*. New York, UNDP Regional Bureau for Arab States, 2003  
<http://www.undp.org.sa/Reports/AHDR%202003%20-%20English.pdf>
- Valeriani 2005: Valeriani A., *Il giornalismo arabo*, Roma, Carocci, 2005
- Vercellin 1996: Vercellin G., *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, Einaudi, 1996
- Versteegh 1997a: Versteegh K., *The Arabic Language*, London, Routledge, 1997
- Versteegh 1997b: Versteegh K., *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic Tradition*, London-New York, Routledge, 1997
- Von Bertalanffy 1983: Von Bertalanffy L., *Teoria Generale dei Sistemi: Fondamenti, sviluppo, applicazioni*, Milano, Mondadori, 1983 (ed. or. *General System Theory: Foundations, Development, Applications*, New York, George Braziller Inc., 1969)
- Waines 1998: Waines D., *Introduzione all'Islam*, Firenze, Le Lettere, 1998 (ed. or. *An Introduction to Islam*, Cambridge, Eng., Cambridge University Press, 1995)

---

Francesco Grande si è laureato all'Università Ca' Foscari di Venezia nel 2002. È coordinatore dei corsi di arabo tenuti nelle scuole elementari e medie di Milano aderenti al progetto "Laboratorio Interculturale", e insegnante di arabo presso l'Istituto Statale Virgilio di Milano. Collabora come formatore, consulente e traduttore con vari Enti pubblici e privati, tra cui Hotelplan, Minerva, Università degli Studi – Milano Bicocca, ENI, anche presso le filiali estere (Libia, Libano). In qualità di cultore della materia presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, si occupa di linguistica e didattica della lingua araba.

## FENOMENI DI FONDAMENTALISMO ALL'INTERNO DI UNA RELIGIONE CONSIDERATA COME SISTEMA COMPLESSO ESEMPI DI REVISIONISMO STORICO IN ÀMBITO HINDUISTA

*di Alberto Pelissero*

1) The paper takes into consideration some religious and political phenomena labelled as examples of fundamentalism in the domain of Hinduism. Hinduism itself is best described as a (religious) complex system, according to some recent definition of this particular taxonomical and hermeneutical tipology. 2) The particular phenomenon taken into consideration is a sort of conscious and deliberate rewriting of historical textbooks in the light of a political objective, i.e. the revisionism of well grounded facts and hypotheses about ancient Indian history (e.g. the Indo-aryan migration theory). These facts and hypotheses are replaced by new ones (“Out of India” theory), often not so well grounded from the historical, archeological, linguistical point of view. 3) A specific field study is analyzed, being the recent denigratory campaign against Michael Witzel (Harvard University), built up for political reasons by some fundamentalist groups of the Hindu diaspora in the USA.

### 1. Considerazioni di metodo

Se si desidera comprendere un fenomeno religioso è utile tenersi programmaticamente alla larga dai riduzionismi. Le interpretazioni che tendono a spiegare la religione nei termini di una sovrastruttura imputabile a un sostrato soggiacente di carattere ultroneo, sia esso l'economia (la religione come sovrastruttura ideologica delle stratificazioni di classe, segno di legittimazione delle gerarchie esistenti nella società), il comportamento sociale (la religione come espressione simbolica dell'unità normativa della società), la psicologia di massa (il monoteismo come elaborazione di una figura paterna; il rinvio a archetipi scaturiti da un inconscio collettivo), un bisogno antropologico (la religione come risposta culturalmente elaborata all'esigenza di sfuggire alla mortalità), sono tutte accomunate dall'errore metodologico che consiste nel negare autonomia al fenomeno religioso, che viene considerato un epifenomeno di una realtà soggiacente suscettibile di determinarlo in tutto e per tutto. Dall'ambito di ricerca della sociologia della religione proviene un'ipotesi interpretativa dell'autonomia del fenomeno religioso che prende il nome di economia religiosa. Essa si fonda su tre presupposti: 1) i fenomeni religiosi hanno cause principalmente di natura appunto religiosa (ipotesi antiriduzionistica), 2) la modernizzazione non produce necessariamente né esclusivamente la secolarizzazione (ipotesi di resistenza del fenomeno religioso), 3) la religione che meglio si adatta alla modernizzazione, almeno in determinati contesti, non è la componente progressista bensì quella conservatrice. Da quest'ultima ipotesi discende la conseguenza, che non ci sentiamo di avallare per il contesto indiano, e che appare meglio consona a quello islamico (soprattutto arabofono), secondo la quale il fondamentalismo comprende almeno tre orientamenti: conservatore, fondamentalista e ultrafondamentalista (che si esprime attraverso il terrorismo). L'incapacità di governare il fenomeno fondamentalista da parte di economie in cui lo Stato si oppone attivamente alla religione, per un processo di eterogenesi dei fini, finisce con il favorire “oggettivamente” proprio quelle organizzazioni più estremiste che “soggettivamente” ci si

proponeva di reprimere.<sup>1</sup> Anteriore a questa impostazione metodologica, e per certi versi suo precursore, è dal punto di vista indologico lo studio di F. Staal sul misticismo.<sup>2</sup> Staal mette in guardia dal rischio implicito in tre tipi di riduzionismo: 1) il metodo filologico e storico, 2) il metodo fenomenologico e sociologico, 3) il metodo fisiologico e psicologico, e ritiene che per comprendere un fenomeno religioso quale la mistica sia indispensabile “andare a scuola” dalla tradizione di cui ci desidera occupare, ossia metodologicamente occorre mettere tra parentesi i propri pregiudizi (culturali, religiosi e simili) e assumere *pro tempore* il punto di vista “amico” (secondo una terminologia cara agli antropologi). Studiare la mistica con gli strumenti dei mistici non è altro che l'applicazione in un ambito ristretto della necessità di studiare la religione con strumenti interpretativi appunto specificamente religiosi.

Non negare l'autonomia della religione non significa però automaticamente riconoscere una sua monoliticità. Al contrario, è probabilmente fruttuosa l'ipotesi di considerare la religione come un sistema complesso. Secondo l'epistemologia della complessità (intesa come studio interdisciplinare dei fenomeni emergenti) la complessità di un sistema non è dovuta tanto al sistema stesso, ma si configura piuttosto come una proprietà della rappresentazione scientifica attualmente disponibile del sistema, ossia del suo modello, che comprende per definizione l'osservatore che costruisce il modello e il modello stesso. Sono caratteristiche comuni di ogni sistema complesso: a) la presenza di componenti più o meno complesse; b) l'interazione tra componenti, che qualora si strutturi secondo un meccanismo di ricorsività (“anelli”) contribuisce ad aumentare la complessità del sistema, in un precario equilibrio tra eccessiva numerosità di informazioni scambiate (che risulterebbe nel caos) ed eccessiva scarsità di informazioni scambiate (“cristallizzazione”); c) l'assenza di una gerarchia piramidale che da sola governi il comportamento del sistema, in favore di una struttura “ologrammatica” in cui ciascuna componente possiede informazioni relative al sistema nel suo insieme; d) un certo grado di interazione adattativa con l'ambiente. L'ipotesi fondamentale della teoria è che i sistemi adattativi ad alta complessità tendano spontaneamente a evolvere verso una frangia intermedia tra l'ordine e il caos, il cosiddetto “margine del caos”, che consente al sistema stesso di auto-organizzarsi. Al pari della vita, dell'apprendimento, del pensiero o dall'organizzazione sociale, anche la cultura potrebbe configurarsi come un sistema complesso.<sup>3</sup> Nel caso che ci riguarda partiremo dall'ipotesi che la religione si costituisca come uno di tali sistemi.

## 2. Il caso hinduista: tentativi di revisionismo storico, loro radici, loro conseguenze

Se si considera il caso dello hinduismo contemporaneo il modello del sistema complesso appare particolarmente felice: ci troviamo di fronte a un sistema religioso le cui componenti sono certamente complesse, dal momento che comprendono strati sociali troppo diversi per poter essere accomunati, espressioni culturali altamente sviluppate e spesso interagenti tra loro secondo dinamiche ricorsive complesse attraverso fenomeni come quello della “sanscritizzazione”.<sup>4</sup> Inoltre, per quanto ci riguarda, il sistema comprende anche espressioni differenti e interagenti in modo complesso a seconda della distribuzione (o provenienza) geografica, vogliamo dire lo hinduismo della “madrepatria” e quello della “diaspora”. L'assenza di una struttura piramidale nello hinduismo infine è proprio quella caratteristica fondante che ha fatto sì che trovasse favore (fino a qualche tempo fa) l'ipotesi interpretativa secondo la quale ci troveremo di fronte in realtà a un

---

<sup>1</sup> INTROVIGNE 2004; STARK e INTROVIGNE 2003. Il presente articolo è inserito in una ricerca di rilevante interesse nazionale (PRIN) sulle religioni come sistemi complessi, coordinata da Stefano Piano a livello locale e da Francesco Remotti a livello nazionale.

<sup>2</sup> STAAL 1976.

<sup>3</sup> ATLAN 1987; AXELROD 1985 ; BATTAGLIA e CERUTI 1998; BOCCHI e CERUTI 1994; BROCKMAN 1995; CERUTI 1986; DAVIES 1992; DAWKINS 1988; DE MICHELIS 1995; GELL-MANN 1997; GOULD 1997; HOFSTADTER 1996; MANGHI 1998; MORIN 1985; MORIN 1993; NICOLIS e PRIGOGINE 1991; PAGELS 1989; PRIGOGINE 1986; PRIGOGINE e STENGERS 1981; TONFONI 1991; WALDROP 1996.

<sup>4</sup> SRINIVAS 1956, con le riflessioni critiche in merito di STAAL 1963; SRINIVAS 1989.

caso di invenzione storiografica occidentale, perché le diverse tipologie religiose coperte dalla denominazione “hinduismo” sarebbero troppo difformi per poter risultare autenticamente coese in un modello unico.<sup>5</sup> Il concetto di sistema complesso ci consente di apprezzare invece la ricchezza di un modello entro il quale differenti tipologie religiose interagiscono, auto-organizzandosi attraverso una struttura ologrammatica nella quale ogni singolo elemento racchiude almeno una parte consistente del tutto, ed è in grado di porsi in relazione con ogni altro elemento senza passare per un centro gerarchico.

In particolare prenderemo in considerazione un fenomeno tipico dello hinduismo della diaspora. Il termine “diaspora” applicato allo hinduismo copre almeno due tipologie tra loro diverse e irriducibili l’una all’altra: 1) i fedeli nati in India da famiglie *hindû* e in seguito a varie circostanze storiche spinti (o costretti) all’emigrazione nei luoghi in cui si sono stabilmente insediate comunità di tale religione (USA, Canada, Regno Unito, Trinidad, Tobago, Mauritius, Sudafrica e simili); 2) i “convertiti”, ossia persone nate all’interno di altre religioni (o prive di connotazione religiosa anteriore) al di fuori dell’India e che hanno ritenuto di abbracciare i valori dello hinduismo. Se fenomeni di vera e propria colonizzazione culturale e di conseguenza religiosa dell’ecumene indiana nei confronti di aree geografiche limitrofe (in tutta l’Asia sudorientale, ma con particolare riguardo all’attuale Indonesia) sono storicamente inconfutabili, se casi di “conversione” di gruppo si sono verificate in epoca storica (dalla spedizione di Alessandro in poi), una caratteristica tipica del XIX e più massicciamente del XX secolo è costituita dalla diffusione di fenomeni di “conversione” individuale. La posizione indologica classica vuole che l’ideologia dello hinduismo vieti espressamente la conversione degli stranieri.<sup>6</sup> Ma uno studio recente suscita dubbi fondati sulla correttezza di questa impostazione, non solo per motivi di principio, ma valendosi dell’esame di riferimenti testuali specifici.<sup>7</sup>

Sia come sia, sospendendo il giudizio sulla validità di tali conversioni e ricordando sommessamente che compito dell’indologo dovrebbe essere cercare di comprendere e se possibile di spiegare l’esistente piuttosto che distribuire giudizi di valore o peggio certificati di autenticità, il tema che ci interessa riguarda la prima tipologia di fedeli diasporici piuttosto che la seconda. Vogliamo riferirci a una corrente culturale di revisionismo storico, diffusa in India ma con consistenti radici nella diaspora soprattutto statunitense (ma almeno uno degli autori di questo settore è un “convertito” di origine occidentale). Si tratta di studi volti a dimostrare l’inconsistenza della tesi unanimemente diffusa dell’invasione indoaria del subcontinente indiano in un periodo compreso intorno alla metà del secondo millennio a.C., in favore di un’ipotesi interamente autoctona della civiltà vedica. Quest’ultima, invece di risultare dalla fecondazione interculturale tra la civiltà autoctona della valle dell’Indo e quella degli invasori indoari, sarebbe la naturale prosecuzione della prima. Ne consegue che la dispersione delle lingue indoeuropee non avrebbe origine da un centro ipotetico (che peraltro neppure gli indoeuropeisti sono mai riusciti a determinare sia pure con una certa approssimazione), ma risulterebbe esclusivamente da un progressivo spostamento verso Occidente delle lingue indoarie, in primo luogo il vedico e poi il sanscrito, che in tal senso sarebbe il progenitore naturale delle cosiddette lingue indoeuropee. A quest’ipotesi è stato dato il nome di “Out of India Theory” (sulla scorta dell’accreditata ipotesi dell’origine africana della specie *homo sapiens*, nota come “Out of Africa Theory”).<sup>8</sup>

A parte un’ironia della storia dal punto di vista linguistico, perché l’ipotesi del sanscrito come madre delle lingue indoeuropee era già stata scartata da lungo tempo dagli indoeuropeisti e appartiene alla storia della glottologia più che all’attualità del dibattito in merito,<sup>9</sup> la teoria “Out of India” non regge per la debolezza intrinseca delle argomentazioni addotte, siano esse di natura

<sup>5</sup> STIETENCRON 1986; STIETENCRON 1995. *Contra* Stietencron: CARACCHI 2005; KEPPLER MAHMOOD 1993; LORENZEN 1999; SMITH 1998. Si veda anche KING 1999.

<sup>6</sup> VARENNE 1978; sulla medesima linea un manuale recente: RIGOPOULOS 2005.

<sup>7</sup> FRANCI 2000.

<sup>8</sup> FEUERSTEIN e KAK e FRAWLEY 2001; FRAWLEY 1991; FRAWLEY 1994; SETHNA 1992; TALAGERI 1993; TALAGERI 2000.

<sup>9</sup> Messa a punto del problema secondo l’indoeuropeistica contemporanea: VILLAR 1997.

testuale, linguistica, archeologica o d'altro genere. Autorevoli studi hanno provveduto a smascherare l'ingenuità dell'impostazione revisionistica, spostando nel contempo l'attenzione da argomentazioni squisitamente ideologiche verso temi di maggiore rilevanza scientifica.<sup>10</sup> Ciò che accomuna molti dei fautori della teoria "Out of India" è il fatto di essere dei cultori della materia (*les proposés aux choses vagues*, seguendo Paul Valéry) piuttosto che degli studiosi con una preparazione accademica acclarata: non si tratta né di storici né di linguisti né di archeologi, ma di persone di indubbia cultura con un interesse specifico a dimostrare una tesi che appare palesemente preconfezionata.<sup>11</sup> Non sembra insomma che l'accertamento della verità, con tutta l'indeterminazione che tale fine comporta nell'ambito delle scienze umane, costituisca il loro scopo principale.

Uno studioso che si è impegnato a dimostrare il carattere squisitamente ideologico di questa produzione, forse anche perché abituato a smontare tesi ben più fondate ma a suo parere egualmente ideologiche,<sup>12</sup> è senz'altro Michael Witzel, indologo a Harvard, involontario protagonista dell'episodio che vogliamo riassumere per sommi capi perché rilevante in questa sede.

### 3. Il caso Witzel o il revisionismo militante contro l'accademia ragionante

Michael Witzel, già reo di aver messo in dubbio la tesi "Out of India", si rende colpevole di quella che ambienti revisionisti della diaspora filofondamentalista *hindû* statunitense considereranno una grave ingiuria, recensendo con toni sarcastici (ma non senza argomentazioni sostanziose nel merito) l'ultima fatica di Shrikant G. Talageri.<sup>13</sup> Il governo federale dell'Unione Indiana guidato dal *Bharatiya Janata Party* (BJP), uscito sconfitto dalle elezioni dell'aprile 2004, ha in effetti espressamente favorito fino a quando è rimasto al potere una notevole operazione di riscrittura in chiave nazionalistica dei libri di storia per i diversi ordini di scuole (intervendendo presso l'organo preposto, il *National Council for Educational Research and Training*, in sigla NCERT), ben presto segnalata come pericolosa dalla stampa indiana e internazionale.<sup>14</sup>

Eminenti esempi di intolleranza intellettuale e di imbarbarimento del diritto di replica hanno accompagnato questo processo di "pulizia dei libri di storia". Citiamo soltanto i principali: i casi Courtright, Laine, Thapar. Paul Courtright ha pubblicato un saggio su Gaëda che, giudicato irrispettoso nei confronti della divinità dal capo elefantino, è stato fatto oggetto non solo di legittime critiche (spesso irrispettose nei confronti dello studioso incriminato), ma anche di una vera e propria censura, con l'editore indiano che ha "spontaneamente" ritirato dal commercio il saggio controverso.<sup>15</sup> James Laine ha pubblicato un saggio sull'eroe del nazionalismo *marâthâ*, *Śivâji*, che non solo ha comportato le consuete critiche spesso offensive e scomposte, ma ha provocato una vera e propria messa a sacco del prestigioso centro di ricerca reo di aver consentito le sue ricerche e indirettamente favorito la pubblicazione del suo volume, il Bhandarkar Oriental Research Institute (BORI, per ironia della sorte uno dei pilastri del sistema di ricerca indipendente dell'India del XIX secolo, non certo sospetto di simpatie filo-occidentali in campo culturale o

<sup>10</sup> BRONKHORST e DESHPANDE 1999; BRYANT 2001; BRYANT e PATTON 2004.

<sup>11</sup> Altrove individuati con la poco caritatevole etichetta di "idioti abbastanza preparati" coniata da Fernando Savater: si veda PELISSERO 2003. Sul fondamentalismo *hindû* si vedano almeno MALIK 1989; KEPPELY MAHMOOD 1993.

<sup>12</sup> FARMER e SPROAT e WITZEL 2004, in cui si propone di non considerare più valida l'ipotesi fin qui accreditata secondo la quale i segni sui sigilli della valle dell'Indo dovrebbero necessariamente avere carattere linguistico: impossibile decifrarli se non sono codificati linguisticamente.

<sup>13</sup> WITZEL 2001 (recensione di TALAGERI 2000); si veda anche WITZEL 2003.

<sup>14</sup> FRIESE 2002. Il problema era già segnalato in un articolo redazionale comparso su "The Hindu" del 25 novembre 2001. Si vedano anche CHOWDHURY 2003; PANIKKAR 2003.

<sup>15</sup> COURTRIGHT 1985. L'editore che ha ritirato l'edizione indiana su licenza è Motilal Banarsidass, Delhi. Una disamina dei fatti è comparsa in una lista di discussione (RISA-list, the official discussion list for academic scholars of Religion in South Asia) a firma di Rajiv Malhotra (*Limp Scholarship and Demonology*).

politico). Anche uno studioso indiano legato a tale istituto, Shrikant Bahulkar, è stato fatto oggetto di aggressione fisica e verbale perché in passato aveva collaborato con Laine.<sup>16</sup> Infine la storica Romila Thapar, accreditatissima in patria e all'estero, è stata osteggiata per motivi pretestuosi, in realtà perché non abbastanza schierata su posizioni filo-BJP, nel momento in cui è stata nominata dalla *Library of Congress* di Washington responsabile del settore che tratta i paesi e le culture del sud (*Kluge Chair in Countries and Cultures of the South*).

Dalla madrepatria indiana questo miasma si è diffuso oltreoceano, fino al momento in cui è approdato in California, dando vita a una singolare e per certi aspetti paradossale controversia. Una campagna denigratoria sapientemente orchestrata è stata organizzata contro Michael Witzel da parte di gruppi fondamentalisti della diaspora *hindû* statunitense con il fine di screditarne la figura accademica, per consentire che la sua voce levatasi contro il processo di revisionismo storico in atto venisse messa a tacere. Il declino fisiologico del fondamentalismo *hindû* in madrepatria in seguito alla sconfitta elettorale del BJP è stato contrastato attraverso una serie di iniziative volte a far riconoscere a livello internazionale tesi squisitamente politiche (non sostenute da documentazione adeguata) come verità di fatto scientificamente accertate. In questa campagna di disinformazione si è giocato anzitutto sul tema del *politically correct* e sul senso di colpa proprio della consapevolezza (tutta occidentale) dell'etnocentrismo insito nell'impostazione di studi dell'orientalismo classico.<sup>17</sup> Il *California State Board of Education* è stato sottoposto a una campagna di pressione per convincere l'autorità competente a riconoscere come unici portavoce autorizzati della comunità *hindû* della diaspora gruppi in realtà minoritari, troppo e troppo univocamente targati in senso politico per potersi ragionevolmente considerare esponenti di una comunità tanto variegata e non appiattita su posizioni *hindû* fondamentaliste o addirittura proselitiste (espressione che suona ancora come un ossimoro alla grande maggioranza della sensibilità religiosa indiana tradizionale). In realtà esistono gruppi organizzati della diaspora indiana statunitense che hanno seri motivi per opporsi al fondamentalismo *hindû*: per esempio non solo i gruppi filohinduisti non targati politicamente e non acquiescenti alla politica del BJP, ma gli stessi gruppi autenticamente *hindû* di tradizione dravidica, ideologicamente contrari all'equazione *hindî – hindû – hindutva* (secondo la quale lo hinduismo "autentico" sarebbe solo quello che si esprime in *hindî*, lingua del ceppo indoario, estranea alla famiglia linguistica dravidica), per non parlare dei gruppi di rivendicazione dell'autonomia dei *dalit* ("oppressi", gli "intoccabili" che Gandhi chiamava *harijan*, "figli di Dio").<sup>18</sup>

Gli ispiratori della campagna denigratoria sono riconducibili a organizzazioni come la *Vedic Foundation* (VF), la *Hindu Education Foundation* (HEF), la *Hindu American Foundation* (HAF).<sup>19</sup> Proprio i gruppi tradizionali (principalmente filohinduisti antifondamentalisti, dravidici, di espressione della lotta *dalit*) sopra ricordati hanno messo in guardia il *California State Board of Education* (CSBE) dal considerare le tre organizzazioni appena citate come esclusivamente rappresentative degli interessi della comunità religiosa indiana tradizionale della diaspora. L'appoggio di Michael Witzel a questo semplice e doveroso chiarimento (la rappresentatività della diaspora indiana non rientra come è presumibile tra le principali preoccupazioni del CSBE) gli ha guadagnato l'odio dei gruppi fondamentalisti. Peraltro l'indologo di Harvard è stato individuato come vittima privilegiata, ma non esclusiva, della campagna, perché un *caveat* era stato indirizzato al CSBE da una lettera il cui primo firmatario era bensì Witzel, ma che era stata sottoscritta da un numero consistente (una cinquantina) di accademici (di estrazione etnica sia statunitense sia sudasiatica) l'8 novembre 2005 (discussa il giorno successivo da James Heitzman, Università di California, Davis). Senza entrare troppo nei particolari tecnici della vicenda, basti segnalare che un "colpo di mano" durante una riunione (1 e 2 dicembre 2005) presso un organismo sussidiario con

<sup>16</sup> LAINE 2003; LAINE e BAHULKAR 2001.

<sup>17</sup> Denunciato da SAID 1991.

<sup>18</sup> Su quest'ultima componente, che si fa espressione di una critica radicale ai valori dello hinduismo, si veda ILAIAH 1996.

<sup>19</sup> Il materiale propagandistico di questi organismi disponibile in rete è altamente volatile, nel senso che le enormità ivi contenute vengono prontamente ritirate non appena una voce autorevole spreca tempo a segnalare le più macroscopiche inverosimiglianze. Si veda VF 2005; HEF 2005; HAF 2005.

compiti consultivi e non deliberativi del CSBE, la *Curriculum Commission* (CC), che aveva organizzato un *Content Review Panel* (CRW) per esaminare le proposte di riscrittura dei testi su basi storiche e non religiose, ha portato gli attivisti della VF e della HEF a inscenare una discreta gazzarra, fino a convincere la CC a recepire gli emendamenti storiografici proposti, senza entrare nel merito della loro correttezza dal punto di vista documentale. Il passo successivo a questa vittoria ottenuta sul campo con mezzi non troppo onorevoli è consistito in una campagna denigratoria condotta in piena consapevolezza per screditare l'autorevolezza di uno dei principali oppositori del progetto, individuato appunto in Michael Witzel. Mancano le forze per segnalare l'enormità degli svarioni imposti con la frode (per esempio, l'epoca del Buddha e l'impero di Aḍoka, rispettivamente VI e III secolo a.C., antedatati al II millennio a.C.). Il 25 dicembre 2005 su un quotidiano di destra di New Delhi ("The Pioneer") appare un primo pezzo denigratorio.<sup>20</sup> Quasi contemporaneamente viene diffusa una petizione su Internet rivolta all'Università di Harvard per smantellare il *Department of Sanskrit and Indian Studies* di tale ateneo, considerato covo di reazionari fanatici propugnatori di "odio religioso". Il secondo passo della campagna di disinformazione consiste nel purgare il linguaggio dai termini considerati non politicamente corretti: per esempio il termine *dalit* andrà eliminato perché reo di essere un vocabolo marxista (il che è almeno inverosimile prima ancora che storicamente errato). Il terzo passo è un mascheramento: i seguaci dell'ideologia dello *hindutva* si camuffano da *dalit*, fingendo di voler salvaguardare i diritti delle classi svantaggiate e dando vita a siti fittizi (per esempio [www.dalithumanrights.com](http://www.dalithumanrights.com)) con scopi opposti o non coerenti riguardo a quelli dichiarati (per esempio polemica anticristiana e anti-islamica), nella miglior tradizione delle campagne di disinformazione dell'epoca della guerra fredda. Fortunatamente l'epilogo è fausto: il 27 febbraio 2006 il *Subcommittee* del *Board of Education* (SBE) della California ha deliberato all'unanimità di rifiutare le interpretazioni antistoriche e settarie delle tre fondazioni proponenti (VF, HAF, HEF).<sup>21</sup>

L'interazione tra interessi accademici (l'unico interesse accademico legittimo dovrebbe essere la ricerca della verità, o quanto meno la denuncia delle menzogne ideologiche), politici (ma l'uso della religione a fini politici fa parte della corretta dialettica democratica?), educativi (il fine dell'istruzione dovrebbe consistere nello sviluppo dello spirito critico e non nella manipolazione delle coscienze) è tale da rendere difficile un'analisi serena e obiettiva degli eventi sunteggiati (anche perché necessariamente ogni osservatore è vincolato al proprio punto di vista). Tuttavia il modello interpretativo delle religioni considerate come sistemi complessi potrebbe fornirci qualche aiuto per orientarci in questa selva oscura.

Per esempio il fatto che all'interno dello hinduismo interagiscano e convivano non solo posizioni dottrinali tanto divaricate da risultare incompatibili (teismo e ateismo per citare solo l'antinomia più significativa), ma anche componenti socio-culturali ciascuna partecipe di interessi non sempre coincidenti (la "madrepatria" indiana, la "diaspora" formata da adepti di origine indiana e da neoconvertiti di estrazione occidentale), non andrebbe più interpretato come prova della natura artificiale del termine "hinduismo" e del concetto che esso rappresenta. Insomma, se si considera lo hinduismo un sistema religioso complesso, la presenza al suo interno di antinomie, contraddizioni e spinte opposte irrisolvibili in unità non costituisce un difetto (o addirittura l'impossibilità di interpretarlo come fenomeno unitario), ma piuttosto una ricchezza. La stessa constatazione dell'assenza di un portavoce unico (e univocamente individuabile) dello hinduismo non consente di misconoscere l'esistenza dello hinduismo in quanto tale, dal momento che esso non può legittimamente essere ricondotto a una pura e semplice miriade di culti, credenze, istanze e comportamenti sociali privi di una base comune. Tutti gli aspetti dello hinduismo interagiscono in modo complesso (rendendone l'analisi più ardua), tutte le sfaccettature della gemma contribuiscono ad aumentarne lo splendore, a infittire il luminoso mistero che spetta al gemmologo investigare.

---

<sup>20</sup> FARMER 2005.

<sup>21</sup> Per un'eco degli eventi sulla stampa italiana si veda GALLO 2006.

## BIBLIOGRAFIA

- ATLAN 1987 - H. Atlan, *Tra il cristallo e il fumo*, Hopeful Monster, Firenze 1987 [1979]
- AXELROD 1985 – R. Axelrod, *Giochi di reciprocità*, Feltrinelli, Milano 1985 [1984]
- BATTAGLIA e CERUTI 1998 - L. Battaglia, M. Ceruti (a cura di), *Bioetica e cultura della complessità*, Macro, Cesena 1998
- BOCCHI e CERUTI 1994 – G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1994 [1985]
- BROCKMAN 1995 - J. Brockman (a cura di), *La terza cultura*, Garzanti, Milano 1995
- BRONKHORST e DESHPANDE 1999 - J. Bronkhorst, M.M. Deshpande (a cura di), *Aryan and Non-Aryan in South Asia. Evidence, Interpretation and Ideology*, Harvard Oriental Series Opera Minora vol. 3, Cambridge/MA 1999
- BRYANT 2001 – E.F. Bryant, *The Quest for the Origins of Vedic Culture, The Indo-Aryan Migration Debate*, Oxford University Press, Oxford 2001
- BRYANT e PATTON 2004 – E.F. Bryant, L.L. Patton (eds.), *The Indo-Aryan Controversy: Evidence and Inference in Indian History*, Routledge Curzon, New York 2004
- CARACCHI 2005 - P. Caracchi, *Who was a Hindu for Kabîr? Was Kabîr a Hindu?*, in A. Monti, M. Goglio, E. Adami (a cura di), *Feeding the Self, Feeling the Way in Ancient and Contemporary South Asian Cultures*, L'Harmattan Italia, Torino 2005, pp. 19-60
- CERUTI 1986 - M. Ceruti, *Il vincolo e la possibilità*, Feltrinelli, Milano 1986
- CHOWDHURY 2003 – S.R. Chowdhury, *The killing of Gandhi*, in "The Hindu", 04 febbraio 2003
- COURTRIGHT 1985 – Paul B. Courtright, *Gaësa : Lord of Obstacles, lord of Beginnings*, Oxford University Press, New York 1985
- DAVIES 1992 - P. C. Davies (a cura di), *La nuova fisica*, Bollati Boringhieri, Torino 1992 [1989]
- DAWKINS 1988 - R. Dawkins, *L'orologio cieco*, Rizzoli, Milano 1988 [1986]
- DE MICHELIS 1995 - G. De Michelis, *A che gioco giochiamo*, Guerini, Milano 1995
- FARMER e SPROAT e WITZEL 2004 - S. Farmer, R. Sproat, M. Witzel, *The Collapse of the Indus-Script Thesis: the Myth of a Literate Harappan Civilization*, in "Electronic Journal of Vedic Studies - EJVS" 11-2 (2004), pp. 19-57
- FEUERSTEIN e KAK e FRAWLEY 2001 – G. Feuerstein, S. Kak, D. Frawley, *In Search of the Cradle of Civilization: New Light on Ancient India*, Quest Books, Theosophical Publishing House, Wheaton/Ill.-Chennai (Madras) 2001 [1995]
- FRANCI 2000 – G.R. Franci, *Induisti si nasce. E si diventa*, in "Studi orientali e linguistici" vol. VII (2000), pp. 467-476
- FRAWLEY 1991 – D. Frawley, *Gods, Sages, and Kings: Vedic Secrets of Ancient Civilization*, Passage Press, Salt Lake City/UT 1991
- FRAWLEY 1994 - D. Frawley, *The Myth of the Aryan Invasion of India*, Voice of India, New Delhi 1994
- FRIESE 2002 – K. Friese, *Hijacking India's History*, in "The New York Times", 30 dicembre 2002
- GALLO 2006 – C. Gallo, *La guerra degli ariani scuote l'America*, in "La Stampa" del 18 marzo 2006, p. 24
- GELL-MANN 1997 - M. Gell-Mann, *Il quark e il giaguaro*, Bollati Boringhieri, Torino 1997 [1994]
- GOULD 1997 - S. J. Gould, *Gli alberi non crescono fino in cielo*, Mondadori, Milano 1997 [1996]

- HOFSTADTER 1996 - D. R. Hofstadter (a cura di), *Concetti fluidi e analogie creative*, Adelphi, Milano 1996 [1995]
- ILAIHAH 1996 - K. Ilaiah, *Why I Am Not a Hindu. A Sudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy*, Samya, Calcutta 1996
- INTROVIGNE 2004 - M. Introvigne, *Fondamentalismi. I diversi volti dell'intransigenza religiosa*, Piemme, Casale Monferrato 2004
- KEPPLEY MAHMOOD 1993 - C. Keppley Mahmood, *Rethinking Indian Communalism: Culture and Counter-Culture*, in "Asian Survey", vol. 33, No. 7, July 1993, pp. 722-737
- KING 1999 - R. King, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and the "Mystic East"*, Routledge, London-New York 1999
- LAINÉ 2003 - J.W. Laine, *Shivaji : Hindu King in Islamic India*, Oxford University Press, Oxford 2003
- LAINÉ e BAHULKAR 2001 - J.W. Laine, S.S. Bahulkar, *The epic of Shivaji: Kavindra Paramananda's Śivabhārata*, Orient Longman, Hyderabad 2001
- LORENZEN 1999 - D.N. Lorenzen, *Who Invented Hinduism?*, in "Comparative Studies in Society and History", vol. 41, n. 4, October 1999, pp. 630-659
- MALIK 1989 - Y.K. Malik, *The Rise of Hindu Militancy: India's Secular Democracy at Risk*, in "Asian Survey" vol. 29, No. 7, March 1989, pp. 308-325
- MANGHI 1998 - S. Manghi (a cura di), *Attraverso Bateson*, Raffaello Cortina, Milano 1998
- MORIN 1985 - E. Morin, *Il metodo*, Feltrinelli, Milano 1985 [1977]
- MORIN 1993 - E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano 1993 [1990]
- NICOLIS e PRIGOGINE 1991 - G. Nicolis, I. Prigogine, *La complessità*, Einaudi, Torino 1991 [1989]
- PAGELS 1989 - H. R. Pagels, *La cultura dei computer*, Bollati Boringhieri, Torino 1989 [1988]
- PANIKKAR 2003 - K.N. Panikkar, *History Retold, Fascist Future of the Past*, in "Frontline - India's National Magazine from the publishers of The Hindu", vol. 20 issue 11 (May-June 2003)
- PELISSERO 2003 - A. Pelissero, *Fondamentalismo hindu: possibili ragioni, sviluppi insostenibili*, in Angelo D'Orsi (cur.). *Guerre globali. Capire i conflitti del XXI secolo*, Carocci, Roma 2003, pp. 181-189
- PRIGOGINE 1986 - I. Prigogine, *Dall'essere al divenire*, Einaudi, Torino 1986 [1980]
- PRIGOGINE e STENGERS 1981 - I. Prigogine, I. Stengers, *La nuova alleanza*, Einaudi, Torino 1981 [1979]
- SAID 1991 - W. Said, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991 [1978]
- RIGOPOULOS 2005 - A. Rigopoulos, *Hindūismo*, Queriniana, Brescia 2005
- SETHNA 1992 - K.D. Sethna, *The Problem of Aryan Origins (from an Indian Point of View)*, Aditya Prakashan, New Delhi 1992 [1980]
- SMITH 1998 - B.K. Smith, *Questioning Authority: Constructions and Deconstructions of Hinduism*, in "International Journal of Hindu Studies", 2 (1998), No. 3, pp. 313-339
- SRINIVAS 1956 - M.N. Srinivas, *Sanskritization and Westernization*, in "Far Eastern Quarterly" XIV/4 (1956), pp. 481-496
- SRINIVAS 1989 - M.N. Srinivas, *The Cohesive Role of Sanskritisation and Other Essays*, Oxford University Press, Delhi 1989

- STARK e INTROVIGNE 2003 – R. Stark, M. Introvigne, *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente*, Piemme, Casale Monferrato 2003
- STAAL 1963 - J.F. Staal, *Sanskrit and Sanskritization*, in "Journal of Asian Studies", XII/3 (1963), pp. 261-275
- STAAL 1976 – F. Staal, *Introduzione allo studio del misticismo orientale e occidentale, Saggio metodologico*, Ubaldini, Roma 1976 [1975]
- STIETENCRON 1986 - H. von Stietencron, *Che cos'è l'induismo? Sulla storia di una tradizione religiosa*, in H. Küng, J. van Ess, H. von Stietencron, H. Bechert (a cura di), *Cristianesimo e religioni universali*, Mondadori, Milano 1986 [1984], pp. 169-193
- STIETENCRON 1995 - H. von Stietencron, *Religious Configurations in Pre-Muslim India and The Modern Concept of Hinduism*, in V. Dalmia and H. von Stietencron (a cura di), *Representing Hinduism – The Construction of Religious Traditions and National Identity*, Sage Publications, New Delhi 1995, pp. 51-81
- TALAGERI 1993 - S. Talageri, *Aryan Invasion Theory and Indian Nationalism*, Voice of India, New Delhi 1993
- TALAGERI 2000 – S.G. Talageri, *The Rigveda: A Historical Analysis*, Aditya Prakashan, New Delhi 2000
- TONFONI 1991 - G. Tonfoni, *Sistemi Cognitivi Complessi*, Pagus, Treviso 1991
- VARENNE 1978 – J. Varenne, *L'induismo contemporaneo*, in H.-Ch. Puech, *Storia delle religioni, vol. 13, Religione vedica e induismo*, Laterza, Bari 1978 [1970], pp. 163-213
- VILLAR 1997 – F. Villar, *Gli indoeuropei e le origini dell'Europa, Lingua e storia*, il Mulino, Bologna 1997 [1996]
- WALDROP 1996 - M. M. Waldrop, *Complessità*, Instar Libri, Torino 1996 [1992]
- WITZEL 2001 - Michael Witzel, *Westward Ho! The Incredible Wanderlust of the Ygvedic Tribes Exposed by S. Talageri*, in "Electronic Journal of Vedic Studies- EJVS" 7-2 (2001), pp. 1-29 (recensione di TALAGERI 2000)
- WITZEL 2003 - Michael Witzel, *Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts*, in "Electronic Journal of Vedic Studies- EJVS" 7-3 (2001), pp. 1-93

#### SITOGRAFIA

- FARMER 2005 – <http://www.safarmer.com/pioneer.html> (dal sito di Steve Farmer, in cui è stato raccolto il materiale apparso su "The Pioneer" il 25-12-2005 sul sito <http://tinyurl.com/8eofw>, prima che venisse alterato o cancellato; consultato il 27-12-2005)
- VF 2005 – <http://tinyurl.com/du4kq> (Materiale propagandistico della *Vedic Foundation*; consultato il 27-12-2005; per la storia della rapida scomparsa del materiale meno difendibile si veda [http://groups.yahoo.com/group/Indo-Eurasian\\_research/message/2623](http://groups.yahoo.com/group/Indo-Eurasian_research/message/2623))
- HAF 2005 – <http://bjp.org/history/htvintro-mm.html> (sito del BJP, contiene il manifesto del presidente della *Hindu American Foundation*, Mihir Meghani, intitolato significativamente *Hindutva: The Great Nationalist Ideology*, consultato il 27-12-2005)
- HEF 2005 – <http://www.hindueducation.org/advisors.htm> (lista di consulenti della *Hindu Education Foundation*; consultato il 27-12-2005)

---

Alberto Pelissero, indologo, è professore associato presso la Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Torino, dove insegna nel triennio Lingua e letteratura sanscrita e nel biennio Storia e civiltà dell'India. La sua ultima pubblicazione in volume è: Alberto Pelissero, *Strumenti per lo studio dell'Āgamadāstravivaraāa, Con una traduzione annotata del commento alle strofe di Gauṃpāda ascritto a Śaũkara*, Leo S. Olschki, Firenze 2002.

## LO YUELUN 論樂 DEL XUNZI 子荀 INTRODUZIONE E TRADUZIONE ANNOTATA

*di Elisa Sabattini*

The article focuses on the concept of *yue* (music) in Confucian tradition, moving from the distinction between “proper” and “lascivious” music drawn by Confucius in the *Lunyu* (Dialogues). As the term *yue* translates both “music” and “joy”, the article explores the shifting from the former to the latter meaning particularly on the basis of Xunzi’s theories, as the philosopher, in his *Yuelun* (On Music) uses the very term with both meanings. Being Xunzi deeply imbedded in the Confucian tradition, a key question is what *yue* really describes (if simply “music”, or rather “proper music” or “correct musical performance”). Elisa Sabattini offers her own proposals for translation and understanding on the basis of a broad number of philosophical sources, directly or indirectly connected with the theories on music and its role in the “educational program” of a *junzi* (Confucian man of letters, “gentleman”).

Lo *Yuelun* (Trattato sulla musica) del *Xunzi*<sup>1</sup> è uno dei testi cinesi più antichi di argomento musicale a noi pervenuti. Alla base della trattazione vi è una concezione della musica di tipo

<sup>1</sup> Nel I secolo a.C., Liu Xiang 劉向 (79-8 a.C.), bibliografo di corte e membro della famiglia imperiale, fu incaricato dall’Imperatore Xuan di Han 漢宣帝 di collazionare e catalogare l’enorme quantitativo di manoscritti conservati nella Biblioteca Imperiale, tra cui vi erano anche 322 *pian* (篇) identificati come “Scritti di Sun Qing” (*Sun Qing shu* 孫卿書) e attribuiti al maestro Xun Kuang 荀況 (316?-237/235? a.C.). Dopo un’attenta analisi, Liu Xiang eliminò 290 *pian*, ritenuti delle ripetizioni, e trascrisse i 32 *pian* rimasti su nuove listarelle di bambù, raggruppandoli in 12 *juan* (*Zôho Junshi shukai* 增補荀子集解, (ed.) Tokyo, Kanbun taikai, vol. XV, p. 46). Alla fine della dinastia Tang (618-907 d.C.), l’erudito Yang Liang 楊倞 scrisse il primo commentario ad alcune parti del testo particolarmente criptiche (*Xunzi jijie* 荀子集解, p. 3). Nella prefazione (datata 818 d.C.) Yang Liang afferma che nell’edizione di Liu Xiang vi erano troppi caratteri di difficile lettura e troppe corrotture perché si potesse leggere e comprendere il testo. Sicché, trovando opinabile il lavoro di Liu e sollevando alcuni dubbi circa l’autenticità di svariati capitoli, Yang ordinò nuovamente il testo in 20 *juan* suddivisi in 32 *pian*, cambiò la disposizione di alcuni di essi e modificò il titolo dell’opera in *Xun Qing zi* 荀卿子 “Il Maestro Xun Qing”, o più semplicemente *Xunzi*. Purtroppo, i manoscritti risalenti al periodo anteriore alla revisione di Yang sono andati perduti. Nelle successive edizioni a stampa, l’ordine dei capitoli proposto nel *Xun Qing zi* è rimasto invariato. Un dato interessante da evidenziare è l’assenza del commentario di Yang Liang allo *Yuelun*. Poiché il “Trattato sulla musica” condivide alcune porzioni con lo *Yueji* 樂記 (“Memorie sulla musica) del *Liji* 禮記 (“Memorie sui riti”), molte delle glosse dello *Yuelun* fanno riferimento anche allo *Yueji*. Alcune parti sono inoltre presenti nello *Yueshu* 樂書 (“Scritti sulla musica”) dello *Shiji* 史記 (“Memorie storiche”) e nel *Xiuwen* 修文 (“Applicare gli insegnamenti”) dello *Shui* (*Shuo*) *yuan* 說苑 (“Il giardino delle esortazioni”). Per una presentazione del dibattito sull’autenticità dello *Yuelun* e dello *Yueji*: Elisa Sabattini, “*Yuelun* e *Yueji*: breve analisi del dibattito sulla priorità testuale”, *Asiatica Venetiana*, in stampa; Scott Cook, “*Yueji* – Record of Music: Introduction, Translation, Notes, and Commentary”, *Asian Music*, vol. XXVI, n. 2, 1995. Per la questione concernente lo *Yueji* e lo *Yueshu*: Martin Kern, “Brief communications: A Note on the Authenticity and Ideology of Shih-chi 24, “The Book of Music”, *Journal of the American Oriental Society* 119, 1999, pp. 673-677. Per la scelta di tradurre 說 con *shui* “esortazioni, persuasioni” anziché con *shuo* “aneddoti”, seguo Martin Kern, “‘Persuasion’ or ‘Treatise’? – The prose genres *shui* 說 and *shuo* 說 in the light of the *Guwenci leizuan* 古文詞類纂 of 1779”, in *Ad Sere set Tungusos: Festschrift für Martin Gimm*, ed. Lutz Bieg, Erling von Mende e Martina Siebert, Wiesbaden, Harrassowitz, 2000/B, pp. 221-243. Per un’analisi e traduzione dello *Shuiyuan*: Jacques Pimpaneau, *Jardin d’anecdotes*, Paris, Picquier, 2003.

estetico ed etico: la “musica” (*yue* 樂)<sup>2</sup> – intesa come l’insieme armonioso dell’arte sonora, della danza, del canto e della poesia – ha il preciso scopo sia di trasformare, come sorta di terapia delle passioni e degli istinti, la natura fallace dell’essere umano sia di armonizzare, attraverso la condivisione dell’esecuzione, i diversi ruoli sociali. Pertanto lo *Yuelun*, come altri testi riconducibili alla tradizione *Ru* 儒,<sup>3</sup> concepisce la musica in termini prevalentemente politici<sup>4</sup> e la

<sup>2</sup> Nella Cina antica vi erano diversi termini utilizzati per definire l’universo sonoro: *sheng* 聲, che poteva indicare la voce, i versi degli animali o i suoni, intesi come espressione sonora spontanea o primaria, non definiti cioè secondo il valore delle altezze né di quelle regole formali che caratterizzano le composizioni musicali; *yin* 音 poteva indicare i timbri degli strumenti musicali, come ad esempio nel caso dei *bayin* 八音 “Otto timbri” [l’organologia tradizionale cinese divide il materiale utilizzato per costruire gli strumenti in otto categorie corrispondenti a otto tipologie di strumenti: metallo (campane), pietra (litofoni), terracotta (ocarine), pelle (tamburi), seta (cetre), legno (strumenti a percussione, ad esempio il raschiatoio), zucca (organi a bocca) e bambù (flauti)], oppure i suoni, o “note”, dotati di qualità sonore precise e concepiti come elemento fondamentale del brano musicale. Va evidenziato che i “cinque suoni” – o “note” – della scala pentafonica cinese, in alcuni testi ricorrono come *wusheng* 五聲 e in altri come *wuyin* 五音. Sebbene lo *Shuowen jiezi* 說文解字 di Xu Shen 許慎 (circa 55-149 d.C.), dizionario etimologico del II secolo d.C., glossi i due caratteri come sinonimi, notiamo che nei testi antichi il loro uso non è sempre intercambiabile, necessitando così di un’analisi contestualizzata. Sempre lo *Shuowen jiezi* spiega *yue/le* come la “denominazione collettiva delle Cinque Note e degli Otto Timbri” (*wusheng bayin zong ming* 五聲八音總名). Per una dettagliata ricostruzione dell’evoluzione etimologica di *yue/le*, si rimanda a Riccardo Fracasso, “Musica e gioia: note etimologiche sul carattere 樂”, in Maurizio Scarpari e Tiziana Lippiello (a cura di), *Caro maestro... scritti in onore di Lionello Lanciotti per l’ottantesimo compleanno*, Venezia, Cafoscarina, 2005, pp. 561-570. Per un’analisi dei differenti significati di *sheng*, *yin* e *yue* nello *Yueji* si rimanda a Elisa Sabattini, “*Sheng*, *yin* e *yue* nello *Yueji*: un approccio etico-estetico”, in AISC 2005: atti del convegno 12-14 marzo 2005, Venezia, in stampa.

<sup>3</sup> Durante il periodo pre-imperiale, i pensatori appartenenti alla tradizione *Ru* (in Occidente impropriamente identificati con i “confuciani”) erano degli “esperti” specializzati nella prassi cerimoniale tradizionale (*li* 禮) riconducibile alle consuetudini rituali della dinastia dei Zhou Occidentali (XI sec.-771 a.C.), con particolare attenzione alle figure dei re Wen (文王) e Wu (武王) e del Duca di Zhou (周公). Oltre a queste tecniche, i *Ru* – letterati o classicisti – padroneggiavano le pratiche divinatorie e l’interpretazione dei segni scritti; pertanto, essi “custodivano” le conoscenze della tradizione “scritturale” e “canonica”, ed erano deputati alla formulazione di pronostici sulla base degli eventi e dei segnali naturali. Va inoltre precisato che nel periodo dei Regni Combattenti (403-256 a.C.) fino ai primi Han (dinastia Han: 206 a.C. – 220 d.C.), i *Ru* non erano un gruppo strutturato: già nel *Xunzi* si registrano evidenti differenziazioni tra i *suru* 俗儒 “*Ru* volgari” (i *Ru* di dignità solo apparente, in quanto conoscevano la poesia e i documenti, ma che nei fatti bramavano una posizione politica privilegiata) distinti dagli *yaru* 雅儒 “*Ru* virtuosi” e i *daru* 大儒 “*Ru* nobili” (*Xunzi*, 19/8/1, 20/8/10, 23/8/81-83, 23/8/86-87, 23/8/89-90, 23/8/100, 24/8/101, 24/8/122, 25/93/9). Per approfondimenti si vedano in particolare Cho-yun Hsu, *Ancient China in Transition*, Stanford, Stanford University Press, 1965; Benjamin E. Wallacker, “Han Confucianism and Confucius in Han”, in Roy e Tsiens (eds) *Ancient China; Studies in Early Civilization*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1978; Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*, Albany, 1990, pp. 190-197; Michael Nylan, “Textual Authority in pre-Han and Han”, in *Early China* 25, 2000, pp. 205-258; Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China*, 1999, p. 73; Martin Kern, *The Stele Inscriptions of Ch’in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*, New Haven (Conn.), American Oriental Society, 2000; Anne Cheng, “What did it mean to be a *Ru* in Han Times?”, in *Asia Major*, vol. XIV, part 2, 2001, pp. 101-118; Nicolas Zufferey, *To the Origins of Confucianism. The *Ru* in pre-Qin times and during the early Han dynasty*, Bern, Peter Lang, 2003; Attilio Andreini, “Nuove prospettive di studio del pensiero cinese antico alla luce dei codici manoscritti”, in *Litterae Caelestes*, anno I, Roma, 2005, pp. 131-157.

<sup>4</sup> Sebbene la letteratura filosofica antica abbondi di riferimenti diretti e indiretti circa la riflessione musicale, tuttavia dei veri e propri trattati sull’indagine acustica e matematica sembrerebbero cominciare ad articolarsi nel primo periodo imperiale. Nell’antichità la disquisizione musicale era prevalentemente di tipo politico-filosofico ed è probabile che l’indagine acustica venisse comunque confinata alla mera tecnica esecutiva e dunque “specialistica”. Questa constatazione può essere sostenuta grazie all’archeologia che ci racconta di un mondo musicale particolarmente vario e ricco, assai diverso rispetto a quanto narrato dalla tradizione. Per una disamina della musica nella Cina antica: Lothar von Falkenhausen, *Suspended Music*, University of California Press, 1993.

considera come un potente strumento paideutico, essendo essa in grado di sollecitare le menti e di plasmare i caratteri e, se convenientemente regolamentata, di favorire la concordia sociale e la stabilità politica.<sup>5</sup> Questo tipo di visione si fonda sul principio di complementarità tra *li* 禮 – il rito – e *yue*: da una parte il rito agisce sulle distinzioni sociali (*yi* 異), dall'altra la musica correttamente eseguita garantisce l'armonia (*he* 和) tra gli individui.<sup>6</sup> In questo breve saggio evidenzieremo come nel *Xunzi* sia *li* che *yue* rientrino in un percorso etico (*dao* 道) volto al perfezionamento dell'individuo e per riflesso della società.

Secondo *Xunzi*, l'essere umano tende naturalmente verso l'egoismo (*hao li* 好利)<sup>7</sup> e pertanto ricerca costantemente il soddisfacimento dei propri desideri. Quel che è considerato eticamente buono (*shan* 善)<sup>8</sup> è il risultato dell'acquisizione dei precetti morali attraverso lo studio – teorico e pratico – costante.<sup>9</sup> L'uomo deve arginare i propri impulsi immorali e trasformare la propria natura viziosa e parziale. I riti fungono esattamente da strumento di moderazione (*jie* 節).<sup>10</sup> Consideriamo quanto segue:

<sup>5</sup> Cfr. le teorie di Damòne (seconda metà del V secolo a.C.) in Grecia, il quale “approfondì in un senso più decisamente etico la concezione pitagorica della *Wirkung* dei suoni, classificando le melodie in base alla loro efficacia psicocinetica e al loro specifico *ēthos*”: Giovanni Lombardi, *L'estetica antica*, Bologna, Il Mulino, 2002, in particolare pp. 28-29.

<sup>6</sup> *Xunzi jijie*, *Yuelun*, p. 382. Cfr. *Liji jijie* 禮記集解, *Yueji*, p. 986. Alla base della musica rituale cinese vi è la nozione di armonia (*he*) che si esprime attraverso la consonanza tra i cinque suoni; questo equilibrio musicale corrisponde a quello sociale. Nello *Yueji* l'ordine ascendente dei suoni, viene equiparato all'ordine decrescente nella scala sociale: la nota *gong* 宮 è associata al principe, *shang* 商 al ministro, *jue* 角 al popolo, *zhi* 徵 agli affari statali, *yu* 羽 alle cose (*Liji jijie*, *Yueji*, p. 978). Sicché all'ordine politico-sociale stabilito dagli antichi sovrani rispondeva correttamente quello dei cinque suoni e viceversa: uno stato ben governato doveva avere le caratteristiche di un brano musicale armonioso, ove i singoli componenti interagiscono per ottenere un equilibrio comune. Per contro, se le note sono disordinate e non sono suonate correttamente, si producono sonorità licenziose e lascive che portano alla distruzione del regno, in quanto la smoderatezza dei costumi, sollecitata da sonorità eccessive, conduce inevitabilmente alla perdita della giusta misura, dunque dei principi e dei valori corretti, garanzia dell'ordine socio-politico (*Liji jijie*, *Yueji*, pp. 978-980).

<sup>7</sup> *Xunzi jijie*, *Xing'e* 性惡, p. 434. Per una traduzione in italiano del capitolo: Maurizio Scarpari, *Xunzi e il problema del male*, Venezia, Cafoscarina, 1997.

<sup>8</sup> Evidenziamo che nell'estetica antica cinese ciò che è “eticamente corretto” (*shan*) coincide con ciò che è “estheticamente bello” (*mei* 美). Questa considerazione si rafforza alla luce di quanto è registrato nello *Shuowen jiezi*, ove i due termini vengono definiti come sinonimi. Pertanto l'uomo esprime la sua bellezza non solo nell'aspetto fisico, ma soprattutto con la virtù dei comportamenti pratici. Da qui il forte legame tra il bello e il buono. Nei *Lunyu* 論語 leggiamo: “Il Maestro disse: l'uomo esemplare perfeziona le virtù (*mei*) dell'uomo e non i suoi difetti. L'uomo dappoco fa l'opposto.” (子曰：君子成人之美不成人之惡。小人反是)。 *Lunyu*, 12.16. Per una traduzione del testo, cfr. Tiziana Lippiello (a cura di), *Confucio. Dialoghi*, Torino, Einaudi, 2003 e Anne Cheng (a cura di), *Entretiens de Confucius*, Paris, Seuil, 1981. È interessante evidenziare che nella Grecia classica, il forte legame tra il bello e il buono “trova la sua espressione suprema nell'ideale formativo della *kalokagathia*, ovvero nella condizione di chi sa dimostrarsi, per l'appunto, bello e insieme buono. (...) Ma, già da solo, l'aggettivo *kalós* può qualificare, con la bellezza fisica, anche la bellezza morale. Del pari, l'aggettivo latino *bellus* (dove l'italiano *bello*) si rivela, nell'etimo, un diminutivo di *bonus*.” Da Giovanni Lombardi, cit., p. 13.

<sup>9</sup> Come è stato ben evidenziato da Anne Cheng, quello che è percepito dall'Occidente come semplice pratica è, in un contesto cinese, il modo di enunciazione teoretica; l'azione, che è mutazione, è in sé conoscenza, pertanto l'esempio si trova ad essere la cerniera tra conoscenza (discorso, argomentazione) e azione (processo o Via, *dao*). Il rapporto tra conoscenza e azione è così percepito come indissociabile e interattivo. Si veda Anne Cheng, “La valeur de l'exemple. Le Saint confucéen: de l'exemplarité à l'exemple”, *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 19, 1997/A, pp. 73-89, in particolare p. 73.

<sup>10</sup> Come significato primario, il termine *jie* designa la “misura” e può indicare la “sezione” o la “parte” di una cosa, oppure la “divisione temporale” (ciascuna delle 24 divisioni dell'anno solare), e può essere tradotto con “moderare, temperare, regolare”. In origine *jie* definiva la giuntura del bambù; in musica esso corrisponde sia al ritmo dell'esecuzione sia al nome di un oggetto rituale costituito da piume annodate su di una coda di bovino. I nodi, che ricorrono a intervalli ordinati sul fusto del bambù e sulla coda di bovino nell'emblema

禮起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮於物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。故禮者養也。

Da dove derivano i riti? La risposta è che l'uomo alla nascita possiede dei desideri. Se non riesce a soddisfare tali desideri, allora non potrà che perseguirli. Questa ricerca, essendo senza misura e senza limiti, non può che provocare conflitti. I conflitti portano al disordine e il disordine alla miseria. Gli antichi sovrani detestavano tale disordine, ecco perché istituirono i riti e il senso di ciò che è giusto al fine di operare distinzioni [nella società], di nutrire i desideri umani e di soddisfare le richieste delle genti. [I saggi sovrani] fecero sì che i desideri non eccedessero i beni [disponibili] e che questi ultimi non venissero esauriti dal desiderio [incessante di soddisfacimento]; fecero sì che i desideri e le cose si regolassero reciprocamente a lungo nel tempo. Ecco da dove derivano i riti. I riti sono dunque nutrimento.<sup>11</sup>

In termini più generali, il nutrimento identifica la crescita personale dell'individuo attraverso l'edificazione, il perfezionamento e lo studio. Dal passo dianzi citato si evince che la funzione del rito consiste nel gestire le poche risorse disponibili per soddisfare moderatamente tutti i membri della società. Tuttavia, il raggiungimento di questo obiettivo non può realizzarsi attraverso l'egualitarismo,<sup>12</sup> in quanto "laddove non vi è la giusta distinzione, l'organizzazione della società non sarà possibile; laddove l'autorità agisce in modo paritario, l'unità non sarà possibile; laddove ogni individuo ha pari status, nessuno si dedicherà a servire gli altri" (分均則不偏，執齊則不壹，眾齊則不使).<sup>13</sup> Le risorse a disposizione sono limitate e i desideri umani non hanno confini, sicché eguagliare e uniformare gli strati sociali rischia di essere controproducente e di difficile attuazione per quel che concerne la salvaguardia e la stabilità dell'ordine politico. In assenza di questa stabilità, non si potrà garantire nemmeno il soddisfacimento dei bisogni fondamentali.<sup>14</sup> In tal senso, "nutrire" (*yang* 養) significa "distinguere" (*fen* 分) attraverso il rituale (*li*):

夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。執位齊，而欲惡同，物不能澹則必爭；爭則必亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。書曰：「維齊非齊。」此之謂也。

Così come due uomini di pari nobiltà sociale non possono servirsi l'un l'altro, due individui di eguale viltà non possono comandare l'uno sull'altro: questa è una regola naturale. Se il potere e la posizione sociale sono uniformati, i desideri e i difetti sono affini. Se i beni non possono soddisfare equamente gli individui, vi sarà contesa. La contesa sfocia nel disordine e il disordine porta alla miseria. Gli antichi sovrani detestavano questo disordine, così istituirono i riti e i principi morali al fine di operare distinzioni sociali,<sup>15</sup> fecero sì che vi fosse la giusta divisione delle ricchezze tra gli uomini così da permettere una gerarchia che assicurasse una reciproca influenza benefica. Questo è il fondamento per nutrire il mondo. I *Documenti* recitano: "Vi è equità fin tanto che non vi è uguaglianza". Ecco ciò che intendo.<sup>16</sup>

---

rituale, suggeriscono l'idea del ritmo e delle festività celebrate a scadenza regolare, che rappresentano il passaggio da un periodo o da uno stato ad un altro. Questo termine mette in rilievo l'importanza di musica e rito nella veste di "regolatori" della società e delle tradizioni. Cfr. Lucie Rault, *Musiques de la tradition chinoise*, Paris, Cité de la Musique/Actes sud, 2000, in particolare pp. 62-65.

<sup>11</sup> *Xunzi jijie*, *Lilun* 禮論, p. 346. Per la traduzione integrale in italiano del capitolo: Amina Crisma, *Conflitto e armonia nel pensiero cinese nell'età classica: il Trattato sui riti di Xunzi*, Padova, Unipress, Saggi Filosofici, 2004.

<sup>12</sup> Si rimanda a Han Demin 韓德民, *Xunzi yu Rujia de shehui lixiang* 荀子與儒家的社會理想, Jinan, Qilu shu shechuban faxing, 2001, in particolare pp. 286-287.

<sup>13</sup> *Xunzi jijie*, *Wangzhi* 王制, p. 152.

<sup>14</sup> Han Demin, cit., p. 286.

<sup>15</sup> Questo passo ricorre anche nel *Lilun: Xunzi jijie*, p. 346.

<sup>16</sup> *Xunzi jijie*, *Wangzhi*, p. 152. Cfr. Ivan Kamenarović (a cura di), *Xunzi (Siun Tseu)*, Paris, Editions du Cerf, 1987, p. 111 e John Knoblock (a cura di), *Xunzi*, Hunan renmin chubanshe, Waiwen chubanshe, 1999, p. 215.

Queste sono le ragioni per cui le distinzioni sociali si rivelano necessarie per la garanzia dell'ordine politico. In tal senso il sovrano ha il compito imprescindibile di rispettare questa regola naturale:

有夫分義，則容天下而治；無分義，則一妻一妾而亂。

Quando [un sovrano rispetta] le distinzioni sociali e il senso di ciò che è giusto, allora potrà provvedere alle necessità di tutto il mondo e governarlo. [Per contro, se un individuo], non si attiene alle distinzioni sociali e al senso di ciò che è giusto, allora, sebbene la sua famiglia sia composta [solo] da una moglie e da una concubina, regnerà il disordine [in casa sua].<sup>17</sup>

L'importanza del rispetto delle distinzioni sociali corrisponde al rispetto delle distinzioni familiari: questa è la Via (*dao*) dell'uomo. Ribadiamo che le distinzioni garantiscono l'ordine poiché agiscono direttamente sui desideri umani regolandoli secondo lo status:

欲雖不可盡，可以近盡也。欲雖不可去，求可節也。所欲雖不可盡，求者猶近盡；欲雖不可去，所求不得，慮者欲節求也。

Sebbene i desideri non possano essere soddisfatti pienamente, si può raggiungere un appagamento quasi completo. Sebbene i desideri non possano essere allontanati, la loro ricerca può essere moderata. Sebbene i desideri non possano essere pienamente soddisfatti, colui che vorrà, potrà avvicinarsi all'appagamento. Sebbene i desideri non possano essere allontanati, se ciò che si cerca non può essere ottenuto, colui il quale riflette [su tale questione] desidera moderare la sua ricerca.<sup>18</sup>

Oltre al compito di arginare gli impulsi umani, il rito ha una funzione di sostegno, che si traduce nel provvedere alle condizioni e alle opportunità adeguate, al fine di appagare i desideri all'interno dei limiti prescritti dall'azione cerimoniale.<sup>19</sup> Così, l'espressione delle emozioni e dei desideri è riconosciuta ed eticamente accettata. Se da una parte il rituale ha come obiettivo la salvaguardia delle distinzioni sociali, a cui corrispondono diversi tipi di responsabilità civile, dall'altra la musica garantisce l'armonia tra i ruoli e le diverse condizioni all'interno della comunità.<sup>20</sup> Nello *Yuelun* si afferma chiaramente che solo l'insieme dei riti e della musica può disciplinare il *xin* 心 (cuore/mente)<sup>21</sup> dell'uomo.<sup>22</sup> Il *xin*, oltre ad essere il centro dove si elaborano le percezioni, le emozioni e i desideri, ha il compito di selezionare e di guidare l'espressione emozionale.<sup>23</sup> Per poter percepire correttamente il mondo esteriore, *xin* deve essere attivato.<sup>24</sup> Poiché il cuore/mente è influenzabile e condizionabile dalle realtà esterne, è necessario preservarlo da influenze nefaste e nutrirlo grazie allo studio dei precetti morali, del rito e della musica. Il cuore/mente, oltre a essere dotato della capacità di discernimento e di scegliere tra le molteplici emozioni e i diversi impulsi,

<sup>17</sup> *Xunzi jijie*, *Da lue* 大略, p. 518.

<sup>18</sup> *Xunzi jijie*, *Zhengming* 正名, p. 429.

<sup>19</sup> Cfr. Antonio Cua, *Human Nature, Ritual, and History. Studies in Xunzi and Chinese Philosophy*, Washington D.C., *Studies in Chinese Philosophy and the History of Philosophy*, vol. 43, The Catholic University of American Press, 2005, p. 166.

<sup>20</sup> Cfr. Antonio Cua, cit., p. 165.

<sup>21</sup> Nel pensiero cinese *xin* è il centro delle facoltà mentali ed emotive. L'etimologia tradizionalmente accettata dello *Shuowen jiezi* definisce *xin* come un organo localizzato al centro del corpo. Il carattere indica sia il "cuore" che la "mente", evitando la dicotomia tipica del pensiero occidentale secondo la quale il cuore è all'origine degli stati emozionali, mentre la mente è la fonte dell'intelletto. In cinese questo problema dicotomico cuore-mente non sussiste. L'essere umano è un tutto, in cui non si dissocia il corpo, la parte materiale, dalla mente, l'immateriale, poiché entrambi sono costituiti da *qi* 氣, "energia vitale, flusso energetico", così come lo è ogni altra esistenza. Si veda Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997/B, p. 174 (traduzione in italiano di Amina Crisma, *Storia del pensiero cinese*, II voll., Torino, Einaudi, 2000).

<sup>22</sup> *Xunzi*, *Yuelun*, p. 382.

<sup>23</sup> *Xunzi*, 22/107/23.

<sup>24</sup> I pensatori della Cina antica si confrontarono sul procedimento inerente al mantenimento dell'imparzialità del cuore/mente e al suo nutrimento. Si veda in particolare il *Guanzi* 管子 (*Xinshu shang* 心術上 e *Xia* 下, *Baixin* 白心, *Neiyue* 內業).

ha in sé la potenzialità per conoscere il *dao*, inteso da Xunzi come il percorso etico volto al perfezionamento della persona al fine di mantenere l'ordine sociale. *Xin* deve essere “educato” e “allenato” attraverso l'assimilazione delle norme corrette volte a moderare gli impulsi. Consideriamo quanto segue:

心不使焉則白黑在前而目不見雷鼓在側而耳不聞

Se non si ricorre all'uso del cuore/mente [per discernere], allora il bianco e il nero che sono di fronte agli occhi non saranno visti, e sebbene il suono del tamburo sia potente come un tuono, l'orecchio non lo sentirà.<sup>25</sup>

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不兩也，然而有所謂壹；心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志；志也者，臧也；然而有所謂虛；不以所已臧害所將受謂之虛。心生而有知，知而有異；異也者，同時兼知之；同時兼知之，兩也；然而有所謂一

Al quesito come può l'uomo conoscere la Via, io rispondo che è con il cuore/mente. E alla domanda come può il cuore/mente raggiungere la conoscenza, io rispondo dicendo che la raggiunge attraverso la vacuità, l'unità e la serenità. Il cuore/mente non smette mai di custodire [delle impressioni], eppure possiede ciò che si definisce “vacuità”. Il cuore/mente non cessa mai di essere in relazione con più realtà, eppure possiede ciò che si definisce “unità”. Il cuore/mente non interrompe mai il movimento, eppure possiede ciò che si definisce “serenità”. Alla nascita l'uomo ottiene la facoltà di conoscere. Nel conoscere, egli custodisce memoria; la memoria dimora [nel cuore/mente] ed è allora che si ha ciò che intendiamo con vacuità. Con vacuità s'intende far sì che ciò che è già custodito [nel cuore/mente] non venga ostacolato dal ricevere altre impressioni. Alla nascita il cuore/mente possiede la conoscenza e la conoscenza ha la facoltà di percepire le differenze. Tale facoltà implica la conoscenza di più cose allo stesso tempo. Conoscere più cose simultaneamente significa “pluralità”, pur tuttavia il cuore/mente possiede ciò che si definisce “unità”.<sup>26</sup>

Secondo Xunzi, la natura umana – tendenzialmente immorale – può subire un processo di trasformazione e metamorfosi solo grazie allo studio (*xue* 學) costante. In particolare, l'applicazione delle norme che regolano il rito e la pratica musicale (*li-yue*) non rivestono un'importanza meramente simbolica e teorica, poiché il loro conseguimento ha il potere di educare e di guidare la natura emozionale. Lunghi dall'essere mera forma priva di contenuto, il rito e la musica sono misure totalizzanti,<sup>27</sup> veri e propri “esercizi spirituali”,<sup>28</sup> volti alla trasformazione della visione del mondo e alla metamorfosi del sé, che i termini cinesi *xiu shen* 修身 (coltivazione morale personale) così bene esprimono, e grazie ai quali si può prevenire il disordine sociale e preservare la pace nel regno. A questo proposito, parafrasando Hadot, la parola “spirituale”

<sup>25</sup> *Xunzi*, 21/78/4-5.

<sup>26</sup> *Xunzi jijie*, *Jiebi* 解蔽, pp. 395-396. Il cuore/mente è il centro di elaborazione del pensiero e della riflessione, pertanto risulta decisivo poterne mantenere l'integrità e l'obiettività. Per definire questa calma interiore, Xunzi si serve di metafore che ritroviamo in alcune fonti riconducibili al pensiero daoista ed egli paragona il cuore/mente umano a uno specchio d'acqua. Quando nulla lo agita, l'impurità resta in fondo. La superficie, chiara e brillante, fa apparire perfino il ciglio più sottile di chi vi si specchia. (*Xunzi*, *Jiebi*, p. 396. Cfr. Marcel Granet, *Il pensiero cinese*, Milano, Adelphi, 1971, p. 427). Parafrasando Marcel Granet, una perfetta chiarezza e purezza del cuore/mente sono necessarie per permettere a *xin* di ottenere una percezione corretta delle realtà. *Xin* deve mantenersi “vuoto”, cioè imparziale, e in “stato di quiete” per scongiurare ogni forma di errore. L'errore deriva infatti dai giudizi incompleti espressi quando la passione “obnubila e ostruisce” il cuore/mente nella sua interezza. Cfr. Marcel Granet, p. 427. Xunzi insiste sulla percezione viziata dalle emozioni, e riporta l'esempio di quando una notte, dominati dalla paura, si potrebbe confondere una roccia per una tigre. *Xunzi jijie*, *Jiebi*, p. 404.

<sup>27</sup> Ricordiamo l'adagio di Confucio che recita: “Le antiche norme rituali! Le antiche norme rituali! Sarebbero soltanto offerte di giade e sete? La musica! La musica! Sarebbe soltanto campane e tamburi?”. *Lunyu*, XVII. 11. Traduzione di Tiziana Lippiello (a cura di), cit., p. 213. Cfr. Anne Cheng (a cura di), cit., 1981, p. 137.

<sup>28</sup> In questo contesto ci permettiamo di prendere in prestito l'espressione utilizzata da Pierre Hadot nel suo autorevole lavoro *Esercizi spirituali e filosofica antica*, che tanto bene si confà anche ad un contesto di tipo *Ru*. Si veda Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofica antica*, Torino, Einaudi, 2005.

permette di far comprendere come tali esercizi fossero opera di tutto lo psichismo dell'individuo, così da rivelare le vere dimensioni esistenziali di questi esercizi.<sup>29</sup> L'individuo avrebbe potuto elevare la propria persona grazie all'assimilazione di queste pratiche esistenziali; attraverso un esercizio costante e assiduo, egli avrebbe così incarnato e personificato queste tecniche al punto di trasformare la propria natura fallace. In tal senso, l' "aspetto" di una persona non comprendeva solo la fisionomia, ma tutta una gestualità evocatrice e simbolo delle virtù acquisite tramite l'erudizione. Il massimo rappresentante di quest'arte del vivere era il *junzi* 君子, la persona esemplare. All'opposto del *junzi* vi è il *xiaoren* 小人, la persona dappoco, che gioisce solo nell'appagamento dei propri desideri e che ignora il percorso etico.<sup>30</sup>

Alla base del potere psicagogico riconosciuto alla musica vi è il legame inscindibile, sancito dalla grafia 樂, tra "musica" e "gioia". Sebbene Xunzi abbia affrontato principalmente l'aspetto sociale della musica piuttosto che la sua funzione di armonizzare le emozioni, quest'ultima non gli fu affatto sconosciuta, tutt'altro. La teoria alla base del "Trattato sulla musica" si fonda sulle conoscenze delle dinamiche psico-fisiche che i suoni hanno sull'uomo, da cui Xunzi sviluppa la teoria etica ed estetica legata all'influenza e all'effetto che i suoni hanno sulla comunità. Nello *Yueji*, testo ora contenuto come *pian* XIX del *Liji*, leggiamo che "tutti i suoni nascono dal *xin* dell'uomo";<sup>31</sup> il cuore/mente viene sollecitato dal contatto con le realtà esterne e pertanto si emoziona. Le emozioni si esprimono necessariamente attraverso una forma sonora, sicché se il cuore/mente è mosso dal dolore, si producono dei suoni contratti, al contrario, se il cuore/mente è toccato dalla felicità, i suoni sono gioiosi e ampi.<sup>32</sup>

Se "la musica è gioia" (夫樂者樂也), è pur vero che la gioia portata al suo estremo diviene dolore e che la gioia e il dolore si originano reciprocamente.<sup>33</sup> Xunzi conosceva bene il potere di questi condizionamenti, così evidenziò l'importanza dell'esecuzione correttamente rappresentata. Le considerazioni di Xunzi derivano dal fatto che la musica nasce *spontaneamente* dal cuore/mente dell'uomo per effetto del moto suscitato dalle realtà esterne. Considerando le tendenze egoistiche e immorali dell'essere umano, questa spontaneità è potenzialmente pericolosa. Abbiamo già evidenziato che esprimere i propri sentimenti e perseguire i propri desideri senza freni porta a conflitti interpersonali, mettendo così in pericolo l'equilibrio sociale. L'individuo deve educare il proprio cuore/mente, deve "arginare" e correggere le pulsioni nutrendole con i principi appropriati garantiti dalle norme rituali. Grazie allo studio e all'educazione, egli saprà come governare il proprio temperamento; in tal senso vi è una corrispondenza simbolica tra la correttezza dell'esecuzione, che si concretizza nel rispetto delle altezze sonore convenute e dei movimenti della danza, e la capacità di reagire adeguatamente di fronte a ogni tipo di situazione.

Xunzi non approfondisce in termini espliciti la questione emozionale, ma affronta ampiamente la reazione-risposta prodotta dall'impatto dei suoni sul cuore/mente. In tal modo, egli articola la sua teoria a partire dal grande potere che la musica esercita sulla società. La musica risulta essere una

<sup>29</sup> Pierre Hadot, cit., p. 30.

<sup>30</sup> *Xunzi jijie*, *Yuelun*, p. 382. Nel *Xunzi* è scritto che la natura innata della persona dabbene e quella della persona dappoco è la stessa (君子之與小人，其性一也), *Xunzi jijie*, *Xing'e*, p. 441; la differenza è nell'essere capace (*neng* 能) di trasformare la natura fallace plasmandola attraverso lo studio dei principi rituali e i precetti morali (*Xunzi jijie*, *Xing'e*, p. 442). Affermando che la natura degli uomini è la stessa, Xunzi responsabilizza moralmente l'individuo, perché egli può decidere di seguire il percorso etico (*dao*) oppure di perseguire i propri desideri.

<sup>31</sup> *Liji jijie*, *Yueji*, p. 976.

<sup>32</sup> *Liji jijie*, *Yueji*, pp. 976-977.

<sup>33</sup> Si rimanda al *Liji jijie*, *Kongzi xianju* 孔子閒居, p. 1275. Si considerino inoltre il *Xing zi ming chu* 性自命出, manoscritto rinvenuto a Guodian 郭店 (Jingmen 荊門, Hubei; i manoscritti sono datati intorno al 300 a.C.), e il *Xingqinglun* 性情論, manoscritto acquisito dal Museo di Shanghai in un mercato dell'antiquariato di Hong Kong e databili intorno al 300 a.C., dove leggiamo che la massima gioia portata al suo estremo inevitabilmente sfocia nella tristezza.

delle tecniche artistiche,<sup>34</sup> intese appunto come “esercizi spirituali”, necessarie per portare a compimento il buon governo. Consideriamo quanto segue:

夫聲樂之入人也深，其化人也速，故先王謹爲之文。

Profondo è il modo in cui i suoni degli strumenti musicali penetrano nell'uomo e lo trasformano rapidamente; questa è la ragione per cui gli antichi sovrani erano accorti nel creare i giusti modelli per la composizione poetica.<sup>35</sup>

La forza della musica risiede nella sua capacità di toccare l'uomo in profondità e di condizionarlo: la musica, in quanto gioia, è parte della sfera emotiva personale. In aggiunta, la risposta simpatetica degli impulsi emozionali alle realtà esteriori può essere trasmessa da individuo a individuo; in tal senso, questa sorta di empatia verso l'atmosfera della situazione, sia essa positiva o negativa, viene condivisa da tutti, in quanto un'atmosfera ha la proprietà di essere “contagiosa”. La musica incarna uno *Stimmung* culturale pervasivo e riflette le disposizioni emotive e cognitive dell'uomo.<sup>36</sup> Da qui la necessità di fornire dei criteri musicali moderati al fine di temperare le emozioni ed esprimere i sentimenti in modo appropriato; per contro, alimentando sonorità eccessive il cui contenuto risultasse essere di puro piacere, si avrebbe l'effetto opposto. Poiché gli impulsi umani non possono, e non devono, essere soffocati, essi necessitano di un mezzo con cui esprimersi senza cadere nell'eccesso che è all'origine del disordine. In tal modo l'estetica musicale si realizza appieno nella stabilità socio-politica.

All'interno della visione dei *Ru*, tutte le sonorità che non avessero rispettato il legame *li-yue*, ignorandone il ritmo regolare, evocatore della moderazione e fondamentale per mantenere la pace nel regno, avrebbero portato gravi ripercussioni sul lato ideologico-simbolico, traducendosi nello stravolgimento dei ruoli e nel conseguente disordine politico. Le arie associate ai regni di Zheng 鄭 e di Wei 魏, la cui cultura – non solo musicale e rituale – era estranea alla tradizione Zhou a cui si ispiravano i *Ru*, divennero il simbolo delle sonorità etichettate come “lascive” e “immoderate” (*yin sheng* 淫聲). Col tempo le melodie di Zheng e di Wei divennero sinonimi della “musica nuova” (*xin yue* 新樂), vista in antitesi alla “musica antica” (*gu yue* 古樂).<sup>37</sup> In tal modo *yue* era una sorta di “barometro” per l'amministrazione statale e l'arte del buon governo si realizzava attraverso il rispetto dell'esecuzione rituale e musicale. In aggiunta, l'uso politico della musica da parte dei *Ru* mirava a instaurare un rapporto di armonia tra la società umana, il Cielo e la Terra, e si radicava nell'azione moderatrice (*jie*) del rito. In tal modo le diverse espressioni della musica in genere vennero intese come veicolo degli stati emozionali e funsero da repertorio su cui modellare e sviluppare delle teorie sul valore etico.

Il pensiero musicale sviluppato nel *Xunzi* si articola in relazione alla disquisizione sulla natura umana; esso rientra, insieme all'insegnamento delle norme rituali e di buona condotta, in un percorso educativo che ha come obiettivo la trasformazione della natura originaria – ritenuta tendenzialmente immorale – attraverso l'azione consapevole dell'uomo (*hua xing qi wei* 化性起偽) al fine di perfezionarla per renderla virtuosa (*cheng mei* 成美). Così come il rito separa stabilendo le differenze sociali, la musica unisce nell'ascolto e nella partecipazione; l'unione tra rito e musica governa il *xin*

<sup>34</sup> Le sei arti (*liu yi* 六藝) alla base dell'educazione della persona dabbene sono i riti cerimoniali, la musica, la calligrafia, il tiro con l'arco, la guida del carro e l'aritmetica. In qualità di discipline volte al perfezionamento della persona, esse avevano un valore sia fisico che spirituale. Potremmo definire la loro funzione come catarsi allopatica, ove si allenavano attraverso l'imitazione le virtù positive al fine di assimilarle, così da poter guidare l'uomo.

<sup>35</sup> *Xunzi jijie*, *Yuelun*, p. 380. Per le scelte interpretative si rimanda alla traduzione che segue del “Trattato sulla musica”.

<sup>36</sup> Brian J. Lundberg, *Musical and Ritual Therapeutics in the 'Xunzi': The Psychophysical Dynamics of Crafting One's Person*, tesi di dottorato non pubblicata, University of Hawaii, 2000, in particolare p. 134.

<sup>37</sup> Per approfondimenti: Jean-Pierre Diény, *Aux origines de la poésie classique en Chine. Etude sur la poésie lyrique à l'époque des Han*, Leiden, Brill, 1968. Per un quadro generale del ruolo delle sonorità di Zheng e di Wei nei testi appartenenti alla tradizione *Ru* del periodo pre-imperiale, si veda Elisa Sabattini, “The Sounds of Zheng and Wei and the Idea of New Music in Ancient China”, in preparazione.

dell'uomo poiché il rito nutre (*yang*) i desideri e tempera le pulsioni, mentre la musica le armonizza. In tal senso, le funzioni principali dell'insegnamento delle norme rituali e delle tecniche musicali sono quelle di governare e di armonizzare le pulsioni innate, e dunque immorali, grazie a una metamorfosi dell'intera persona. L'obiettivo è quello di arginare gli istinti, intesi come reazioni spontanee e incontrollate alla sollecitazione delle realtà esterne, e di permettere all'individuo di esprimere in modo soddisfacente le proprie emozioni e i propri sentimenti attraverso convenzioni che garantiscano la moderazione e che rifiutino l'eccesso.<sup>38</sup> Sia la musica che il rito sono concepiti da Xunzi come misure ideate dagli antichi sovrani al fine di prevenire il disordine sociale. In tal senso, la metamorfosi della natura originaria (*xing* 性) attraverso l'azione consapevole (*wei* 偽) necessaria per rendere eticamente ed esteticamente corretto l'individuo, può essere paragonata alla creazione di un'opera d'arte. L'artefare si rivela essere una questione esistenziale, un metodo, o meglio un "rimedio", con il quale si può cambiare le tendenze egoistiche e immorali della persona; un vero e proprio "esercizio spirituale" che va ad intagliare la natura contorta dell'essere umano: come un legno storto che per divenire una trave dritta e regolare deve essere messo nella morsa del carpentiere, ammorbidito con il vapore e forzato in modo tale da correggerne la configurazione, così l'individuo dovrà affidarsi agli insegnamenti positivi dei maestri, e solo allora la sua natura originaria verrà corretta e disciplinata.<sup>39</sup> Ricordiamo che il periodo di attività di Xunzi coincide con la fine dei "Regni Combattenti" (403-256 a.C.), conosciuto come uno dei momenti più violenti di tutta la storia cinese. Il caos imperante venne soffocato nel 221 a.C. con l'unificazione avvenuta per mano del regno di Qin 秦 (221-207 a.C.). Questa fase di anarchia politica e sociale che precedette l'unificazione imperiale, produsse un grande fermento ideologico che si riflette appieno nella discussione articolata in tutte le opere di quel periodo. La violenza del tempo portò Xunzi a una profonda riflessione e a sostenere che la natura umana (*xing*) tende alla ricerca incontrollata dell'appagamento dei desideri, pertanto necessita di equilibrio, controllo e moderazione. Ribadiamo che la funzione principale dell'insegnamento delle norme rituali e della tecnica musicale rientra precisamente in questo percorso educativo volto alla moderazione (*jie*) delle proprie tendenze egoistiche, al fine di correggere e perfezionare la propria natura immorale e di garantire armonia e stabilità al regno intero.

Nello specifico, l'argomentazione sviluppata nello *Yuelun* si presenta come una esplicita critica all'avversione per la musica rituale di Mozi 墨子 (V-IV secolo a.C.), ora articolata nel capitolo *Fei yue* 非樂 (Contra musica)<sup>40</sup> e dove la musica viene descritta in termini di utilitarismo negativo: Mozi sosteneva che tutto il processo dell'esecuzione musicale e rituale era socialmente inutile e soprattutto socialmente dannoso. Secondo Mozi le necessità basilari dell'essere umano poggiano sulle "tre preoccupazioni" (*san huan* 三患) che affliggono il popolo: il bisogno di mangiare, di vestirsi e di riposare. Una volta soddisfatte queste tre necessità fondamentali, l'unico bisogno reale è quello di mantenere il rispetto dell'ordine e dell'armonia sociale, condizioni che possono essere realizzate solo attraverso il controllo del banditismo e delle guerre.<sup>41</sup> Mozi si schierò contro la pratica musicale promossa dai *Ru* in quanto, oltre a ritenere che fosse un dispendio inutile di energie e di ricchezze, risultava del tutto inefficace per l'acquisizione delle tre condizioni fondamentali poc'anzi esposte, impedendone addirittura la realizzazione. In sintesi, secondo Mozi la pratica musicale era dannosa per almeno tre ragioni:

- (i) la musica non offriva alcun tipo di beneficio materiale alla comunità;
- (ii) la musica non forniva nessuna soluzione concreta al caos e all'anarchia politica;
- (iii) la costruzione di strumenti musicali, tra i quali le campane e i litofoni, prevedeva una ingente tassazione a carico della popolazione e la grandezza di questi strumenti richiedeva musicisti forti e robusti affinché potessero essere suonati, allontanandoli da lavori più

<sup>38</sup> Qi Haiwen 祁海文, *Rujia yuejiao lun* 儒家樂教論, Henan renmin chubanshe, 2004, pp. 185-187.

<sup>39</sup> *Xunzi jijie*, *Xing'e*, p. 435. Per la traduzione in italiano: Maurizio Scarpari, cit., p. 62.

<sup>40</sup> Ricordiamo che del capitolo *Feiyue* rimane solo la prima parte (*shang*). Le altre due (*zhong* 中 e *xia* 下, corrispondenti ai pian XXIV e XXV del *Mozi*) sono andate perdute. Nel presente articolo si fa riferimento all'edizione *Mozi jiangu* 墨子問詁 (Il libro di Mozi con annotazioni), ed. Xun Yirang, Beijing, Zhonghua shuju, 2001.

<sup>41</sup> *Mozi jiangu*, *Feiyue*, pp. 253-255.

produttivi e utili per la comunità. Come se tutto ciò non bastasse, durante l'esecuzione il sovrano necessitava di spettatori, anch'essi esonerati dalle proprie attività di competenza.<sup>42</sup> Pertanto il sovrano era il solo a trarre piacere dall'esecuzione musicale, mentre il popolo era condannato alla disperazione e alla povertà più assolute.<sup>43</sup>

Come è stato evidenziato da Keping Wang,<sup>44</sup> la percezione della musica di Mozi è condizionata da una preoccupazione utilitaristica: Mozi non nega le qualità estetiche della musica, ma evidenzia come essa non apporti nessun beneficio alla gente comune. A tale proposito nel *Feiyue* leggiamo:

子墨子之所以非樂者，非以大鐘鳴鼓琴瑟笙簧之聲，以爲不樂也；非以刻鏤華文章之色，以爲不美也；非以糝黍煎炙之味，以爲不甘也；非以高臺厚榭邃野之居，以爲不安也。雖身知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其樂也，然上考之不中聖王之事，下度之不中萬民之利。

Ciò che Mozi critica della musica non riguarda il piacere dei suoni della Grande Campana e dei tamburi rullanti, del *qin* e del *se*, degli organi a bocca *yu* e *sheng*; né la bellezza degli intagli e degli ornamenti; né la gustosità della carne frita e di quella arrostita; né la comodità delle alte torri, degli ampi padiglioni e delle stanze appartate. Sebbene il corpo conosca la tranquillità, la bocca apprezzi il gusto, l'occhio riconosca la bellezza e l'orecchio il piacere, eppure, se analizziamo quanto sopra, troveremo che non è in accordo con le questioni dei saggi sovrani, e che non apporta nessun profitto al popolo.<sup>45</sup>

Mozi dunque non nega il piacere estetico contenuto nei suoni, negli oggetti, nel cibo e nella tranquillità del corpo; ciò che egli condanna è la ricerca estetica come presupposto dell'appagamento di nobili intenzioni.<sup>46</sup> Egli critica il valore antiutilitaristico dell'esperienza estetica. La prospettiva moista si presenta quindi in opposizione alla teoria musicale articolata nello *Yuelun*. Secondo Xunzi, l'importanza sociale e civile della musica virtuosa, evocatrice dei valori espressi dalla tradizione della dinastia Zhou, è fondamentale per garantire la pace nel regno. Ricordiamo che l'argomentazione di Xunzi poggia sulla "rettificazione dei nomi" (*zheng ming* 正名), criterio qualitativo fondamentale dell'etica e della concezione dell'ordine sociale introdotto da Confucio, il quale aveva evidenziato la corrispondenza tra il caos sociale e politico e l'assenza di corrispondenza tra le realtà (*shi* 實) e i nomi (*ming* 名).<sup>47</sup> Confucio, in risposta a una domanda su come sarebbe intervenuto nella politica del regno di Wei, afferma che avrebbe per prima cosa "rettificato i nomi": "Se i nomi non sono corretti, non si possono fare discorsi coerenti. Se il linguaggio è incoerente, gli affari di governo non si possono gestire. Se questi sono trascurati, i riti e la musica non possono fiorire. Se la musica e i riti sono negletti, le pene e i castighi non possono essere giusti. Se i castighi sono ingiusti, il popolo non sa più come muoversi. Ecco perché l'uomo di valore usa soltanto nomi che implicano discorsi coerenti, e parla soltanto di cose che può mettere in pratica. Ecco perché l'uomo di valore è prudente in quello che dice."<sup>48</sup> Il corretto uso dei nomi è inoltre alla base del sistema rituale;<sup>49</sup> in un altro adagio dei *Lunyu* leggiamo "Che il sovrano agisca da sovrano, il ministro da ministro, il padre da padre e il figlio da figlio."<sup>50</sup> Come è stato evidenziato da Anne Cheng, è nell'accostamento di questi due passaggi che l'atto di conferire un

<sup>42</sup> Mozi *jiangu*, *Feiyue*, pp. 251-263.

<sup>43</sup> Cfr. Keping Wang, "Mozi versus Xunzi on Music", paper presentato al convegno *Topics in Comparative Ancient Philosophy: Greek and Chinese*, Institute for Chinese Studies, University of Oxford, 22-24 giugno 2006.

<sup>44</sup> Keping Wang, cit.

<sup>45</sup> Mozi *jian gu*, *Feiyue*, p. 251.

<sup>46</sup> Keping Wang, cit.

<sup>47</sup> Per uno studio sulla rettificazione dei nomi e sul rapporto nome/realtà: Karine Chemla e François Martin (a cura di), *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 15 (*Le Juste Nom*), Presses de l'Université de Vincennes, 1993.

<sup>48</sup> *Lunyu*, XIII.3, traduzione di Anne Cheng, cit., 1997/B (nella versione in italiano curata da Amina Crisma, cit., 2000, p. 68). Cfr. Tiziana Lippiello (a cura di), cit., pp. 147-149.

<sup>49</sup> Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China*, New York, State University of New York Press, 1999, p. 31.

<sup>50</sup> *Lunyu*, XII.11.

nome assume il suo pieno significato: denominare qualcuno “ministro” (per denominazione) è nominarlo “ministro” (per nomina).<sup>51</sup> Xunzi, riconoscendo questa forza inerente al linguaggio che esprime la dinamica delle relazioni umane, riprende e sviluppa la questione all’interno di tutta la sua argomentazione politica e culturale. Il linguaggio diviene così uno strumento per distinguere (*fen*) in modo pertinente, per operare quindi delle distinzioni. Parafrasando Maurizio Marinelli, possiamo affermare che la “rettificazione dei nomi” diviene una vera e propria creazione di nomi giusti e corretti, con una duplice valenza di “ordinamento”, per mezzo del linguaggio, delle istituzioni e di “definizione” dell’ortodossia politica sacra e inviolabile.<sup>52</sup> Non possiamo dunque separare le idee dai simboli, siano essi scritti o gestuali. In tal modo l’uso normativo del linguaggio garantisce il legame sociale.

Dalla prospettiva di Xunzi, Mozi, non riconoscendo la forza incarnata dalla parola, sottovalutò il potere psicagogico della musica: in quanto “gioia” (夫樂者樂也), essa è parte irrinunciabile delle emozioni umane. Di conseguenza Mozi non riconosce le potenzialità positive o negative che *yue* può sviluppare: la musica può guidare e indirizzare le masse a seconda del sentimento suscitato negli individui. Le emozioni hanno un ruolo fondamentale nelle decisioni morali dell’individuo, pertanto esse devono acquisire la forma espressiva appropriata e solo in questo modo il disordine potrà essere scongiurato. Nel “Trattato sulla musica” Xunzi ribadisce che gli antichi sovrani istituirono le arie corrette, identificate dalla tradizione *Ru* con le arie *Ya* e *Song*, allo scopo di guidare l’espressione emotiva dell’uomo e pertanto di correggerne le tendenze egoistiche, evitando così che egli eccedesse in atteggiamenti immorali e smodati. Contemporaneamente, i movimenti della danza personificano l’armonia sonora, coordinano e uniformano le azioni umane; sulla base di una corrispondenza tra l’equilibrio psico-fisico degli individui e la relativa armonia del regno, la musica correttamente eseguita ha la facoltà di cambiare le attitudini del popolo e di rendere equilibrato il flusso energetico individuale e di conseguenza quello comunitario. Questa idea si può ricondurre alla concezione musicale come rimedio contro i mali dell’individuo e per riflesso contro il disequilibrio all’interno della comunità. In tal senso è interessante evidenziare il legame tra musica/gioia e medicina, che si esprime appieno nella forma grafica: 藥 (*yao*), cioè il carattere 樂 con il radicale 艸 “erba”. Dato che la musica può influenzare le condizioni psicofisiche di un individuo, essa rientra in un programma di moderazione ben più ampio che si potrebbe spiegare con la funzione di “medicina preventiva”.<sup>53</sup> Le emozioni sono intese come emissione del *qi* 氣, dunque sollecitare le emozioni di qualcuno significa influenzarlo non solo psicologicamente ma anche fisicamente. L’equilibrio si rivela essere il mezzo fondamentale per la preservazione sia della pace a livello sociale che della salute personale. Questo legame evidenzia ancor più la qualità della musica come arte terapeutica.

In conclusione, nel “Trattato sulla musica” Xunzi presenta una società eticamente estetica, in cui l’ornamento culturale comprende tutta una gestualità necessaria per esprimere correttamente la bellezza dei sentimenti e l’appagamento dei propri desideri senza limitare quelli degli altri. La musica penetra nel profondo dell’essere umano e ha il potere di cambiarlo (*hua* 化) velocemente. Ecco la ragione per cui *yue* può portare all’armonia sociale o al disordine a seconda delle emozioni suscitate. Il sovrano ha il compito di garantire la corretta esecuzione del rito e della musica così da rendere sicuro e pacificato il regno; in tal modo la sua fama si estende a tutto il paese e il popolo lo riconosce come guida rispettandolo. Allo stesso tempo, attraverso l’esecuzione del rito e della musica, i sentimenti del sovrano sono visibili e comprensibili a tutto il mondo. Per contro, se i riti e la musica venissero trascurati o, peggio ancora, abbandonati, le sonorità corrotte emergerebbero portando al disordine e indebolendo la sicurezza del paese, creando la possibilità concreta di esporsi ai pericoli e alle guerre.

<sup>51</sup> Anne Cheng, cit. 1997/B (traduzione in italiano Amina Crisma, cit., 2000, p. 69).

<sup>52</sup> Maurizio Marinelli, “La voce del potere: linguaggio e discorso politico in Cina”, in Giusi Tamburello (a cura di), *L’invenzione della Cina*, atti dell’VIII Convegno A.I.S.C., Lecce, 26-28 aprile 2001, pp. 399-417, in particolare p. 404.

<sup>53</sup> Cfr. Brian Lundberg, cit., pp. 112-113.

Questa è l'arte di governare degli antichi sovrani: attraverso la corretta esecuzione dei riti e della musica, il popolo è appagato e felice della propria condizione, senza più il desiderio di ricercare incessantemente il soddisfacimento di desideri irraggiungibili. La musica degli antichi garantisce l'espressione corretta dei sentimenti, in quanto l'individuo trova in essa il *modo* con cui mostrarli senza per questo cadere nell'eccesso. Allo stesso tempo gli strumenti utilizzati nell'esecuzione musicale simboleggiano una funzione rituale precisa. Inoltre, secondo Xunzi, i suoni musicali evocano l'eccellenza verso cui aspirare: questo è il sommo significato della musica.

Il capitolo *Yuelun* si chiude con una disamina dei sintomi di un'epoca di disordine politico, ove ogni regola di civiltà è sovvertita: le sonorità sono senza moderazione, le vesti e le decorazioni prive di sobrietà, le cerimonie funebri sono misere. In quest'epoca il popolo non pensa al rito, ma si interessa solo ad esercitare la forza fisica e a mostrare il coraggio fine a se stesso. Ben altro rispetto all'armonia prodotta dal governo dei Saggi Sovrani.

樂論

Trattato sulla musica

夫樂者，樂也，人情之所必不免也，故人不能無樂。

La musica è gioia, [ed] è quella parte delle emozioni umane da cui di certo non ci si sottrae,<sup>54</sup> per questa ragione l'uomo non può fare a meno della musica.

樂則必發於聲音，形於動靜，而人之道，聲音、動靜、生術之變盡既是矣。

Trattandosi di musica, ecco che si esprimerà attraverso la voce e i suoni e prenderà forma attraverso movimenti e pause;<sup>55</sup> così è nella Via dell'uomo che le tecniche [del controllo] del cuore/mente<sup>56</sup> trovino la loro massima espressione nelle variazioni della voce e delle note, del movimento e delle pause.

故人不能不樂，樂則不能無形，形而不爲道，則不能無亂。

Così l'uomo non può privarsi della gioia,<sup>57</sup> e la gioia non può prescindere dall'acquisire una forma espressiva. Tuttavia, se la forma [espressiva] non segue il metodo appropriato, allora il disordine sarà inevitabile.

<sup>54</sup> La frase 人情之所必不免也 nello *Yueji* del *Liji* e nello *Yueshu* 樂書 dello *Shiji* 史記 è così riportata: 人情之所不能免也 “è ciò da cui le emozioni umane non possono sottrarsi”. Evidenziamo che l'uso di *bi* 必 nello *Yuelun* enfatizza una necessità, una certezza, mentre nello *Yueji* e nello *Yueshu* l'uso di *neng* 能 indica piuttosto una volontà o una capacità.

<sup>55</sup> Il movimento e le pause, *dongjing* 動靜 sono gli estremi del cambiamento, attraverso cui prende forma la vita e in questo caso specifico la *performance*.

<sup>56</sup> Nello *Yueshu* e nello *Yueji* è scritto *xing* 性 anziché *sheng* 生. Tuttavia, nel *Xunzi* il termine *xingshu* 性術 non compare mai, invece *shengshu* 生術 compare anche nel *Lilun* (*pian* XIX): 反生術矣 (*Xunzi jijie*, *Lilun*, pp. 367). Ritengo pertanto che sia più probabile che *sheng shu* stia in realtà per *xin shu* 心術, le tecniche volte al perfezionamento del cuore/mente, tematica peraltro ampiamente trattata nel *Xunzi* e probabilmente ispirata all'argomentazione affrontata nel *Xinshu shang* e nel *Xinshu xia* del Guanzi. Si noti che nello *Yueji* e nello *Yueshu* questa frase è riportata diversamente: 聲音動靜，性術之變盡於此矣 “ed è esattamente in questo, nelle tecniche delle caratteristiche innate che [il metodo dell'uomo] e trova la sua massima espressione, nelle variazioni della voce e delle note, del movimento e delle pause.”

<sup>57</sup> Nello *Yueji* e nello *Yueshu* troviamo *wu yue* 無樂. Inoltre, nello *Yueji* viene usato il carattere *nai* 耐 “sopportare, resistere a” anziché *neng* 能 “essere capace, potere”.

先王惡其亂也，故制《雅》、《頌》之聲以道之，使其聲足以樂而不流，使其文足以辨而不謬，使其曲直、繁省、廉肉、節奏，足以感動人之善心，使夫邪汙之氣無由得接焉。

Poiché gli antichi sovrani aborivano<sup>58</sup> questo disordine, istituirono le arie *Ya* e *Song* allo scopo di guidare [l'uomo], affinché i suoni fossero sufficienti<sup>59</sup> a esprimere la gioia senza eccedere, e l'eleganza della composizione poetica<sup>60</sup> fosse capace a far discernere<sup>61</sup> opportunamente [le emozioni] senza traviarle;<sup>62</sup> [pertanto gli antichi sovrani] fecero sì che [nella danza, i movimenti] curvi, tesi, complicati, brevi, laterali, centrali<sup>63</sup> e a tempo fossero sufficienti a suscitare la bontà nel cuore/mente delle genti,<sup>64</sup> e a far sì che il flusso energetico malvagio e corrotto non potesse contaminare [il cuore/mente

<sup>58</sup> Nello *Yueji* ricorre il carattere *chi* 恥 “provare vergogna” anziché *wu/e* 惡, presente nello *Yuelun* e nello *Yueshu*.

<sup>59</sup> Nello *Yuelun* e nello *Yueshu* occorre *zuyi* 足以, mentre nello *Yueji* troviamo solo *zu* 足.

<sup>60</sup> Questo passo ricorre anche nello *Yueji* e Zheng Xuan 鄭玄 (127-200 d.C.) interpreta *wen* 文 come “composizione poetica”. Evidenziamo che *wen* viene solitamente tradotto con “motivo”, “disegno”, “*pattern*”, tuttavia, la derivazione del termine ha un'origine semantica più complessa. Per usare le parole di Anne Cheng: “[l]a grafia originaria può essere interpretata come la rappresentazione di un danzatore travestito da uccello con dei motivi di piume dipinti sul petto. (...) *Wen*, che è il disegno con funzioni magiche nell'ambito di una mentalità religiosa di tipo animista, perviene quindi a designare, in generale, il segno, in particolare il segno scritto. È il segno scritto è il fondamento stesso della cultura che i Zhou rivendicano come loro suprema caratteristica (...)” (Anne Cheng, cit., 1997/B, p. 57 – traduzione in italiano di Amina Crisma, cit., 2000, p. 40). *Wen* è un termine strettamente collegato al rituale, e in Xunzi assume una connotazione legata alla perfettibilità dell'uomo. Anne Cheng sottolinea come *wen* risulti essere lo sforzo umano volto al miglioramento di sé, e l'uomo, in qualità di “ordinatore”, è sottoposto a uno sforzo di apprendimento al fine di far proprie le attività etiche. Il lungo e ligio apprendimento dei valori etici ha come risultato *wen*. Il rituale è espressione per eccellenza di *wen*, le cui linee di forza sono lette nella natura, evidenziando l'intimo legame tra la nostra umanità e la nostra cultura (Anne Cheng, cit., 1997, pp. 222-226). *Wen* risulta essere, tra le altre cose, le abilità estetiche che un individuo applica alle norme di buona condotta. Tali abilità erano coltivate e perfezionate attraverso lo studio del rito, della musica e dei testi (Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*, Albany, 1990, p. 39). Schaberg, sottolineando a sua volta la complessità semantica del termine, afferma che in alcuni testi, tra cui il *Xunzi*, il termine indica le gestualità e le azioni che rispettano i precetti morali richiesti e che si esprimono con le emozioni dell'esecutore (David Schaberg, *A Patterned Past. Form and Thought in Early Chinese Historiography*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2001, p. 57). Per un'analisi dedicata a storicizzare il “concetto” di *wen* attraverso uno dei suoi passaggi cruciali, cioè quando il testo scritto crebbe fino a divenire il massimo rappresentante della cultura cinese, si veda Martin Kern, “Ritual, Text, and the formation of the Canon: Historical Transitions of *wen* in Early China”, *T'oung Pao*, vol. LXXXVII, fasc. 1-3, 2001, pp. 43-91.

<sup>61</sup> Il carattere *bian* 辨 “distinguere, discernere, discriminare”, nello *Yueji* è sostituito dal carattere *lun* 論 “discutere, considerare, dibattere”. Nello *Yueshu* troviamo *lun* 綸 “corda di seta” di colore blu o verde, probabilmente un errore di trascrizione per 論.

<sup>62</sup> Il carattere *xi* 讒 nel *Shuowen jiezi* è definito come: 言且思也 “parlare e riflettere allo stesso tempo”. Lo *Yueji* e lo *Yueshu* anziché riportare il termine *xi* 讒, utilizzano *xi* 息 “fermare, respirare”. Lu Wenchao 盧文弨 e Hao Yixing 郝懿行 sono dell'opinione che nello *Yuelun* *xi* 讒 sia un errore di trascrizione, in quanto nello *Yueji* spesso *xi* 讒 viene usato in sostituzione di *xi* 息. Cook sostiene che sia Lu che Hao non prendono in considerazione la possibilità che sia la versione dello *Yueji* ad essere corrotta, e sottolinea “the reading here given for the *Xun zi* actually works better because it fits the formula established by 足以樂而不流, where the 不流 is the negative extreme or potential downside of 樂” (Scott Cook, cit., 1995, p. 415). La mia interpretazione concorda con quella di Cook, in quanto il carattere *xi* 讒 risulta pertinente al contesto.

<sup>63</sup> In questo passo si fa probabilmente riferimento alla posizione degli esecutori durante la rappresentazione.

<sup>64</sup> Nello *Yueji* e nello *Yueshu* questa frase termina con 而已矣.

dell'uomo].<sup>65</sup>

是先王立樂之方也，而墨子非之，奈何!

Questo era l'orientamento seguito dagli antichi sovrani per stabilire i canoni musicali. Com'è possibile che Mozi la condannasse [la musica]?<sup>66</sup>

故樂在宗廟之中，君臣上下同聽之，則莫不和敬；閨門之內，父子兄弟同聽之，則莫不和親；鄉里族長之中，長少同聽之，則莫不和順。

Così, quando la musica è eseguita all'interno del tempio ancestrale, il principe e il suddito, il superiore e l'inferiore sono uniti nell'ascolto e non vi è nessuno che non sia in armonioso rispetto e deferenza; quando la musica è suonata all'interno delle mura domestiche, il padre, il figlio, il fratello maggiore e quello minore sono uniti nell'ascolto, e non vi è nessuno che non sia in armonia negli affetti familiari; quando la musica è rappresentata all'interno delle comunità del villaggio, gli anziani e i giovani sono uniti nell'ascolto e non vi è nessuno che non sia in armoniosa obbedienza.<sup>67</sup>

故樂者，審一以定和者也，比物以飾節者也，合奏以成文者也，足以率一道，足以治萬變。是先王立樂之術也，而墨子非之，奈何!

Così, la musica ricerca l'unità per stabilire l'armonia. Si susseguono gli strumenti<sup>68</sup> per ornare il ritmo musicale e [i musicisti] suonano all'unisono per completare la struttura musicale.<sup>69</sup> In tal modo, è sufficiente agire in accordo all'unico vero metodo e regolare tutte le variazioni [per eseguire correttamente la musica].<sup>70</sup> In ciò consiste l'arte<sup>71</sup> musicale stabilita dagli antichi sovrani e Mozi la condannava: com'è possibile?!

故聽其

《雅》、《頌》之聲，而志意得廣焉；執其幹戚，習其俯仰屈伸，而容貌得莊焉；行其綴兆，要其節奏，而行列得正焉，進退得齊焉。

Ecco perché quando ascoltiamo le arie *Ya* e *Song*, la determinazione [ad apprendere] e i nobili intenti ci pervadono; quando [i danzatori] afferrano lo scudo e l'ascia da battaglia, quando si acquisisce la pratica di alzare e abbassare il capo e di piegare e

<sup>65</sup> Nello *Yueji* e nello *Yueshu* questa frase è così riportata: 不使放心邪氣得接焉.

<sup>66</sup> Come abbiamo anticipato nella parte introduttiva, nello *Yuelun* ci sono continui riferimenti alla visione negativa che *Mozi* aveva della musica rituale.

<sup>67</sup> Nello *Yueji* e nello *Yueshu*, queste ultime due frasi sono invertite e riportano alcune differenze: 在族長鄉里之中 anziché 鄉里族長之中 e 幼 anziché 少.

<sup>68</sup> Secondo il commentario dello *Yueji*, che condivide questo passo, il termine *wu* 物 è riferito al materiale utilizzato per costruire gli strumenti musicali.

<sup>69</sup> Si noti che nello *Yueji* e nello *Yueshu* la frase in questione è così scritta: 節奏合以成文. Scott Cook a riguardo afferma: “the mistaken addition of *jie* 節 and the inversion of *hezou* 合奏 in the latter may have been influenced by the presence of *jie* at the end of the previous line” (Scott Cook, op. cit., p. 416, nota 62).

<sup>70</sup> In riferimento allo *Yueji*, ove è riportato lo stesso passo, Cook osserva che: “the *bian* 變, “changes, variations”, may refer back to the 生術之變, “variations in the pathways of human nature” [per la mia interpretazione si veda sopra] in the opening of the essay. The *Yueji* [e lo *Yueshu*] version lacks these two lines of text, and in their place has: “It is that by which father and son, ruler and minister, are united in harmony, and the myriad people are brought close in affection 所以合和父子君臣。附親萬民也” (Scott Cook, *Unity and Diversity in the Musical Thought of Warring States China*, tesi di dottorato non pubblicata, The University of Michigan, 1995/A, p. 416, nota 63).

<sup>71</sup> Nello *Yueji* e nello *Yueshu*, anziché *shu* 術 “arte, tecnica, metodo” troviamo *fang* 方 nell'accezione di “ricette, precetti, direttrice, orientamento”.

故樂者，出所以征誅也，入所以揖讓也。征誅揖讓，其義一也。出所以征誅，則莫不聽從；入所以揖讓，則莫不從服。

故樂者，天下之大齊也，中和之紀也，人情之所必不免也。是先王立樂之術也，而墨子非之，奈何！

且樂者，先王之所以飾喜也；軍旅鈇鉞者，先王之所以飾怒也。先王喜怒皆得其齊焉。

是故喜而天下和之，怒而暴亂畏之。先王之道，禮樂正其盛者也，而墨子非之。

故曰：墨子之於道也，猶瞽之于白黑也，猶瞽之於清濁也，猶欲之楚而北求之也。

stendere il corpo, allora l'aspetto acquisterà solennità; quando poi [i danzatori] si dispongono secondo i ranghi, regolati dal ritmo [musicale], le file raggiungono il giusto allineamento; ecco perché quando si avvanza o si retrocede i movimenti sono coordinati.

Così nell'esecuzione musicale, le file uscenti simboleggiano la spedizione militare e le file entranti rappresentano il benvenuto. La spedizione militare e il benvenuto hanno un unico significato. Quando si retrocede per rappresentare la spedizione, allora nessuno mancherà di ascoltare e obbedire; quando si avvanza in segno di riverenza, allora nessuno mancherà di seguire [i precetti] e obbedire [al superiore secondo la gerarchia].

Così, la musica è il grande principio unificatore del mondo,<sup>72</sup> è la regola dell'armonia e dell'equilibrio<sup>73</sup> ed è ciò a cui le emozioni umane non possono rinunciare. Questa era l'arte musicale stabilita dagli antichi sovrani e Mozi la condannava: com'è possibile?!

Gli antichi sovrani ricorrevano alla musica per esprimere il diletto, mentre utilizzavano [nella rappresentazione] soldati e armi per esibire la collera.<sup>74</sup> In tal modo, sia il diletto che la collera degli antichi sovrani [erano espressi] secondo equilibrio.

Così, quando [il sovrano] era felice, tutto il mondo era in armonia con [la sua] felicità, e quando era irato, gli intemperanti e i ribelli lo temevano. Il metodo adottato dagli antichi sovrani era regolato appieno dalle norme musicali e rituali,<sup>75</sup> e Mozi [si ostinava] a condannare la musica.

Per questo affermo che il grado di comprensione del [giusto] metodo da parte di Mozi è paragonabile a quello di un cieco che

<sup>72</sup> Nello *Yueji* e nello *Yueshu* troviamo 天下之命, il “decreto, ordinamento celeste” oppure il “comando celeste”, anziché 天下之大齊. A riguardo Cook sostiene che *qi* 齊 debba essere inteso in termini di “proportional or hierarchical rather than literal evenness” (Scott Cook, cit., 1995/A, p. 418, nota 67).

<sup>73</sup> Il concetto espresso dal binomio *zhong he* 中和, è uno tra le quintessenze del pensiero estetico della tradizione antica. Per approfondimenti, si faccia riferimento a Ou Jingxing, 歐景星, “Lüelun Xunzi de *zhonghe guan*” 略論荀子的‘中和’觀, *Yinyue yishu* 音樂藝術, n. 4, 2001, pp. 85-87 e Lucie Rault, “L’harmonie du centre, aspects rituels de la musique dans la Chine ancienne”, *Cahiers de musiques traditionnelles*, 5, Genève, 1992, pp. 111-125.

<sup>74</sup> Si fa riferimento alla danza civile (*wen* 文) e a quella marziale (*wu* 武). Gli antichi sovrani ricorrevano a queste danze come catarsi allopatrica, sicché riuscivano a esprimere la gioia e l'ira senza eccedere.

<sup>75</sup> La frase 先王之道，禮樂正其盛者也, nello *Yueji* e nello *Yueshu* è riportata con alcune varianti: 先王之道，禮樂可謂盛矣 “Il metodo dei primi sovrani poteva essere definito appieno nel rito e nella musica”.

夫聲樂之入人也深，其化人也速，故先王謹爲之文。

樂中平則民和而不流，樂肅莊則民齊而不亂。

民和齊則兵勁城固，敵國不敢嬰也。

如是，則百姓莫不安其處，樂其鄉，以至足其上矣。

然後名聲於是白，光輝於是大，四海之民莫不願得以爲師。是王者之始也。

樂姚冶以險，則民流僂鄙賤矣；流僂則亂，鄙賤則爭。亂爭則兵弱城犯，敵國危之。

cerca di distinguere il bianco dal nero, o a quello di un sordo che cerca di distinguere i suoni acuti da quelli gravi, o ancora come quello di una persona che desidera andare nel [regno meridionale] di Chu e che si diriga invece verso nord.

Profondo è il modo in cui i suoni degli strumenti musicali penetrano nell'uomo<sup>76</sup> e lo trasformano rapidamente; questa è la ragione per cui gli antichi sovrani erano accorti nel creare i giusti modelli per la composizione poetica.

Quando la musica [mantiene] l'equilibrio ed è bilanciata, allora il popolo è in armonia e non degenera; se la musica esprime rispetto e solennità, allora le genti saranno uniformi nei modi e non inclinino al disordine.

Laddove il popolo è in armonia e si comporta in maniera uniforme, allora l'esercito sarà forte, le città sicure e i regni nemici non oseranno attaccare.

Se questa condizione è presente, allora le genti vivranno sicure nelle loro case, gioiose nei loro villaggi e saranno pienamente soddisfatte dell'operato dei suoi superiori.

Solo allora la reputazione e il prestigio [di un paese] saranno evidenti, la gloria immensa e non vi sarà nessuno tra i quattro mari che non desideri avere come maestro [colui il quale rispetta tali precetti]. Questo è l'inizio del buon governo.

Quando la musica seduce così intensamente da indebolire [il cuore/mente dell'uomo], allora le persone diventano dissolute, oziose,

---

<sup>76</sup> In riferimento allo *Yueji*, che condivide questo passo, Scott Cook traduce *shengyue* 聲樂 con “music”, sostenendo che “...[it is] a sort of incipient compound in which the first character functions as a kind of subordinate add-on to the second, main character. It may be something like the modern compound for “music”, *yinyue* 音樂, in which the *yue* is more representative of the term as a whole than *yin*...I capitalize “Music” here, but revert to lowercase for the translation of *yue* in what follows in this and the following paragraph, since two *types* of music, good and bad, are being contrasted, and *yue* is no longer standing here for a singular notion.” (Scott Cook, op. cit., p. 419, nota 71). Nel *Xunzi* il binomio *shengyue* 聲樂 compare dieci volte in tutto, mentre *yinyue* 音樂 non è mai presente. Questo potrebbe dar credito all'intuizione di Cook, tuttavia la mia interpretazione mantiene i due caratteri separati, in quanto sono dell'opinione che avessero un significato sostanzialmente diverso, poiché *yue* indicava l'unità di più elementi separabili. In aggiunta a ciò, nel *Xunzi* per definire i cinque suoni troviamo *wusheng* e non *wuyin*; è probabile che nel testo si sia cercato di uniformare il significato di “suono, nota” con *sheng*, dunque è possibile che con l'espressione “*sheng yue*” ci si riferisca ai suoni degli strumenti musicali (*yue*). Per l'uso di *yue* nell'accezione di “strumenti musicali”, faccio riferimento al *pian XX* dello *Han Feizi* 韓非子, intitolato *Jie Lao* 解老, in cui si attesta: 竽也者五聲之長者也故竽先則鐘瑟皆隨竽唱則諸樂皆和 “L'organo a bocca *Yu* produce le cinque sonorità. Ecco perché l'organo a bocca *Yu* [suona] per primo, e solo in seguito la campana di bronzo e il *se* si accordano. Dopo che l'organo a bocca *Yu* ha suonato, allora tutti gli strumenti lo seguono.” *Han Feizi jishi* 韓非子集釋, (ed.) Shanghai, Shanghai renmin da qishe, 1974, pp. 380-381.

如是，則百姓不安其處，不樂其鄉，不足其上矣。

故禮樂廢而邪音起者，危削侮辱之本也。故先王貴禮樂而賤邪音。

其在序官也，曰：「修憲命，審誅商，禁淫聲，以時順修，使夷俗邪音不敢亂雅，太師之事也。」

墨子曰：「樂者聖王之所非也而儒者爲之過也。」

meschine e misere. Quando sono dissolute e oziose, allora prevale il disordine; quando sono meschine e misere, allora nascono i conflitti originati dal disaccordo. Il disordine e il disaccordo rendono deboli le truppe, sicché le città vengono invase e i paesi nemici minacciano [il regno].

Se questa condizione è presente, allora il popolo non sarà al sicuro nelle proprie case, non sarà gioioso nel proprio villaggio e non sarà soddisfatto dei loro superiori.

Così, l'abbandono dei riti e della musica e l'emergere delle sonorità devianti sono la radice del pericolo, delle prepotenze e delle disgrazie. Ecco perché gli antichi sovrani davano importanza al rituale e alla musica e disprezzavano le sonorità devianti.

Così, nelle "Procedure degli Ufficiali"<sup>77</sup> si dice: "La mansione del Grande Maestro [di musica] comporta il perfezionamento delle regole dell'ordinamento, la conoscenza approfondita delle strofe delle poesie,<sup>78</sup> la proibizione delle modulazioni vocali lascive e, quando è tempo di conformarsi alle revisioni,<sup>79</sup> è suo compito impedire che le usanze<sup>80</sup> dei barbari e i suoni devianti non sovvertano le [arie] *ya*".

Mozi afferma: "La musica è ciò che i saggi sovrani condannano, e i *ru* a causa di essa cadono in errore".<sup>81</sup>

<sup>77</sup> *Xu Guan* 序官 è il titolo di un paragrafo del *pian IX*, *Wangzhi*, del *Xunzi*.

<sup>78</sup> La frase 審誅商, "esaminare le punizioni e le ricompense", non sembra in linea con il contesto, tant'è che nel *pian IX* il passo riporta 審詩商 anziché 審誅商 ove, secondo Wang Xianqian 王先謙, *shang* 商 sarebbe un prestito per *zhang* 章. In accordo con quanto osservato da Wang, considero il passo come segue: *shen shi zhang*.

<sup>79</sup> "Seguire le revisioni" potrebbe fare riferimento alla necessità di adattare le antiche norme rituali e musicali alle nuove necessità politiche. Questo significato non va interpretato come anti-tradizionalismo, bensì come rinnovamento della tradizione. Come è stato evidenziato da Martin Kern, l'idea di cambiare col tempo, sebbene sia rintracciabile nei testi più antichi, si consolidò con le necessità politiche del nuovo stato imperiale. Alla fine del III secolo a.C., questa dottrina era comune ai diversi pensatori. Completamente assorbiti dal sistema del pensiero rituale e pratico, adattarsi alle nuove circostanze era garanzia del necessario auto-rinnovamento della tradizione. Martin Kern, cit., 2000, pp. 172-174.

<sup>80</sup> Questa frase deve essere letta alla luce della glossa precedente: il rinnovamento della tradizione non deve prescindere dai precetti morali fondamentali, pertanto l'influenza di usanze "barbare", ossia estranee alla tradizione Zhou, e delle sonorità corrotte deve essere impedita. A questo principio si collega anche l'abborrimento delle melodie dei regni di Zheng e di Wei. In *Xunzi*, e più in generale nella tradizione *Ru* del periodo dei Regni Combattenti, il termine *su* 俗 "usanze, costumi" rientra in una categoria negativa. *Su* si riferisce alle abitudini di un mondo parziale e limitato, tipico di colui il quale è in grado di praticare una sola attività specifica. Questa limitatezza non permette l'acquisizione dei valori etici necessari per perfezionare la natura umana, che possono prendere forma solo attraverso uno studio minuzioso dei principi che regolano il rituale, fondamento dell'ordine sociale e morale. Per ulteriori approfondimenti: Mark Edward Lewis, "Custom and Human Nature in Early China", *Philosophy East and West*, vol. 53, n. 3, 2003.

<sup>81</sup> Questo passo non compare nel *Mozi* a noi trasmesso.

君子以爲不然。樂者，聖王之所樂也，而可以善民心，其感人深，其移風易俗。故先王導之以禮樂而民和睦。

La persona esemplare considera [ciò] errato. La musica<sup>82</sup> è quello che fa gioire i saggi sovrani<sup>83</sup> e ha il potere di suscitare la bontà nel cuore/mente del popolo, di penetrare il cuore/mente [*zhi* 之] in profondità, di cambiare i costumi e le abitudini con facilità.<sup>84</sup> Per questo gli antichi sovrani lo [il popolo] guidava attraverso il rituale e la musica, e il popolo viveva in armonia e in pace.<sup>85</sup>

夫民有好惡之情而無喜怒之應則亂。

Quando il popolo ha impulsi emozionali di piacere e avversione<sup>86</sup> e non trova alcun sistema di espressione che corrisponda alla felicità e alla collera, ecco che si avrà il disordine.<sup>87</sup>

先王惡其亂也，故修其行，正其樂，而天下順焉。

Gli antichi sovrani detestavano questo disordine, così perfezionarono la loro condotta, resero la loro musica corretta e tutto il mondo obbedì [loro].

故齊衰之服，哭泣之聲，使人之心悲；

Così gli abiti funebri, [il suono dei] pianti e dei lamenti permettevano al cuore/mente dell'uomo di esprimere il dolore [in modo appropriato].

帶甲嬰冑，歌于行伍，使人之心傷；

Indossare le armature e gli elmetti ben legati e cantare marciando in colonna, rendeva vigile<sup>88</sup> il cuore/mente dell'uomo.

姚冶之容，鄭、衛之音，使人之心淫；

L'aspetto seducente, le sonorità di *Zheng* e di *Wei* riducevano il cuore/mente dell'uomo alla dissolutezza.

紳端章甫，舞《韶》歌《武》，使人之心莊。

[Al contrario,] la fascia [cerimoniale indossata dagli ufficiali e dai letterati], l'abito rituale *duan*, il cappello *zhangfu*,<sup>89</sup> ballare le danze

<sup>82</sup> Anziché *yue zhe* 樂者, nello *Yueji* si legge 樂也者.

<sup>83</sup> Nello *Yueji*, nello *Yueshu* e nel capitolo *Xiuwen* dello *Shui yuan*, che condividono questo passo, non si trova *sheng wang* 聖王 “saggi sovrani”, ma *sheng ren* 聖人 “i saggi”.

<sup>84</sup> Wang Xianqian propone lo scambio tra *yi* 易 e *su* 俗. Nello *Yueji* e nel *Xiuwen* abbiamo *yifeng yisu*, mentre nello *Yueshu* è trascritto *fengyi suyi*.

<sup>85</sup> Questa frase è condivisa anche dallo *Yueji*, dallo *Yueshu* e dal *Xiuwen* con delle variazioni: 故先王著其教焉 “ecco perché gli antichi sovrani registrarono il loro insegnamento in essa”.

<sup>86</sup> Nello *Yueji*, nello *Yueshu* e nello *Xiuwen* non troviamo “gli impulsi emozionali di piacere e avversione”, ma 血氣心知之性 “ciò che è proprio al sangue, al soffio vitale, al cuore/mente, all'intelligenza”.

<sup>87</sup> La frase 而無喜怒之應則亂, nello *Yueji*, nello *Yueshu* e nel *Xiuwen* è espressa diversamente: 而無哀樂喜怒之常應感起物而動然後心術形焉 “ma non rispondono ai principi costanti nell'esprimere il dolore, la gioia, la felicità e la collera. Rispondono alla percezione delle realtà esteriori e ne sono mossi, e solo dopo le tecniche (*Zheng Xuan* interpreta *shu* come *li* 理) del cuore/mente prendono forma esteriormente”.

<sup>88</sup> Seguo Yu Yue 俞樾 che glossa *shang* 傷 “ferita” con *ti* 惕 “cauto, vigile”.

<sup>89</sup> Il cappello *Zhangfu* era un cappello nero usato durante la dinastia Shang e poi riutilizzato durante la dinastia Song (960-1127 d.C.) che, ispiratasi alla tradizione Shang, lo utilizzò come cappello cerimoniale per la maturità di un giovane. Cfr. John Knoblock (a cura di), *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, Stanford, vol. III, 1994.

故君子耳不聽淫聲，目不視女色，口不出惡言。	<i>Shao</i> e cantare le canzoni <i>Wu</i> <sup>90</sup> rendevano il cuore/mente dell'uomo saldo.
此三者，君子慎之。	Così la persona esemplare non lascia che il suo orecchio ascolti suoni lascivi, che l'occhio sia travolto dal fascino femminile, che la bocca pronunci parole inappropriate.
凡姦聲感人而逆氣應之，逆氣成象而亂生焉；	La persona esemplare è accorta rispetto a queste tre questioni.
正聲感人而順氣應之，順氣成象而治生焉。	Generalmente, quando i suoni perversi influenzano l'uomo, come risposta ne scaturisce un moto energetico d'intemperanza che, raggiunta la piena forma, darà vita al disordine. <sup>91</sup>
唱和有應，善惡相象，故君子慎其所去就也。	Quando i suoni ortodossi muovono l'uomo, allora risponderà loro un flusso energetico moderato che, raggiunta la piena forma, darà vita all'ordine. <sup>92</sup>
君子以鐘鼓道志，以琴瑟樂心，動以幹戚，飾以羽旄，從以磬管。	Come la composizione di una poesia in risposta a un'altra usando lo stesso schema ritmico <sup>93</sup> produce risonanza, così [ciò che è] appropriato e [ciò che è] inappropriato prenderà forma a seconda che l'uno o l'altro venga perseguito; per questa ragione la persona esemplare è cauta rispetto a ciò che sceglie e che rifiuta.
故其清明象天，其廣大象地，其俯仰周旋有似於四時。	L'uomo esemplare usa la campana e le percussioni per esprimere le intenzioni. Suona il <i>qin</i> e il <i>se</i> per deliziare il cuore/mente. Egli padroneggia lo scudo e l'ascia, è adornato di piume e di code di bovino <sup>94</sup> e segue [il ritmo scandito] dai litofoni e dal flauto di bambù.
	Così, la purezza e la luminosità [della musica] sono l'immagine del Cielo, la [sua] vastità e grandezza sono l'immagine della Terra, i movimenti circolari e il movimento del capo [dei suoi danzatori] rappresentano le quattro stagioni.

<sup>90</sup> Secondo la tradizione, le danze *Shao* sono del periodo del quinto saggio sovrano Shun 舜, mentre le canzoni *Wu* 武 risalgono al re Wu dei Zhou. Cfr. *Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋, *Guyue* 古樂, pp. 231-243.

<sup>91</sup> La frase 逆氣成象而亂生焉, nello *Yueji*, nello *Yueshu* e nel *Xiuwen* è espressa diversamente: 逆氣成象而淫樂興焉 “se il moto energetico d'intemperanza raggiunge la piena forma, allora emergerà una musica licenziosa”.

<sup>92</sup> Nello *Yueji*, nello *Yueshu* e nel *Xiuwen* la frase 焉生治而 diviene 而和樂興焉 “allora emergerà una musica armoniosa”.

<sup>93</sup> *Chang he* 唱和 significa comporre un poema (musicale) in risposta ad un altro, usando lo stesso schema ritmico. Nello *Yueji* e nello *Yueshu* anziché *chang* 唱 vi è *chang* 倡. Nel *Xiuwen* l'espressione ricorre *verbatim* rispetto allo *Yuelun*.

<sup>94</sup> L'espressione “è adornato di piume e di code di bovino” si riferisce agli oggetti usati nella danza marziale *wu* e nella danza civile *wen* rappresentate attraverso il rituale. Il simbolismo legato a un'immagine del mondo è qui concepito come teoria musicale che coinvolge tutta la rappresentazione e ogni suo oggetto. Si veda Lucie Rault, cit., 2000.

故樂行而志清，禮修而行成，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧，美善相樂。

故曰：樂者，樂也。君子樂得其道，小人樂得其欲。

以道制欲，則樂而不亂；以欲忘道，則惑而不樂。

故樂者，所以道樂也。金石絲竹，所以道德也；

樂行而民鄉方矣。故樂也者，治人之盛者也，而墨子非之。

且樂也者，和之不可變者也；禮也者，理之不可易者也。

樂合同，禮別異，禮樂之統，管乎人心矣。窮本極變，樂之情也；著誠去僞，禮之經也。

Così, quando la musica è eseguita a dovere, le intenzioni [politiche]<sup>95</sup> sono chiare; quando le norme rituali sono eseguite a dovere, allora la condotta è pienamente realizzata.<sup>96</sup> Si avrà acutezza nel sentire e chiarezza nel vedere, il sangue e i soffi vitali saranno in armonia e in equilibrio; le abitudini e i costumi cambieranno; tutto il mondo sarà in pace e la bellezza e la bontà saranno reciprocamente espressi nella gioia.<sup>97</sup>

Ecco perché si dice che la musica è gioia. L'uomo esemplare gioisce nel conseguimento del proprio percorso etico (*dao*), l'uomo dappoco gioisce nel realizzare i propri desideri.

Quando si segue il percorso etico (*dao*) per controllare i propri desideri, allora vi sarà gioia e non disordine.

Ecco perché la musica è ciò che esprime la gioia [e] gli strumenti di metallo, di pietra, di seta e di bambù sono ciò che esprime le virtù.<sup>98</sup>

Quando la musica è eseguita, le genti sono indirizzate verso le tecniche [appropriate],<sup>99</sup> sicché la musica è il mezzo più alto per controllare l'uomo,<sup>100</sup> e Mozi la condannava!

Ecco che la musica esprime quell'armonia che non può essere alterata, così come i riti sono i principi dell'ordine naturale che non possono essere cambiati.

La musica unisce nella somiglianza, mentre i riti separano nella differenza, [e solo] la musica e il rito insieme disciplinano il cuore/mente dell'uomo. E' proprio della musica portare all'estremo il principio ultimo

---

<sup>95</sup> Il carattere *zhi* 志 “obiettivi, intenzioni” nello *Yueji*, nello *Yueshu* e nel *Xiuwen* è sostituito dal carattere *lun* 倫 “relazioni sociali”.

<sup>96</sup> Nello stesso passo dello *Yueji*, dello *Yueshu* e del *Xiuwen*, questa frase è assente.

<sup>97</sup> La frase 美善相樂 “la bellezza e la bontà saranno reciprocamente espressi nella gioia” è la sintesi del pensiero estetico ed etico del *Xunzi*. La gioia (*le*) si realizza appieno quando il bello, esaltato dalla musica, e il buono, garantito dal rito, sono entrambi realizzati. Cfr. Hui Jixing 惠吉星, *Xunzi yu zhongguo wenhua* 荀子与中國文化, Guizhou renmin chubanshe, 2001, pp. 239-241. Evidenziamo che la frase è assente nello stesso passo condiviso dallo *Yueji*, dallo *Yueshu* e dal *Xiuwen*.

<sup>98</sup> Nello *Yueji*, nello *Yueshu* e nel *Xiuwen*, la frase 故樂者，所以道樂也，金石絲竹，所以道德也 non è presente. Leggiamo invece 是故君子反情以和其意，廣樂以成其教 “Così, l'uomo esemplare controlla gli impulsi emotivi per armonizzare le proprie intenzioni, glorifica la musica per realizzare il suo insegnamento”.

<sup>99</sup> Il carattere *xiang* 鄉 nel *Xiuwen* è sostituito da un omofono 向.

<sup>100</sup> La frase 故樂也者治人之盛者也 nello *Yueji*, nello *Yueshu* e nel *Xiuwen* è sostituita dalla frase 可以觀德矣 “può vedere le virtù”.

墨子非之，幾遇刑也。明王已沒，莫之正也。愚者學之，危其身也。

君子明樂，乃其德也。亂世惡善，不此聽也。於乎哀哉！不得成也。弟子勉學，無所營也。

聲樂之象：鼓大麗，鐘統實，磬廉制，竽笙簫和，箎龠發猛，埙篪翁博，瑟易良，琴婦好，歌清盡，舞意天道兼。鼓，其樂之君邪！

delle cose e trasformarlo.<sup>101</sup> È alla base del rito mostrare ciò che è sincero ed eliminare ciò che è artificiale.<sup>102</sup>

Mozi, che li condannava, avrebbe dovuto essere punito. Ma i sovrani illuminati già non c'erano più, e nessuno poteva correggerlo. Gli stolti imparano da lui e mettono in pericolo la loro persona.

L'uomo esemplare comprende chiaramente la musica e così il suo potere persuasivo. [Purtroppo] nei periodi di disordine [il popolo] disprezza la bontà e non ascolta questo [insegnamento]. Quale dispiacere! Non potere realizzare questo precetto. Discepoli, sforzatevi di studiare e non ne rimarrete delusi!

I simboli [evocati] dai suoni degli strumenti musicali<sup>103</sup> sono i seguenti: il tamburo suscita grandezza e splendore; la campana di bronzo unifica gli eventi; i litofoni regolano le norme della società civile, gli organi a bocca *yu* e *sheng* [evocano] rispetto e armonia,<sup>104</sup> il flauto di bambù *guan* e il flauto traverso *yue* esprimono il vigore, [gli strumenti a fiato] *xun*<sup>105</sup> e *chi*<sup>106</sup> l'erudizione,<sup>107</sup> il *se* coltiva la semplicità, il *qin* ispira le qualità femminili, le canzoni esplicitano il tutto e il significato della

<sup>101</sup> Qui Xunzi si riferisce probabilmente alla capacità della musica di penetrare nel profondo dell'uomo e di indirizzarne gli impulsi emozionali verso ciò che è appropriato.

<sup>102</sup> In quest'ultima frase *wei* (artificiale, acquisito) è contrapposto a *cheng* (sincero). Come è stato evidenziato nella parte introduttiva di questo contributo, Xunzi afferma che la natura umana – tendenzialmente immorale – deve essere trasformata attraverso *wei*, l'azione consapevole. Inoltre, il *Xing'e* apre sostenendo che “la natura dell'uomo è malvagia e la sua bontà è acquisita (*wei*)” (*Xunzi jijie, Xing'e*, p. 434). L'uso del termine *wei* nello *Yuelun* potrebbe sembrare in contrasto con la valenza (positiva) data nel *Xing'e*; in realtà tale difformità è solo apparente: nell'affermare che “è alla base del rito mostrare ciò che è sincero ed eliminare ciò che è artificiale” si vuole evidenziare la necessità di acquisire, attraverso la pratica costante, i giusti precetti morali; l'acquisito deve pertanto plasmare la natura innata al punto da trasformarla. In tal modo, le virtù acquisite diverranno *naturali* e le azioni sincere.

<sup>103</sup> Anche in questo caso considero *shengyue* 聲樂 nel significato di “strumenti musicali” in contrapposizione agli oggetti utilizzati nella danza. Si rimanda alla nota 77. Inoltre, nella frase 聲樂之象, la resa del termine *xiang* 象 con “simbolo” merita una puntualizzazione: secondo i canoni estetici cinesi, i suoni degli strumenti musicali hanno il compito di “ispirare” una certa cosa. Il simbolo rappresenta un elemento concreto, un oggetto, un animale o una persona ed evoca un valore più ampio rispetto a quello che normalmente esprime. La facoltà dell'ispirazione invece è quella di far nascere, suscitare, infondere un sentimento in qualcuno. Il potere attribuito da Xunzi alla rappresentazione è quello di incidere sulle inclinazioni dell'uomo. Gli strumenti musicali di fatto incarnano valori etici riconosciuti e i suoni suscitano la giusta condotta verso cui tendere. Evidenziamo che nello *Shui yuan* la frase *shengyue zhi xiang* viene così riportata: 聲者樂之象也 “I suoni sono i simboli evocati dalla musica”, tuttavia non riporta tutta la spiegazione del legame tra strumento musicale e qualità etiche.

<sup>104</sup> Wang Yinzhì 王引之, interpreta i quattro caratteri *yu sheng xiao he* 竽笙簫和 come due binomi, ove il carattere *xiao* andrebbe letto *su* 簫.

<sup>105</sup> Antico strumento a fiato fatto di argilla.

<sup>106</sup> Antico flauto dolce di bambù.

<sup>107</sup> Yu Yue 俞樾 suggerisce la lettura di *weng* 翁 come *weng* 滄.

故鼓似天，鐘似地，磬似水，竽笙簫和、  
箎龠似星辰日月，鞀、柷、拊、鼙、控、  
楬似萬物。

曷以知舞之意？曰：目不自見，耳不自聞  
也，然而治俯仰、訕信、進退、遲速莫不  
廉制，盡筋骨之力以要鐘鼓俯會之節，而  
靡有悖逆者，眾積意諱諱乎！

吾觀於鄉，而知王道之易易也。主人親速  
賓及介，而眾賓皆從之，至於門外，主人  
拜賓及介而眾賓皆入，貴賤之義別矣。

三揖至於階，三讓以賓升，拜至，獻酬，  
辭讓之節繁。及介省矣。

至於眾賓，升受，坐祭，立飲，不酢而降。

隆殺之義辨矣。

工入，升歌三終，主人獻之；笙入三終，  
主人獻之；

danza è legato alla Via del Cielo. Non è forse  
il tamburo il principe dell'esecuzione  
musicale!

Così il tamburo simboleggia il Cielo, la  
campana di bronzo la Terra, i litofoni l'acqua,  
gli organi a bocca *yu* e *sheng* rispetto e  
armonia, il flauto *guan* e il flauto traverso *yue*  
rappresentano i corpi celesti: le stelle, le  
comete, il Sole, la Luna. Gli strumenti a  
percussione *zhu*, *fu*, *ge*, *qiang* e *jie*  
simboleggiano tutti gli esseri.

Come possiamo capire il significato della  
danza? Vi dico che l'occhio di per sé non [lo]  
vede e l'orecchio di per sé non [lo] sente.  
Tuttavia, il controllo dei movimenti fisici di  
abbassare e alzare, l'azione di piegare e  
flettere [gli arti], l'azione di avanzare e poi di  
indietreggiare, rallentare e accelerare, [in  
questi movimenti] niente è eseguito senza  
semplicità e controllo. Quando il vigore di  
tutti i muscoli e delle ossa segue il ritmo delle  
campane e dei tamburi, e i [movimenti del  
corpo] non sono confusi e disarmonici, non è  
forse perché i danzatori mettono in pratica i  
nobili intenti con sincerità e insistenza!<sup>108</sup>

Quando osservo la cerimonia [del vino] del  
villaggio, capisco quanto sia semplice la Via  
del buon governo. L'ospite in persona fa  
subito gli onori e tutti gli altri lo seguono;  
quando arrivano alle porte esterne, l'ospite si  
inchina rispettosamente verso i celebranti e  
tutti entrano. In tal modo i principi che  
regolano i superiori e gli inferiori sono tenuti  
ben distinti.

[I celebranti], in segno di saluto, raggiungono  
i gradini inchinandosi tre volte con le mani  
giunte, e dopo tre ossequi agli invitati, con  
estremo rispetto [l'ospite] propone un brindisi  
in loro onore. Seguono molti altri  
convenevoli, fino a quando non sono terminati  
i saluti.

Gli altri celebranti salgono le scale per  
ricevere [il calice]. Siedono e celebrano i  
defunti, si alzano e bevono. Senza brindare in  
onore dei celebranti, ridiscendono [le scale].

Così i principi che distinguono i superiori e gli  
inferiori sono distinti.

Gli officianti entrano, scendono le scale e  
cantano tre arie e l'ospite offre loro il calice  
del vino. I suonatori dell'organo a bocca  
*sheng* entrano, eseguono tre melodie e l'ospite

<sup>108</sup> Secondo Lu Wenchao e Hao Yixing il carattere 諱 va letto *zhun* 諱 “con sincerità e insistenza”.

間歌三終，合樂三終，工告樂備，遂出。

二人揚觶，乃立司正。

焉知其能和樂而不流也。

賓酬主人，主人酬介，介酬眾賓，少長以齒，終於沃洗者焉。知其能弟長而無遺也。

降，說屨，升坐，修爵無數。

飲酒之節，朝不廢朝，莫不廢夕。

賓出，主人拜送，節文終遂。

焉知其能安燕而不亂也。貴賤明，隆殺辨，和樂而不流，弟長而無遺，安燕而不亂：此五行者，是足以正身安國矣。

offre loro la coppa del vino.

Alternandosi, i celebranti eseguono tre arie e in accordo i musicisti suonano tre melodie. Quando si annuncia che la musica è terminata, soddisfatti escono.

Due persone sollevano il calice *zhi* e poi si alzano, avendo il compito di eseguire [il brindisi] correttamente.

Capiamo da ciò come sia possibile essere in armonia e gioire senza tuttavia cadere nella dissolutezza.

Gli ospiti brindano al padrone di casa, il padrone di casa contraccambia e gli ospiti fanno un brindisi agli officianti. I giovani e gli anziani brindano secondo l'età, e alla fine il calice è vuoto. Capiamo da ciò come sia possibile per i giovani e gli anziani [officiare insieme il rito] senza che nessuno venga escluso.

[Concluso il rito,] discendono le scale, si tolgono i sandali, gli invitati siedono e rendono onore al calice *jue* senza limite prescritto nel numero di bevute.

Deve esserci moderazione nel bere il vino al mattino [come alla sera] per non trascurare il cerimoniale [mattutino] e quello serale.

Quando gli officianti escono, l'ospite li licenzia secondo l'etichetta richiesta, così la cerimonia e la forma sono conclusi con piena soddisfazione di tutti.<sup>109</sup>

Da questo capiamo che si può essere stabili e sereni scongiurando il disordine. Chiarezza nella distinzione tra i nobili e le masse, separazione tra i superiori e gli inferiori, armonia e gioia senza dissipazione, distinzione netta tra giovani e anziani senza escludere alcuno, tranquillità e serenità senza disordine: questi cinque precetti di condotta sono sufficienti per correggere l'individuo e rendere il regno sicuro.

<sup>109</sup> Il paragrafo sul rituale del villaggio è considerato da alcuni estraneo ai temi musicali esposti nel resto del capitolo. (Ad esempio: Masayuki Sato, *The Confucian Quest for Order. The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*, Leiden, Brill, 2003, p. 362) Non concordo pienamente con questa considerazione, in quanto nella pratica del rito narrato si evidenzia l'importanza della moderazione e dell'interdipendenza dei diversi elementi, da quelli meramente ritualistici, come l'offerta del vino, a quelli musicali, come i suonatori che si alternano nell'esecuzione. Vi è una descrizione, seppur sommaria, dei diversi ruoli interpretati durante la cerimonia che corrispondono alla distinzione ordinata della società. Tuttavia, nonostante queste diversità, sono tutti uniti nella celebrazione, in armonioso rispetto. L'equilibrio rappresentato incarna la facilità di governare grazie al riguardo suscitato dai riti e l'armonia espressa dalla musica.

彼國安而天下安。故曰：吾觀於鄉，而知王道之易易也。

Quando il regno è in pace, nel mondo intero vi sarà stabilità. Ecco perché affermo che quando osservo il villaggio [celebrare il rito del vino], comprendo l'estrema semplicità della Via del buon governo.

亂世之徵：其服組，其容婦，其俗淫，其志利，其行雜，其聲樂險，其文章匿而采，其養生無度，其送死瘠墨，賤禮義而貴勇力，貧則爲盜，富則爲賊。

[Ecco] le caratteristiche di un'epoca di disordine: abiti appariscenti, modi effeminati, abitudini licenziose, intenti volti al profitto, condotta eterodossa, musica viziosa, composizioni poetiche e strofe perverse<sup>110</sup> e sfarzose. [Le genti] sono dedite senza restrizioni alle pratiche di coltivazione del principio vitale; i riti funebri sono modesti e [regolati da] principi oscuri; le persone sottovalutano il significato del rituale, ma danno valore al coraggio e alla forza fisica. I poveri diventano ladroni; i ricchi diventano briganti.

治世反是也。

Un'epoca governata dall'ordine è l'opposto di [tutto] questo.

## BIBLIOGRAFIA

### I. Opere classiche

*Guanzi jiaozhu* 管子校注, (ed.) Beijing, Zhonghua shuju, 2004.

*Han Feizi jishi* 韓非子集釋, (ed.) Shanghai, Shanghai renmin da qishe, 1974.

*Hanshu* 漢書 (*Qian Hanshu* 前漢書), (ed.) Beijing, Zhonghua shuju, 1962.

*Liji jijie* 禮記集解, (ed.) Taipei, Wenshizhe chubanshe, 1972.

*Liji yijie* 禮記譯解, (ed.) Beijing, Zhonghua shuju, 2001.

*Lunyu yizhu* 論語譯注, (ed.) Beijing, Zhonghua shuju, 1980.

*Mengzi zhengyi* 孟子正義, Shen Wenzhuo 沈文倬 (ed.), Beijing, Zhonghua shuju, 1987.

*Mozi xiangu* 墨子間詁, (ed.) Beijing, Zhonghua shuju, 2001.

*Shiji* 史記, (ed.) Beijing, Zhonghua shuju, 1982.

*Xin yi Lüshi chunqiu* 新譯呂氏春秋, (ed.) Taipei, Sanmin shuju, 1984.

*Xunzi jijie* 荀子集解, (ed.) Beijing, Zhonghua shuju, 1988.

*Zôho junshi shükai* (*Zengbu Xunzi jijie*) 增補荀子集解, (ed.) Tokyo, Kanbun taikai, vol. XV.

---

<sup>110</sup> Seguiamo Wang Xianqian che interpreta *ni* 匿 “sparire, segreto” come *te* 慝 “pensiero malvagio, vizio nascosto, perverso, calunniatore” e rimanda all'interpretazione riportata nel *pian Tianlun* 天論. Si veda *Xunzi jijie*, *Tianlun*, in particolare p. 307.

## II. Concordanze e traduzioni in lingue occidentali

Eduard Chavannes (a cura di), *Les Memoires Historiques de Se-Ma Ts'ien*, Maisonneure Paris, 1895 (seconda edizione 1969).

Anne Cheng (a cura di), *Entretiens de Confucius*, Seuil, Paris, 1981.

Scott Cook, “Yueji – Record of Music: Introduction, Translation, Notes, and Commentary”, in *Asian Music*, vol. XXVI, n. 2, 1995.

*Dadai liji zhu zi suo yin*, Hong Kong, Shang wu yin shu guan, 1992.

Homer H. Dubs (a cura di), *The Works of Hsüntze*, London, Probsthain's Oriental Series, 1928.

*Fengsu tongyi zhu zi suo yin*, Hong Kong, Shang wu yin shu guan, 1996.

Riccardo Fracasso (a cura di), Liu Xiang: *Quindici donne perverse. Il settimo libro del Lienü zhuan*, Costabissara-Vicenza, Angelo Colla Editore, 2005.

*Guanzi zhu zi suo yin*, Hong Kong, Shangwu yin shu guan, 2001

*Han shi wai zhuan zhu zi suo yin*, Taipei, Taiwan shang wu, 1992.

Ivan P. Kamenarović (a cura di), *Xun Zi (Siun Tseu)*, Paris, Editions du Cerf, 1987.

John H. Knoblock (a cura di), *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, Stanford, 1988, vol. I, bks. 1-6; 1990, vol. II, bks. 7-16; 1994, vol. III, bks. 17-32.

John H. Knoblock (a cura di), *Xunzi*, Hunan renmin chubanshe, Waiwen chubanshe, 1999.

D.C. Lau (a cura di), *Confucius : The Analects*, London, 1979.

James Legge (a cura di), *The Chinese Classics*, Taipei, Southern Materials Center, 1985.

James Legge (a cura di), *The Li ki*, Oxford University Press, 1885 (seconda edizione 1926).

*Liji zhu zi suo yin*, Hong Kong, Shang wu yin shu guan, 1992.

Tiziana Lippiello (a cura di), *Confucio. Dialoghi*, Torino, Einaudi, 2003.

*Mengzi zhu zi suo yin*, Hong Kong, Shang wu yin shu guan, 1995.

Jacques Pimpaneau, *Jardin d'anecdotes*, Paris, Picquier, 2003.

*Shuoyuan zhu zi suo yin*, Taipei, Taiwan shang wu yin shu guan, 1992.

Burton Watson (a cura di), *Hsün Tzu: Basic Writings*, New York, Columbia University Press, 1963.

Burton Watson (a cura di), *Mo Tzu, Hsün Tzu, and Han fei Tzu*, New York-London, Columbia University Press, 1967.

*Xunzi zhu zi suo yin*, Hongkong, Shang wu yin shu guan, 1996.

## III. Letteratura critica

Roger T. Ames e J. Marks (eds), *Emotions in Asian Thought: A dialogue in Comparative Philosophy*, Albany, 1995.

Attilio Andreini, “Nuove prospettive di studio del pensiero cinese antico alla luce dei codici manoscritti”, in *Litterae Caelestes*, anno I, Roma, 2005, pp. 131-157.

Cai Zhongde 蔡仲德, “Yueji de weixin lunshi zhinan yi fouding” 樂記的唯心論實質難以否定, in *Zhongyang yinyue xueyuan xuebao* 中央音樂學院學報, 2000, n.1.

Cai Zhongde, *Yinyue zhi dao de tanqiu – lun Zhongguo yin yue meixueshi ji qi ta* 求探的道之乐音 – 他其及史学美乐音国中论, Shanghai yinyue chubanshe, 2003.

Chan Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, 1963.

Chan Wing-tsit, *An Outline and an Annotated Bibliography of Chinese Philosophy*, New Haven, 1969.

K. C. Chang, *Art, Myth and Ritual: the Path to Political Authority in Ancient China*, Cambridge and London, 1983.

Karine Chemla e François Martin (a cura di), *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 15 (*Le Juste Nom*), Presses de l'Université de Vincennes, 1993.

Chen Ligui 桂雨陈, “Xingqinglun shuo dao” 道说论情性,

<http://bamboosilk.org/Zzwwk/2002/C/chenligui01.htm>.

Chen Qixiang e Lu Zhihua 陳其翔、龔志華, “Zhongguo gudai yuelu lilun de zhongxian” 中國古代樂律理論的重現, in *Zhongyang yinyue xueyuan xuebao*, 1997, n. 4.

Anne Cheng, « LI 理 ou la leçon des choses », in *Philosophie*, 44, 1994, pp. 52-71.

Anne Cheng, « La valeur de l'exemple. Le Saint confucéen: de l'exemplarité à l'exemple », *Extrême-Orient, Extrême Occident*, vol. 19, 1997/A, pp. 73-88.

Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997/B.

Anne Cheng, “Emotions et sagesse dans la Chine ancienne. L'élaboration de la notion de *qing* dans les textes philosophiques des Royaumes combattants jusqu'aux Han”, in *Etudes chinoises*, vol. XVIII, n° 1-2, printemps-automne, 1999, pp. 31-51.

Anne Cheng, (trad. di Amina Crisma), *Storia del pensiero cinese*, II volumi, Torino, Einaudi, 2000.

Anne Cheng, “What did it mean to be a “Ru” in Han times?”, in *Asia Major*, 2004, pp. .

Kim-Chong Chong, “Xunzi's Systematic Critique of Mencius”, in *Philosophy East and West*, vol. 53, n. 2, 2003, 215-233.

Scott Cook, *Unity and Diversity in the Musical Thought of Warring States China*, tesi di dottorato, The University of Michigan, 1995 (UMI Microform, 1996).

Scott Cook, “Xunzi on Ritual and Music”, *Academia Sinica*, Fall, 1997a.

Herrlee G. Creel, “Confucius and Hsun-tzu”, in *JAOS* 51, 1931, pp. 23-32.

Amina Crisma, *Conflitto e armonia nel pensiero cinese dell'età classica: il Trattato sui riti di Xunzi*, Padova, Unipress, Saggi Filosofici, 2004.

Antonio S. Cua, “Dimensions of Li (property): Reflections on an Aspect of Hsün Tzu's ethics”, in *Philosophy East and West*, vol. 29, n. 2, 1979.

Antonio S. Cua, *Ethical Argumentation: A Study in Xunzi's Moral Epistemology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1985/A.

Antonio S. Cua, “Ethical uses of the past in early Confucianism: The case of Hsün Tzu”, in *Philosophy East and West*, vol. 35, n. 2, 1985/b.

Antonio S. Cua, “The Conceptual Framework of Confucian Ethical Thought”, in *Journal of Chinese Philosophy*, 23, 1996.

- Antonio S. Cua, *Human Nature, Ritual, and History. Studies in Xunzi and Chinese Philosophy*, Studies in Philosophy and the History of Philosophy, vol. 43, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2005.
- Dai Yongming 戴永明, *XianQin rusue yaolue 先秦儒學要略*, Shanghai, Shanghai jiaotong daxue chubanshe, 2002.
- Kenneth DeWoskin, *A song for one or two: music and the concept in ancient China*, Ann Arbor-Michigan Papers in Chinese Studies, Center of Chinese Studies, 42, The University of Michigan, 1982.
- Jean-Pierre Diény, *Aux origines de la poésie classique en Chine. Etude sur la poésie lyrique à l'époque des Han*, Leiden, Brill, 1968.
- Ding Sixin 丁四新, *Guodian Chumu zhujian sixiang yanjiu 郭店楚墓竹簡思想研究*, Dongfang chubanshe, 2000.
- Ding Yuanzhi 丁原植, *Guodian Chujian: Rujia yi ji si zhong shi xi 郭店楚簡:儒家佚籍四種釋析*, Taibei, Taiwan guoxiang, 2000.
- Homer H. Dubs, “Mencius and Sun-dz on Human Nature”, *PEW* 6, 1956, pp. 213-222.
- Halvor Eifring (ed.), *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature*, Leiden, Brill, 2004.
- Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defence of Ritual Mastery*, Albany, 1990.
- Lothar von Falkenhausen, *Suspended Music*, University of California Press, 1993.
- Lothar von Falkenhausen, “The concept of *Wen* in the Ancient Chinese Ancestral Cult”, *Chinese Literature Essays Articles Reviews*, vol. 18, 1996, p. 1-22.
- Riccardo Fracasso, “Musica e gioia: note etimologiche sul carattere 樂”, Maurizio Scarpari e Tiziana Lippiello (a cura di), *Caro maestro... scritti in onore di Lionello Lanciotti per l'ottantesimo compleanno*, Venezia, Cafoscarina, 2005a, pp. 561-570.
- Enrico Fubini, *Estetica della musica*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, 2 voll., Princeton University, 1952.
- Gang Xu, “The Aesthetic in Confucianism examined from three viewpoints”, *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 26 n. 4, dicembre 1999.
- Nicholas F. Gier, “The Dancing Ru: a Confucian Aesthetics of Virtue”, *Philosophy East and West*, vol. 51, n. 2, 2001.
- Paul Rakita Goldin, *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi*, Ashland, Ohio: Open Court Press, 1999.
- Paul Rakita Goldin, “Xunzi in the Light of the Guodian Manuscript”, in *Early China* 25, 2000, pp. 113-146.
- Gou Chengyi 勾承益, *XianQin lixue 先秦禮學*, Chengdu : Bashu shushe, 2002.
- Angus C. Graham, “The background of the Mencian Theory of Human Nature”, in *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Singapore, 1986.
- Angus C. Graham, *Disputers of the Dao. Philosophical Argument in Ancient China*, Illinois, Open Court, 1989.
- Marcel Granet, *Il pensiero cinese*, Milano, Adelphi, 1971.
- Mary T. Guerrant, “Three Aspects of Music in Ancient China and Greece”, in *Views and Viewpoints*, College Music Symposium 20.2, 1980 : Fall, pp. 87-98.
- Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris, 1995.

- Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2005.
- Hall e Ames, *Thinking Through Confucius*, Albany, 1987.
- Han Demin , 民德韩 *Xunzi yu rujia de shehui lixiang* 想理会社的家儒与子荀, Jinan, Qilu shu shechuban faxing, 2001.
- Cho-yun Hsu, *Ancient China in Transition*, Stanford, Stanford University Press, 1965.
- Hu Shi 胡適, *Zhongguo gudai zhhexueshi* 中國古代哲學史, Shangwu yinshuguan faxing 商務印書館發行, Taipei, Taiwan Shangwu yinshuguan, 1957
- Hui Jixing 惠吉星, *Xunzi yu zhongguo wenhua* 荀子与中國文化, Guizhou renmin chubanshe, 2001.
- Philip J. Ivanhoe, “Human Nature and Moral Understanding in the *Xunzi*”, in *International Philosophical Quarterly*, vol. XXXIV, n. 2, 1994, pp. 167-175.
- Philip J. Ivanhoe, *Confucian Moral Self Cultivation*, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company, 2000.
- Ji Lian Kang 吉聯抗, *Kongzi, Mengzi, Xunzi Yuelun* 孔子、孟子、荀子樂論, Beijing, Renmin yinyue chubanshe, 1962.
- Jiang Kongyang 蔣孔陽, *Zhongguo gudai meixue yishu lun wenji* 中國古代美學藝術論文集, Shanghai, Shanghai Guji chubanshe, 1981.
- Jin Shangli 金尙理, *Liyi yuehe de wenhua lixiang* 禮宜樂和的文化理想, Chengdu, Bashu shushe, 2002.
- Kanaya Osamu, “Junshi no bunkengaku teki kenkyû”, in *Nihon Gakushiin kiyô*, vol. 9-1, 1950, pp. 9-28.
- Bernhard Karlgren, *Grammata Serica Recensa*, Stockholm, Museum of Far Eastern Antiquities, 1972.
- Walter Kaufmann, *Musical References in the Chinese Classics*, Detroit, Detroit Monographs in Musicology 5. Detroit, 1976.
- Stephen R. Kenzig, “Ritual Versus Law in Hsün Tzu: a Discussion”, *Journal of Chinese Philosophy* 3, 1975, pp. 57-66.
- Martin Kern, “Brief communications: A Note on the Authenticity and Ideology of Shih-chi 24, ‘The Book of Music’”, *Journal of the American Oriental Society* 119, 1999, pp. 673-677.
- Martin Kern, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*, New Haven (Conn.), American Oriental Society, 2000/A.
- Martin Kern, “‘Persuasion’ or ‘Treatise’? – The prose genres *shui* 說 and *shuo* 說 in the light of the *Guwenci leizuan* 古文詞類纂 of 1779”, *Ad Sere set Tungusos: Festschrift für Martin Gimm*, ed. Lutz Bieg, Erling von Mende e Martina Siebert, Wiesbaden, Harrassowitz, 2000/B, pp. 221-243.
- Martin Kern, “Ritual, Text, and the formation of the Canon: Historical Transitions of *wen* in Early China”, *T'oung Pao*, vol. LXXXVII, fasc. 1-3, 2001, pp. 43-91.
- David R. Knechtges, “Shuo yüan”, in Loewe M. (a cura di), *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide*, Early China Special Monograph Series No. 2, Berkeley, The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, 1993, pp. 443-445.
- John Knoblock, “The Chronology of Xunzi’s Works”, in *Early China* 8, 1982-83, pp. 28-52.
- Kubota Katashi 久保田剛, “Junshi gakuron hen ni tsuitenno ichi kosatsu”, in *Ikeda matsutoshi hakushi koki kinen toyogaju ronshu* 池田末利古稀紀念東洋學論集, 1980, pp. 275-291.

Le Shengkui 樂勝奎, “Guodian jian yuelun jiqi zhuzhi” 郭店簡樂論及其主旨, *Zhongguo zhexueshi* 中國哲學史, 2001, n. 3.

Janghee Lee, *Xunzi and Early Chinese Naturalism*, Albany, State University of New York Press, (SUNY series) 2005.

Lee Sung-ryule (trad. da Yoo Weon-ki), “A New Discovery of Ancient Chinese Chu Bamboo Slips: The Bamboo Books of the Chu Dynasty collected in the Shanghai Museum (I), Shanghai guji chubanshe, 2001” (recensione), in *Sungkyun Journal of East Asian Studies*, vol. 2, n. 2, 2002, pp. 179-196.

Yearley Lee, “Hsün Tzu on the Mind: His Attempted Synthesis of Confucianism and Taoism”, *Journal of Asian Studies*, vol. 39-3, 1980.

Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China*, Albany: State University of New York Press, 1999.

Mark Edward Lewis, “Custom and Human Nature in Early China”, *Philosophy East and West*, vol. 53, n. 3 (July), 2003.

Li Dingsheng 李定生, “Xian Qin zhexueshi gaixie youwang” 先秦哲學史改寫有望, in *Zhongguo zhexueshi*, 1999, n. 3.

Li Ming 李明, “Shishi ‘Shengwuaiyuelun’ zhi ‘sheng’” 試釋“聲無哀樂論”之“聲”, in *Zhongyang yinyue xueyuan xuebao*, 1995, n. 4.

Li Rui 李銳, “Rujia shiyue sixiang chutan” 儒家詩樂思想初探, in *Zhongguo renmin daxue*, n. 3, 2002.

Li Zehou e Liu Gangli 李澤厚, 劉綱紀, *Zhongguo meixueshi* 中國美學史, Anhui wenyi chubanshe, 1999.

Liang Tao 梁濤, “Xun Kuang xing nian xin kao” 荀況行年新考, 2002, <http://www.confucius2000.com/confucian/xkxnk.htm>

Fredric Lieberman, *Chinese Music: An Annotated Bibliography*, New York, Society for Asian Music, 1970 (serie *Zhongguo Yinyue*).

Giovanni Lombardo, *L'estetica antica*, Bologna, Il Mulino, 2002.

Michael Loewe (ed), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley, 1993.

Michael Loewe e Edward L. Shaughnessy, *The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, Cambridge University Press, 1999.

Brian J. Lundberg, *Musical and ritual therapeutics in the ‘Xunzi’: The psychophysical dynamics of crafting one’s person*, tesi di dottorato, University of Hawaii, 2000, UnM.

Luo Yifeng 羅藝峰, “Liyue jingshen fa fan bing ji liyue de xiandai zhongjian” 禮樂精神發凡并及禮樂的現代重建, *Zhongyang yinyue xueyuan xuebao*, 1997, n 2.

Edward J. Machle, “The mind and the ‘sheng-ming’ in Xunzi”, in *Journal of Chinese Philosophy* 19 (1992), pp. 361-386.

Edward J. Machle, *Nature and Heaven in the Xunzi. A study of the Tian Lun*, State University of New York Press, SUNY Series, Albany, 1993.

Maurizio Marinelli, “La voce del potere: linguaggio e discorso politico in Cina”, in Giusi Tamburello (a cura di), *L'invenzione della Cina*, atti dell’VIII Convegno A.I.S.C., Lecce, 26-28 aprile 2001, pp. 399-417.

Thomas Munro, *Oriental Aesthetics*, Cleveland, 1963.

D. J. Munro, *The Concept of Man in Early China*, Stanford University Press, 1969.

D. J. Munro, “A Villain in the *Xunzi*”, in Ivanhoe (a cura di) *Chinese Language, Thought, and Culture*, Chicago, 1996.

Michael Nylan, “Textual Authority in pre-Han and Han”, in *Early China* 25, 2000, pp. 205-258.

Niu Longfei 牛龍菲, “Yinyue zhexue liji sanze” 音樂哲學禮記三則, in *Zhongyang yinyue xueyuan xuebao*, 1994, n.2.

Ou Yingxing 歐景星, “Lüelun *Xunzi* de zhonghe guan” 略論荀子的‘中和’觀, *Yinyue yishu*, n. 4, 2001, pp. 85-87.

Poo Mu-chou, *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*, Albany, State University of New York Press, 1998.

Qi Haiwen 祁海文, *Rujia yuejiao lun* 儒家樂教論, Zheng Zhou, Henan renmin chubanshe, 2004.

Qian Mu 錢穆, *Xianqin zhuzi xinian* 先秦諸子系年, Shanghai, Shanghai Commercial Press, 1936.

Qian Rong 錢茸, “Zhongguo zhuantong yinyue de hanxumei sixiang yu rujia wenhua” 中國傳統音樂的含蓄美似向与儒家文化, in *Zhongyang yinyue xueyuan xuebao*, 1997, n. 4.

Lucie Rault, « L’harmonie du centre, aspects rituels de la musique dans la Chine ancienne », *Cahiers de musiques traditionnelles*, 5, Genève, 1992, pp. 111-125.

Lucie Rault, *Musiques de la tradition chinoise*, Paris, Cité de la musique/Actes sud, 2000.

Allyn W. Rickett, *Guanzi. Political, Economic and Philosophical Essays from Early China*, Princenton, New York: Princenton University Press, 2 vols, 1985 e 1998.

Kenneth Robinson, “New thoughts on ancient Chinese Music”, *Annual of the China Society of Singapore*, 1954, p. 30-33.

Heiner Roets, *Confucian Ethics of the Axial Age: A reconstruction under the Aspect of the Axial Age: A reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Post-conventional Thinking*, Albany, 1993.

Harold D. Roth, “Text and Edition in Early Chinese Philosophical Literature”, in *JAOS*, vol. 113, n. 2, 1993, pp. 214-227.

Elisa Sabattini, *I significati di yue/le nel Xunzi: un approccio filosofico*, tesi di dottorato non pubblicata, Venezia-Parigi, febbraio 2006.

Elisa Sabattini, “*Sheng, yin* e *yue* nello *Yueji*”, in Atti del X Convegno AISC, Venezia 10-12 marzo 2005, Venezia, in corso di stampa.

Elisa Sabattini, “*Yuelun* e *Yueji*: breve analisi del dibattito sulla priorità testuale”, *Asiatica Venetiana*, in stampa.

Elisa Sabattini, “The Sounds of *Zheng* and *Wei* and the Idea of *New Music* in Ancient China”, in preparazione.

Curt Sachs, *La musica nel mondo antico: Oriente e Occidente*, Milano, Rusconi, 1992.

Paolo Santangelo (a cura di), *Emotions in Chinese Civilization: Questions and Themes*, Leiden, 2004.

Masayuki Sato, “The development of pre-Qin conceptual terms and their incorporation into *Xunzi*’s thought”, in J. De Meyer & P. Engelfriet (ed.) *Liked Faith: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*, Leiden, Brill, 1999, pp. 18-40

Masayuki Sato, *The Confucian Quest for Order. The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*, Leiden, Brill, 2003.

Maurizio Scarpari, *Xunzi e il problema del male*, Venezia, Cafoscarina, 1997.

Maurizio Scarpari e Tiziana Lippiello (a cura di), *Caro Maestro... Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l'ottantesimo compleanno*, Venezia, Cafoscarina, 2005/b.

David Schaberg, *A Patterned Past. Form and Thought in Early Chinese Historiography*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2001.

Marius Schneider, *Il significato della Musica*, Milano, Rusconi, 1970.

Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge (Mass.), 1985.

Shen Yu Dai, "The Confucian Philosophy of Music: A Theory in Jurisprudence", in *Chinese Culture*, 4, 1, pp. 9-24, 1962.

Shi Maodong 施冒東, *XianQin zhuzi meixue sixiang shuping* 先秦諸子美學思想述評, Beijing, Zhonghua shuju, 1979.

Vladislav Sissaouri, *Cosmos, magie et politique: la musique ancienne de la Chine et du Japon*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1992a, p. 5-26.

Vladislav Sissaouri, "Philosophie et Musique dans la tradition chinoise", in *Cahiers d'études chinoises*, n. 10, Paris, INALCO, 1992b, pp. 5-33.

Jenny F. So (ed), *Music in the Age of Confucius*, Washington D.C., Freer Gallery of Art and Arthur Sackler Gallery, Smithsonian Institute, University of Washington Press, 2000.

Roel Sterckx, "Transforming the Beasts: Animals and Music in Early China", in *T'oung Pao*, vol. LXXXVI, 2000.

Sun Xingqun 孫星群, "Zhongguo xian Qin yu gudai xila yinyue siwei zhi bizhao" 中國先秦与古代希臘音樂思維之比照, in *Yinyue yishu*, 1992, n. 2.

Giusi Tamburello (a cura di), *L'invenzione della Cina, atti dell'VIII Convegno A.I.S.C – Lecce 26-28 aprile 2001*, Congedo Editore, Lecce, 2004.

Tang Yijie (tradotto da Brian Bruya e Hai-ming Wen), "Emotion in pre-Qin Ruist Moral Theory: an Explanation of 'Dao begins in Qing'", in *Philosophy East and West*, vol. 53, n. 2, 2003.

Tian Yaonong 田耀農, "Yin Sheng zhi bian" 音、聲之辨, in *Zhongyang yinyue xueyuan xuebao*, 1997, n. 1, pp. 36-39.

Toyoshima Mutsumi, "Junshi bunkenhihan no ichi hôhō", in *Tetsugaku*, Hiroshima University, vol. 5, 1955, pp. 59-71.

Alan Robert Trasher, *Foundations of Chinese Music: A Study of Ethics and Aesthetics*, Ann Arbor, Wesleyan University, tesi di dottorato, 1980.

Uchiyama Toshihiko, *Junshi* 荀子, Tokyo, Kodansha, 1999 (1976).

Wang Junlin 王鈞林, *Zhongguo ruxue shi* 中國儒學史, Guangdong jiaoyu chubanshe xuechu ban faxing, 1998.

Wang Xiaodun 王小盾, "Zhongguo yinyue shi shang de yue yin sheng san fen" 中國音樂史上的樂、音、聲三分, in *Zhongguo xueshu*, 3-2001.

Keping Wang, "Mozi versus Xunzi on Music", paper presentato al convegno *Topics in Comparative Ancient Philosophy: Greek and Chinese*, Institute for Chinese Studies, University of Oxford, 22-24 giugno 2006.

David B. Wong, "Xunzi on Moral Motivation", in Ivanhoe (a cura di), *Chinese Language, Thought and Culture*, Chicago e La Salle, Open Court, 1996.

Wu Longhui 吳龍輝, "Liuyi de bianqian ji qi yu liujing zhi guanxi" 六藝的變遷及其與六經之關係, *Zhongguo zhhexueshi*, n. 2, 2005, pp. 42-46.

Wu Shizhou 吳十洲, “XianQin huangzheng sixiang yanjiu” 先秦荒政思想研究, in *XianQin, QinHan shi*, 1999.

Wu Wenzhang 吳文璋, *Xunzi de yinyue zhexue* 荀子的音樂哲學, Taibei, 1983.

Yan Buke 克步閻, “Yueshi yu ‘Ru’ zhi wenhua qi yuan” 與師樂“儒”源起化文之, *Beijing daxue xuebao*, 1995, pp. 46-54.

Yang Hua, *Xian Qin liyue wenhua* 先秦禮樂文化, Hubei jiaoyu chubanshe, 1990.

Yang Hua, *XianQin liyue wenhua* 先秦禮樂文化, Wuhan, Hubei jiaoyu chubanshe, 1996.

Yang Yunru 楊筠如, “Guanyu Xunzi benshu de kaozheng” 關於荀子本書的考證, in Luo Genze 羅根澤 (ed), *Gushibian*, vol. 6, Hong Kong, Taiping shuju, 1963, pp. 131-147.

Ye Lang 葉朗, *Zhongguo meixue shi dagang* 中國美學史大綱, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 1985.

Lee H. Yearley, “Hsün Tzu on the Mind : His Attempted Synthesis of Confucianism and Taoism”, in *Journal of Asian Studies*, vol. XXXIX, n. 3, 1980, pp. 465-480.

Bell Yung e Evelyn S. Rawski e Rubie S. Watson (eds) *Harmony and Counterpoint: Ritual Music in Chinese Context*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

Zhang Jiwei 張奇偉, “Xunzi lixue sixiang jianlun” 荀子禮學思想簡論, in *Zhongguo zhexue shi*, n. 2, 2002, pp. 101-105.

Zheng Zuxiang 鄭祖襄, *Zhongguo gudai yinyue shixue* 中國古代音樂史學, Beijing, Renmin yinyue chubanshe, 2000.

Nicolas Zufferey, *To the Origins of Confucianism. The Ru in pre-Qin times and during the early Han dynasty*, Bern, Peter Lang, 2003.

---

Elisa SABATTINI graduated at the University of Venice, Ca’Foscari, in Oriental Languages and Literatures, submitting a dissertation on the idea of *ziran* (nature, natural) in Chinese philosophy; in 2006 got a bi-national Doctoral Degree (University of Venice, Ca’Foscari, and INALCO (Institut National des langues et civilisations orientales, Paris, Etudes Chinoises) under the tutoring of professors Attilio Andreini and Anne Cheng. She is at present engaged as “Free Researcher” at the Department of Chinese Studies of Leuven, Belgium, where she is carrying on her research work on the connections between music and philosophy in Chinese culture under the direction of prof. Carine Defoort.

## ORGE E ORGIASMO RITUALE NEL MONDO ANTICO

### ALCUNE NOTE

*di Chiara O. Tommasi Moreschini*

This paper deals with the issue of the etymology and semantic developments of the word *orgia* in Greek and Roman language and ritual practice, with particular reference to Dionysiac religion. Relying on the definition of orgy currently accepted in the study of religion (transgressive collective behaviour meant to sanction a festive period and to reinforce the vital energies of cosmos and human groups by indulging to rave music, frantic dances and promiscuous sexual intercourses) it describes orgiastic practices occurring in various ancient Mediterranean mystery cults, with reference to reversal rituals and to similar accounts reported by Christian haeresiologists for Gnostic conventicles.

*So Ehre denn, wem Ehre gebührt!  
Frau Baubo vor! und angeführt!  
Ein tüchtig Schwein und Mutter drauf,  
Da folgt der ganze Hexenhauf.  
Goethe, Faust*

Il vocabolo plurale e post-omerico *tà órgia*, che nell'antica Grecia, come anche a Roma, apparteneva alla sfera sacrale e veniva utilizzato per qualunque cerimonia religiosa – senza necessariamente l'implicazione di manifestazioni stravaganti – passò in seguito a designare in particolare il termine 'tecnico' col quale si indicavano riti e culti misterici connessi con le celebrazioni in onore di Dioniso, solitamente caratterizzati da estasi o frenesia ed accompagnati da danze, musica e bevute. Fu probabilmente quest'ultima accezione che portò talora ad una sfumatura peggiorativa o derogatoria nell'uso<sup>1</sup>, anche se essa deve considerarsi essenzialmente moderna. È infatti dal diciottesimo secolo in poi che la parola "orgia", ricalcata nelle varie lingue sull'originale, è stata impiegata a significare gozzoviglie selvagge o dissolute, sregolatezza licenziosa o comportamenti debosciati<sup>2</sup>. In questo senso, il termine è usualmente impiegato negli studi religiosi ad indicare un atteggiamento collettivo che annoveri l'indulgere in una eccessiva ed esasperata attività fisica, per mezzo di musica, danza, banchetti e promiscuità sessuale, in una parola l'infrazione delle norme tradizionali e codificate, al fine di sanzionare un periodo di festa e rafforzare le energie vitali del cosmo e delle comunità umane.

Il termine greco – nonostante tutto relativamente raro – è attestato per la prima volta in una iscrizione da Mileto (SIG 57,4), datata al V secolo a.C., che riporta la dedica di una confraternita di

<sup>1</sup> Attestata parzialmente già in Platone, *Leggi* 910 (ma è il contesto che determina tale sfumatura): "se un cittadino è sorpreso in possesso di arredi sacri o in atto di celebrare misteri secondo un rituale diverso da quello ufficiale è passibile di denuncia ai Custodi delle leggi" (tr. it. R. Radice).

<sup>2</sup> Così i maggiori dizionari: si citi, *exempli gratia*, Voltaire, *Epitr.* 6; mentre in italiano le prime attestazioni, nel senso di crapula o bagordo, sono in Frugoni e Algarotti; solo con Govoni o Sbarbaro, stando al Battaglia, il termine giunge ad essere inteso a significare un comportamento sessuale promiscuo.

danzatori. Gli scrittori classici (tra questi Platone ed i tragici<sup>3</sup>) se ne servono variamente per indicare i riti sacri<sup>4</sup>, mentre i lessicografi bizantini come Esichio o la *Suda* lo glossano come sinonimo di ‘misteri’, con particolare riferimento a Dioniso. Esso è impiegato anche dall’anonimo autore dell’inno a Demetra in connessione con i misteri di Eleusi<sup>5</sup>; altre volte è applicato all’Orfismo<sup>6</sup>, ma anche ai riti dei Cabiri<sup>7</sup>. Vi sono altri esempi di danze orgiastiche, forse di origine orientale, che erano praticate in onore di Artemide Laconia<sup>8</sup>, ed in cui le danzatrici sono esplicitamente associate alle Menadi. In latino il calco si diffuse ben presto e variamente con i medesimi significati che assume in greco (culti di mistero, riti dionisiaci)<sup>9</sup>, ed è forse di un certo interesse notare come sia impiegato una volta dal poeta cristiano Prudenzio<sup>10</sup> ad indicare lo stesso culto cristiano; un uso ‘negativo’ è invece da ravvisarsi in Gerolamo, che se ne serve per attaccare i suoi avversari origenisti<sup>11</sup>. Malgrado lo sviluppo graduale dei significati del termine, la etimologia antica<sup>12</sup> che lo pone in relazione ad *orgé*, deve ritenersi erronea, giacché, secondo gli studiosi moderni, *orgia* si connette al verbo *érdo* (nel senso tecnico di “offrire un sacrificio”), il cui perfetto è *éorga*<sup>13</sup>.

È stato merito del grande storico delle religioni Mircea Eliade aver stabilito la stretta relazione tra le feste dal ritmo periodico o quelle stagionali (come ad esempio le cerimonie per l’anno nuovo) e la celebrazione di rituali orgiastici<sup>14</sup>. Seguendo spunti già messi in luce alla fine dell’Ottocento da Mannhardt e Frazer<sup>15</sup>, Eliade ha infatti considerato come l’orgia faccia fluire l’energia sacra della vita, di modo che momenti di crisi ovvero di abbondanza nella natura siano l’occasione privilegiata per dare libero sfogo a pratiche orgiastiche. Appare pertanto molto semplice spiegare le orge praticate da vari gruppi etnici, come del pari la cristallizzazione di taluni relitti orgiastici nelle

<sup>3</sup> Plat., *Legg.* 717b; *Phaedr.* 250c; Aisch., *Sept.* 163; Soph., *Ant.* 1013; *Trach.* 765. Si veda anche Aristot., *Pol.* 1342b3 sgg. (termini come *orgiastikà* e *bakcheia* indicatori di una esperienza emotiva intima e sconvolgente).

<sup>4</sup> Si veda, ancora nel I sec. d.C., Plut., *Alcib.* 34, a proposito di un rito in onore di Atena.

<sup>5</sup> *Hymn. Dem.*, 273 e 476. Cfr. anche Herod., 5,61; Aristoph., *Ran.* 386; *Thesm.* 948.

<sup>6</sup> Herod., 2,81: “[*scil.* alcune costumanze egiziane] s’accordano in ciò con i precetti che sono chiamati orfici e bacchici ... e con quelli pitagorici” (tr. it. A. Izzo D’Accinni). Si vedano altresì Ov., *Met.* 11,93 e la nota di Servio, *ad Aen.* 6,645; Procl., *Theol. Plat.* 1,26,1.

<sup>7</sup> Cfr. Herod., 2,51: “Questi usi dunque, ed altri ancora oltre questi che io esporrò, i Greci hanno accolto dagli Egiziani. Ma nel rappresentare le statue di Ermete col membro virile eretto non hanno appreso dagli Egiziani ma dai Pelasgi, e primi fra tutti i Greci accolsero l’uso gli Ateniesi, e da questi gli altri Greci. Infatti, mentre gli Ateniesi erano già annoverati fra i Greci vennero ad abitare insieme con loro nel paese alcuni Pelasgi, e da allora anche questi cominciarono a essere considerati Greci. E chi è iniziato ai misteri dei Cabiri, che i Samotraci celebrano per averli appresi dai Pelasgi, questi sa quel che io voglio dire. Infatti questi Pelasgi, che abitavano insieme agli Ateniesi, abitavano in un periodo precedente Samotracia, e dagli Ateniesi i Samotraci hanno appreso i misteri e ne conservano l’uso. Gli Ateniesi dunque primi fra i Greci fecero le statue di Ermete con il membro virile eretto, avendolo appreso dai Pelasgi. I Pelasgi riguardo a questo argomento tramandarono un certo racconto sacro che viene svelato nei misteri di Samotracia”. Il passo non presenta tratti orgiastici, malgrado la venerazione di un fallo sacro; essi sono invece presupposti in Diod., 5,49, che mostra connessioni col culto di Cibele e dei Coribanti.

<sup>8</sup> Cfr. Aristoph., *Lysistr.* 1312; Verg., *Georg.* 2,487.

<sup>9</sup> Cfr. ThLL, s.v., vol. 9,2, coll. 972 sg. Tra gli esempi più notevoli ricordiamo: Catull., 64,259; Prop., 3,1,14; Verg., *Georg.* 4,251; *Aen.* 4,303; 6,517; 7,403; Sen., *Herc. Oet.* 594; Stat., *Theb.* 4,654; Apul., *Met.* 11,28,5 (Osiride); Ammian., 22,8,23; Ambr., *Virg.* 1,4,16; Claud., 8,604; 24,169.

<sup>10</sup> Cfr. *Peristeph.* 2,65.

<sup>11</sup> *Epist.* 84,3.

<sup>12</sup> Attestata in Clem. Alex., *Protrept.* 2,13,1,2; cfr. anche Serv., *ad Verg. Aen.* 4,302: “orgia denota presso i Greci tutti i riti sacri, ma per catacresi anche i riti di Libero, derivando *apò tè̄s orgés*, cioè da “furore”, ovvero *apò tòn horéon* [cioè da “montagne”, con allusione alla *horeibasía?*]”.

<sup>13</sup> Cfr. Chantraine (1968), s.v.

<sup>14</sup> Ci riferiamo particolarmente a Eliade (1999), pp. 327 sgg., da cui è tratta parte delle considerazioni seguenti. Si veda anche Eliade (1982), capp. 5 e 6.

<sup>15</sup> Mannhardt (1905<sup>2</sup>), pp. 424 sgg. Altro materiale è raccolto da Frazer (1973), *passim*.

moderne cerimonie agrarie europee in connessione con il dramma della vegetazione ed in particolare con il cerimoniale dell'agricoltura, al fine di stimolare le forze riproduttive negli esseri umani, negli animali e nella terra, mediante danze falliche seguite da un'orgia, che implicino in tal modo una sorta di rinascita. Casi analoghi nell'antichità classica di feste della vegetazione che abbondavano di elementi orgiastici ed esaltazione collettiva comprendono i *Floralia*, celebrati a Roma alla fine di aprile, i *Lupercalia*, in febbraio, ovvero feste celebrate in onore di *Caeres* o *Tellus*<sup>16</sup>.

Tale sfrenata frenesia sessuale solitamente può essere assimilata ad una ierogamia divina, giacché, allorché il matrimonio sacro viene ripetuto, si pensa che tutte le forze della comunità raggiungano il loro massimo livello: la terra si risveglia ed il cielo è ridestato affinché il grande matrimonio cosmico, simboleggiato dalla pioggia, possa avvenire nelle condizioni più atte ad assicurare prosperità e nuova vita – in questo senso è possibile spiegare anche i legami, spesso attestati, per esempio tra i popoli primitivi, tra orge e cerimonie di iniziazione, ovvero come sanzionamento di riti di passaggio.

Tuttavia non si possono rinvenire comportamenti orgiastici soltanto nel contesto delle cerimonie agrarie, benché esse rimangano precipuamente connesse ai riti di rigenerazione e fecondità. L'orgia sessuale riveste una particolare funzione anche presso alcune comunità che ignorano la coltivazione e l'allevamento. Ivi essa è intesa come un attentato agli istituti sociali e matrimoniali, che pongono limiti precisi alla scelta delle donne tra vari gruppi; nei miti e rappresentazioni rituali di tali popolazioni è spesso adombrata la figura di un antenato, il quale tenta di congiungersi promiscuamente con donne appartenenti a gruppi per lui interdetti ovvero con tutte le donne.

Inoltre, se la si considera un modo di esprimere la vita della comunità nella sua interezza, emergono chiaramente un più profondo significato metafisico ed una funzione psicologica dell'orgia. Gli esseri umani perdono la loro individualità nell'orgia e si combinano in una singola unità, compiendo una fusione totale di emozioni in cui non viene osservata norma o legge alcuna: in tal modo essi possono giungere allo stato primo, pre-formale e caotico, impiegando la potenza della magia imitativa per coadiuvare il fondersi dei semi nel grembo materno. Tra le altre funzioni che ricopre nell'economia spirituale e psicologica della comunità, l'orgia simboleggia altresì il rinnovamento e la rigenerazione della vita. Difatti essa rende possibile il riattarsi della creazione, in quanto ripresenta lo stato mitico che esisteva prima e gli uomini sperano di ritornare essi stessi ristorati e rigenerati.

Una nozione di 'cosmo' costituito da cicli, nato dal caos e al caos destinato a ritornare mediante una 'catastrofe' o 'grande dissoluzione', unitamente alla sete di rigenerazione e rinnovamento sono implicite nel compiersi dei rituali orgiastici, le cui forme aberranti rappresentano una degradazione di questa idea del ritmo dell'universo. Giacché ad un livello cosmologico l'orgia rappresenta il caos, ossia la scomparsa di limiti o barriere e la fusione in una unità, il desiderio di abolire il tempo è particolarmente evidente nelle orge che avvengono, in varie forme, durante le feste del nuovo anno, considerato il dramma stagionale per eccellenza. Insieme alle altre caratteristiche di eventi analoghi, il ritorno simbolico del caos primigenio indica l'abolizione del tempo profano in modo che si compia la dissoluzione del mondo ed il ripristino del momento mitico in cui inizio e fine coincidono. È questo il motivo per cui tali feste sono costantemente caratterizzate da un tentativo di abolire ordine e consuetudini, si dà libero corso alla licenza, si violano le regole e le leggi sono sospese, vi può essere un ribaltamento delle condizioni sociali, e, in altre parole, una convergenza di opposti<sup>17</sup>.

A parte la promiscuità sessuale, che è chiaramente un modo per ottenere la fertilità ovvero rafforzare la vegetazione e riscattarla da mali oscuri e minacciosi, altri elementi o stati di esaltazione psichica possono essere correlati a contesti orgiastici. Tra questi si possono menzionare gozzoviglie, atteggiamenti debosciati ed anche il riso: è il caso dei Fescennini nel mondo latino,

<sup>16</sup> Su cui cfr. Cels-Saint-Hilaire (1977); Poetscher (1984); e la monografia di Piccaluga (1965). Su Dioniso e le connessioni con la vegetazione, anche in Euripide, cfr. le osservazioni di Di Benedetto (2004), p. 142.

<sup>17</sup> Si vedano a tal proposito altri lavori di Eliade: (1962), cap. 3; e, più in generale, (1949).

versi sconci, cantati solitamente durante le cerimonie nuziali o i carmi trionfali, dove la *iocatio* rappresentava un mezzo apotropaico per allontanare l'idea della morte e procurare alla psiche lo scampo da realtà che opprimono<sup>18</sup>; anche una usanza come il cosiddetto riso sardonico, rammentato dallo storico greco Timeo<sup>19</sup>, secondo cui i vecchi venivano bastonati e spinti in un precipizio, può essere annoverata tra i comportamenti semi-orgiastici. L'orgia possiede infatti una funzione rituale connessa col culto dei morti, cosa che si può arguire anche da costumi persistenti in contesti etnici o folkloristici, ove si dà licenza a banchetti e ad orge dopo un funerale<sup>20</sup>: infatti il potenziamento delle energie vitali all'interno del gruppo e l'esaltazione collettiva dei sensi mediante tecniche particolari acquistano un valore di recupero in un momento nel quale la presenza di un morto, ovvero dei morti che tornano, sprigiona un potenziale opprimente sulla collettività.

Lo stesso comportamento era praticato nell'antichità, come testimoniano alcuni Padri della Chiesa<sup>21</sup> e molti decreti conciliari, che tentarono variamente di proibirlo, specialmente durante il Medioevo (Arles 314, Auxerre 590; Londra 1342; York 1367).

Nel considerare il lutto e le sue caratteristiche anomiche una situazione 'liminale' per i parenti del defunto, ovvero per l'intera comunità in periodi di carestia o epidemia, è possibile mostrare come queste situazioni marginali siano caratterizzate da una grande varietà di tipologie esterne e riflettano certune opposizioni alle normali consuetudini sociali. Scopo di simili situazioni marginali è quello di rimuovere temporaneamente da una normale esistenza sociale singole persone o gruppi. Caratteristiche tipiche quali il rovesciamento di ruoli o condizioni in materia di vestiario, cibo (i novizi condividono cibo o bevande socialmente considerate tabù), mezzi di comunicazione o lingua e, per riassumere, una sorta di anarchia legale, sono state connesse ad istanze sociali di ribellione o riscatto. Simili tratti di rovesciamento dell'ordine costituito sono caratteristici anche di feste di particolare carattere 'eccezionale' come il Carnevale ed i suoi antichi corrispettivi<sup>22</sup>.

L'antichità classica ricorda varie feste durante le quali ciò che di norma era proibito era invece tollerato: i *Sacaea* a Babilonia o nella regione del Ponto<sup>23</sup>, che erano celebrati in estate in onore della dea Ishtar o Anaitis e che comprendevano, tra l'altro, un re travestito da servo; lo *zgmuk*, o festa delle 'sorti', che si celebrava in Mesopotamia all'inizio dell'anno ed annoverava licenza in materia sessuale, oltre alla detronizzazione simbolica del re; i *Kronia* in Grecia ed i *Saturnalia* a Roma; ma altresì feste femminili come le Tesmoforie o la celebrazione romana di Bona Dea, che offrivano alle donne una opportunità di indulgere a modo loro in certi eccessi (alcuni scrittori di satire, per esempio Giovenale, assimilano queste feste né più né meno che ad orge lascive)<sup>24</sup>. In realtà, nello spezzare i legami del codice sociale e maritale, le donne tendevano inevitabilmente a ritornare alla condizione primordiale e naturale, ossia dello stato pre-maritale di vergine. Il controllare tali eccessi, limitandoli in appositi periodi, poteva aiutare a salvaguardare la distinzione tra sesso e maternità, che è tipica di molte culture e particolarmente di quella greco-romana e che è evidentemente messa a rischio nelle feste della fertilità.

<sup>18</sup> Su questo aspetto cfr. le considerazioni di Versnel (1970), il quale peraltro connette molti elementi tipici del trionfo tanto alle feste del nuovo anno, quanto al culto dionisiaco, su cui si veda *infra*.

<sup>19</sup> In *FGrH* 566.

<sup>20</sup> Cfr. in particolare il dettagliato studio di Lanternari (1953-54).

<sup>21</sup> Ambr., *de obitu fratris* 2,12; Aug., *Serm.* 311, PL 38,1415. Si veda inoltre Kahlos (2007).

<sup>22</sup> Per i cosiddetti rituali di inversione nella antichità classica (ed in particolare le Tesmoforie e i Saturnali) si veda la esaustiva indagine di Versnel (1993); per le feste 'femminili' ed i suoi significati si veda anche il lavoro non scientifico (ma comunque sulle tracce di Bachofen) di Klossowski (1973).

<sup>23</sup> Rispettivamente secondo lo storico del III sec. a.C. Berosso (*FGrH* 680, n. 2), ovvero Strabone, 11,8, che offre anche la spiegazione 'storica' dell'istituzione della festa (dal nome della omonima popolazione dei Sakai e di una loro sconfitta subita ad opera di Ciro), caratterizzata da "un baccanale che dura giorno e notte, dove gli uomini si vestono alla scitica, tra bevute e tenzoni amorose, ingaggiate sia tra di loro che insieme alle compagne di bevuta" (tr. it. G. Traina).

<sup>24</sup> Cfr. Iuv., 6,313 sgg. Tra le fonti è assai importante, oltre a Macr., *Sat.* 1,12,21 sgg., anche il resoconto dello scandalo che coinvolse Clodio per aver profanato nel 62 i riti della dea, celebrati in casa di Cesare, di cui ci offre dettagliata testimonianza Plut., *Caes.* 9-10 (ulteriore bibliografia in Versnel (1993), p. 229).

Una temporanea liberazione dalle catene e dai legami era la caratteristica centrale dei *Kronia* e dei *Saturnalia*. Inoltre, i *Saturnalia* condividevano con altre cerimonie ‘interstizionali’ (per esempio il *mundus patet*) romane la cessazione di tutte le attività pubbliche e possono dunque essere considerati simili allo *iustitium*, cioè il lutto pubblico. I *Saturnalia* sono annoverati tra le feste romane più antiche, dal momento che vengono menzionate già nel calendario di Numa e durarono fino alla fine del paganesimo<sup>25</sup>. La festa iniziava il 17 dicembre e veniva celebrata da uomini a capo scoperto, secondo il costume greco: essa costituiva un’occasione per tutti i romani, cittadini e schiavi, per fruire di una vacanza, in cui si desse campo libero alla satira ed alla derisione. Le caratteristiche di ‘rovesciamento’ consistevano in una interruzione delle normali attività di politica e affari, per non parlare del permesso di giocare a dadi o d’azzardo, altrimenti proibiti nella vita di ogni giorno; ma la caratteristica più importante era lo scambio di ruoli tra servo e padrone. Assimilare i Saturnali al carnevale è però erroneo, e, al contrario, bisognerebbe connetterli alle celebrazioni per il nuovo anno – il carnevale sembra viceversa avere radici in altre festività di primavera, come la festa di Anna Perenna o i *Liberalia*<sup>26</sup>.

Nell’antichità classica, tuttavia, la divinità estatica per eccellenza, correlata al culto orgiastico, era Dioniso: non è qui nostra intenzione, naturalmente, presentare in poche righe una indagine esaustiva del culto e della religione dionisiaca, che presuppongono la conoscenza di numerosissime fonti (non solo letterarie) e di una altrettanto grande *farrago* di letteratura secondaria<sup>27</sup>. Intendiamo piuttosto concentrarci su due documenti in particolare, dai quali possono emergere le componenti dell’orgiasmo rituale inerente al dionisismo ed ai suoi misteri<sup>28</sup>. Tra gli autori antichi, è Euripide il maggior responsabile per la successiva considerazione ed interpretazione del rituale dionisiaco: le *Baccanti*, rappresentate postume nel 406 a.C., costituiscono da un lato il culmine della sua produzione tragica e dall’altro non cessano di rappresentare un enigma per quanto concerne la religiosità del loro autore (il suo presunto ateismo ovvero la sua profonda e sentita adesione al culto di Dioniso), con il descrivere l’introduzione in Grecia di una nuova religione, dal peculiarissimo atteggiamento nei riguardi del sacro, differente da qualsiasi altro comportamento concernente la venerazione tradizionale degli dèi olimpici<sup>29</sup>. Tra gli interpreti moderni, invece, dobbiamo a Friederich Nietzsche un paradigma esegetico che ha condizionato, fino a tempi piuttosto recenti, la comprensione del fenomeno e della religione dionisiaca: il filosofo tedesco, basandosi in parte sulla tradizione, in parte offrendo una sua interpretazione originale, considerò questa divinità un emblema del potere irrazionale, il cui segno esterno è la possessione divina che coglie i suoi adepti. La maggior parte delle interpretazioni erudite, allorquando sottolineano gli aspetti irrazionali del culto, si basano infatti proprio sulla *Nascita della Tragedia*<sup>30</sup>. Quanto Nietzsche riferisce a proposito dei riti estatici nei loro aspetti più selvaggi e privi di controllo fu considerato un modello dagli studiosi successivi, soprattutto dopo l’avallo scientifico del suo amico e filologo Erwin Rohde, il quale mise in rilievo, insieme ad un carattere eruttivo e ad un fattore psicologico del dionisismo, anche un aspetto di irruzione e di pretesa storicità, che postulava le origini della nuova

<sup>25</sup> Come attestano il cosiddetto Cronografo del 354 e soprattutto il dialogo omonimo di Macrobio, che rispecchia i sentimenti della classe intellettuale pagana del tardo IV secolo e che si finge ambientato durante i Saturnali del 384.

<sup>26</sup> Sul carnevale, dopo lo studio classico di Bachtin (1979), cfr. i contributi di Brugnoli (1984); (1990); Bronzini (1990), con ulteriore bibliografia.

<sup>27</sup> Ci limitiamo pertanto a menzionare, oltre ai lavori che saranno espressamente citati nel prosieguo, Casadio (1999), che contiene una ampia e documentata disamina anche bibliografica.

<sup>28</sup> I misteri dionisiaci e analoghi culti sono l’oggetto di uno studio nato per la divulgazione, ma assai bene informato, di Freyburger *et alii* (1986).

<sup>29</sup> Resta ancora fondamentale la edizione commentata di Dodds (1944), che nel frattempo è stata seguita da altri studi e commenti, tra i quali ricordiamo almeno Kirk (1970); Seaford (2001) Molto importante, inoltre, la recente edizione di Di Benedetto (2004), che si segnala per finezza interpretativa ed acume critico. Tra gli studi, per quanto concerne il problema di cui ci stiamo occupando, si vedano Segal (1997<sup>2</sup>); Leinikes (1996). Cfr. inoltre Versnel (1990), pp. 96-205.

<sup>30</sup> Cfr. Nietzsche (1972); si legga ora Marelli (2000), pp. 201 sgg., che bene inquadra soprattutto i debiti di Nietzsche nei confronti della produzione creuzeriana.

religione al di fuori della Grecia<sup>31</sup>. Sebbene la prospettiva di Rohde sia stata talora contestata (per esempio per quanto riguarda le origini tracie del culto, ovvero la sua teoria secondo cui l'Orfismo è un dionisismo riformato, depauperato dei suoi aspetti più selvaggi)<sup>32</sup>, in tutte le trattazioni moderne sul dionisismo è rimasto questo spunto di irruenza e molti studiosi ravvisano appunto nell'orgiasmo il nucleo della religione dionisiaca<sup>33</sup>.

La religione dionisiaca rivelò un particolare tipo di esperienza religiosa che permetteva di ottenere la comunione con la divinità e trasformava l'individuo in un *bákchos* o in una *bákche* ("ispirato, estatico"). Gli *orgia* compiuti in onore di Demetra e Dioniso rappresentavano, per così dire, una forma assoluta di sacrificio, che era in grado di garantire una forma assoluta di salvezza, in contrapposizione ad una relativa<sup>34</sup>. Tutto questo significava un cambiamento radicale nella condizione umana e implicava un oltrepassare le barriere ed i limiti umani, e, in altre parole, il prender parte alle realtà divine. Inoltre, per quanti non chiudano la loro mente di fronte alla esperienza dionisiaca<sup>35</sup>, tale esperienza può essere una fonte profonda di potere spirituale e beatitudine; ed è per questo che spesso Dioniso viene invocato come colui che può liberare dagli affanni terreni. È possibile peraltro mettere in luce un altro effetto, vale a dire il fondersi della coscienza individuale in una coscienza di gruppo: al pari di quanto abbiamo evidenziato in precedenza per le orge agrarie, il fedele diviene una unità, non solo con il dio datore della vita, ma anche con i suoi confratelli, ed anche con l'intera vita della terra. Recenti studi hanno pertanto impiegato l'idea dell'orgiasmo dionisiaco per sottolineare, nella vita contemporanea, la forte etica edonista che esprime soltanto sentimenti e passioni momentanee, emozioni condivise tanto tipiche delle società di massa<sup>36</sup>.

L'assunzione di una bevanda che aiuta a rompere le inibizioni, quale appunto è il vino, acquistò un importante significato religioso, in quanto permetteva alla gente di divenire *éntheos*, cioè "posseduto dal dio", anche se non mancavano altri mezzi per raggiungere questa condizione<sup>37</sup>. La strana danza sulle montagne (*horeibasía*; ma anche al neutro *horeibásia*) descritta nella *parodos* delle *Baccanti* riflette un rito praticato da confraternite di donne a Delfi ed anche in altre regioni, fino all'epoca di Plutarco. Essa aveva luogo ad anni alterni (dove il nome *trieteris*, "festa triennale"), durante l'inverno, quindi in condizioni estremamente disagiate dal punto di vista climatico, ed è stata spesso spiegata come un rito commemorativo, svolto ad imitazione delle menadi che erano associate al dio, fino dall'epoca più arcaica. Il menadismo trova testimonianze anche nelle fonti epigrafiche e pertanto non va considerato una semplice invenzione letteraria, sebbene le testimonianze epigrafiche suggeriscano lo smorzamento di certi caratteri 'estremi' (grida, ululati, invasamento, ecc.). Alcuni studiosi hanno ripreso il termine medico di 'isteria collettiva' per designare un tale fenomeno ovvero hanno rintracciato atteggiamenti similari in altre

<sup>31</sup> Rohde (1898<sup>2</sup>). Tra gli studiosi che hanno particolarmente sviluppato l'idea della frenesia orgiastica si vedano Otto (1933), e Jeanmarie (1972). Sulle moderne interpretazioni di Dioniso è tornato di recente Henrichs (1984): il testo di René Girard cui si fa riferimento è *La violenza e il sacro*, tr. it. Milano, Adelphi 1980, che identifica in Dioniso il dio della bestialità e della violenza, secondo la ben nota teoria del capro espiatorio che soggiacerebbe alla base di qualunque religione.

<sup>32</sup> Su questo tema, tra gli altri contributi, cfr. Casadio (1990), con richiami anche ai *Cretesi* di Euripide, il cui prologo presenta singolari affinità con le *Baccanti* e che testimonierebbe una conoscenza "di prima mano" da parte di Euripide di questi rituali. Cfr. anche le osservazioni di Di Benedetto (2004), pp. 25 sgg., con interessanti richiami alle laminette auree orfiche.

<sup>33</sup> Siffatta spiegazione non è, comunque, accolta unanimemente ed è stata posta in discussione, come mostrano ad esempio i rilievi di Kerényi (1992), pp. 139 sgg., il quale osserva che l'orgiasmo era un fenomeno marginale all'interno del culto dionisiaco (si osservi tuttavia come anche per Kerényi Dioniso rappresenti un simbolo di vitalismo). Considerazioni simili ritornano anche in Henrichs (1984).

<sup>34</sup> A questo riguardo cfr. anche, nella pur differente prospettiva, Sabbatucci (1965). Sull'elemento soggettivo-individuale del dionisismo cfr. anche Di Benedetto (2004), p. 155.

<sup>35</sup> Una impellente richiesta talora ignorata, a proprio rischio, da taluni, come mostrano i complessi casi di Penteo ovvero delle Miniadi, in altre leggende.

<sup>36</sup> Tale interpretazione sociologica della frenesia collettiva e dei tratti 'orgiastici' nelle società moderne è offerta da Maffesoli (1982). Cfr. anche Casadio (1989).

<sup>37</sup> Cfr. Henrichs (1993).

culture. Si trattava di una danza compulsiva e ossessiva, con la testa ed i capelli rovesciati all'indietro, ove i partecipanti avevano come il senso di essere posseduti da una entità differente. È stato suggerito che nell'antica Grecia gli *horeibásia* rituali siano sorti da attacchi spontanei di isteria di massa e siano stati resi 'innocui' mediante la canalizzazione in riti, di modo che il dionisismo potesse controllarli ed assicurare ad essi una apparenza più innocua<sup>38</sup>. Un'altra caratteristica di tipo primitivo è l'agitare i serpenti, per la quale parimenti si possono rintracciare numerosi paralleli in contesti folklorici (basti pensare solo ai serpari di Cocullo, in Abruzzo).

L'atto culminante della danza invernale dionisiaca era lo smembramento e la consumazione di un animale crudo (*sparagmós* e *omofagia*), che tutte le fonti descrivono come un misto di esaltazione e ripulsa al massimo grado, ad un tempo atto santo ed orribile, realizzazione e impurità, sacramento e macchia peccaminosa: lo stesso violento conflitto di emozioni soggiacente alla base di tutte le religioni di tipo dionisiaco. Gli scrittori successivi spiegarono la *omofagia* come la commemorazione dello smembramento e uccisione di Dioniso-Zagreos infante da parte dei Titani. Tuttavia gli interpreti moderni collegano questa usanza a motivi di ordine psicologico, sulla scorta della frazeriana "magia simpatica", perché sembra possibile che la vittima calda e sanguinante venisse percepita come dotata del potere soprannaturale del dio, che, nel pasto, venivano trasferiti ai fedeli. In questo rito il dio era presente nelle sue incarnazioni bestiali (toro, leone, serpente) e in questa forma veniva fatto a pezzi e mangiato. L'effetto che ne derivava era il liberare la vita istintuale nell'uomo dalle catene imposte dalla ragione e dai costumi sociali: i fedeli diventavano consci di una strana e nuova vitalità che veniva attribuita alla presenza del dio in loro. Alcuni studiosi hanno persino ipotizzato che venissero praticati sacrifici umani, anche se vi sono solo scarse indicazioni che possano essere di appiglio a tale tesi (va però notato che i sacrifici umani talvolta sono collegati a riti di iniziazione e che nella antichità classica accuse di omicidi rituali sono spesso connesse a pratiche orgiastiche in senso stretto)<sup>39</sup>.

Naturalmente nel corso dei secoli i tratti originari del culto dionisiaco passarono sotto il controllo dello stato e vennero 'domati', perdendo così molto del loro carattere originario<sup>40</sup>. Nondimeno religioni di tipo orgiastico cominciarono ad emergere sotto altri nomi. Alla fine del quinto secolo Atene era stata invasa da una moltitudine di divinità straniere, cosa che si può chiaramente evincere da molte allusioni letterarie a divinità 'misteriche' di origine orientale o settentrionale (Cibele, Bendis, Attis, Adonis, e Sabazio). Quest'ultimo dio è di particolare interesse in relazione al culto dionisiaco, poiché Sabazio venne considerato una sorta di controparte orientale – o almeno non-ellenizzata – di Dioniso, che prometteva ai suoi devoti la identificazione con la divinità. Molti degli antichi elementi rituali menzionati nella *parodos* delle *Baccanti*<sup>41</sup> sono attestati

<sup>38</sup> Dopo Dodds (1978) (si veda recentemente la nuova presentazione al saggio, con le meditate considerazioni di R. Di Donato, Milano, Sansoni 2003), App. I, il lavoro canonico devoluto al Menadismo si deve a Henrichs (1978); cfr. già Eund. (1969); nuovi dati arreca anche Bremmer (1984). Per orgiasmo e manifestazioni isteriche, parossismo e *trance* cfr. Jeanmarie (1972), cap. 3, e anche G. Casadio, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma, GEI 1994, pp. 116 sgg., con richiami, in prospettiva comparativa, dalla Cina della dinastia Han (I sec. a.C.). Sugli aspetti e le caratteristiche incontrollate del dionisismo cfr. anche le osservazioni di Di Benedetto (2004), p. 128 (metafora dello "scuotimento" fin nelle fondamenta, ecc.).

<sup>39</sup> Sul sacrificio umano nell'antica Grecia, cfr., tra gli altri contributi, Henrichs (1981), che è propenso a negare l'esistenza di pratiche di tal genere o a ridurle a rarissimi casi in età classica.

<sup>40</sup> Tale contrasto appare adombrato già in Euripide, cfr. Di Benedetto (2004), p. 113.

<sup>41</sup> "Dalla terra d'Asia, / lasciato il sacro Tmolos, accorro: / dolce impegno, per Bromio, / fatica che non affatica; / e Bacco celebri con grida di evoè ... Oh beato! Chi conosce / i misteri degli dèi / e felice consegue / purezza di vita / e risolve il suo io nel tiaso, / sui monti, ormai baccante, / per sacre purificazioni; / e ai riti della Grande Madre, / di Cibele, senza divieti accede; / e alto agitando il tirso, / e incoronato d'edera / è servo di Dioniso ... O Tebe, nutrice di Semele, / incoronati d'edera; / abbonda rigogliosa / del verde smilace dai bei frutti / compi il bacchico rito / rami di quercia adopera o d'abete, / e le vesti, le nebridi maculate / cingi con bioccoli di candidi riccioli. / Sia tua la sacralità delle ferule violente. / Presto danzerà tutta la terra, / quando Bromio conduca i tiasi / verso il monte verso il monte, ove attende / femmineo stuolo / via dai telai e lontano dalle spole / incalzate dal pungolo di Dioniso. / O remoto anfratto dei Cureti / divine sedi di Creta / che desti i natali a Zeus; / e là nelle grotte i Coricanti dal triplice elmo / inventarono per me / questo cerchio di pelle tesa; / e nell'impeto bacchico lo associarono / al soffio che dolce suona degli àuli frigi / e lo posero nella

da Demostene con riferimento al culto di Sabazio in un passo ben noto della sua orazione *Sulla Corona*, diretta contro Eschine<sup>42</sup>. Altre fonti antiche collegano strettamente Dioniso e Sabazio, la cui venerazione, peraltro, è largamente documentata<sup>43</sup>.

Come già ebbe a mostrare Nietzsche, le implicazioni potenzialmente pericolose nel culto dionisiaco sono particolarmente evidenti nel celebre scandalo dei Baccanali, avvenuto a Roma nel 186 a.C., che portò alla soppressione del culto. A parte l'allusione contemporanea nella *Casina* plautina, un resoconto assai dettagliato ci è offerto in età augustea dallo storico Livio (39, 8-19): egli narra come i riti di iniziazione, che includevano banchetti e ubriacature, si tenessero di notte in modo che le tenebre potessero celare gli accoppiamenti promiscui di uomini e donne, come pure, di tanto in tanto, omicidi<sup>44</sup>. Lo scandalo e la repressione dei Baccanali fu il classico caso di persecuzione di pratiche immorali celate sotto l'aspetto religioso. Infatti, le autorità romane si sentirono in dovere di perseguire gli adepti del culto accusandoli di *coniuratio*, cioè di congiura contro lo stato: tanto più questo dettaglio è importante se si considera la famosa iscrizione contenente il testo del *senatusconsultum*, ritrovata nell'*ager Teuranus*, nell'Italia meridionale, dunque al di fuori dei confini della repubblica<sup>45</sup>.

Nel considerare il caso dei Baccanali, gli studiosi hanno messo in evidenza come le accuse di praticare accoppiamenti promiscui o, più in generale, di comportamento immorale, fossero dirette contro culti stranieri, come forma di messa al bando o marginalizzazione<sup>46</sup>. Molti di questi culti erano, tuttavia, realmente caratterizzati da comportamenti orgiastici, i quali vennero meno – così come era avvenuto per il dionisismo – allorché tali culti vennero inglobati e considerati parte della religione di stato.

---

mano della madre Rhea, / adatto frastuono per gli euoè delle baccanti; / e dalla dea madre / lo ottennero i Satiri deliranti / e lo congiunsero / alle danze delle feste trieteriche / di cui si rallegra Dioniso. / È cosa dolce su nei monti / quando dai tiasi in corsa si cade al suolo, / con indosso la sacra pelle di cerbiatto, / a caccia del sangue del capro ucciso, / e il piacere di mangiare carne cruda, / con intimo impulso / verso i monti della Frigia e della Lidia / e la guida è lui, Bromio. / Evoè. / Scorre di latte il suolo, scorre di vino, / scorre del nettare delle api. / Come fumo d'incenso di Siria, / in su tiene Bacco la ferula / con rossa fiamma del pino / e si slancia, / e chi si disperda / lui sprona a corse e a danze / ed eccita all'urlo, / e libra su in alto nell'aria / i suoi morbidi riccioli” (vv. 64-150, con omissioni; citiamo dalla tr. it. di V. Di Benedetto).

<sup>42</sup> Si leggano infatti i §§. 259 sgg.: “e poi, divenuto un uomo, durante le cerimonie di iniziazione celebrate da tua madre, leggevi per lei i libri rituali e l'aiutavi a eseguire tutte le altre scene: di notte, nei tuoi paramenti di pelle di cerbiatto, attendevi alle libagioni e alla purificazione degli iniziati: li strofinavi con fango e crusca, poi concludevi il rito facendoli levare e dettando la formula: ‘sono scampato al male, ho trovato il bene’: eri fiero del fatto che nessuno avesse mai urlato così [...] di giorno, guidavi per strada i tuoi bei tiasi, i fedeli incoronati di finocchio e di pioppo, stringevi serpenti innocui, li agitavi sopra la testa e gridavi ‘Evoè, Saboe’ e danzavi al ritmo di ‘Hyes Attis, Attis Hyes’, salutato dalle vecchiette con i titoli di capocoro, guida, ministro del tirso, ministro del canestro dei sacri frutti e simili, e compensato con focacce imbevute di vino, ciambelle e pani freschi di quelle destinate agli iniziati. Chi, per tutto questo, non definirebbe pienamente felice se stesso e la sua sorte?” (tr. it. A. Natalicchio). Cfr. al riguardo anche il commento dettagliato di Yunis (2001), pp. 254 sgg.

<sup>43</sup> Cfr., ad esempio, Diodor., 4,4,1 e Ioh. Lyd., *de Mensibus* 4,51. Tra i recenti studi su Sabazio si veda Lane (1980).

<sup>44</sup> Si noti anche che uno dei particolari riferiti da Livio, vale a dire il giuramento bevendo sangue è riferito da Sallustio anche per quanto riguarda i Catilinarium (*Bell. Cat.* 22,1), per quanto lo storico sottolinei il carattere calunnioso e non sufficientemente provato di questa diceria: cfr. al riguardo Garbugino (1991); Contini (1993). La medesima accusa ricorre, tuttavia, anche in Cass. Dio, 37,30.

<sup>45</sup> Per i significati politici e religiosi del *Senatusconsultum de Bacchanalibus* cfr. Festugière (1972); Méautis (1940); Gelzer (1936); Turcan (1972); Pailler (1988); recentemente hanno riconsiderato il problema sotto l'aspetto giuridico de Cazanove (2000); e Laffi (2001), pp. 20 sgg. Si veda ora Turcan (2004).

<sup>46</sup> Simile *pattern* sembra essere, comunque, costante in tutte le accuse di pratiche orgiastiche: si veda, oltre, la sezione dedicata al Cristianesimo, ma si consideri, altresì, l'accusa di abbandonarsi a sabba orgiastici con il demonio mossa durante i processi di stregoneria a partire dal Medioevo. I già citati lavori di Eliade e Versnel insistono a lungo su tale aspetto, la cui portata è, comunque, troppo ampia per essere considerata più in dettaglio. Sul tema si confronti con profitto Cohn (1970), pp. 21 sgg.

La maggior parte dei più famosi culti misterici diffusisi durante l'età ellenistica e la tarda antichità sono caratterizzati da forme di frenesia ed estasi collettiva – anche senza che ciò implicasse comportamenti licenziosi<sup>47</sup>. Tra questi è possibile ricordare anche il Montanismo, una setta cristiana, fortemente influenzata dai locali culti pagani, originatasi in Frigia durante il secondo secolo, che annoverava tra i suoi tratti distintivi profetismo e possessioni estatiche<sup>48</sup>.

I riti che in Egitto celebravano annualmente la morte di Osiride ed il suo smembramento erano caratterizzati da lamenti scomposti e da una falloforia: quest'ultimo dettaglio aveva portato già Erodoto a supporre una assimilazione tra Dioniso ed Osiride, per quanto vi siano troppo pochi elementi per accettare la sua tesi – a meno di non voler supporre un sincretismo tra i due, sulla base di comuni tratti 'agrari'.

La venerazione di Cibele (in origine una dea-madre anatolica o frigia, ben presto interpretata quale Demetra) si diffuse largamente in Grecia e, a partire dalla fine del III sec. a.C., anche in Roma. Il suo culto era stato privato tuttavia dei suoi tratti più 'barbari', come alte grida, musica assordante prodotta da strumenti come cimbali, tamburi o flauti, e danze selvagge che incitavano gli adepti alla autoflagellazione ed alla automutilazione (non di rado anche alla castrazione). Tali pratiche, che culminavano nella festa di primavera che commemorava la morte di Attis, erano infatti riservate solo ai non-cittadini<sup>49</sup>. Uno dei documenti letterari più importanti, che offre descrizioni della frenesia estatica in tutti i suoi aspetti più choccati e sanguinari, è l'epillio catulliano *Attis* (*carm.* 63), un poemetto da cui si comprende chiaramente come le componenti orgiastiche potessero colpire e ripugnare un uditorio quale quello romano<sup>50</sup>.

*Dea Syria*, invece, era il titolo assunto nel mondo greco-romano da Atargatis-Derketo, una figura che per molti aspetti è assimilabile ad altre dee-madri o divinità della fertilità dell'Asia Minore, come Aphrodite-Astarte o Rea-Cibele o Bellona, identificata con la dea cappadoce Ma, dopo le campagne sillane del 92 a.C., e che con esse condivide molti dettagli cultuali<sup>51</sup>: la processione al mare, la idroforia, la *lavatio*, le danze estatiche, la castrazione e la falloforia. Apuleio ci offre un resoconto completamente negativo dei sacerdoti della Dea Sira nell'ottavo libro delle *Metamorfosi* (capp. 26-30), per enfatizzare il forte contrasto con il culto isiaco di cui si professerà adepto alla fine del romanzo. Egli descrive i sacerdoti della dea sira come ladri e truffatori, privi di decenza, lascivi e disonesti; non solo essi si abbandonano a danze sfrenate, ma si auto-mutilano e praticano atti sessuali aberranti e promiscui<sup>52</sup>.

Riti di tipo orgiastico sono peraltro spesso oggetto di descrizione nei romanzi classici, in virtù di una certa attrazione per i particolari esotici e fuori dall'ordinario. Non è certo se i misteri di Priapo descritti da Petronio nel *Satyricon* (16-26,6) avessero davvero luogo o se debbano essere considerati una finzione letteraria, a causa della forte insistenza sui temi priapici nel corso dell'intero romanzo, unitamente ad un costante atteggiamento paradossale. Questi misteri sono da intendersi come una sorta di controparte dei riti della Bona Dea e sono riservati alle donne<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> Per una prospettiva di insieme cfr. ancora Cumont (1967), da integrare con Vermaseren (1981); e Turcan (1989).

<sup>48</sup> Cfr. al riguardo Thornton – Gnoli (1997); e le monografie di Trevett (1996); Hirschmann (2005); Tabbernee (2007).

<sup>49</sup> Anche in questo caso ci limitiamo a segnalare i lavori più significativi sul culto della Grande Madre e del suo pardo (esula dal contesto una ulteriore dettagliata disamina bibliografica): Vermaseren (1977); Sfameni Gasparro (1985); Roller (1999).

<sup>50</sup> Importanti ora gli studi di Traina (2003), ed il commento di L. Morisi (Bologna, Pàtron 1999), interessati anche agli aspetti storico-religiosi dell'epillio. Fini osservazioni anche in Di Benedetto (2004), pp. 96 sgg.

<sup>51</sup> Una ampia descrizione del suo tempio di Hierapolis e dei riti ivi officiati è offerta dallo scritto luciano *de dea Syria*, su cui cfr. da ultimo Driver (1997). Più in generale sul culto di questa divinità si vedano, oltre alle fonti raccolte da van den Berg (1972), Drijvers (1981); Hoerig (1984).

<sup>52</sup> Su questa sezione del romanzo si leggano le considerazioni di B.L. Hijmans *et alii* nel commento all'ottavo libro (Groningen, Egbert Forsten 1985).

<sup>53</sup> È controverso se si tratti di culti realmente celebrati o solo di invenzione letteraria: cfr. Herter (1932).

Organizzati e diretti da una matrona lussuriosa, la cerimonia si volge in una lunga orgia notturna, piuttosto caricata e poco credibile, che coinvolge i protagonisti maschili del racconto<sup>54</sup>.

È importante menzionare anche i *Phoinikika* (*Storie Fenicie*), un romanzo greco preservatosi frammentariamente in un papiro molto danneggiato (*Pap. Col. Inv.* 3328), recentemente attribuito al sofista Lolliano di Efeso (fine del II sec. d.C.). Alcuni frammenti presentano una sequenza narrativa che comprende l'uccisione di un bambino, seguita da un giuramento rituale, dal cibarsi cannibalico delle sue interiora – e del cuore in particolare – e, infine, da un'orgia. Questi episodi vennero messi in relazione dall'*editor princeps*, Albert Heinrichs<sup>55</sup>, tanto al mito di Dioniso-Zagreo, smembrato dai Titani (talora letto come allusione della vendemmia), quanto alle accuse di cui sarebbero stati oggetto i Cristiani ovvero a pratiche ricordate per certi gruppi gnostici. Il testo è tuttavia troppo frammentario per poter inferire così tanti dettagli e riconoscervi una così fitta trama di allusioni. In questo senso ci pare più convincente la nuova lettura del papiro e la differente interpretazione offerta da J.J. Winkler e S.A. Stephens, i quali smantellano la teoria di Heinrichs e considerano l'intera scena simile ad altri racconti di *Scheintod* che si rinvengono in altri romanzi<sup>56</sup>.

Accuse di immoralità, compreso l'omicidio rituale, furono rivolte alle comunità cristiane già alla fine del I secolo<sup>57</sup>, insieme a quella di *coniuratio*, per la quale già da lungo sono state rintracciate somiglianze con la repressione dei Baccanali. È tuttavia nel corso del II secolo che le accuse di indulgere in 'banchetti tiestei' e di 'accoppiamenti al modo di Edipo' aumentarono largamente e provocarono le reazioni degli Apologisti, da Giustino a Tertulliano e Minucio Felice<sup>58</sup>, i cui elaborati resoconti delle accuse probabilmente riflettono una fonte pagana<sup>59</sup>. Secondo la ricostruzione offerta da Franz Joseph Dölger, queste accuse, spesso considerate un fraintendimento da parte pagana dell'Eucaristia e prive di fondamento effettivo<sup>60</sup>, mostrano invece

<sup>54</sup> Per un commento dell'intera sezione cfr. Aragosti – Cosci – Cotrozzi (1988). Una equilibrata e competente analisi (che risente anche delle moderne dottrine psicanalitiche) delle tematiche sessuali, pressoché onnipresenti nel *Satyricon*, è offerta da Sullivan (1977), pp. 229 sgg. Lo stesso Sullivan non disconosce gli aspetti satirici e paradossali del romanzo, che ora risaltano grazie all'analisi di Conte (1997) (pp. 113 sgg. per il passo qui considerato, del quale si mette in luce la iniziale atmosfera patetica e tragica cui segue, dopo uno sconcio suon di risa, improvviso il *bathos* della degradazione sessuale).

<sup>55</sup> Heinrichs (1972).

<sup>56</sup> Cfr. Stephens – Winkler (1995), pp. 314 sgg.; Prauscello (1998).

<sup>57</sup> Lo testimonia, oltre a Tac., *Ann.* 15,44,2, il celebre scambio epistolare tra Plinio il Giovane e Traiano (*Ep.* 10,97,7, con l'importante richiamo al parallelo dei Baccanali), senza che tuttavia vi si possa inferire alcunché riguardo alle pratiche incestuose, di cui oltre, che quindi sembrano essersi sviluppate nel secondo secolo. Mentre queste ultime paiono originarsi in ambito pagano, le accuse di omicidio e antropofagia furono probabilmente messe in atto dalle comunità ebraiche di Roma, a loro volta fatte oggetto di incriminazioni analoghe, da parte di Greci alessandrini (come mostra Ios., *c. Apion.* 2,95; cfr. anche Cass. Dion., 68,32). Cfr., in generale, Sordi (1965).

<sup>58</sup> Cfr. Iust., *Apol.* I 26,7; Tertull., *Apol.* 39 (in 7,1 era stata formulata la vera e propria accusa); e Min. Fel., *Oct.* 9.

<sup>59</sup> In particolare, per Minucio, si è pensato al perduto *contra Christianos* di Frontone per via di un accenno in 9,6 ad un autore di Circa che avrebbe accusato i Cristiani. Quanto a quest'ultima opera, appare problematico, stante la notoria perdita della maggior parte della produzione frontoniana, inferirne l'ampiezza ed i contenuti, che dovevano riprodurre le accuse vulgate; non pare comunque che essa abbia direttamente causato la reviviscenza delle persecuzioni ad opera di Marco Aurelio ed è fuori luogo pensare che Frontone (il quale non ricopriva cariche ufficiali nel *consilium principis* e non risulta altrove abbia mai pronunziato una *oratio* contro i Cristiani, con carattere di ufficialità) la avesse scritta per compiacere i sentimenti stoici e anticristiani. Allo stesso modo è suggestiva, ma senz'altro da respingere, l'idea che apologisti greci come Aristide o Giustino avessero conoscenza di Frontone ovvero che il bersaglio del retore fosse la setta montanista, particolarmente diffusa in Africa: cfr. van den Hout (1999), pp. 576 sgg.

<sup>60</sup> Importante al riguardo (perché è l'unica fonte pagana pervenutaci) un passo del *contra Christianos* di Porfirio, citato da Macario di Magnesia (*Apocr.* 3,15), ed edito da von Harnack come porfiriano *frg.* 69, in cui si fa riferimento alla formula eucaristica "prendete e mangiate: questo è il mio corpo" (Mt. 26,26), ed al sacrificio cristiano considerato *theriodes* e antropofago; solo alla fine del frammento Porfirio riconosce la possibilità di una esegesi allegorica: per questo testo cfr. Heinrichs (1981), pp. 226 sgg. Si veda anche la

tracce di uno schema rituale ad esso sotteso, che legherebbe i presunti crimini dei Cristiani a quelle che dovevano essere pratiche simili di marca pagana<sup>61</sup>, in modo da costruire un rituale coerente, che includerebbe una sequenza fissa di azioni, tra le quali, dopo il rovesciamento della lampada (un tratto della cosiddetta *Unschuldskomödie*, ‘commedia di innocenza’), sì da celare le efferatezze, l’omicidio di un bambino, il cibarsi del suo sangue e delle sue viscere a scopo iniziatico, il giuramento di sangue e, infine, il libertinismo sessuale<sup>62</sup>.

Alcuni rituali gnostici possono essere annoverati tra le fonti che aiutino ad inquadrare il carattere specifico delle accuse anticristiane del II secolo. Le sette gnostiche, infatti, con la loro originale mitologia, il disdegno della religione ‘popolare’ e con una etica contraria al comune sentire ed alla morale, erano il bersaglio naturale per l’accusa di comportamenti immorali<sup>63</sup>. A parte i loro predecessori gnosticizzanti, oggetto dei rimproveri di Paolo a Corinto<sup>64</sup>, la prima Apologia di Giustino sembra cosciente delle affinità tra questi (o analoghi) riti gnostici ed i crimini di cui venivano incolpati i Cristiani, ed ha lo scopo di operare dei distinguo tra le due posizioni. Le maggiori notizie in nostro possesso per la conoscenza di questi riti, tuttavia, sono però costituite dalle sezioni sui cosiddetti gnostici libertini presenti negli *Stromateis* di Clemente e nel *Panarion* di Epifanio<sup>65</sup>.

Clemente, nei capitoli iniziali del terzo libro chiama per nome vari gruppi gnostici (Basilidiani o, soprattutto, Carpocraziani), altri lasciandoli nell’anonimato, i quali, durante banchetti lascivi, estinguevano le luci e si abbandonavano alla promiscuità sessuale, paragonando tali pratiche al culto di Afrodite Pandemia e ai suoi pretesi ‘misteri’<sup>66</sup>. Sempre secondo Clemente, alcuni gruppi gnostici tra la fine del II e gli inizi del III secolo, pretendevano di avere le donne come proprietà comune e nelle loro ‘agapi’ mettevano in pratica tali convinzioni, interpretando il rapporto sessuale come comunione mistica. Già i seguaci di Simon Mago, come pure i Sethiani, stando al resoconto di Ippolito<sup>67</sup>, giustificavano la promiscuità sessuale asserendo che solo così si raggiungeva l’amore perfetto e la reciproca santificazione. Simili particolari sono riferiti da Ireneo per altri gruppi, vale a dire Cainiti, Sodomiti e Carpocraziani. Alla fine del quarto secolo, allorché Epifanio scrive, in Egitto le sette libertine paiono essersi moltiplicate, in quanto l’eresiologo menziona Nicolaiti, Stratiotici, Fibioniti, Zacchei e Barbelioti. Quanto Epifanio riferisce, aggiungendo che egli personalmente, nel corso dei suoi viaggi per l’Egitto, incontrò adepti di queste sette, sul banchetto e sull’orgia che ne seguiva, è praticamente identico ai racconti di Ireneo e Clemente, salvo che la sua narrazione indulge in dettagli sconci: non solo questi gnostici si danno alle orge durante i loro

---

recente edizione dell’*Apokritikos*, o *Monogenes*, di Macario di Magnesia a cura di R. Goulet (Paris, Vrin 2003, vol. 2, pp. 140 sgg.).

<sup>61</sup> Per esempio l’uccisione rituale di un bambino nel corso di pratiche magiche. Per quanto riguarda il problema dei sacrifici umani in altre aree culturali sia sufficiente il rimando a Rives (1994); ulteriore bibliografia forniamo in Tommasi (2002), 289.

<sup>62</sup> Sulla linea individuata da Dölger (1934), si sono successivamente mossi Henrichs (1973); ed il recente contributo di Nagy (2002), che istituisce un esplicito paragone con il senatoconsulto sui Baccanali. Una *synkrisis* tra le accuse agli gnostici libertini (v. *infra*) ed il caso dei Baccanali era stata proposta già da Reitzenstein (1906), p. 143.

<sup>63</sup> Come si è osservato più volte in precedenza, non paiono esenti neppure tendenze ‘marginalizzanti’ (l’intero problema è riconsiderato anche da Grant (1981)). In questo stesso ambito saremmo propensi a collegare il medesimo tipo di accuse presenti ancora nel IV secolo a proposito dell’eresia priscillianista, su cui cfr. l’importante studio di Chadwick (1976), pp. 51 sgg. Analoghe accuse sono rivolte ai beduini del deserto del Sinai in uno scritto dello Pseudo-Nilo (PG 79,589 sgg.: 612 e 688); cfr. anche Theodor., *Hist. rel.* 26,13 pp. 10 Lietzmann (orge di Afrodite e cibarsi di carne impura, nella fattispecie cammello), che cito da Henrichs (1972), p. 53.

<sup>64</sup> Cfr. 1 Cor. 6,12 sgg. L’importante monografia di Martin (1995) si segnala per un più generale trattamento della sessualità e del corpo nelle epistole paoline.

<sup>65</sup> Su queste sette, oltre al contributo informato, anche se talora prolisso, di Bolgiani (1967), cfr. Dummer (1965) (non vidi); Brox (1965); assai importanti Benko (1967); Tardieu (1981); Casadio (1997), cap. 2.

<sup>66</sup> Che forse riecheggiano espressioni del *Simposio* platonico (180d sgg.); ma cfr. anche, dello stesso Clemente, *Protrept.* 2,14,1-2.

<sup>67</sup> Cfr. Hipp., *Ref.* 5,19.

ricchi banchetti, ma usano raccogliere e mangiare il sangue mestruale e lo sperma; praticano di norma il *coitus interruptus* per non generare figli, ma, se ciò avviene, costringono la donna ad abortire, e poi mangiano il feto, dopo averlo condito con spezie, miele e olii. Secondo le aberrazioni della loro dottrina, questo atto cannibalico costituisce la Pasqua perfetta<sup>68</sup>.

Nel resoconto di Epifanio questi dettagli, oltre a costituire un esempio della peculiare *Weltanschauung* degli gnostici, hanno un posto ben definito nella loro teologia. Da un esame delle narrazioni degli eresiologi, emerge il fatto che non si possa semplicemente considerare queste sette come composte di devianti sessuali: conformemente al dualismo da essi professato, che screditava il mondo terreno in quanto opera del demiurgo, essi miravano a confondere e sconvolgere l'intero ordine del cosmo. Gli gnostici libertini ritenevano dunque mortale la carne, poiché proveniva dall'arconte malvagio, e per lo stesso motivo si doveva impedire le procreazione, che serviva solo a prolungare il tempo che l'anima doveva spendere in questo mondo; inoltre, era la stessa polimorfia dell'anima a costituire il fondamento antropologico del panpsichismo e del pansessualismo. Al contrario, il modo repellente con cui Epifanio descrive i loro banchetti palesa talune caratteristiche liturgiche, che possono essere ricondotti a tratti comuni (l'idea del pasto in comune, le formule liturgiche o le preghiere e l'atto conclusivo della 'confessione').

È quindi possibile che il banchetto comunitario di queste sette fosse considerato un pasto rituale in cui l'elemento di base consisteva nella *unio mystica*, altrimenti spiegata dai Cristiani come un raccogliersi dei fedeli che diventano un corpo solo mediante il cibarsi dell'unico pane. Al contrario nei circoli gnostici siffatta unione veniva ottenuta, nel culmine dell'incontro, mediante la produzione ed il versamento dello sperma, considerato, in quanto elemento produttore della vita, dotato di scintilla divina e parte di Dio. Si trattava di 'amore perfetto' nel senso che non era volto a generare figli, ma soltanto allo scopo di essere avvicinati a Dio.

Vi era infine una sorta di celebrazione antifrastica dell'Eucaristia, dal momento che l'oggetto del sacrificio era identificato con il corpo di Cristo in un senso meramente fisico, in quanto si trattava della sostanza vitale dell'uomo, lo sperma. Secondo recenti interpretazioni, questo rito poteva rappresentare, nella mentalità degli gnostici, un processo di sublimazione della scintilla divina imprigionata nel corpo umano, esemplificato sul ritorno dell'anima alle realtà divine dopo l'esilio terreno. Equiparando infatti l'essenza divina nell'uomo al serpente-fallo, la speculazione ofitica propone prospettive simboliche interessanti. La tradizionale dottrina gnostica dell'anima come essenza divina decaduta che tende a tornare verso il suo luogo di origine, assume nei Naasseni uno specifico carattere sessuale: il resoconto di Ippolito sviluppa infatti ampiamente la dottrina secondo cui la scintilla divina trasmessa dall'alto (il cervello) verso il basso (il sesso), mira a ritornare in alto grazie al naturale impulso del sesso stesso, chiaramente visibile allo stato itifallico. Questo libertinismo andrebbe dunque collegato sia ad un più generale anomismo così caratteristico dei sistemi gnostici (come anche dei cosiddetti "culti della mano sinistra", per molti versi simili), ma presenta analogie ancora maggiori con pratiche affini, attestate nel tantrismo o nel taoismo, una sorta di mistica sessuale il cui scopo è simboleggiare la trasformazione catartica o la elevazione allegorica verso il divino<sup>69</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

Albrile (2005) = E. Albrile, *Fragments of a forgotten Aion*, "Kervan" 2 (2005), pp. 5-10.

Aragosti – Cosci – Cotrozzi (1988) = A. Aragosti – P. Cosci – A. Cotrozzi, *Petronio: l'episodio di Quartilla*, Bologna, Pitagora 1988.

---

<sup>68</sup> Cfr. *Panarion* 26,5,5.

<sup>69</sup> Per tali paralleli, oltre a Eliade (1982), cap. 6, cfr. gli importanti lavori di Michelini Tocci (1981); (1983). Per analogie nello yoga cfr. Gonda (1952), pp. 36 sg., e soprattutto Eliade (2003). Affinità con una certa *mystica sexualis* ermetica (cfr. *Asclepium* 21) sono messe in luce da Magris (1997), pp. 451 sgg.; cfr. inoltre Albrile (2005).

- Bachtin (1979) = M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, tr. it. Torino, Einaudi 1979.
- Benko (1967) = S. Benko, *The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius*, "VCh" 21 (1967), pp. 103-119.
- Bolgiani (1967) = F. Bolgiani, *La polemica di Clemente Alessandrino contro gli gnostici libertini nel 3 libro degli "Stromati"*, "SMSR" 38 (1967), pp. 86-136.
- Bremmer (1984) = J. Bremmer, *Greek Maenadism reconsidered*, "ZPE" 55 (1984), pp. 267-286.
- Bronzini (1990) = G.B. Bronzini, *L'arcaicità del Carnevale. Un falso antropologico, Il Carnevale: dalla tradizione arcaica alla tradizione colta del Rinascimento*, a cura di M. Chiabò – F. Doglio (Centro Studi sul Teatro Medievale e Rinascimentale. XIII Convegno), Roma, s.e. 1990, pp. 69-85.
- Brox (1965) = N. Brox, *Nikolaos und Nikolaiten*, "VCh" 19 (1965), pp. 27-30.
- Brugnoli (1984) = G. Brugnoli, *Il Carnevale e i Saturnalia*, "La ricerca folklorica" 10 (1984), pp. 49-54.
- Brugnoli (1990) = G. Brugnoli, *Archetipi e no del carnevale, Il Carnevale: dalla tradizione arcaica alla tradizione colta del Rinascimento*, a cura di M. Chiabò – F. Doglio (Centro Studi sul Teatro Medievale e Rinascimentale. XIII Convegno), Roma, s.e. 1990, pp. 41-67.
- Casadio (1989) = G. Casadio *Dionysos entre histoire et sociologie*, "DHA" 15 (1989), pp. 285-308.
- Casadio (1990) = G. Casadio, *I Cretesi di Euripide e l'ascesi orfica*, Didattica del Classico, n. 2, Foggia, Atlantica 1990, pp. 278-310.
- Casadio (1994) = G. Casadio, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma, GEI 1994.
- Casadio (1997) = G. Casadio, *Vie gnostiche all'immortalità*, Brescia, Morcelliana 1997.
- Casadio (1999) = G. Casadio, *Il vino dell'anima*, Roma, Il Calamo 1999.
- Cels-Sant Hilaire (1977) = J. Cels-Saint Hilaire, *Le fonctionnement des floralia sous la république*, "DHA" 3 (1977), pp. 253-286.
- Chadwick (1976) = H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, Clarendon Press 1976.
- Chantraine (1968) = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck 1968.
- Cohn (1970) = N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and its Bearing on Modern Totalitarian Movements*, London, Paladin 1970.
- Conte (1997) = G.B. Conte, *L'autore nascosto. Un'interpretazione del "Satyricon"*, Bologna, Il Mulino 1997.
- Contini (1993) = A.M.V. Contini, *I rituali di sangue nel culto di Ma-Bellona, Sangue e Antropologia nel Medioevo*, a cura di F. Vattioni, Roma, Pia Unione Preziosissimo Sangue 1993, pp. 57-100.
- Cumont (1967) = F. Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, tr. it. L. Salvatorelli, prefazione di S. Donadoni, Roma-Bari, Laterza 1967.
- De Cazanove (2000) = O. de Cazanove, *I destinatari dell'iscrizione di Tiriolo e la questione del campo d'applicazione del senatoconsulto de bacchanalibus*, "Athenaeum" 88 (2000), pp. 59-68.
- Di Benedetto (2004) = V. Di Benedetto, in Euripide, *Baccanti*, Milano, Rizzoli 2004.

- Dodds (1944) = Euripides, *Bacchae*, edited with Introduction and Commentary by E.R. Dodds, Oxford, Clarendon 1944.
- Dodds (1978) = E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, tr. it. Firenze, La Nuova Italia 1978.
- Dölger (1934) = F.J. Dölger, *Sacramentum infanticidii*, "Antike und Christentum" 4 (1934), pp. 118-200.
- Drijvers (1981) = H.J.W. Drijvers, *Die Dea Syria und andere syrische Gottheiten im Imperium Romanum*, M.J. Vermaseren, ed., *Die orientalische Religionen im Römerreich*, Leiden, Brill 1981, pp. 241-263.
- Driver (1997) = L. Driver, *The author of the De dea Syria and his cultural heritage*, "Numen" 44 (1997), pp. 153-179.
- Dummer (1965) = J. Dummer, *Die Angaben über die gnostische Literatur bei Epiphanius*, *Pan. Haer. 26, Koptologische Studien in der DDR. Sonderheft der Wiss. Zeitschr. d. Martin Luther Universität Halle-Wittenberg*, 1965, pp. 191-219.
- Eliade (1949) = M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard 1949.
- Eliade (1962) = M. Eliade, *Mephistopheles et l'Androgyne*, Paris, Gallimard 1962.
- Eliade (1982) = M. Eliade, *Occultismo, stregoneria, mode culturali*, tr. it. Firenze, Sansoni 1982.
- Eliade (1999) = M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, tr. it. Torino, Bollati Boringhieri 1999.
- Eliade (2003) = M. Eliade, *Tecniche dello yoga*, tr. it. Torino, Bollati Boringhieri 2003.
- Festugière (1972) = A.J. Festugière, *Ce que Tite-Live nous apprend sur les mystères de Dionysos*, *Etudes de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972, pp. 89-109.
- Frazer (1973) = J. Frazer, *Il ramo d'oro*, tr. it., Torino, Bollati Boringhieri 1973.
- Freyburger et alii (1986) = G. Freyburger – M.L. Freyburger – J.C. Tautil, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne*, Paris, Les Belles Lettres 1986.
- Garbugino (1991) = G. Garbugino, *Sallustio e il giuramento sacrificale di Catilina*, *Sangue e antropologia nella teologia medievale*, a cura di F. Vattioni, Roma, Pia Unione Preziosissimo Sangue 1991, pp. 585-600.
- Gelzer (1936) = M. Gelzer, *Die Unterdrückung der Bacchanalien bei Livius*, "Hermes" 71 (1936), pp. 275-287.
- Gonda (1952) = J. Gonda, *Ancient Indian "ojas", Latin augos and the IndoEuropean nouns in es/os*, Utrecht 1952.
- Grant (1981) = R.M. Grant, *Charges of Immorality against various Religious Groups in Antiquity*, *Studies ... presented to G. Quispel*, Leiden, Brill 1981, pp. 161-170.
- Henrichs (1969) = A. Henrichs, *Die Maenaden von Milet*, "ZPE" 4 (1969), pp. 223-241.
- Henrichs (1972) = *Die Phoinikika des Lollianos. Fragmente eines neuen griechischen Romans*, hrsg. u. erl. v. A.Henrichs, Bonn, Habelt 1972.
- Henrichs (1973) = A. Henrichs, *Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians*, *KYRIAKON. Festschr. J. Quasten*, Münster 1973, pp. 18-35.
- Henrichs (1978) = A. Henrichs, *Greek Maenadism from Olympians to Messalina*, "HSCPh" 82 (1978), pp. 121-160.
- Henrichs (1981) = A. Henrichs, *Human sacrifice in Greek religion: three case studies*, in *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Entretiens Hardt, Vandoeuvres-Genève, s.e. 1981, pp. 195-235.
- Henrichs (1984) = A. Henrichs, *Loss of self, suffering, violence: the modern views of Dionysos from Nietzsche to Girard*, "HSCPh" 88 (1984), pp. 205-240.

- Henrichs (1993) = A. Henrichs, *He has a god in him: human and divine in the modern perceptions of Dionysus, The Mask of Dionysus*, ed. by Th.H. Charpentier – Ch.A. Faraone, Ithaca, Cornell University Press 1993, pp. 13-43.
- Herter (1932) = H. Herter, *De Priapo*, Giessen, A. Töpelmann 1932.
- Hirschmann (2005) = V.E. Hirschmann, *Horrenda secta: Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens*, Stuttgart, Steiner 2005.
- Hoerig (1984) = M. Hoerig, *Dea Syria – Atargatis*, ANRW 17,3, Berlin – New York, De Gruyter 1984, pp. 1536-1581.
- Jeanmarie (1972) = H. Jeanmarie, *Dioniso*, tr. it. Torino, Einaudi 1972.
- Kahlos (2007) = M. Kahlos, *Commissationes et ebrietates. Church leaders against banqueting at martyrta and tombs*, in *Ad itum liberum. Essays in honour of A. Hetulla*, ed. by O. Merisalo – R. Vainio, Jyväskylä, s.e. 2007, pp. 13-23.
- Kerényi (1992) = K. Kerényi, *Dioniso*, tr. it. Milano, Adelphi 1992.
- Kirk (1970) = *The Bacchae of Euripides*, translated with an Introduction and Commentary by S.G. Kirk, Cambridge, University Press 1970.
- Klossowski (1973) = P. Klossowski, *Le dame romane*, tr. it. Milano, Adelphi 1973.
- Laffi (2001) = U. Laffi, *Studi di Storia romana e di diritto*, Roma, Edizioni di storia e letteratura 2001.
- Lane (1980) = E. Lane, *Towards a definition of the iconography of Sabazius*, “Numen” 27 (1980), pp. 9-33.
- Lanternari (1953-54) = V. Lanternari, *Orgia sessuale e riti di recupero nel culto dei morti*, “SMSR” 24-25 (1953-54), pp. 163-188.
- Leinikes (1996) = V. Leinikes, *The City of Dionysos. A Study of Euripides’ Bakchai*, B.G. Teubner, Stuttgart – Leipzig 1996.
- Maffesoli (1982) = M. Maffesoli, *L’ombre de Dionysos, contribution à une sociologie de l’orgie*, Paris, Klincksieck 1982.
- Magris (1997) = A. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, Brescia, Morcelliana 1997.
- Mannhardt (1905) = W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, I, Berlin, Borntrager 1905<sup>2</sup>.
- Marelli (2000) = F. Marelli, *Lo sguardo da Oriente. Simbolo, mito e greicità in Friedrich Creuzer*, Milano, LED 2000.
- Martin (1995) = D.B. Martin, *The Corinthian Body*, New Haven – London, Yale University Press 1995.
- Méautis (1940) = G. Méautis, *Les aspects religieux de l’affaire’ des Bacchanales*, “REA” 42 (1940), pp. 476-485.
- Michelini Tocci (1981) = F. Michelini Tocci, *Simboli di trasformazione cabalistici ed alchemici nell’Ēš Mesarēf con un excursus sul libertinismo gnostico*, “AION” 41 (1981), pp. 41-81.
- Michelini Tocci (1983) = F. Michelini Tocci, *La cosmogonia dei Perati e il gregge di Giacobbe (e Dante), Omaggio a Pietro Treves*, Padova, Antenore 1983, pp. 249-255.
- Nagy (2002) = A.A. Nagy, *Superstitio et coniuratio*, “Numen” 49 (2002), pp. 178-192.
- Nietzsche (1970) = F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*, Kritische Gesamtausgabe v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, dritte Abteilung – erster Band, Berlin – New York, De Gruyter 1972 (tr. it. Milano, Adelphi 1982).
- Otto (1933) = W.F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt a.M., Klostermann 1933.

- Pailler (1988) = J.M. Pailler, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition*, Roma, Ecole Française 1988.
- Piccaluga (1965) = G. Piccaluga, *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani*, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1965.
- Poetscher (1984) = W. Poetscher, *Die Lupercalia; eine Strukturanalyse*, "GB" 11 (1984), pp. 221-249.
- Prauscello (1998) = L. Prauscello, *Il fr. A.2r 11-13 delle Storie Fenicie di Lolliano. Un problema di interpretazione*, ZPE 122 (1998), pp. 67-70.
- Reitzenstein (1906) = R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig, Teubner 1906.
- Rives (1994) = J.B. Rives, *Tertullian on Child Sacrifice*, "MH" 51 (1994), pp. 54-63.
- Rohde (1898) = E. Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen, Mohr 1898<sup>2</sup>; tr. it. Bari, Laterza 1914-16.
- Roller (1999) = L.E. Roller, *In search of god the mother: the cult of Anatolian Cybele*, Berkeley, University of California Press 1999.
- Sabbatucci (1965) = D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1965.
- Seaford (2001) = Euripides *Bacchae*, with an Introduction, Translation and Commentary by R. Seaford, Warminster, Aris&Philips Ltd. 2001.
- Segal (1997) = Ch. Segal, *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton, University Press 1997<sup>2</sup>.
- Sfameni Gasparro (1985) = G. Sfameni Gasparro, *Soteriology and mystic aspects in the cult of Cybele and Attis*, Leiden, Brill 1985.
- Sordi (1965) = M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna, Cappelli 1965.
- Stephens – Winkler (1995) = *Ancient Greek Novels. The Fragments* ed. by S.A. Stephens – J.J. Winkler, Princeton, University Press 1995.
- Sullivan (1977) = J.P. Sullivan, *Il "Satyricon" di Petronio. Uno studio letterario*, tr. it. Firenze, La Nuova Italia 1977.
- Tabbernee (2007) = W. Tabbernee, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments. Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Leiden, Brill 2007.
- Tardieu (1981) = M. Tardieu, *Epiphane contre les Gnostiques*, "Tel Quel" 88 (1981), pp. 64-91.
- Thornton – Gnoli (1997) = J. Thornton – T. Gnoli, *Soze tèn katoikian. Società e religione nella Frigia romana. Note introduttive*, in *Frigi e Frigio. Atti del primo Simposio Internazionale – Roma, 16-17 ottobre 1995*, a cura di R. Gusmani – M. Salvini – P. Vannicelli, Roma, CNR 1997, pp. 153-200.
- Tommasi (2002) = Ch.O. Tommasi *Persistenze pagane nell'Africa del VI secolo: la Iohannis corippea e la questione dei dii mauri*, *Africa Cristiana. Storia, religione, letteratura*, M. Marin – C. Moreschini (edd.), Brescia, Morcelliana 2002, pp. 269-301.
- Traina (2003) = A. Traina, *L'ambiguo sesso. Il c. 63 di Catullo, La lyra e la libra. Tra poeti e filologi*, Bologna, Pàtron 2003, pp. 11-27.
- Trevett (1996) = C. Trevett, *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, University Press 1996.
- Turcan (1972) = R. Turcan, *Religion et politique dans l'affaire des Bacchanales. A propos d'un livre récent*, "RHR" 180 (1972), pp. 3-28.

- Turcan (1989) = R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres 1989.
- Turcan (2004) = R. Turcan, *Liturgies de l'initiation bacchique à l'époque romaine (Liber)*, Paris, Académie des Inscriptions Et Belles-Lettres 2004.
- van den Berg (1972) = P.L. van den Berg, *Corpus Cultus Deae Syriae*, Leiden, Brill 1972.
- van den Hout (1999) = *A Commentary on the Letters of Marcus Cornelius Fronto* by M.J.P. van den Hout, Leiden, Brill 1999.
- Vermaseren (1977) = M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis: the Myth and the Cult*, London, Thames and Hudson 1977.
- Vermaseren (1981) = M.J. Vermaseren, ed., *Die orientalische Religionen im Römerreich*, Leiden, Brill 1981.
- Versnel (1970) = H.S. Versnel, *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden, Brill 1970.
- Versnel (1990) = H.S. Versnel, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden, Brill 1990.
- Versnel (1993) = H.S. Versnel, *Transition and Reversal in Myth and Ritual, Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, II, Leiden, Brill 1993.
- Yunis (2001) = H. Yunis, *Demosthenes, On the Crown*, Cambridge, University Press 2001.

---

Chiara O. Tommasi, ricercatrice di Letteratura Latina presso l'Università di Pisa, si interessa precipuamente al fenomeno religioso e filosofico nell'età imperiale. Ha dedicato contributi al platonismo di Mario Vittorino, allo gnosticismo, ai culti provinciali. Un altro suo filone di ricerca è costituito dagli studi sulla letteratura latina tardoantica, in particolare degli autori africani tra quinto e sesto secolo.



## RECENSIONI

---

Massimo Campanini, *Storia del Medio Oriente. 1798-2005*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 257, 13 euro.

Il recente studio di Massimo Campanini si apre con una premessa nella quale l'Autore afferma la sua idea di «Medio Oriente»: “Sono convinto che il cuore dell'islam rimanga l'arabismo e, viceversa, che il cuore dell'arabismo sia l'Islam. Perciò questo libro si trova in rotta di collisione con tutti i tentativi neo-con di scindere il Medio Oriente dalla sua matrice araba e islamica” (p. 9). Arabismo e Islam sono dunque i due riferimenti da non perdere mai di vista in una vicenda che parte – secondo l'interpretazione qui proposta – dallo «scontro con la modernità» vissuto nelle terre a maggioranza arabo-musulmana all'inizio del XIX secolo. Ma Campanini ricorda giustamente come l'Islam - che viveva già dal secolo precedente la lenta crisi dell'Impero Ottomano - avesse già cercato risposte originali a partire dal proprio orizzonte di riferimento: “I movimenti di *tajdîd* [rinnovamento], tra cui il wahhabismo, dimostrano l'effervescenza interna dell'Islam tra Settecento e Ottocento comunque prima e a prescindere dal contatto con l'Europa” (p. 19). Eppure, “il condizionamento del colonialismo deve essere giudicato essenziale per comprendere, nel bene e nel male, gli sviluppi successivi” (p. 21).

La tensione tra un riformismo più o meno caratterizzato dall'elemento religioso e le continue ingerenze straniere, «occidentali», può valere come una delle chiavi di lettura delle tormentate vicende mediorientali, fino ai nostri giorni, in cui si parla (quasi sempre a sproposito) di «Islam e democrazia» senza conoscere adeguatamente gli sforzi di riforma e modernizzazione specifici del mondo arabo-musulmano, di cui già un importante esempio fu il periodo detto delle *tanzîmât* [riforme, riordinamento] operato nel XIX secolo dai sultani ottomani, i quali, tra le altre cose, introdussero un originale concetto di «cittadinanza ottomana»: “L'impero ottomano che scopre la nazionalità, lo stato, la cittadinanza, mostra di fatto di essere la realizzazione di fatto della distinzione tra religione e politica nell'Islam” (p. 27). Il massimo sforzo per riformare l'ultima grande compagine imperiale islamica salvandone l'unità e la funzione venne condotto dal sultano 'Abdul-Hamîd II (1876-1909), col quale il Panislamismo divenne la parola d'ordine per “rafforzare l'appartenenza identitaria dei popoli musulmani. Ciò lo indusse a prendere misure per proteggere ed anzi favorire la diffusione della lingua araba e una più attiva partecipazione dei sudditi arabi dell'impero alla vita ottomana” (p. 30).

Un particolare, questo, da ricordare prima di affermare che «gli arabi» non avrebbero potuto non combattere contro «i turchi» nella Prima guerra mondiale... L'Autore ben sottolinea, infatti, come

furono i Giovani Turchi, fautori di un nazionalismo turco esasperato ed avversari del sultano, a rinfocolare sentimenti nazionalisti tra alcuni circoli arabi.

La fase dei tentativi di riforma non interessò, naturalmente, solo l'Impero Ottomano, ma anche l'Egitto (di cui Campanini è uno specialista: sua una *Storia dell'Egitto contemporaneo*) della dinastia nata con Mehmet 'Alî, il Sudan mahdista opposto al "corrotto governo dei turco-egiziani e dei loro protettori europei" (p. 44) (il che non può non far pensare ai bersagli della moderna contestazione islamista...), la Persia dei Qâjâr, salvatasi da una colonizzazione di tipo diretto a causa delle rivalità tra Russia e Gran Bretagna che si neutralizzavano a vicenda; vengono presi in esame anche gli Stati maghrebini, e a questo punto Campanini, commentando l'azione del Bey di Tunisi, fa un'affermazione da meditare: "[Kheireddin] cercò di promuovere una serie di riforme modernizzatrici che, come prevedibile, suscitavano le ostilità tanto dei conservatori quanto degli europei. Venne perciò dimissionato e la Tunisia regredì a un sistema autocratico e corrotto" (p. 33). Il «Risorgimento» (*nahda*) culturale arabo e islamico è l'oggetto del terzo capitolo. Con brevi ed efficaci tratti si delinea la genesi del nazionalismo arabo (all'inizio più culturale che politico), che vede la sua luce in Siria, ma anche del tentativo *esogeno* di «modernizzazione dell'Islam», al quale si contrappose lo sforzo *endogeno* di coloro che intendevano «islamizzare la modernità». Quest'ultima posizione è quella del movimento salafita (al-Afghânî, 'Abduh, Ridâ), in un certo senso neo-mu'tazilita nel suo anteporre il libero arbitrio umano alla predestinazione.

La seconda parte del libro tratta del periodo tra le due guerre mondiali, caratterizzato dal riassetto politico della regione susseguente alla spartizione anglo-francese dei territori dell'Impero Ottomano: nascono Stati senza alcun senso ("di fatto un'entità politica chiamata «Libano» non era mai esistita nella storia, né nel Medioevo né sotto l'Impero Ottomano"; p. 69), privati dei requisiti fondamentali della sovranità (l'Iraq), affidati ad emiri di cartapesta (la Transgiordania), con il 'capolavoro' rappresentato dalla creazione del «Focolare nazionale ebraico», giustificata dal "desiderio di assicurarsi un più solido appoggio nel Vicino Oriente facendo dei sionisti una sorta di avamposto degli interessi britannici e in senso lato europei nella zona" (p. 71). Alcune affermazioni, dal punto di vista di chi scrive, non possono però essere condivise: è il caso dell'espressione «antica terra dei padri», la quale – a meno che non la si ripeta per abitudine – suona giustificatrice delle pretese del Sionismo su una terra che appartiene a chi l'ha da sempre abitata, e non ad un'associazione di 'amanti di Sion' che con i pretesi «ebrei della Bibbia» non ha ovviamente nulla a che vedere dal punto di vista etnico, mentre anche la più raffinata operazione di *revival* cultural-religioso mai riuscirà a smentire quel che l'archeologia, la demografia e la critica testuale hanno definitivamente dimostrato, ovvero che il Sionismo, oltre che essere un equivoco diplomatico, istituzionale, religioso, economico e societario, lo è anche dal punto di vista storico.

Gli anni tra le due guerre mondiali sono quelli in cui, negli embrioni di Stati del Maghreb e del Mashreq, alle prese con la presenza più o meno asfissiante di colonizzatori-protettori-mandatari occidentali, si sviluppano variegata esperienze politiche, dal «liberalismo» egiziano al modernismo turco, dal 'nazionalismo islamico' in Algeria («L'Algeria è la mia patria, l'arabo è la mia lingua, l'Islam è la mia religione», affermò Ben Bâdîs) al nazionalismo anticoloniale promosso dalla corte marocchina, mentre la Libia, proprio in quel torno di tempo, nasceva come entità unitaria, «pacificata» dalle armi italiane. Sempre negli anni Venti e Trenta si verificano altri eventi importanti: la nascita della dinastia Pahlavi in Iran (1925) e l'indipendenza dell'Arabia Saudita (1932), e, ad un livello politico-culturale, la nascita della Fratellanza musulmana in Egitto. Per inquadrare al meglio la temperie politico-culturale dell'epoca, è opportuno ricordare che il califfato era stato 'abolito' dalla Turchia (con quale autorità?) nel 1924, e, sebbene vi fosse chi - come 'Abd er-Râziq - ritenesse la missione di Muhammad puramente religiosa per cui l'Islam non avrebbe nulla di politico, la questione suscitava ancora vasti ed animati dibattiti.

La terza parte del libro è dedicata poi alla decolonizzazione, che coincide con lo stabilirsi della «guerra fredda» anche nello scacchiere mediorientale. Il Patto di Baghdad, del 1955, promosso dalla Gran Bretagna e sottoscritto da Turchia e Iraq, prima, Pakistan e Iran, in seguito, rappresenta il tentativo delle potenze atlantiche di accerchiare la Russia, isolandola dal resto della massa continentale eurasiatica coinvolgendo gli Stati musulmani a ridosso del suo 'ventre molle'. Nello stesso anno, a Bandung, si teneva la Conferenza dei «Non allineati», alla quale partecipò anche quello che per quasi un ventennio sarebbe stato additato a «nuovo Hitler» del Medio Oriente (oggi,

dopo Saddam Hussein, l'infamante epiteto viene affibbiato al presidente iraniano Ahmadinejad): il presidente egiziano Gamâl 'Abd en-Nâser. Campanini, a questo punto, osserva opportunamente che il nazionalismo arabo ha sempre sofferto la tensione lacerante tra l'aspirazione all'unità di tutti gli arabi – di cui il partito Ba'ath è ed è stato il vessillifero - e il particolarismo nazionale alimentato, tra le altre cose, dal consolidamento di notevoli interessi che l'esistenza di ciascuno Stato comportava. Ma il vero *big bang* del Medio Oriente contemporaneo è il 1948, data in cui, al termine di una campagna di attentati condotti da elementi sionisti ai danni di rappresentanti del potere mandatario britannico sin da prima della fine della Seconda guerra mondiale (“l'*escalation* terrorista fu impressionante”, p. 108), e dopo attacchi di milizie sioniste a cittadine palestinesi allo scopo d'incoraggiare l'esodo delle popolazioni che vi vivevano (“applicando un piano strategico da lungo pianificato”, p. 109), si giunse alla proclamazione dello Stato d'Israele, subito riconosciuto da Stati Uniti e Unione Sovietica. Neppure l'aspetto emotivo venne trascurato: “I sionisti seppero inoltre orchestrare un'abile azione di propaganda. In questo quadro si colloca il famoso episodio della nave *Exodus* [...]” (l'omonimo film, non a caso, è stato ritrasmesso da un'emittente a diffusione nazionale nel quadro delle iniziative per la «Giornata della memoria»). Il libro non trascura poi altri elementi importanti per capire come si è consumata la tragedia dei palestinesi, anche se per forza di cose non può ricordarli tutti: l'assassinio, nel settembre 1948, del plenipotenziario dell'Onu, il conte Folke Bernadotte, “che stava per presentare all'Assemblea generale delle nazioni Unite un piano di pace non favorevole ad Israele” (p. 111); l'abbandono dei palestinesi al loro destino da parte degli altri arabi (“i contatti tra i dirigenti israeliani e 'Abdallah di Giordania sono provati”; p. 110); il caso Lavon, “quel ministro che nel luglio 1954 autorizzò agenti segreti israeliani ad effettuare attentati dinamitardi al Cairo e, travestiti da arabi, a danneggiare le infrastrutture britanniche sul canale di Suez per scatenare un *casus belli* tra l'Egitto rivoluzionario di Nasser e la Gran Bretagna e quindi destabilizzare il regime nasseriano” (p. 112).

Nel secondo dopoguerra, inoltre, si verificano altri eventi significativi, quali l'esperimento di Mossadeq in Iran, neutralizzato dalla Cia in combutta con lo Shah, e le indipendenze di vari Paesi arabi tra cui il Sudan, la Tunisia e il Marocco. Ma è *l'emergere del mondo arabo e la sua crisi* (il titolo dell'ottavo capitolo) a dominare la scena per tutti gli anni Cinquanta e Sessanta (con Gran Bretagna e Francia che progressivamente vedono scadere la loro capacità d'influenza): il nasserismo, il governo del Ba'ath in Siria e in Iraq, la Rivoluzione algerina e quella in Yemen, fino al trauma della guerra del 1967, che chiude un'epoca e inaugura quella in cui si tratta di “ricostruire in termini islamici una grammatica endogena di senso e di linguaggio, laddove il linguaggio euro-occidentale, il linguaggio del modernizzatore ma anche del colonizzatore, non era più comprensibile [...]” (p. 153).

La quarta ed ultima parte, infine, esamina gli ultimi decenni del Novecento, e si apre con il 1979, *secondo spartiacque della storia del Medio Oriente*. Campanini, tuttavia, non si accoda al coro di coloro che individuano nella Rivoluzione khomeynista l'inevitabile esito della storia dell'Iran: “Non si può negare che, almeno negli anni Sessanta, il paese conobbe un'accelerazione riformista e modernizzatrice. La cosiddetta «rivoluzione bianca» del 1963 cercò sia di imporre una riforma agraria (sgradita al clero sciita che vedeva compromesse le entrate provenienti dai beni religiosi di manomorta, i *waqf*), sia di accelerare la diffusione dell'istruzione attraverso una riforma del sistema educativo, sia di istituzionalizzare l'interventismo statale in campo sociale ed economico e addirittura di consentire una compartecipazione dei lavoratori ai profitti delle imprese. Secondo Malcolm Yapp, la rivoluzione bianca in Iran fu simile, nella teoria e nei risultati, alle rivoluzioni radicali in Egitto, Siria e Iraq” (pp. 159-160). Ciò premesso, il libro aiuta a capire il carattere inedito del «radicalismo islamico» promosso dagli ayatollah iraniani, al centro del quale si pone la creazione dello Stato islamico come baluardo contro l'«influenza nefasta dell'Occidente» ed esperimento genuinamente «islamico» e «democratico» (“[...] in Iran le elezioni vengono celebrate con notevole correttezza ed esiste un parlamento che funziona”; p. 228).

Nello stesso torno di tempo, declina il ruolo egemone dell'Egitto (dove emerge progressivamente la forza dei Fratelli Musulmani, da non confondere assolutamente – sottolinea l'autore – col «terrorismo islamico»), e così il mondo arabo perde gran parte del 'potere contrattuale' avuto sin lì a livello internazionale, mentre Israele assume sempre più chiaramente il ruolo di gendarme statunitense nella regione, per cui gli Stati Uniti si presenteranno di lì in poi (con rare eccezioni:

“Carter era stato un presidente più equilibrato”; p. 174) quali tutori dell’incolumità del ‘Davide’ israeliano contro il ‘Golia’ arabo.

Il resto è storia recente, e Campanini – consapevole dei rischi cui si espone nel trattare gli ultimissimi sviluppi – si addentra sino al 2005. Al centro, ancora - vera chiave di volta di tutta la storia mediorientale recente -, c’è la Palestina, e quando l’Autore osserva che, nel 2000, Arafat “si irrigidì riguardo soprattutto alla questione del ritorno dei profughi palestinesi in patria, un ritorno che Israele non poteva accettare, pena il profondo snaturamento della sua composizione demografica e territoriale, giacché gli arabi sarebbero diventati assoluta maggioranza” (p. 182), in pratica riconosce l’eccezione rappresentata da uno Stato che mentre predica al mondo l’«antirazzismo» pratica per principio un esclusivismo (pretesamente) etnico che di fatto si risolve nell’esclusione degli autoctoni. Strano è, invece, che per spiegare quel passaggio al volgere del secolo l’Autore non citi il «caso Levinsky», che mise fuori gioco Clinton e dopo il quale il Sionismo lanciò con la «passeggiata di Sharon» il ‘segnale’ chi si stava entrando in una nuova fase del progetto.

Ma in circa 250 pagine non si può certo dire tutto, ed anzi Campanini riesce egregiamente a confezionare un libro equilibrato negli spazi dedicati ad una serie pressoché inesauribile di argomenti: la nuova dirigenza siriana, gli sviluppi del Libano dopo la guerra civile, la crisi della monarchia saudita, l’Iraq di Saddam Hussein, capace di attirare il favore di “parte cospicua dell’opinione pubblica araba e islamica” (p. 212) (perché, però, non fare alcun accenno all’embargo dell’ONU che dal 1990 al 2003 ha provocato centinaia di migliaia di vittime?), il colpo di Stato in Algeria che vanificò una cristallina vittoria elettorale del FIS (ma allora queste «elezioni» vanno rispettate o no?), la dittatura di fatto in Tunisia - dove “la società civile è caduta «ostaggio» di dinamiche di esclusione che cercano di restringere gli spazi partecipativi a favore del partito di governo” e “l’asfissiante controllo poliziesco è stato ripagato dalla stabilità interna e da una crescita economica invidiabile” (p. 201) -, la Turchia, governata dai militari in nome di un’ideologia laicista, ma con un Islam politico capace d’intavolare trattative per un ingresso nell’Unione Europea alla luce della funzione eurasiatica della Turchia.

Il finale del libro è dedicato ad una disamina del fenomeno più discusso delle società islamiche contemporanee, quello dell’islamismo politico militante. “Vi è una differenza netta sia tra il salafismo e il riformismo della Fratellanza Musulmana e i gruppi fondamentalisti o «islamisti» contemporanei” (p. 214): i primi mirano ad un’islamizzazione dal basso attraverso la propaganda e l’infiltrazione negli ambiti decisionali, i secondi alla creazione, dall’alto, con metodi violenti, di uno Stato islamico. Campanini, tra i fattori sociologici che hanno avuto un peso determinante nella svolta «terroristica», individua una ‘proletarizzazione’ dell’islamismo fondamentalista, ma non sottovaluta il peso della repressione di ogni istanza islamista da parte dei vari regimi «moderati» e lo scollamento delle varie organizzazioni - autrici di attentati anche ai danni di inermi turisti - da una solida base di massa.

Sull’11 settembre 2001, però, l’Autore non pare nutrire dubbi circa l’identità dei protagonisti di un’azione che altri, con dovizia di documentazione, hanno dimostrato essere un autoattentato, sebbene ponga seri dubbi sulle giustificazioni addotte in seguito dagli Stati Uniti per attaccare l’Afghanistan e l’Iraq.

Il mondo arabo-islamico vive forse una delle sue fasi più drammatiche, preso nella morsa di un neoimperialismo «occidentale» e di un vuoto progettuale dopo la fine del «socialismo arabo» e quella, in corso, sia dell’islamismo militante che della ‘democrazia d’importazione’. Così, nel finale, Campanini dedica un certo spazio alla «teologia della liberazione islamica», che implica la “trasformazione della teologia in antropologia, cioè un riorientamento dell’interesse teologico” (p. 222), possibile perché “nell’Islam Dio è la garanzia della giustizia sociale e dell’impegno per raddrizzare i torti e difendere gli oppressi” (ibidem). Una teologia, dunque, in grado d’interpretare i testi religiosi alla luce delle necessità storiche del momento, pronta a fare fronte comune con le altre religioni (o meglio, le interpretazioni «progressiste» di esse) per la «liberazione degli oppressi». La *vexata quaestio* del rapporto tra Islam e Democrazia (due concetti qualitativamente non comparabili, anche se va osservato che nell’«Occidente» la Democrazia in sé ha assunto un valore ‘religioso’) si risolverebbe probabilmente se la si smettesse di addebitare all’Islam la colpa dell’«immobilismo» delle società mediorientali: esiste attualmente un Islam nient’affatto marginale

---

in grado di offrire delle soluzioni, “non alla luce di un individualismo che si focalizzi soprattutto sul singolo, ma alla luce del benessere comunitario e degli interessi della comunità nel suo complesso” (p. 229). La questione cruciale è per l'appunto quella di “trovare una *via islamica* alla modernizzazione” (ibidem). I Fratelli Musulmani in Egitto, il movimento an-Nahda in Tunisia, quello della Giustizia e dello Sviluppo in Marocco, ma anche il partito del primo ministro turco Erdoğan, possono traghettare il mondo arabo-islamico attraverso le tempeste dell'alienazione culturale occidentalista e del fondamentalismo, costruendo la formula politica per inserire anche il mondo arabo-islamico nell'era della globalizzazione, ma da un punto di vista *islamico*.

(Enrico Galoppini)

---

Alberto Elli, *Storia della Chiesa copta*, Cairo-Jerusalem, The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, 2003 (Studia Orientalia Christiana - Monographiae 12, 13, 14), 24 cm, XXXVII+401, 543 e 414 pp., \$ 95.

Alberto Elli è un ingegnere nucleare con la passione per gli studi classici. Conoscitore di numerose lingue antiche, si era già segnalato per la pubblicazione di una *Guida ai geroglifici*, pubblicata dall'editore Vallardi; la *Storia della Chiesa Copta* è invece espressione del suo interesse per gli studi storici. Il libro nasce per una necessità pratica: l'autore, che da tempo frequentava la terra e la lingua degli antichi abitanti dell'Egitto, non era stato in grado di trovare in commercio una storia del cristianesimo egiziano che appagasse la sua curiosità. E così ha deciso di scriverne una egli stesso, dopo aver affrontato lunghe ricerche sulle tracce di una ricca bibliografia - perlopiù straniera - che spaziava dall'epoca dell'avvento del cristianesimo in Egitto fino all'era contemporanea.

L'opera si presenta in tre volumi: il primo volume si occupa del periodo che va dalle origini alla conquista araba della città di Alessandria, il secondo copre tutto il periodo successivo, fino ai giorni nostri, mentre il terzo volume contiene appendici, indici e bibliografia.

Nel primo volume, dopo un'introduzione sul significato del termine "copto" e sulla lingua dei cristiani dell'Egitto, l'autore si occupa della nascita del cristianesimo nella terra dei faraoni, senza giustamente trascurare l'importanza che dovette rivestire la presenza in Egitto della più importante comunità giudaica della diaspora. Dando conto e commentando criticamente testimonianze evangeliche, fonti papiracee e leggende tardive, Elli ripercorre nei primi tre capitoli le tappe fondamentali della storia del cristianesimo egiziano, dalle persecuzioni anticristiane alle scuole teologiche, dallo gnosticismo alla lotta contro gli scismi e le eresie, fino alla separazione dalla Grande Chiesa in seguito alla crisi "monofisita" culminata con il rifiuto del concilio di Calcedonia del 451. Dopo un capitolo consacrato alla nascita e allo sviluppo del monachesimo, Elli accompagna il lettore districandosi tra le numerose e intricate questioni teologiche che portarono ad un periodo di grande frammentazione della Chiesa copta, tra severiani, giulianisti, actisteti, agnoeti e triteisti, il tutto aggravato dalla forte persecuzione messa in atto dall'imperatore Giustiniano. È narrata con stile avvincente la successione dei conflitti che opposero i patriarchi copti anticalcedonesi e quelli melchiti, scontri che certo non avrebbero favorito l'incolumità degli Egiziani nei confronti di quello che di lì a breve sarebbe stato il comune nemico arabo. L'autore insiste nel tentativo di destituire di valore storico la notizia secondo la quale i Copti anticalcedonesi avrebbero favorito l'ingresso degli arabi in Egitto, spalancando loro le porte della città di Alessandria allo scopo di liberarsi del pesante giogo bizantino; sarebbe questa una tardiva interpretazione dei fatti, che tuttora viene propagandata dagli stessi storici copti. I Copti non presero parte al trattato di resa che il patriarca melchita Ciro, in rappresentanza dell'imperatore,

stipulò con il generale Amr, luogotenente del califfo Omar. La popolazione, invece, venne tenuta all'oscuro della capitolazione e quando se ne rese conto tentò persino di lapidare il patriarca, secondo quanto racconta proprio uno storico copto anticalcedonese, Giovanni di Nikiu; egli ritiene il patriarca filocalcedonese l'unico responsabile della consegna della città di Alessandria agli arabi. Copti e bizantini, peraltro, furono trattati con ugual durezza dai conquistatori.

Il secondo volume dell'opera, destinato all'epoca musulmana, si apre con alcune considerazioni sui rapporti tra cristiani e musulmani in terra d'Egitto; il sottotitolo del volume *Il miracolo di una sopravvivenza cristiana in terra d'Islam* chiarisce programmaticamente l'ottica secondo la quale l'autore ha affrontato questo spinoso argomento. Elli ha la tendenza ad opporsi alla corrente storiografica che interpreta i rapporti islamo-cristiani nell'ottica di una pacifica convivenza; le tassazioni e le umiliazioni a cui furono sottoposti i Copti sono, secondo l'autore, molto rilevanti, e anche l'occasionale rinuncia da parte araba alla conversione forzata viene interpretata come una mera ed utilitaristica politica fiscale. L'autore ripercorre la storia delle dinastie dominatrici dell'Egitto, dagli Omayyadi ai Mamelucchi, soffermandosi con particolare cura, tra l'altro, sul difficile ruolo che i Copti furono costretti a svolgere all'epoca delle crociate. Uno spazio inferiore è dedicato all'epoca della sovranità ottomana, forse il periodo più statico della vita della Chiesa copta, le cui uniche novità sembravano essere i frequenti tentativi di riconciliazione messi in atto dalla Chiesa di Roma, accompagnati dall'invio di missioni cattoliche per lo più francescane o gesuitiche. Una nuova epoca fu inaugurata dalla conquista napoleonica; ma fu il padre della riforma moderna dell'Egitto Muhammad Ali a restituire una parte dei diritti civili ai Copti; grazie ai contatti con le missioni della cristianità occidentale e agli sforzi del grande patriarca riformatore Cirillo IV prese il via un processo di rinascita ecclesiale che perdura tuttora. Gli anni del protettorato britannico e, più recentemente, il regime di Nasser, sono descritti come momenti di recrudescenza degli atteggiamenti discriminatori nei confronti dei cristiani. Elli nell'ultimo corposo capitolo si sofferma a prendere in esame i segnali di riforma della Chiesa copta e i difficili rapporti con il fondamentalismo islamico, corredando la sua trattazione di numerosi racconti di violenze perpetrate ai danni di cittadini cristiani. *Quale futuro per i copti?* si chiede l'autore alla conclusione della sua opera: egli stesso risponde tratteggiando uno scenario nel quale i Copti "sono vittime di un lento ma inesorabile processo di soffocamento, ultima tappa prima della conversione all'Islam" (p. 533).

Il terzo volume contiene una corposa bibliografia ed esaustivi indici, dei nomi di persona, dei nomi di luogo e delle cose notevoli. Una prima appendice è dedicata ad alcuni cenni sul paganesimo in Egitto; la seconda tratta degli "altri" Copti, cioè i cattolici e gli evangelici; la terza appendice contiene le liste dei patriarchi, degli imperatori, dei califfi e dei sultani.

Con grande onestà l'autore dichiara nell'introduzione di non essere "né uno storico, né un papirologo, né un coptologo, né un teologo di professione", attribuendo la responsabilità dei limiti della sua trattazione alla propria formazione di autodidatta e alle difficoltà materiali alle quali può andare incontro una persona estranea all'ambiente accademico (vol. I, p. XXIII); ciò nonostante, credo che il risultato dell'impegno di Elli abbia ampiamente superato qualsiasi ottimistica previsione che volesse tener conto di questi oggettivi impedimenti. Forse in alcuni punti la bibliografia è un po' datata e talora l'autore si lascia andare a quella che egli stesso chiama "una buona dose di soggettività o di confessionalismo" (*ivi*, p. XXIV): pur affermando di non aver assunto per principio la "difesa" dei Copti, è evidente la simpatia e il favore con cui egli ne descrive la storia. Ma di fronte a questa fatica le eventuali manchevolezze, per di più riconosciute dall'autore stesso, non inficiano certamente il valore complessivo dell'opera. Mi pare che si possa affermare che questa *Storia*, assai approfondita, costituisca un importante contributo e uno strumento di grandissima utilità per chi si occupa - per interesse o per professione - alla storia del cristianesimo in terra d'Egitto.

(Andrea Nicolotti)