

Capitolo secondo - Ordine celeste e disordini terreni

Con la metà del VII secolo, l'Iran entra completamente nell'orbita dell'Islam a seguito della conquista araba e della fine della dinastia Sassanide; da quel momento le sue vicende non possono essere lette fuori da questo contesto religioso. Questa premessa si pone per evitare di leggere, come fu fatto, la storia degli eventi che ivi si succedettero, come ribellione di uno spirito o di una cultura "iranica" in opposizione a quella arabo-islamica, opposizione che si esprimerebbe attraverso le ripetute agitazioni maturate all'interno della Shī'a.

Le premesse delle vicende delle quali ci occuperemo sono assai più intricate di questo vecchio schema semplicista, né si può dire che se ne sia venuti a capo se non per tracciare quegli ampi lineamenti che tuttavia forniscono, per quanto concerne il nostro studio, convergenti motivi d'interesse.

Le storie "gnostiche" delle quali ci occuperemo nel presente capitolo e altrove -eresie e rivolte shī'ite, teosofia, alchimia spirituale- s'innestano su una cultura che deve tener conto di almeno tre componenti. La prima di esse è costituita dal lungo sopravvivere, nell'Iran islamico, delle due tradizioni "gnostiche" costituite dal Mazdakismo e dal Manicheismo. La seconda è viceversa interna allo stesso Islam, ed è costituita dalla presenza in esso di elementi gnostici sin dalle origini, dei quali abbiamo accennato a suo tempo. L'estraneità dello Gnosticismo, anche nei suoi aspetti estremisti, al cuore stesso della religiosità islamica, non è che un *cliché* degli eresiologi musulmani del tutto paragonabile a quello degli eresiologi cristiani, che non può esser recepito ulteriormente. Del resto, anche sul piano della nazionalità, le rivolte iraniche tagliano trasversalmente tanto la popolazione locale, quanto gli occupanti arabi.¹ Questi due fattori, che convergono nel costruire i fondamenti stessi della cultura irano-islamica, rendono conto a loro volta di un terzo fattore: il permanere e il rinverdire della tradizione neoplatonica, da sempre presente, nel cui quadro si svilupperà l'originale costruzione del neoplatonismo arabo, destinato a larga diffusione in occidente dove eserciterà un permanente influsso.²

¹ Per questi temi rinviamo a B.S. Amoretti (= B. Scarcia Amoretti), *Sects and Heresies*, C.H.I. IV, 1975 e a S. Moscati, *Per una storia dell'antica Shī'a*, R.S.O. 30, 1955. Il Moscati, che adduce numerosi argomenti a favore di un'origine dell'eresia interna alla stessa dottrina dell'Islam, sottolinea la difficoltà di enucleare l'estremismo shī'ita dal complesso della Shī'a in generale, in base a sicure differenze d'origine (p. 254; p. 262 sgg.). Dopo aver tuttavia sottolineato anche gli argomenti che fanno risaltare la componente persiana della Shī'a religiosa (da distinguersi dall'iniziale fase puramente politica legata alla successione al vertice dell'Islam dopo la morte di Maometto) e dopo aver sottolineato la freddezza dei primi 'Alidi verso il movimento religioso stesso, il Moscati conclude tuttavia ricordando come alla base dell'Islam stesso sia quell'innegabile concorso di Giudeo-cristianesimo, Manicheismo e Zoroastrismo che compongono la religiosità mesopotamica (p. 266; su questo argomento rinviamo ai citati studi del Widengren, in particolare *Muhammad, the Apostle of God, etc.*, del 1955). Più complesso ed esteso agli aspetti sociologici il citato articolo dell'Amoretti, che già in apertura sottolinea (p. 482) come la religione iranica, prima dell'Islam, fosse costituita non soltanto dal Mazdeismo -la religione ufficiale dell'Impero- ma, in modo non trascurabile, da Manicheismo e Mazdakismo, cioè da una "Iranian Gnosis, which seems to consist in a synthesis of disparate, not strictly Iranian elements". Questo concorso di elementi ellenistici, neoplatonici e giudeo-cristiani, è tuttavia presente anche alla radice dell'Islam (cfr. ad esempio, l'articolo di G.G. Blum, *Christlich-orientalischer Mystik und Sufismus*, O.C.A. 221, 1983, che sottolinea l'importanza sia del Neoplatonismo che del monachesimo orientale nella nascita del Sufismo arabo, Sunnita) e perciò consente la "gemmazione" di un estremismo religioso dall'originaria matrice islamica, allorché il Corano venga visto come derivato da, e interpretato attraverso, la cultura "gnostica" ellenistico-cristiano-iranica (p. 488). Le rivolte iraniche shī'ite mostrano infatti connotazioni coraniche e proto-islamiche (*ivi*). Sotto un profilo più generale richiamiamo allora al riguardo quanto affermato dal Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Lagrasse, Verdier, 1989, pp. 16-18. Nel trattare dei caratteri originali ed evolutivi dell'alchimia araba, il cui sviluppo è strettamente connesso alla struttura del cosmo shī'ita, il Lory sottolinea il carattere stereotipo della contrapposizione tra arabi guerrieri incolti, e la cultura dei popoli conquistati. Egli ricorda infatti quanto poco si conosca sulla cultura araba del VI-VII secolo e in epoca omeyyade; di essa però son noti sia i rapporti stretti con Giudei e Giudeo-cristiani, sia i contatti con i maggiori centri della cultura mediorientale ermetista e neoplatonica. Al riguardo è necessario ipotizzare la presenza di una cultura esoterica di élite per giustificare la nascita di un testo complesso come il Corano. La gnosi shī'ita non può quindi esser vista senza connessioni con il Corano stesso, e con la cultura nella quale vide la luce il testo. Per quanto riguarda la capacità di tali movimenti ereticali nel fungere da catalizzatori di rivolte sociali, l'Amoretti ritiene inoltre di poter individuare due blocchi sociali dalle tendenze opposte: da una lato la grande aristocrazia terriera, padrona del paese in epoca sassanide, che sostiene l'ortodossia; dall'altro una "piccola borghesia" composta da piccoli proprietari dell'aristocrazia minore e dalle colonie di occupanti arabi, ai quali si devono aggiungere i commercianti, i cui interessi erano legati allo sviluppo delle economie locali, ed erano perciò in contrasto con ogni tendenza centralizzatrice. Da questa "piccola borghesia", che è dunque anche araba, nasce il sostegno ad un'elaborazione ideologica eretica, che diviene strumento di interessi localistici. A tale scopo essa può anche avvalersi del proprio appello demagogico nei confronti del più vasto strato sociale, quello della popolazione contadina, naturalmente legata a vecchie tradizioni iraniche, e poco penetrata dall'Islamismo dei conquistatori (pp. 487-491).

² Al pensiero neoplatonico si deve, nell'ambito della Shī'a, tanto la dottrina ismailita, quanto la nascita dell'alchimia spirituale, quanto, infine, lo sviluppo di una teosofia le cui possibili valenze eversive non furono sottovalutate dagli ortodossi. Il Browne, *Literary History of Persia*, vol. I, Cambridge, Un. Press, 1928, pp. 303-304, ha sottolineato al riguardo l'importanza dei cosiddetti Sabei di Harrân nel mantenimento della tradizione neoplatonica entro il mondo islamico; importanza sulla quale si sofferma anche il Nasr, *Philosophy and Cosmology*, C.H.I. IV, cit., p. 420, e il Widengren, *Die Mandäer*, Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen, H.O. 1, 2, 8, Leiden, E.J. Brill, 1961, p. 100. Questi "Sabei di Harrân" (da non confondersi con i veri Sabei, setta battista mesopotamica della quale abbiamo fatto cenno, possibili antenati degli odierni Mandei) debbono il proprio nome ad una curiosa circostanza riportata nel *Fihrist*, p. 751, sgg. Si tratterebbe di una popolazione di religione essenzialmente pagana, platonico/ermetica (*ivi*, p. 746 sgg.; cfr. anche al Bīrūnī, cit., pp. 186-188 e p. 315, Shahrastānī, cit., II, 61 sgg.). Essi avrebbero assunto il nome di Sabei per sfuggire alle persecuzioni riservate ai non appartenenti ad una religione "del Libro", e molti di loro, divenuti Musulmani, avrebbero conservato in segreto le proprie convinzioni. Il loro ruolo nella trasmissione della cultura neoplatonica, sovente invocato in generale, è controverso tuttavia nei casi concreti; dalle notizie sui loro culti astrologici e sull'importanza che aveva per loro la figura di Ermete Trismegisto e quella di Agathodaimon, come anche dai loro riti magico-teurgici, si è pensato ad una religiosità ermetista fondata su una teurgia analoga a quella espressa da Giamblico. Invisi all'Islam, scompaiono nel X secolo, ma si ritiene che prima di allora abbiano contribuito a configurare la dottrina ismailita dei "Fratelli della purezza" (cfr. *infra*). Ancorché ormai vetusta, la maggior raccolta di dati relativi a questa setta è ancora quella del Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, S. Petersburg, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1856, 2 voll.

Siamo dunque in presenza di una vicenda culturale che a nessun titolo possiamo scindere dalla nostra, nella quale ellenismo, religiosità irano-mesopotamica, Islamismo e Occidente, si incontrano ripetutamente lungo un arco di tempo che va quantomeno dal IV sec. a.C. sino al XIII, costituendo così una tradizione destinata a protrarsi ben oltre nell'Occidente stesso, e stabilendo quelle parentele che giustificano l'asserita (da noi) esistenza di un "altro Occidente", esteso dallo Gnosticismo al Romanticismo.

Nel primo secolo successivo alla conquista islamica, l'Iran vede la nascita d'un sincretismo religioso fondato sulla fusione di tradizioni locali eterodosse, quali principalmente il Mazdakismo e il Manicheismo,³ con la religione del Corano. In questo sincretismo, un ruolo specifico è ricoperto dall'antico tema religioso iranico dell'ascensione celeste e del rapporto diretto dello spirito individuale con quello divino, che può fare dell'individuo un Apostolo partecipe della divinità, per l'analogia microcosmo/macrocospo.⁴ Questo sincretismo religioso non è casuale, è un catalizzatore che consente di far coagulare gli elementi musulmani e quelli non musulmani attorno al grande problema delle autonomie locali e del rifiuto del centralismo.⁵ Come tale, esso entra nella vicenda della Shî'a trasformando l'aurorale movimento politico per proseguirlo come movimento religioso; e anche in questo caso, la feroce avversione dell'ortodossia sunnita per Manichei e Mazdakiti (come tali vengono identificati gli eretici) si fonde con le esigenze centralizzatrici del potere.⁶

Prima di occuparci delle dottrine e delle vicende di questa dissidenza religiosa, è tuttavia opportuno esaminare le strutture di pensiero che la sottendono rendendola possibile. Esse sono importanti perché appartengono ad una concezione della realtà fenomenica e della storia che sono essenzialmente neoplatonico/gnostiche, e conducono alla lettura di ciò che appare e "si dà", come trasparenza d'un ordine segreto, e perciò a una visione della storia come trasparenza d'una segreta ierostoria. Il loro carattere eversivo consiste dunque nell'utopia radicale che conduce il possessore di questa verità a tradurre la visione celeste in una pretesa storica, e perciò in una petizione per la trasformazione del mondo. Questa petizione, allorché si trasferisca dal campo sociale alla ricerca individuale, diviene la stessa che presiede alla concezione dell'alchimia come scienza e pratica spirituale; una pratica che consentirebbe all'individuo di trasformare il mondo trasformando se stesso conformemente ad un modello divino. Questa nuova alchimia si trasferisce poi dall'Islam all'Occidente, ove nel frattempo, in modo indipendente ma da comuni radici antiche, sono andate maturando altre utopie. Si stabiliscono così dei rapporti che sono di grande interesse, sia per ciò che concerne generiche analogie, sia per ciò che concerne vere dipendenze; perché tanto in Oriente quanto in Occidente queste forme di pensiero hanno comuni lontane radici, e in entrambi i casi esse cozzano con l'impossibilità di calare un messaggio utopico entro strutture normative.

La visione neoplatonica del mondo come trasparenza d'altro, si concretizza nel mondo islamico nei due concetti di *bâtin* e di *zâhir*,⁷ dietro i quali si schierano da un lato gli esoteristi e i profeti, che leggono il testo per individuarvi significati nascosti (esattamente come gli Gnostici); dall'altro i custodi della sua literalità. I Bâtîni, cioè gli esoteristi per eccellenza, sono, per gli eresiologi islamici, i Manichei e i Mazdakiti dai quali si fa discendere la Shî'a estremista, i cui più celebri esponenti, gli Ismailiti, vengono nominati anche *tout court* come Bâtîni.

Il rapporto d'opposizione che percorre questa vicenda (come le altre da noi narrate) tra coloro che, sulla scorta del Weber, potremmo definire rispettivamente "profeti" e "sacerdoti",⁸ va tuttavia inteso come

³ L'elemento mazdakita nelle insurrezioni iraniche è riconosciuto dai cronisti sin dentro il IX secolo, con il movimento di Bâbak; è importante notare al riguardo il ruolo del Khurâsân -il rifugio dei Mazdakiti dopo la carneficina di Khosroe- nei movimenti ribelli: cfr. Amoretti, cit., p. 495; B. Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden, Steiner, 1952, pp. 49-53. Quanto ai Manichei, detti *Zindiq*, termine che indica il miscredente, in particolare dualista, essi sono oggetto di persecuzione, si occultano sovente sotto un'apparente ortodossia, e costituiscono un'élite intellettuale: cfr. G. Vajda, *Les Zindiqs en pays d'Islam au debut de la période abbasside*, R.S.O. 17, 1938.

⁴ Per uno studio dell'argomento cfr. G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, cit. Il Widengren ha rintracciato questi temi gnostici ed ermetici nelle figure di numerosi capi delle rivolte shî'ite; un caso del tutto particolare è poi quello della rivolta di Bihâfarîd, che inizia precisamente con la rivelazione, da parte di costui, del proprio viaggio in cielo: cfr. Widengren, *Muhammad, etc.*, cit., pp. 80-85. Il Widengren (*ivi*, p. 41) vede nei Manichei di lingua araba il veicolo di questo tema gnostico, perché il Manicheismo è inteso da lui essenzialmente come ricettacolo di tradizionali temi mitici iranici e mesopotamici (cfr. *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, cit.). I citati testi del Widengren sono fondamentali per intendere le connessioni tra la Shî'a religiosa e questi antichi temi; connessioni possibili all'interno della dottrina islamica perché è questa stessa che, secondo lo studioso, è influenzata sin dall'inizio dai temi di cui sopra. La sostanziale differenza si porrebbe in una fissazione dell'ortodossia islamica con la figura di Maometto "sigillo dei profeti", cui si contrappone, nella Shî'a, il persistere del ciclo profetico di figure carismatiche, secondo l'antico modello elchasaïta (cfr. *Muhammad, etc.*, cit., pp. 214-216). Questa matrice comune è alla base anche del continuo ripetersi, nella teosofia islamica, del tema del "gemello celeste" (che abbiamo notato nei catari). Su Bihâfarîd, ritenuto zoroastriano dai cronisti arabi, cfr. anche al Bîrûnî, cit., pp. 193-194.

⁵ Amoretti, cit., p. 495.

⁶ Cfr. ad es. Nizamulmulk, *Siyâsatnâma*, cit., pp. 284-286, che fa una premessa alla storia delle rivolte shî'ite, interpretate come eredità mazdakita, nella quale viene posto in evidenza il ruolo degli eretici come eversori dell'ordine costituito; essi sono per definizione nemici del sovrano e capo religioso, e dispiegano tutti i propri mezzi intellettuali e la propria doppiezza a supporto di questa inimicizia per l'ordine religioso e statale emanante dal centro.

⁷ I due termini stanno ad indicare rispettivamente ciò che è interiore, nascosto (*bâtin*) e ciò che è esteriore, manifesto (*zâhir*).

⁸ Cfr. M. Weber, *Economia e società*, cit., vol. I, p. 446. Nella logica del nostro studio, la distinzione tra profeti e sacerdoti così come analizzata dal Weber, è di importanza fondamentale, perché mette in luce il contrasto tra le spinte al rinnovamento che trovano espressione in personalità "ispirate" (il profeta parla direttamente con Dio, non con i sacerdoti) e il letteralismo testuale (o l'interpretazione "ortodossa") nel quale si esprime la conservazione impersonata dal clero. Come ogni rivoluzionario, il profeta non rinnega la dottrina, ma la rinnova tornando a reinterpretarla in nome di origini oscurate, cioè del suo "spirito". Il Weber, nel ricordare che un profeta raramente esce dal clero, sottolinea le condizioni di svantaggio nelle quali esso opera, perché, diversamente dal clero, non ha legittimazione sociale e deve autolegittimarsi.

espressione di quella concretezza storica che si esplica nello scontro ideologico. Sul piano puramente “logico” infatti, la “lettera” e lo “spirito” non sono affatto in opposizione:⁹ l’opposizione nasce dalle concrete circostanze per le quali, sotto lo scontro dottrinale, si cela (ma non tanto) uno spostamento dei confini tra le esigenze di individui e di gruppi e la normativa delle istituzioni, ovviamente impersonata dalla classe dirigente che a nome di essa giustifica il proprio ruolo.

Facciamo questa precisazione per ricordare che non sono le dottrine in sé ad interessarci, quanto le conseguenze che esse hanno mostrato di innescare sul piano sociale; o avrebbero potuto innescare, secondo i timori che portano alla repressione. Non si dimentichi infatti che più di una condanna -dottrinale e materiale- nei confronti delle dottrine non-conformiste e dei loro portatori giustiziati, non ha trovato giustificazione nel concreto comportamento di questi ultimi, ma nel timore delle possibili conseguenze delle loro dottrine.

La storia delle numerose sette shī’ite (come gli Gnostici, gli Shī’iti si frammentano in gruppi e gruppuscoli) è stata raccolta dal filosofo e teologo persiano an Nawbakhtī, vissuto tra il IX e il X secolo.¹⁰ Come noto il movimento, che fu all’inizio puramente politico, nacque attorno alla successione di Maometto come guida dell’Islam; gli Shī’iti ritenevano che tale ruolo spettasse di diritto ad ‘Alī, che aveva sposato Fatima, la figlia del Profeta; e, dopo di lui, a uno dei loro figli.¹¹ Il movimento politico aveva però tutti i crismi per trasformarsi in religioso, come di fatto avvenne, perché investiva una vicenda strettamente connessa con il problema del carisma divino, e quindi con i temi religiosi ai quali abbiamo già più volte accennato. L’Imām infatti, è chiamato a difendere e a interpretare la Legge, e perciò la sua figura può essere oggetto di infinite speculazioni “gnostiche” per quanto concerne l’origine del suo carisma.¹²

Per capire come ciò sia possibile, e quale sia l’importanza del problema, occorre ricordare che, nel rigido monoteismo islamico, Maometto non rappresenta un’entità divina; egli è soltanto un uomo, ancorché divinamente ispirato, che salì al cielo -secondo la leggenda del *Libro della scala*- e al quale dal cielo venne comunicata la Legge, scritta nel Corano. Benché egli sia l’ultimo dei Profeti, dopo Mosè e Cristo (secondo la dizione: il Sigillo dei Profeti) è evidente che il problema dell’interpretazione di ciò che egli ha lasciato scritto nel Corano, pone l’esigenza di un contatto non meno stretto con il divino per quanto riguarda la figura dell’Imām, esigenza che viene affrontata mediante le ricordate speculazioni “gnostiche”. Infatti non v’è alcuna stringente ragione in base alla quale, prescindendo dal carattere definitivo della literalità del Corano, il rapporto diretto concesso ad un uomo non debba venir concesso anche ad altri; tanto più che di quella lettera ci si deve sforzare di comprender lo spirito -come già notava lo Gnostico Tolomeo- e ciò richiede una qualche forma di partecipazione al divino stesso.¹³ Quando però ci si ponga in concreto la domanda su come riconoscere l’Imām, il problema generale si sbriciola in teorie divergenti: si può infatti invocare la successione familiare da Maometto tramite i discendenti di Fatima,¹⁴ ma al tempo stesso una scelta tra uno o più discendenti tramite l’investitura da

Quest’analisi del Weber è per noi del massimo interesse, perché esula dallo stretto problema della dialettica religiosa, esprimendo quell’insopprimibile lotta tra visione soggettiva e tesi normative che troveremo laicizzata nell’antiaccademismo dei Romantici. Va da sé che il carisma del profeta, in tanto si propone e si manifesta, in quanto egli riesce ad esprimere esigenze di rinnovamento diffuse, e non semplicemente il proprio disadattamento; tuttavia anche quest’ultimo può divenire elemento di coagulo ideologico allorché il contrasto tra normativa ed esperienza sia tale (come avviene nelle ideologie decotte) da produrre il disadattamento come epidemia.

⁹ Ciò è quanto si impegna a dimostrare De Smet, *Au-delà de l’apparent: les notions de zāhir et de bātin dans l’ésotérisme musulman*, Scriinium Lovaniense, Louvain, 1961. Secondo la concezione neoplatonica in base alla quale è pensabile uno *zāhir* e un *bātin* (cioè una manifestazione esteriore e sensibile di una realtà interiore intelligibile, onde il mondo fenomenico è epifania di una vicenda spirituale) l’uno e l’altro non sono in antitesi, e neppure possono esserlo. Il *bātin* può infatti esser letto soltanto nello *zāhir*, e perciò la visione del primo non può condurre al disprezzo del secondo, che lo simbolizza e che è indissolubile da esso. Prendendo a sostegno tesi indubbiamente moderate, il De Smet mette quindi in evidenza quanto sta a cuore alla sua tesi: l’Ismailismo stesso non conduce necessariamente all’antinomismo; quest’ultimo è soltanto uno sbocco estremista. La stessa dottrina ismailita di una Resurrezione finale (*qiyāmat*) vista come ritorno dell’esteriore al proprio archetipo, è interpretabile come movimento di *epistrophé* che segue il *próodos* (p. 206) in analogia con la discesa, tramite Maometto, di uno *zāhir*, la cui interpretazione tramite l’Imām non è che una risalita al *bātin*. Il De Smet analizza tanto le posizioni degli Shī’iti che quelle dei Sunniti per giungere a delineare la visione neoplatonica di una “struttura teofanica dell’essere” come lettura mistico/filosofica di un generale equilibrio, eliminando ciò che egli considera “estremismo”. Ciò non toglie che mistici neoplatonici come Sohrawardī furono giustiziati; che in occidente si condannasse formalmente (*post mortem*) la dottrina neoplatonica di Scoto Eriugena, nella quale si vide il prodromo del Libero Spirito, o quella di Gioacchino da Fiore, che non per propria volontà fu l’origine di moti eversivi; che, infine, già dall’antichità il potere imperiale non amasse i neoplatonici in generale (con l’eccezione di Plotino). Il problema di fondo è allora un altro: è che *di fatto* la tensione al ritorno nel divino messa in moto da queste strutture di pensiero opera in modo dirimpante contro le “ingiustizie” e le oppressioni del più modesto e quotidiano “ordine” terreno. La lettura “plotiniana” che De Smet fa dell’intero fenomeno, non sembra perciò corrispondere alle concrete sue manifestazioni, necessariamente esorcizzate come “estremismo”; essa sembra piuttosto rispecchiare quella che fu la posizione “politica” dei Fatimidi.

¹⁰ Cfr. M.J. Mashkur, *An Nawbakhtī. Les sectes shī’ites*, R.H.R. 153, 1958; 154, 1958; 155, 1959, che ne dà il testo in francese.

¹¹ Shī’a significa letteralmente setta, fazione.

¹² Imām, guida, è il capo spirituale della comunità, custode e interprete della Legge che, ricordiamolo, è nell’Islam anche la legge della comunità e dello Stato. Per quanto concerne l’evoluzione “gnostica” e l’infinita speculazione dottrinale che investono la sua figura nella Shī’a, cfr. M.A. Moezzi, *Le guide divin dans le Shi’isme originel*, Lagrasse, Verdier, 1992.

¹³ Altro aspetto che occorre tener presente è la differenza che passa tra il Nuovo Testamento e il Corano: mentre i Vangeli sono scritti da testimoni della predicazione di Cristo, il Corano è un libro disceso dal cielo, nel senso che esso è dettato dall’alto a Maometto. Il problema della comprensione della Verità in esso contenuta passa dunque necessariamente attraverso un nuovo rapporto col divino.

¹⁴ L’importanza e il significato esoterico della figura di Fatima nella gnosi ismailita è stato studiato da H. Corbin, *Épiphany divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne*, E.J. 23, 1954, ristampato in inglese in *Man and Transformation*, ed. by J. Campbell, Princeton Un. Press, 1964 (qui cfr. pp. 116-118). Cfr. anche, dello stesso Corbin, *De la Gnose antique à la Gnose ismaélienne*, XII Congr. Volta, cit., pp. 133-135; e di L. Massignon, *Der gnostische Kult der Fatima im schitischen Islam*, E.J. 1938, ristampato in *Opera minora*, T. I, Beirut, Dar el Maouf Libanon, 1963. Fatima diviene un’Eva celeste che simboleggia la Gnosi, cui si contrappone un’Eva terrestre che

parte dell'Imâm in vita, che per sua natura dovrebbe essere infallibile. Un Imâm può tuttavia morire senza discendenza, ovvero si può non esser d'accordo sull'esistenza di una legittima discendenza. In tal caso la divinità stessa della sua figura impedisce di accettarne la morte, e si ammette quindi che egli viva in uno stato di occultamento, di dove tornerà come Imâm Qâ'im, il Resurrettore,¹⁵ colui che proclamerà la Resurrezione, e con essa la fine della Legge.

Si comprende quindi facilmente quante sette si siano costituite nel tempo nell'ambito della Shî'a, al di là della sua più nota dicotomia in Settimiani (coloro che si richiamano al 7° Imâm) tra i quali i più celebri sono gli Ismailiti, e, tra loro, quelli di Alamût noti col nome di Assassini; e Duodecimani, per i quali l'ultimo Imâm è il 12°, più comunemente noti soltanto col nome di Sciiti, oggi la religione dominante in Iran. Noi non ci occuperemo di tutte queste sette, ma soltanto di quei gruppi che proclamarono ideologie rivoluzionarie in nome delle proprie architetture celesti.

Tra le prime sette che si formarono attorno al problema della successione di Maometto, nell'ambito della quale i partigiani del genere 'Alî presero il nome di Shî'iti, dando origine al movimento destinato poi a trasformarsi in mille fazioni, particolarmente interessante appare quella dei Khâridjiti,¹⁶ che non appartiene alla Shî'a stessa. Essi infatti abbandonarono l'esercito di 'Alî provocandone indirettamente la sconfitta, e rappresentano una terza scelta -dalle evidenti implicazioni democratiche- nei confronti di quella sunnita e di quella shî'ita, relativamente al problema della successione. Mentre gli Shî'iti considerano 'Alî come primo successore legittimo, e l'imamato prerogativa dei suoi discendenti maschi; e i Sunniti ritenevano che la guida dell'Islam dovesse affidarsi a un Califfo scelto entro la tribù di Maometto, i Qurayshiti;¹⁷ i Khâridjiti sostenevano un principio rivoluzionario: l'elezione dell'Imâm, ruolo aperto a chiunque senza distinzione di razza o discendenza. Ciò consentì loro di attirare entro le proprie file elementi provenienti da popoli di recente conquista; in particolare, a seguito delle ripetute sconfitte nelle ripetute sommosse mesopotamiche contro gli Omayyadi, essi finirono col volgersi sempre più verso la Persia.¹⁸ Essi combatterono quindi accanto agli Abbasidi quando, alla metà dell'VIII secolo, scoppiarono le rivolte che portarono alla fine della dinastia sunnita degli Omayyadi.

Gli aspetti interessanti del loro egualitarismo consistono nell'emergere di elementi dottrinali che ne fanno al tempo stesso un partito popolare e un'attrattiva per gli intellettuali,¹⁹ e si riassumono in un radicale spiritualismo che, se da un lato fa loro considerare come apostati tutti gli altri Musulmani, dall'altro li rende tolleranti verso le altre religioni espressioni di altri popoli, perché il divino, in base al presupposto adozionista della ripetitività del profetismo, può manifestarsi a diversi popoli con diversi Profeti.²⁰ Soltanto entro questo radicale spiritualismo può leggersi la loro radicale dottrina dell'Imamato, aperto a tutti ma anche revocabile, in entrambi i casi in nome di un giudizio popolare che deve ritenersi a sua volta anch'esso carismatico, assoluto, ma tale non per ragioni formali, essendo rivolto a valutare la purezza della coscienza dell'Imâm.

simbologgia la *Sharî'a*, la legge coranica nella sua literalità. Sulle complesse speculazioni relative alla figura di Fatima "madre di suo padre", attraverso la quale si trasmette l'Imamato sino all'ultimo Imâm, incarnazione divina per gli Shî'iti, che porrà fine alla Legge, cfr. l'articolo di L. Veccia Vaglieri su E.I. vol. II, voce *Fatima*. Fatima è anche onorata al maschile (cfr. Shahrastâni, cit., pp. 202-203) e fa parte delle 5 realtà che simboleggiano il divino, secondo la gnosi dell'*Umm al kitâb*: Maometto, 'Alî, Fatima, e i loro figli Hasan e Hosaîn. Per l'analisi di tutto il problema rinviamo al citato articolo di Corbin (*Épiphanie, etc.*, cit.) che sottolinea i parallelismi con la cristologia ebionita (elchasaïta) e catara, e con la figura bogomilo/catara di Maria/angelo, ed inoltre i fondamentali temi del Docetismo e dell'Adozionismo. Per l'*Umm al kitâb*, cfr. il testo tradotto, annotato e introdotto da P. Filippini Ronconi (Napoli, Ist. Orientale, 1966) che mette in luce l'influenza manichea sulle speculazioni del testo.

¹⁵ L'ultimo di questi Imâm nascosti, il 12° Imâm degli Shî'iti Duodecimani, è Muhammad, presunto figlio dell'11° Imâm, morto nell'874. Nato nell'869, Muhammad, nascosto, avrebbe comunicato per circa settant'anni tramite suoi rappresentanti (occultazione minore) per poi scomparire del tutto (occultazione maggiore). Egli vive in Jâbarsâ, città di smeraldo sulla montagna cosmica della mitica "terra celeste" mazdea: cfr. an Nawbakhtî, cit., R.H.R. 155, p. 68. Su Jâbarsâ, cfr. H. Corbin, *Corpo spirituale e terra celeste*, Milano, Adelphi, 1966, *passim*. In Jâbarsâ l'individuo sopravvive come corpo sottile nella sua forma acquisita in terra. L'Imâm nascosto si può paragonare alle figure di Enoch ed Elia, rapiti in cielo, che torneranno nel giorno del Giudizio. L'ultimo Imâm è noto anche come al Mahdî, il "ben guidato". Nel corso della storia sono apparse molte figure di rivoluzionari che si sono proclamate sue incarnazioni. Il titolo di Mahdî fu attribuito più volte nell'ambito della tradizione shî'ita: con tale titolo troviamo, ad esempio, Muhammad b. al Hanafiyya (figlio di 'Alî ma non di Fatima, Imâm dei Kaysânyya) e suo figlio Abû Hâshim, Imâm degli Hâshimiti (cfr. an Nawbakhtî, R.H.R. 153, p. 204, p.205, p.209). Al Mahdî fu anche il nome di 'Ubayd Allâh, che diede inizio alla dinastia Fatimida; etc. Sulla complessità e importanza della figura del Mahdî, sulla sua evoluzione, sui personaggi che si sono dichiarati tali, cfr. W. Madelung, voce *al Mahdî*, E.I. vol. V. Vedi anche E. Kohlberg, voce *Radj'a*, ivi. vol. VII. La *Radj'a*, ritorno, resurrezione, è la fine dell'occultamento del Mahdî, il cui ritorno è evento escatologico che coincide con la fine del mondo, la distruzione degli infedeli e la vittoria della Shî'a.

¹⁶ an Nawbakhtî, R.H.R. 153, pp. 177-194; cfr. inoltre C. Levi della Vida, voce *Khâridjites*, E.I. vol. IV, con la sua Bibliografia; Spuler, cit., pp. 167-170; J. Wellhausen, *The Religio-political Factions in Early Islam*, Amsterdam/Oxford, North Holland Publishing Co., 1975, che contiene la traduzione del vecchio studio apparso sugli A.G.W.G nel 1901; R. Strothmann, *Schiiten und Charidschiten*, H.O. 1, 2, 8, cit.

¹⁷ Si noti la differenza tra Imâm e Califfo: mentre l'uno è guida spirituale e *per conseguenza* capo politico, e sulla sua figura divina s'impone la complessa speculazione "gnostica" degli Shî'iti; il Califfo è soltanto il capo politico della comunità islamica. Sulle caratteristiche carismatiche dell'Imâm, cfr. anche an Nawbakhtî, R.H.R. 153, pp. 195-197.

¹⁸ Spuler, cit., p. 168.

¹⁹ Levi della Vida, cit.; Wellhausen, cit., p. 20, coglie in essi tratti che li rendono simili agli Zeloti. Essi predicano la destituibilità e la decadenza dell'Imâm che abbia deviato dalla retta via. Un tratto inconfondibilmente antisacerdotale caratterizzava le loro moschee, prive di *minbar* (pulpito): cfr. Spuler, cit., p. 169 in nota.

²⁰ Il procedere della speculazione su questo argomento, sempre nell'ambito di quella ripetitività delle manifestazioni divine che non è estranea alla radice del Corano, porta in seguito a postulare la possibilità di nuovi Profeti e nuove religioni per altri popoli, p.e. per i Persiani. Cfr. Levi della Vida, cit.

I Khâridjiti puri non rappresentano un ramo della speculazione shî'ita, rispetto alla quale costituiscono un episodio anteriore, ma mostrano di avere in comune con essa, dalla quale sembrano infinitamente lontani, il radicalismo rivoluzionario di ogni spiritualismo. Una religiosità che guarda allo *spirito* assume infatti necessariamente toni profetico-millennaristici che la rendono eversiva dell'ordine legale; per questo ne abbiamo fatto cenno prima di passare agli antefatti puramente politici della Shî'a e ai suoi gruppi religiosi.

Gli elementi dottrinari in base alla cui parziale o totale presenza i commentatori musulmani hanno identificato la cosiddetta Shî'a estremista, circa i quali hanno insistito nel vedere influssi dottrinali estranei all'Islam, sono stati riassunti da Shahrastânî nella divinizzazione dell'uomo, nella teoria che Dio possa cambiare opinione (*badâ'*), nella teoria del ritorno dell'Imâm, e nella migrazione delle anime.²¹

La prima setta nella quale si deve perciò riconoscere una manifestazione di tale "estremismo" (che potremmo definire atteggiamento gnostico) è costituita dai Sabâ'iti. Il suo fondatore 'Abdallâh ibn Sabâ', yemenita, forse un Ebreo convertito, fu il primo a sostenere la divinità di 'Alî, nel quale si era sostanziato l'Imamato; per questa ragione era stato rimproverato dallo stesso 'Alî. Dopo la morte di questi, ibn Sabâ' proclamò che egli non era affatto morto, era semplicemente nascosto sulle nuvole e sarebbe tornato. La divinità presente nel 1° Imâm, 'Alî, trasmigra, secondo i Sabâ'iti, di Imâm in Imâm. Da questa setta, secondo Shahrastânî, discende tutta la Shî'a estremista.²²

Un'altra setta risalente al VII secolo appare importante nella formazione progressiva della Shî'a estremista, quella dei Kâbiliyya,²³ seguaci di Abû Kâmil, la cui dottrina viene posta da Shahrastânî in relazione con Zoroastriani, Mazdakiti, Brahmani, Sabei, e "filosofi", per sottolinearne la totale estraneità al Corano. Tra le tesi di Abû Kâmil che preludono al futuro Ismailismo, è da segnalare la concezione che l'Imamato sia una luce che trasmigra da persona a persona, manifestandosi sia come Imamato, sia, talvolta, come profetismo. Questa concezione si collega sia a quella della migrazione delle anime, sia a quella della presenza stessa di Dio nelle persone ispirate, attraverso le quali Egli parla in ogni luogo e in ogni lingua, mentre "si dà" come apparizione angelica. Si noti, al riguardo, l'affinità con lo spiritualismo e l'antisacerdotalismo Khâridjita, pur in un contesto nel quale la democrazia "diretta" è stabilita all'interno di una struttura teocratica, che vede nell'Imâm un capo spirituale da non mettersi in discussione.²⁴

La complessa vicenda delle dottrine e delle sommosse shî'ite inizia tuttavia più tardi, con il problema della successione dei figli di 'Alî all'Imamato. 'Alî ebbe due figli da Fatima, al Hasan e al Hosayn, e un terzo da un'altra moglie, Muhammad ibn al Hanafiyya, morti rispettivamente nel 667, nel 680 e nel 700. Mentre le due linee di Imamato divenute poi note come Settimiani e Duodecimani ritengono che Hasan e Hosayn siano stati il 2° e il 3° Imâm, seguiti da 'Alî figlio di Hosayn; un gruppo ritenne che il designato dal 1° Imâm, 'Alî, fosse stato Muhammad. Questo gruppo è noto col nome di Kaysâniti, dal soprannome del loro capo. La loro storia è estremamente complessa e ci porta nel cuore dei movimenti che partono dalla Persia nel periodo di ascesa della dinastia Abbaside, che essi sostennero, ma dalla quale furono mal ripagati. In Persia essi si fusero con altre correnti locali di discendenza mazdakita, e per un secolo circa diedero filo da torcere agli Abbasidi. Nelle loro successive trasformazioni ed evoluzioni confluirono in altri movimenti eversivi dell'Islam, dai quali emersero sia la dinastia Fatimida, sia, attraverso un processo di scissione, i famigerati Assassini di Alamût.

Anticipiamo questi accenni per fornire le direttrici generiche di un percorso tortuoso e accidentato, lungo il quale si potrebbe smarrire la bussola; ma anche per mettere in luce aspetti che non dovranno essere dimenticati nel corso dell'esposizione dottrinale. Sarà infatti opportuno notare sin d'ora, che tutte queste complesse costruzioni, allorché hanno la possibilità di operare concretamente sul piano politico e non muoiono nel chiuso d'una conventicola o sullo scrittoio d'un dotto, hanno sempre la direzione eversiva consustanziale ad ogni pensiero gnostico. Esse infatti si configurano, come abbiamo accennato, in difesa di interessi locali o particolari, contro il centralismo, che si struttura a sua volta entro l'ortodossia.

Questa loro configurazione non è tuttavia priva di ambiguità, e frammentarie ed ambigue sono le vicende che accompagnano i vari movimenti, contrariamente a quanto accade per i fenomeni che avevamo esaminato sinora. Generalizzando moltissimo, si può infatti affermare che tutte le emergenze che vanno dallo Gnosticismo al Catarismo, mostrano una certa linearità come manifestazioni del ripetuto tentativo di stabilire un diverso rapporto tra normativa ideologica e individuo, nell'ambito di organismi statali già chiaramente definiti: ciò vale anche, in senso più lato, quando, dai Pauliciani ai Catari, la dottrina diviene veicolo di istanze locali.

²¹ *Religionspartheien, etc.*, cit., p. 200. Per la dottrina della *badâ'*, (cambiamento) cfr. la relativa voce di I. Goldziher-A.S. Tritton, in E.I. vol. I. Sulla presenza di miti zoroastriani e induisti nella speculazione esoterica e nel mito dell'Imâm, nonché di una tradizione magica anch'essa estranea all'Islam, cfr. *Le guide divin, etc.*, cit. pp. 148-154 nel testo e nelle note. Sull'origine gnostica della migrazione delle anime nella Shî'a estremista, cfr. R. Freitag, *Seelenwanderung in der islamische Häresie*, I.U. 110, 1985, pp. 253-255. La migrazione ascendente e discendente nella contiguità neoplatonica delle manifestazioni del cosmo, realizza la separazione del Bene dal Male, dello Spirito dalla *hyle*.

²² An Nawbakhtî, 153, pp. 199-200, Shahrastânî, pp. 200-201. È appena il caso di ricordare che sino alla conquista musulmana, lo Yemen fu luogo d'influenza bizantina e copta, nel quale si fusero elementi culturali giudaici, cristiani e mesopotamici, questi ultimi per tradizionali rapporti con i Sassanidi. Va tuttavia segnalato che esistono dubbi su una data così antica delle dottrine dei Sabâ'iti e sul fatto che ibn Sabâ' fosse un Ebreo.

²³ Shahrastânî, pp. 201-202.

²⁴ La radicale differenza tra la democrazia dei Khâridjiti e la teocrazia delle sette shî'ite, è espressa in modo chiarissimo nel discorso del Khâridjita Abû Hamza contro gli Shî'iti nel 747, riportato da Wellhausen, cit., p. 154.

Le sette shî'ite, viceversa, fioriscono in una società nella quale manca un solido punto di riferimento politico nello Stato, sicché lo scontro tra localismo e centralismo è estremamente ambiguo, così come ambiguo resta il confine tra libera espressione religiosa e dogmatismo, democrazia e teocrazia.

L'assenza di tradizione statale e la conseguente sovrapposizione di comunità politica e comunità religiosa, identificano da un lato centralismo, dogmatismo e teocrazia; ma dall'altro fanno sì che ogni alternativa politico-dottrinale, quale che sia il suo punto di partenza (dissenso religioso, esigenze localistiche, movimento sociale) non possa che offrirsi come alternativa *globale*. Ogni alternativa dunque, se vincente, non può che configurare un nuovo dominio: gli Imâm, nel cui nome si lotta, sono emblematici di tale ambiguità, figure al tempo stesso rivoluzionarie e teocratiche.

Il ruolo divino dell'Imâm -in contrasto con l'anarchismo gnostico e il federalismo cataro in materia di Chiesa, ed in contrasto anche con la democrazia diretta, sia religiosa che politica, dei Khâridjiti, il cui Imâm è elettivo e revocabile- tende a fornire alle varie manifestazioni della Shî'a la logica di un centralismo alternativo. Infatti, in assenza di uno Stato indipendente dalla religione, la vittoria di una setta non può che portare quest'ultima ad impadronirsi del "centro"; al contrario, chi non si ponga nel nuovo "centro", non ha uno Stato nel cui ambito godere i frutti di una raggiunta affermazione.

Il comportamento degli Abbasidi e dei Fatimidi, una volta giunti al potere, nei confronti dei movimenti dottrinari che li avevano sostenuti, mostra chiaramente questa ambiguità. Per queste dottrine, la vittoria diviene una sconfitta: dovendo portare i loro Imâm al potere, il loro utopismo radicale diviene un impaccio alla razionalità politica nel cui ambito questi debbono agire.²⁵

Lo schiacciamento del potere politico sulla dottrina religiosa, azzerava la dialettica di storia e utopia, assegnando la realizzazione di quest'ultima a una teocrazia. Soltanto le estreme conseguenze della dottrina ismailita, con la proclamazione della Grande Resurrezione e la fugace realizzazione della divinità dell'uomo in terra proponendo l'Utopia come Assoluto, avrebbero potuto tentar di siglare il compimento d'un percorso dottrinale: ma il condizionale è d'obbligo, come si vedrà.

Per il resto, la storia della Shî'a e del suo anelito libertario, è anche una complicata storia di sette, agglutinata e dispersa attorno a puntuali eventi religioso-politici. Da questi eventi ci dobbiamo sforzare di trarre un filo conduttore sfrondando e generalizzando, senza dimenticare l'inestricabile relazione che esiste tra questa storia e la grande utopia, perché le innumerevoli sette che lottano per il proprio Imâm sognano tutte un futuro di libertà e di pienezza esistenziale *in terra*. Sognano tutte di essere guidate alla Grande Resurrezione, un evento che si va dissociando dal Giudizio finale, per divenire la realizzazione in terra dell'Utopia.²⁶

Ciò premesso, riprendiamo il filo dalla setta dei Kaysâniyya. Questa setta prende il nome da Kaysân, seguace di al Mukhtâr b. Abî 'Ubayd, che nel 685 s'impadronì di Kufa, in una rivolta nella quale si proclamò inviato di Muhammad ibn al Hanafîyya;²⁷ quest'ultimo, alla data della propria morte nel 700, fu poi proclamato Mahdî dai Kaysâniyya.

Costoro erano frequentemente detti anche Sabâ'iyya, una sovrapposizione che trova ragione sia nell'estremismo, sia nella presenza di elementi dottrinali giudaizzanti yemeniti;²⁸ quanto a Kaysân, egli si diceva in contatto con l'arcangelo Gabriele.²⁹

I Kaysâniti elaborarono i termini fondamentali della dottrina estremista, che discenderanno nelle moltissime sette da essi originate. I lineamenti di questa dottrina, che si vanno elaborando nel tempo sino all'Ismailismo, possono così compendiarsi: trasmigrazione delle anime, che persistono in un mondo puramente formale; ciclicità della storia attraverso il succedersi di eoni; divinità dell'Imâm che, come tale, è già sottratto alla Legge; interpretazione della Resurrezione non nei termini ortodossi, ma nelle forme terrene come detto sopra. Da queste teorie discende quella della *Radj'a*, cioè del ritorno del Mahdî, che si collega con la trasmigrazione. I Kaysâniyya elaborarono inoltre (necessariamente) la teoria della *Badâ'* (cambiamento d'opinione di Dio), per giustificare gli errori di previsione dell'Imâm, di per sé infallibile in quanto divino.³⁰

²⁵ Il problema è stato intuito da H. Corbin, che conformemente alla propria logica lo ha sviluppato in termini di *zâhir* e di *bâtin*: cfr. *Nâsir-i-Khusrau and Iranian Ismâilism*, C.H.I. IV, cit., pp. 524-525. Sulla continuità di fatto che si stabilisce nel Califato, per le ragioni esposte, al momento della rivoluzione abbaside, cfr. I. Bligh-Abramsky, *Evolution versus Revolution*, Der Islam 65, 1988: la continuità nella burocrazia e nell'esercito fu dovuta al fatto che gli Abbasidi non avevano alcuna ideologia dello Stato alternativa a quella dei loro predecessori (p. 243).

²⁶ Cfr. il citato discorso di Abû Hamza, in Wellhausen, p. 154. L'attesa shî'ita merita il sarcasmo della razionalità dei Khâridjiti (Mu'taziliti, cioè "razionalisti" nell'interpretare il Corano: *Mu'tazil* = che si stacca, si separa = scismatico) in tal veste cioè non-conformisti in materia d'infallibilità dell'Imâm, sottoposto a giudizio popolare. Come nota W.M. Watt, *Shî'ism under the Umayyads*, J.R.A.S. 1960, p. 159, mentre per gli Shî'iti era carismatico l'Imâm, per i Khâridjiti era carismatica la comunità. Tuttavia anche la Shî'a è movimento popolare, in quanto attesa millenarista, e su questo è bene insistere. Quando si parla del Qâ'im in contesto shî'ita, si parla infatti di un Resurrettore che instaura un regno di pienezza (e di superamento della Legge) *in questo mondo*. È significativo notare che il discorso anti-shî'ita del Khâridjita Abû Hamza avviene nel 747, cioè nel momento nel quale i Khâridjiti sono comunque dalla stessa parte degli Shî'iti Abbasidi, nel corso della rivolta del 747-748 che abbatte gli Omayyadi: le due ideologie non si avvicinano ma sono alleate come espressione popolare (cfr. Spuler, cit., p. 169; sugli eventi per i Khâridjiti, cfr. Wellhausen, pp. 85-88).

²⁷ Il quale si tenne tuttavia ben lontano dalla rivolta di al Mukhtâr; cfr. F. Buhl, voce *Muhammad ibn al Hanafîyya*, E.I. vol. VII.

²⁸ Cfr. W. Madelung, voce *Kaysâniyya*, E.I. vol. IV; ed inoltre vedi *supra* alla n. 22 circa la data d'origine dubbia dei Sabâ'iyya; cfr. inoltre an Nawbakhtî, 153, p. 200 sgg.; sugli elementi giudaizzanti yemeniti, cfr. anche G.R. Hawting, voce *al Mukhtâr*, E.I. vol. VII.

²⁹ an Nawbakhtî, loc. cit., p. 201.

³⁰ id., RH.R. 154, pp. 94-95. Sembra che la dottrina sia stata escogitata dallo stesso al Mukhtâr.

Per l'estrema complicazione delle discendenze dal primitivo movimento Kaysânita, è forse opportuno premettere un breve schema, prima di trattare le singole dottrine.

Una parte dei seguaci di al Mukhtâr, noti come Mukhtâriyya, sostenne che Kaysân fosse un soprannome dato ad al Mukhtâr da Muhammad ibn al Hanafiyya.³¹ Di al Mukhtâr, un ribelle che sembra aver oscillato tra vari 'Alîdi prima della rivolta del 685, si diceva che fosse visitato dagli arcangeli Michele e Gabriele; di lui è anche stato posto in luce il ruolo apocalittico, forse in vista di un arrivo del Mahdî, poiché egli si atteggiava a vendicatore della morte di al Hosayn, il terzo Imâm dopo 'Alî e al Hasan, e degli altri 'Alîdi assassinati. Con lui, nel nono decennio del VII secolo, inizia con sicurezza la dottrina del Ghulû.³²

Dai Kaysâniti discende una linea che an Nawbakhtî definisce "Kaysâniti puri"; secondo essi l'Imamato sarebbe passato da Muhammad ibn al Hanafiyya, al figlio Abû Hâshim; da questi al fratello 'Alî e da lui ai discendenti (al Hasan, 'Alî e al Hasan). Soltanto da questa linea può uscire il Qâ'im al Mahdî.³³

Mentre per il gruppo dei Karbiti il Mahdî restava Muhammad ibn al Hanafiyya del quale si negava la morte, e gli Hâshimiti si pronunciavano viceversa per l'Imamato del figlio di lui Abû Hâshim, che alla propria morte (717) veniva proclamato Mahdî; altri reclamavano per sé la missione divina, e predicavano l'antinomismo.³⁴ Tra questi Bayân, dopo la morte di Hâshim e la sua proclamazione a Mahdî, avanzò pretesa di esser profeta, e scrisse ad Abû Dja'far (Muhammad al Bâqir, 5° Imâm)³⁵ invitandolo ad accettare questo suo ruolo profetico; Abû Dja'far rispose costringendo il messaggero ad ingoiare il messaggio.³⁶

Successivamente alla morte di al Bâqir, i Bayâniyya (ex Hâshimiti, nemici di al Bâqir) unitamente ai Mughîriyya (seguaci di al Bâqir) scelsero di ribellarsi agli Abbasidi sostenendo il diritto all'Imamato della linea 'alîde di al Hasan, nelle persone di Muhammad e Ibrâhîm, figli di 'Abdallâh figlio di al Hasan, figlio a sua volta di al Hasan il 2° Imâm; questi furono però sconfitti e uccisi dall'abbaside al Mansûr nel 762. Bayân elaborò la dottrina della luce divina che passa di Imâm in Imâm; al Mughîra elaborò un'interpretazione del divino fondata sulla mistica delle lettere.³⁷

Il gruppo degli Hârithiti, anch'essi antinomisti, riconduceva l'Imamato al ribelle 'Abdallâh ben Mu'âwiyya, che discendeva da un fratello del 1° Imâm. L'Imamato gli sarebbe stato conferito dallo stesso Hâshim; la ribellione, iniziata nel 744, ebbe l'appoggio degli Zayditi, un gruppo che riconosceva il 5° Imâm non in al Bâqir, ma nel fratello Zayd.³⁸ Una parte di questi infatti, detta "Zayditi forti",³⁹ era pronta a seguire chiunque, nella discendenza di Fatima, avesse innalzato la bandiera della vera fede, pronto a combattere per essa. Perciò, dopo la morte di Zayd e Yaya seguirono 'Abdallâh ben Mu'âwiyya, il quale ebbe l'appoggio anche dei Khâridjiti sopravvissuti alla rivolta contro Marwân del 747. La setta di 'Abdallâh ben Mu'âwiyya credeva nella migrazione delle anime, riconoscendo i percorsi propri di ciascuno dai tempi di Noè e di Maometto; i suoi seguaci si chiamavano come i "Compagni del Profeta", perché si ritenevano portatori delle anime di quelli.⁴⁰

³¹ *ivi*, pp. 204-205.

³² G.R. Hawting, cit. Sulla rivolta del 685-687, cfr. Wellhausen, cit., pp. 138-139. Sulla estrema variabilità del concetto di Ghulû, usato con diversi significati con obbiettivi e in contesti diversi, cfr. tuttavia W. al Qadi, *The Development of the Term Ghulât in Muslim Literature, with Special Reference to Kaysâniyya*, Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen 1974, A.A.W.G., *ivi*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

³³ an Nawbakhtî, loc. cit., pp. 209-210. I Kaysâniti "puri" non seguono quindi gli altri Hâshimiti, che diverranno sostenitori degli Abbasidi.

³⁴ *ivi*, pp. 205-209, e ancora, per le idee estremiste degli Hâshimiti, 154, p. 83. Per i Karbiti (o Karibiyya o Kurabiyya) cfr. *infra*.

³⁵ Ci riferiamo al 5° Imâm degli Ismailiti e degli Imamiti (altro nome dei Duodecimani) che è Abû Dja'far Muhammad, detto al Bâqir, figlio di 'Alî, 4° Imâm, figlio di al Hosayn, 3° Imâm. Al Bâqir muore in data imprecisata attorno al 735. Su di lui cfr. la relativa voce di E. Kohlberg, E.I. vol. VII.

³⁶ an Nawbakhtî, 153, pp. 212-213.

³⁷ Cfr. su E.I. le seguenti voci: *Bayân ben Sa'mân* (M.G.S. Hodgson, vol. I); *al Mughîriyya* (W. Madelung, vol. VII); *Ibrâhîm ben 'Abd Allâh* (L. Vecchia Vaglieri, vol. III); *Muhammad ben 'Abd Allâh* (F. Buhl, vol. VII). Per i due figli di 'Alî, al Hasan e al Hosayn, cfr. le relative voci di L. Vecchia Vaglieri in E.I. vol. III. Per i Mughîriyya, cfr. anche an Nawbakhtî, 154, pp. 92-93. Su di lui cfr. anche W.F. Tucker, *Rebels and Gnostics: al Muğîra ibn Sa'îd and the Muğîriyya*, Arabica 22, 1975. Secondo il Tucker, al Mughîra fu forse seguace di al Bâqir, sicuramente di Muhammad ibn 'Abdallâh; fu uno gnostico terrorista versato nelle arti magiche, che aveva appreso da una donna ebrea. I suoi seguaci erano sia arabi che Mawâlî (cfr. *infra*, n. 57) probabilmente persiani (pp. 35-36) ma forse anche aramei. Il gruppo si riteneva composto di "Eletti" contrapposti ai "figli delle tenebre". Dopo la morte di Muhammad, i Mughîriyya ritennero che questi di fosse "occultato" sul Monte Hâgir (così come M. ibn al Hanafiyya sul Monte Radwâ). Al Mughîra fu il primo partigiano dei discendenti di Hasan ibn 'Alî; per alcuni suoi seguaci fu Imâm egli stesso (p. 38). La sua concezione della divinità aveva affinità con quella dei Mandeî (p. 39) a quei tempi diffusi in Iraq; elementi manichei sembrano comunque presenti nella sua dottrina fortemente dualista sul piano antropologico (pp. 39-40). Ritenuto erroneamente un Sabâ'iyya, egli, con la sua setta, fu certamente rappresentante di spicco dell'ala rivoluzionaria della Shî'a, che sembra scegliere i *leaders* negli 'Alîdi allo scopo essenziale di dare un fondamento ideologico alle proprie rivoluzioni sociali.

³⁸ Per gli Hârithiti, cfr. an Nawbakhtî, 153, pp. 210-211; per gli Zayditi, cfr. Wellhausen, cit., p. 163 sgg. Zayd, ribelle contro gli Omayyadi, viene ucciso nel 740, e prima della rivolta di 'Abdallâh ben Mu'âwiyya viene ucciso anche suo figlio, Yaya, che ne aveva mantenuto viva la ribellione. Abû Muslim (cfr. *infra*) ne vendicò la morte. Lo stesso Abû Muslim fece viceversa soffocare 'Abdallâh ben Mu'âwiyya, che si era recato da lui per aiuto nel 747, dopo la sconfitta della propria rivolta. L'antinomismo hârithita si fonda sulla divinità dell'Imâm che, come tale, si sottrae alla Legge. Sugli Zayditi e sulle loro divisioni, cfr. anche an Nawbakhtî, 154, pp. 88-89. Sono questi gli anni delle violente rivolte che hanno per protagonista Abû Muslim, e che portano alla cacciata degli Omayyadi -mai accettati dalle infinite accezioni del settarismo islamico- ad opera degli Abbasidi, ed è evidente che la disparità di scelte di Abû Muslim nei confronti di 'Abdallâh ben Mu'âwiyya e degli Zayditi, alleati tra loro e, come lui, nemici degli Omayyadi, è da legarsi a valutazioni politiche relative alla rivolta abbaside da lui guidata, che dopo la fine degli Zayditi si appresta ad abbattere gli Omayyadi (749) e vede in 'Abdallâh soltanto un rivale.

³⁹ an Nawbakhtî, loc. cit., p. 89. Sugli Zayditi e sulle loro connessioni con altri gruppi rivoluzionari, cfr. W. Madelung, *Der Imam al Qâsim ibn Ibrâhîm und die Glaubenslehre der Zayditen*, Berlin, W. De Gruyter, 1965, pp. 44-86.

⁴⁰ an Nawbakhtî, loc. cit., pp. 70-71 e 153, p. 213. Sulla rivolta Khâridjita del 740, cfr. Wellhausen, pp. 85-90; *ivi*, p. 165 per la rivolta del 747.

Un altro gruppo che, viceversa, riconosceva in al Bâqir il 5° Imâm, ritenne che alla sua morte l'Imamato dovesse passare ad un certo Abû Mansûr, cui sarebbe stato affidato da al Bâqir stesso. Abû Mansûr era un arabo analfabeta allevato dai Beduini, che sosteneva di esser salito in cielo e di aver avuto il mandato dalle mani stesse di Dio, col quale seguiva a comunicare tramite l'arcangelo Gabriele.⁴¹ Il paradiso, per i Mansûriyya era l'Imâm stesso; e l'inferno il suo nemico. L'esegesi interpretava i divieti della Legge con nomi di uomini da combattere, i comandamenti con quelli di cui esser amici; chi li identificava era libero da ogni obbligo, perché aveva compiuto la parola di Dio ed era già in paradiso. Essi credevano infine che Dio avesse creato prima Gesù, poi 'Alî. Come si può notare, questa setta, analogamente ad altre che vanno lentamente configurando la dottrina ismailita, pur nella sua rozzezza ha un obiettivo ben chiaro: la pienezza dell'esistenza si realizza sulla terra, questo è il messaggio nascosto nella dottrina coranica, che la Gnosi rivela. Come molte altre sette estremiste essa si poneva, a tal fine, il diritto-dovere di sterminare con qualunque mezzo gli altri Musulmani, reputati infedeli. Di essi riferisce Shahrastâni che confluirono poi nei Khurramiyya (o Khurramdîniyya), la setta della quale ci occuperemo in dettaglio perché legata all'eredità mazdakita e protagonista delle rivolte persiane.

Altri Kaysâniti ed Hâshimiti seguirono il percorso che li portò a confluire nel partito abbaside e di lì a costituire l'ala estrema che poi si trasferì nei Khurramiyya nel corso dell'VIII secolo; dei Kaysâniti infatti non v'è più notizia nel secolo successivo. Essi confluirono nella setta dei Râwandiyya, che costituì una parte della Shî'a abbaside; su questa setta esistono notizie abbastanza confuse, in quanto i cronisti usano lo stesso nome per comprendere entità tra loro non comparabili.⁴²

Secondo i Râwandiyya, Abû Hâshim lasciò in testamento l'Imamato a Muhammad, figlio di 'Alî, figlio di 'Abdallâh, figlio di 'Abbâs, zio di Maometto; per la precisione lo lasciò ad 'Alî con l'incarico di trasmetterlo al figlio, ancora troppo giovane alla morte di Abû Hâshim. Ciò creava naturalmente dei contrasti con i seguaci di 'Abdallâh ben Mu'awiyya, che sostenevano una tesi analoga e contrapposta, ma alla fine un arbitrato condusse questi ultimi nelle file dei Râwandiyya. I seguaci di 'Abdallâh ben Mu'awiyya in quell'occasione si scissero: una parte rimase senza Imâm, altri ritennero che egli non fosse morto e che, nascosto tra le montagne di Isfahân, sarebbe tornato; altri ancora, entrati nell'orbita degli *zindîq*, fecero parte della Shî'a estremista.⁴³ Nell'ala estremista del movimento abbaside vi erano anche gli ex-Hâshimiti, che sostenevano l'onniscienza dell'Imâm.

Tra le dottrine della Shî'a estremista abbracciate dagli ex seguaci di 'Abdallâh ben Mu'awiyya, vi è quella della trasmigrazione delle anime e quella della loro preesistenza, una tendenza gnostica che si riflette nella negazione dei precetti della Legge; queste stesse dottrine e tendenze estremiste sono presenti nei Râwanditi.

Tra questi infatti, un gruppo affermava l'onniscienza e la divinità dell'Imâm; ed è significativo che lo stesso al Mansûr, il Califfo abbaside con il quale essi identificavano il loro Dio, li facesse arrestare.⁴⁴ La logica della gestione del potere viene qui a scontrarsi con sostenitori troppo pericolosamente esaltati, tanto più che questi vedevano in Abû Muslim il profeta di al Mansûr. Abû Muslim era stato il grande protagonista delle rivolte che avevano portato al potere gli Abbasidi, e proprio perciò dava ombra; al Mansûr lo convocò a corte e lo uccise a tradimento.

Una parte dei Râwandiyya, richiamandosi a lui, si trasformò nella setta degli Abûmuslimiyya, che an Nawbakhtî sovrappone ai Khurramiyya.⁴⁵ Lo stesso autore considera legato ai Râwandiyya e agli Abûmuslimiyya - e alla lontana ai Kaysâniyya - il gruppo dei Rizâmiti,⁴⁶ ai quali appartiene un altro grande

⁴¹ Su Abû Mansûr e i Mansûriyya, cfr. an Nawbakhtî, 154, pp. 69-70; Shahrastâni, pp. 205-206; W. Madelung, voce *Mansûriyya*, E.I. vol. VI.

⁴² Cfr. le voci *al Râwandiyya* di E. Kohlberg in E.I. vol VIII e *Kaysâniyya*, cit. Cfr. anche le ripetute citazioni di an Nawbakhtî (che si sovrappongono in modo disomogeneo) in R.H.R. 153, pp. 210-214, e in 154, pp. 78-84.

⁴³ Per un quadro chiaro e generale di ciò che ha rappresentato la Shî'a estremista o Ghulû, cfr. la voce *Ghulât*, di M.G.S. Hodgson, in E.I. vol. II. Ne diamo i capisaldi perché essi sono indispensabili per capire il senso degli eventi e delle dottrine nel loro evolversi. Inizialmente il Ghulû è una tendenza speculativa entro la Shî'a politica, che a poco a poco fonda il patrimonio dottrinale cui attingeranno i movimenti più tardi, sempre più articolati nelle loro strutture ideologiche. Questa tendenza inizia già con 'Abdallâh ibn Sabâ' e con i Kaysâniti; essa tende a fare dell'Imâm una figura divina e un'autorità profetica, nel quale l'originaria scintilla divina discende per la via della successione profetica. L'avanzante spiritualismo porta poi i ghulât sulla via gnostica, dove il disprezzo della materia si traduce in un disprezzo della Legge, del resto interpretata tramite il *bâtin*, cioè esotericamente, sino al suo capovolgimento. L'influenza della cultura neoplatonica in molte speculazioni, come la preesistenza delle anime, appare più che verosimile. Sul piano sociale, il tema della profezia continua, implicita nello stesso Islam e diffusissima nel mondo irano-mesopotamico, si risolve nella speranza millenaristica di un capo carismatico, divinamente ispirato (quando non di origine divina) che guidi i fedeli verso un mondo di pienezza terrena (al Mahdî al Qâ'im). Il punto di snodo nello sviluppo del Ghulû si ha nel corso dell'VIII secolo, durante le ripetute rivolte contro gli Omayyadi: da questo momento la premessa dottrinaria è cemento ideologico forte per l'azione politica che si esplica nelle continue ribellioni. La tradizione duodecimana considera ghulât tutti i sostenitori di Muhammad ibn al Hanafiyya e discendenti, raggruppati nel nome generico di Kaysâniyya, che divennero sostenitori degli Abbasidi nella lotta per il Califfo, ed in parte rimasero tali anche dopo il loro avvento (cfr. *infra*). Dai Kaysâniyya che evolvono in Abûmuslimiyya (cfr. *infra*) entra nel Ghulû la tradizione mazdakita della Persia zoroastriana; per questi Ghulât viene usato sovente il termine *Zindîq*, che indica il Manicheo e, più in generale, l'eretico dualista; l'ortodossia islamica, come quella cristiana, tende infatti a sottolineare l'*estraneità*, dell'eresia, sorta di infezione d'origine aliena. La tesi, naturalmente, non è condivisibile, e non è condivisa dagli studiosi. Non più tardi del IX secolo, periodo per il quale è sicura la presenza di una cultura neoplatonica nel mondo islamico, il metodo bātinita è diffuso, e le dottrine che si sviluppano entrano a far parte tanto dello shî'ismo duodecimano, quanto di quello ismailita, portando un forte accento sull'unità di Dio. Attorno ad esse fioriscono ancora movimenti apocalittici, che tuttavia vedono il passo ad una speculazione mistica astratta, mescolandosi col Sūfismo.

⁴⁴ an Nawbakhtî, 154, p. 84.

⁴⁵ *ivi*, p. 78.

⁴⁶ *ivi*, p. 79.

protagonista delle rivolte iraniche, al Muqanna'.⁴⁷ In effetti i Rizâmiyya vengono considerati, come gli Abûmuslimiyya, facenti parte dei Khurramiyya;⁴⁸ attraverso di essi i discendenti degli originari Kaysâniyya saldano la propria tradizione dottrina a quella delle rivolte persiane. Dei Khurramiyya avremo modo di parlare diffusamente tra poco; per ora, tenendo presente che siamo giunti alla metà dell'VIII secolo e all'inizio del Califato abbaside, vogliamo accennare ad un'altra setta estremista che nasce in quegli anni e che avrà, come i Khurramiyya, un seguito nel IX secolo entro gli sviluppi che conducono all'Ismailismo.

Ci riferiamo ai Khattâbiyya, seguaci di Abû l Khattâb, e alle loro varie suddivisioni.⁴⁹ Il movimento, che si sviluppò subito dopo la presa di potere abbaside, e poco prima di quello dei figli di 'Abdallâh, Muhammad e Ibrâhîm, sostenuto da Bayâniyya e Mughîriyya, tentò di coinvolgere la linea 'Alîde di Abû 'Abdallâh Dja'far al Sâdiq, il 6° Imâm dei Duodecimani e degli Ismailiti, figlio di al Bâqir e morto nel 765. Questi però se ne tenne ben lontano già prima della vittoria abbaside, e maledisse Abû l Khattâb, sottolineando anche la bassa estrazione sua e dei suoi seguaci.⁵⁰ Il moto, che contava all'inizio poche decine di seguaci, fu represso attorno al 760.

I Khattâbiyya elaborarono ulteriori temi gnostici, che contribuirono a fondare alcuni aspetti della successiva dottrina ismailita.⁵¹ Abû l Khattâb, che si proclamava Profeta inviato da Dja'far al Sâdiq dal quale avrebbe appreso il nome segreto di Allâh -potentissimo strumento magico- sosteneva che negli Imâm abitava lo spirito divino; Dja'far stesso sarebbe stato Dio incarnato nelle apparenze di un uomo. Un gruppo di Khattâbiyya, noto come Mu'ammariyya, riteneva lo spirito divino trasmigrato da Abû l Khattâb al mercante di granaglie Mu'ammâr; sosteneva inoltre che paradiso e inferno fossero in questa terra, sotto forma di felicità e infelicità, e che per gli adepti non dovessero più valere gli obblighi della Legge.⁵² Il gruppo dei Bazîghiyya assegnava al tessitore Bazîgh il ruolo di successore di Abû l Khattâb; si ritenevano immortali, ritenevano cioè di poter salire al cielo nell'attimo della raggiunta perfezione; potevano inoltre vedere quotidianamente la propria morte a questo mondo.⁵³ Nell'ambito dei Khattâbiyya maturò inoltre l'importante dottrina esoterica della duplice manifestazione della divinità nel profeta parlante (*nâtiq*) portatore di una legge divina (il Profeta in senso stretto, Maometto) e nel profeta silenzioso (*sâmit*) l'Imâm, che di questa legge è l'interprete in senso esoterico.

An Nawbakhtî⁵⁴ afferma che i Khattâbiyya costituirono gli Ismailiti propriamente detti, e che i Mubârakiti, sostenitori dell'Imamato di Muhammad ben Ismâ'il dopo la morte del padre, costituirono i Qarmati, un gruppo ismailita radicale che si scisse nell'899, allorché prese corpo nell'Ismailismo la linea fatimida.⁵⁵ Le relative vicende non sono chiare, perché di Qarmati e Ismailiti si hanno notizie soltanto nel secolo successivo. Per questa ragione ne parleremo più in là; per ora intendiamo viceversa fare il punto sugli eventi e sulle dottrine che vanno dalla morte di 'Alî all'avvento degli Abbasidi.

Gli eventi e le dottrine che abbiamo sinteticamente elencato lungo l'arco di circa un secolo, si dispongono a sottolineare gli episodi di una lunga lotta, quella contro gli Omayyadi, che inizia come lotta di fazioni per divenire storia di sollevamenti popolari. Nel corso apparentemente frammentario e disordinato di questi eventi, emergono di fatto i lineamenti di un processo evolutivo che è al tempo stesso sociale e dottrinario, con interdipendenza dell'uno e dell'altro aspetto.⁵⁶

⁴⁷ Amoretti, cit., p. 499.

⁴⁸ Cfr. W. Madelung, voce *Khurramiyya*, E.I. vol. V.

⁴⁹ Cfr. Shahrastâni, cit., pp. 206-208; an Nawbakhtî, 154, pp. 73-78 e 148-150; B. Lewis, voce *Abû l Khattâb*, E.I. vol. I; W. Madelung, voce *Khattâbiyya*, ivi, vol. IV.

⁵⁰ In effetti, tanto Abû l Khattâb, quanto altri importanti capi-corrente del movimento (Bazîgh, Mu'ammâr ben Ahmar, al Mufaddal ben 'Umar al Dju'fi) avevano attività artigiane o mercantili; ma tutto il movimento della Shî'a, man mano che si fa religioso, assume carattere popolare.

⁵¹ W. Madelung, cit., sottolinea giustamente che i Khattâbiyya debbono considerarsi più un'ala estrema del movimento Imamita, che non predecessori dell'Ismailismo. In effetti le loro dottrine non sono caratterizzate dall'esoterismo della storia ciclica che è prerogativa dell'Ismailismo; tuttavia il rapporto Profeta/Imâm che essi elaborano, entra a far parte dell'Ismailismo. Inoltre, secondo quanto riferisce an Nawbakhtî, loc. cit. p. 150, una parte dei Khattâbiyya non seguì il 7° Imâm dei Duodecimani, Mûsâ al Kâzim figlio di al Sâdiq, ma suo fratello Ismâ'il, attribuendogli il ruolo di continuatore, nell'Imamato, di Abû l Khattâb. Quest'ultimo è anche presente nel testo, definito proto-ismailita, dell'*Umm al Kitâb*; ma su ciò, e sulla natura problematicamente proto-ismailita di quest'opera, cfr. la Nota introduttiva di P. Filippini Ronconi, cit., alle pp. XXII-XXV. Sulla differenza tra le concezioni imamite e ismailite, cfr. *infra*. Tra i temi gnostici elaborati da Abû l Khattâb ricordiamo la mistica delle lettere, nella quale egli ha un precedente in al Mughîra (cfr. Tucker, cit., p. 40).

⁵² Shahrastâni, p. 207; diversamente an Nawbakhtî, loc. cit. p. 74 attribuisce la libertà dai precetti ai Khattâbiyya in generale.

⁵³ Qui si coglie con immediatezza il tema centrale dell'alchimia spirituale, il raggiungimento della pietra. L'alchimia come scienza spirituale nasce infatti nella cultura ismailita.

⁵⁴ Loc. cit. p. 150.

⁵⁵ Cfr. W. Madelung, voce *Qarmati*, E.I. vol. IV. Nei Qarmati, radicali ed egualitaristi, sembra siano confluiti anche i Khurramiyya dopo le loro ripetute rivolte in Persia: cfr. Amoretti, cit., p. 503. I Mubârakiti furono coloro che, contrariamente ai Khattâbiyya, ritennero che l'Imamato fosse passato da Dja'far a Muhammad ben Ismâ'il (an Nawbakhtî, loc. cit., pp. 147-148; pp. 150-151).

⁵⁶ Il problema di questa interdipendenza è già stato posto in termini precisi dal Moscati, *Per una storia dell'antica Shî'a*, cit., al quale non possiamo che rifarci per queste note. Il Moscati prende spunto, per le proprie considerazioni, da un fenomeno che ci sembra abituale negli studi sulle eresie, e cioè la completa impermeabilità delle fonti e degli studi che affrontano il tema in ambito "storico", ovvero in ambito "religioso": i primi trascurano il significato ideologico delle dottrine, i secondi collocano queste ultime fuori della storia, in un loro mondo di astratte "idee". Sull'argomento cfr. anche, dello stesso Moscati, *Il testamento di Abû Hâsim*, R.S.O. 27, 1952. Il Moscati mette in rilievo gli aspetti politici del movimento abbaside, che raccoglie l'eredità della frazione meno estremista degli Hâshimiyya, al fine di mettere in essere un realistico movimento rivoluzionario, e che tuttavia non disdegna l'appoggio degli stessi estremisti. L'obiettivo è dunque il raggiungimento e la gestione del potere, come rivela l'ambigua presa di distanza dagli estremisti -con i quali gli Abbasidi avevano cooperato in un primo momento- seguita dal puntellamento dell'ortodossia una volta giunti al potere.

Il primo passaggio certo in direzione del movimento religioso, avviene con al Mukhtâr e i Kaysâniyya, ed in occasione della rivolta del 685 ha luogo la prima significativa partecipazione dei *mawâlî*, il cui ruolo si farà sempre più importante con il passar degli anni, sino alla decisiva rivoluzione abbaside guidata da Abû Muslim. I *mawâlî* erano costituiti dalle popolazioni convertite all'Islam, schiavi e non, i quali godevano teoricamente d'gli stessi diritti degli altri Musulmani.⁵⁷ In pratica la situazione era diversa, perché essi erano oggetto di disprezzo da parte dei guerrieri arabi, e i loro matrimoni con donne arabe erano fortemente contrastati, perpetuando una sorta di separazione di fatto sul piano della società civile. Nell'ambito di questa, essi accedevano tuttavia all'amministrazione, dove non tardarono a rivestire ruoli di rilievo anche perché, nella nuova società islamica, costituirono presto il ceto intellettuale più in vista. La grande maggioranza di essi faceva parte tuttavia della popolazione più umile: mercanti, artigiani, sino agli strati sociali più bassi di quei territori che erano già appartenuti all'Impero persiano o a quello bizantino. La loro religione, prima della conversione all'Islam, era stata quella cristiana o zoroastriana, con tutte le infinite varianti ereticali delle quali abbiamo fatto cenno, e che tuttora sopravvivevano nell'ambito dell'Islam, dove erano relativamente tollerate quando facevano capo alle "religioni del Libro"; molto meno se si trattava di "dualisti", Manichei in particolare. Questi gruppi non soltanto tendevano a portare dentro l'Islam le dottrine che gli eresiologi ritenevano estranee ad esso (tesi sulla quale l'opinione di molti studiosi, a cominciare dal Widengren, è del tutto discordante) e che dettero inizio alla Shî'a religiosa; ma certamente si erano convertiti in massa, al di là degli opportunismi, anche perché avevano visto nell'Islam l'inizio di una nuova società.

Nella società persiana, che strutturava sul Mazdeismo le proprie gerarchie di classe -lo abbiamo visto a proposito di Mazdak- e in quella bizantina, ove l'eresia si mescolava con identità locali combattute dal centro imperiale, circolavano da tempo visioni millenariste: queste visioni millenariste muovono anche le sommosse khâradjite e shî'ite sino a trionfare nelle bandiere nere, simbolo messianico, innalzate alla metà dell'VIII secolo da Abû Muslim. Non è casuale dunque, inizialmente, la dirompente vittoria ideologica, nonché militare, con la quale l'Islam polverizza in pochi anni due imperi; ma è anche ragionevole ritenere che popolazioni tanto ansiose di realizzare una nuova società, risultassero deluse e ribelli al formarsi del regime aristocratico degli Omayyadi.

La storia dei primi secoli dell'Islam, con l'avvento degli Abbasidi prima e dei Fatimidi poi, sino all'utopia finale dello Stato ismailita, sembra essere la storia di quelle forze eversive ed egualitariste scatenate dall'Islam stesso, e che tuttavia si rivoltano contro le sue strutture politiche. Queste ultime infatti, che ideologicamente dovrebbero conformarsi sull'utopia religiosa dalla quale sono nate, di fatto non possono che seguire le geometrie del potere, generando così la contraddizione. Se ci poniamo in quest'ottica, si può notare il parallelismo tra l'evoluzione della Shî'a in senso religioso, il ruolo crescente dei *mawâlî* in essa, e il suo farsi rivoluzionaria; sicché le dottrine che vi si elaborano con il ripresentarsi di temi "gnostici" ben noti, vanno intese in rapporto con l'intrinseca eversività in essi contenuta, e con la rispondenza di questa eversività alle attese messianiche dei seguaci.

Infatti soltanto progressivamente, a partire da al Mukhtâr e principalmente dalla morte di Muhammad ibn al Hanafiyya, si afferma la dottrina eminentemente messianica della *Rad'ja* o "ritorno",⁵⁸ assieme a quella della trasmigrazione delle anime. Con i Karbiyya appare anche un altro elemento che tende a fare della Shî'a un movimento legato a figure carismatiche: la negazione che l'Imamato fosse mai appartenuto, prima di Muhammad ibn al Hanafiyya, ai suoi fratellastri Hasan e Hosayn, discendenti da Fatima e perciò dal Profeta. Lo Spirito, se tale è, non può che soffiare dove vuole, prescindendo dalle gerarchie, e perciò si trasferisce per conferimento: sempre per conferimento esso può così passare, nel 717, da Abû Hâshim alla linea abbaside di Muhammad b. 'Alî b. 'Abdallâh b. 'Abbâs, lo zio del Profeta; e il figlio di Muhammad, Ibrâhîm, potrà condurre a termine la rivoluzione abbaside soltanto grazie ad Abû Muslim e ai suoi *mawâlî* di Persia.

Il Moscati ha fatto tuttavia rilevare che nel corso degli anni che vanno dal 700 alla rivolta abbaside, l'Imamato è stato più volte rivendicato non soltanto al di fuori degli 'Alîdi, ma anche al di fuori delle famiglie in qualche modo legate a Maometto, come gli Abbasidi stessi; ed è nell'ambito di questi movimenti, anche effimeri e sovrapposti, che vanno maturando tutte le teorie estremiste, delle quali ricordiamo l'antinomismo, conseguente all'attesa di una "resurrezione" del tutto terrena, garantita dalla divinità dell'Imâm.⁵⁹

⁵⁷ Cfr. P. Crone, voce *Mawlâ*, E.I. vol. VI.

⁵⁸ Per i Karbiyya, cfr. W. Madelung, voce *Kuraybiyya*, E.I. vol V; an Nawbakhtî, loc. cit.; W.M. Watt, cit., p. 161. La dottrina della *Rad'ja* sembra esser stata già formulata da 'Abdallâh ibn Sabâ', ma sulla data precoce di questa sua formulazione in un gruppo, i Sabâ'iyya, che si sovrappone ai Kaysâniyya, esistono dubbi; dubbi estesi anche alla figura politico-religiosa dello stesso *leader*. Il tema dottrinale relativo al "ritorno", che si lega a quello della trasmigrazione e che appare elemento fondante del Ghulû, appare comunque per la prima volta con certezza nel 700 con i Karbiyya.

⁵⁹ *Per una storia, etc.*, cit., pp. 259-261. Questa fase prosegue per i primi anni del dominio abbaside con i Khattâbiyya. Poiché l'avvento degli Abbasidi non poteva realizzare l'era tanto attesa, i moti continuarono e gli stessi califfi -nonostante le ampie aperture sociali con le quali tagliarono l'erba sotto i piedi al movimento 'alide del 762, cui mancò infatti l'appoggio delle sette più impegnate in senso sociale che in senso dinastico, come gli Zayditi- dovettero stare ben attenti a liquidare i rischi di una "rivoluzione continua". Così non soltanto al Mansûr uccise Abû Muslim; il suo successore, al Mahdî si liberò ideologicamente del partito Hâshimita, sostenendo che l'Imamato degli Abbasidi non discendeva dai testamenti di Abû Hâshim, ma dal conferimento diretto operato da Maometto nei confronti dello zio 'Abbâs, con ciò eliminando anche alla radice i diritti degli 'Alîdi.

Tutte queste dottrine formano, come si può notare, un corpo “gnostico” che funge da supporto alle attese millenariste; un’ideologia fondata nella religione, funzionale alla costituzione di una continuità utopica che si riconosce nel rapporto diretto col divino, calato e realizzato su questa terra grazie alla figura dell’Imâm.

Se allora ci riconduciamo a quanto detto inizialmente, e cioè che le ribellioni shî’ite della Persia non hanno connotazioni etniche, ma localistiche e sociali, e che esse investono non soltanto i *mawâlî* persiani, ma anche gli arabi in condizione piccolo-borghese; vediamo come il formarsi della Shî’a religiosa vada ricondotto all’interno dell’Islam in generale, ivi inclusa parte del suo elemento arabo, come conseguenza dello scontro sociale. Nel corso di questo scontro, le frazioni “rivoluzionarie” elaborano la propria identità entro schemi dottrinali passibili di sviluppare gli elementi “gnostici” presenti alla radice stessa dell’Islam, e che divengono meglio riconoscibili al momento del ritorno ai loro luoghi d’origine.

Il fatto che questi elementi dottrinali fossero dunque maggiormente enfatizzati nelle aree iranica e mesopotamica a contatto con le presenze mazdakite, manichee e neoplatoniche, rende conto del ruolo di attrazione che finì con l’esercitare il movimento khurramita, persiano, nei confronti della spinta rivoluzionaria e del successivo defluire di essa nei Qarmati e nell’Ismailismo.⁶⁰ Il legame tra queste eresie e il moto sociale rende conto, a sua volta, della persecuzione subito operata dagli Abbasidi contro gli *zindîq*, che costituivano un’élite intellettuale (a quel che sembra, in molte circostanze dissimulandosi entro l’Islam) ed anche del ruolo rapidamente riconosciuto all’ortodossia da parte di una dinastia che era stata portata al Califfato dagli eretici.⁶¹ L’avvento degli Abbasidi segna infatti la vittoria e la contemporanea sconfitta dell’utopia rivoluzionaria, subito costretta ad incanalarsi verso nuove sommosse e verso nuove sette. La vittoria, anche se in concreto cambiava la natura e l’ideologia dello Stato nei suoi rapporti con le componenti etniche e sociali dell’Islam, rimase ben lontana dal realizzare in terra le promesse celesti.

L’ordine celeste è infatti ben difficile a realizzarsi in terra, dove di solito tende a generare disordini; tuttavia, come ha notato il Moscati,⁶² soltanto le motivazioni religiose potevano muovere il substrato dei vinti convertiti, i quali, naturalmente, leggevano in quella religione ciò che di proprio vi riconoscevano. Ex Cristiani, ex Zoroastriani ed ex Giudei di dubbia ortodossia; e patenti eretici come Mazdakiti e Manichei (con residui culturali pagani ermetisti) non potevano che leggersi un egualitarismo fondato sulla divinità dell’uomo (fondamentale tema gnostico) e quindi il suo diritto all’autodeterminazione come individuo e/o come gruppo locale. Si trattava del solito motivo eversivo nei confronti delle classi dirigenti, da sempre sospinto dalle piccole borghesie artigiane e mercantili.

Naturalmente, una volta fondato sul tema del divino che scende in terra nella figura del profeta, questo motivo non può assumere i toni rivoluzionari dei Khâridjiti, perché si realizza nella comune obbedienza cieca alla guida dell’Imâm, entro la quale non è posto per le distinzioni sociali; ma non ne è molto lontana quando si pensi alla logica di un divino sempre questionabile nelle sue apparizioni, una volta svincolato dagli obblighi ereditari.⁶³

Di questo primo secolo della Shî’a abbiamo detto che le sue energie, per la prima volta suscitate da Mukhtâriyya, Kaysâniyya e Hâshimiyya, finirono col confluire nella rivolta abbaside guidata da Abû Muslim, che vista in un’ottica più limitatamente regionale rappresenta anche uno degli episodi delle rivolte persiane, destinate a proseguire poi sotto gli stessi Abbasidi. Esaminiamo dunque le vicende di questo filone della Shî’a, destinato a divenire il principale.

La prima delle sommosse iraniche prese corpo attorno alla figura profetica di Bihâfarîd, tra il 746 e il 748.⁶⁴ Bihâfarîd fu autore di un tentativo di sintesi tra religione zoroastriana e musulmana che spiacque ai seguaci dell’una e dell’altra. Egli si annunciò come profeta dichiarando di esser salito al cielo e di aver ricevuto la propria missione direttamente da Dio, che gli avrebbe fatto dono di una sottile camicia di seta verde dopo avergli mostrato il paradiso e l’inferno. Egli annunciava inoltre la fine dei tempi; vi sarebbe stata una lotta tra il Bene e il Male (incarnati da due personaggi) al termine della quale il Bene avrebbe trionfato inaugurando un’epoca di felicità in terra.

⁶⁰ Amoretti, cit., p. 503; la stessa, a p. 500 sottolinea l’analogo egualitarismo di Qarmati e Khurramiti. A p. 499, l’Amoretti segnala il costante accostamento operato dai cronisti tra eresia e posizione sociale subalterna; abbiamo notato lo stesso fenomeno, per lungo periodo, relativamente alle eresie dell’occidente medievale.

⁶¹ Cfr. G. Vajda, *Les zindîqs, etc.*, cit., p. 182 sgg.; B. Lewis, voce *‘Abbâsides*, E.I. vol. I; Spuler, cit., pp. 45-46. Per la continuità del potere Abbaside con quello Omayyade, cfr. inoltre *supra* alla n. 25. F. Gabrieli, *La zandaqa au Ier siècle abbaside*, L’élaboration de l’Islam, Coll. de Strasbourg 1959, Paris, P.U.F., 1961, sottolinea i rapporti tra la *zandaqa* e il Razionalismo presente in Persia sulla scorta della tradizione filosofica ellenistica. Come vedremo oltre, a proposito degli sviluppi neoplatonici dell’Ismailismo, l’esistenza di questa tradizione in Persia ha un ruolo rilevante. Sulla vicenda della *zandaqa* (origini, evoluzione, persecuzioni) a partire dalle infinite eresie esistenti nei territori conquistati dall’Islam, attraverso le influenze degli *zindîq* nella Shî’a, il ruolo dell’amministrazione, le conversioni più o meno convinte, gli sbocchi libertini e le persecuzioni, cfr. il lavoro di M. Chokr, *Zandaqa et zindîqs en Islam au second siècle de l’Hégire*, Damas, Inst. Français de Damas, 1993; in particolare, per un inquadramento del problema, le pp. 42-68.

⁶² *Per una storia, etc.*, cit., p. 265.

⁶³ Una strada completamente diversa segue viceversa, dopo la vittoria degli Abbasidi, la Shî’a ‘alide: sotto l’Imamato di Dja’far al Sâdiq, che si era tenuto lontano dal tentativo degli Hasanidi Ibrâhîm e Muhammad b. ‘Abdallâh del 762, le pretese ‘alidi prendono aspetto religioso, attraverso la nascita del culto di Fatima come figura determinante nella trasmissione del divino, iniziativa cui non sembra estraneo il 6° Imâm.

⁶⁴ Su Bihâfarîd cfr. al Birûnî, cit. pp. 193-194; Shahrastâni, cit., pp. 283-284; Widengren, *Muhammad, the Apostle of God*, cit. p. 25 sgg; p. 80 sgg.; Spuler, cit., p. 196; Amoretti, cit., pp. 489-490; p. 513.

L'Amoretti⁶⁵ ritiene di scorgere nella predicazione di Bihâfarîd (che scrisse in persiano, si interessò della manutenzione di ponti e strade e prescrisse una riduzione delle doti) un movimento contadino e locale analogo a quelli che si erano avuti sotto i Sassanidi (principale tra tutti quello di Mazdak). Egli sarebbe stato un *leader* degli strati più poveri. La repressione fu operata da Abû Muslim che mise a morte Bihâfarîd, e le istanze messe in moto da quest'ultimo passarono nel movimento del suo persecutore, il cui intervento può esser visto come un'operazione volta a coagulare sotto le proprie bandiere le forze che in Persia si opponevano al dominio Omayyade. Verosimilmente il tentativo di Bihâfarîd si inquadra infatti nella speranza di ridisegnare il potere locale al momento del crollo degli Omayyadi.

Abû Muslim era stato inviato nel Khorâsân nel 746 da Ibrâhîm, il figlio dell'abbaside Muhammad b. 'Alî, colui che aveva ricevuto l'Imamato da Abû Hâshim e che costituiva quindi il punto di riferimento delle forze rivoluzionarie Hâshimite.⁶⁶ Muhammad ebbe un ruolo preliminare in questa vicenda; fu lui che scelse di fare del Khorâsân il centro del movimento, in luogo di Kûfa;⁶⁷ ed è lui che nel 743, dopo il fallimento della rivolta Zaydita e la morte di Yaya, decide di porsi al comando del movimento che abatterà gli Omayyadi. Morto nello stesso anno Muhammad e succedutogli Ibrâhîm, questi inviò nel Khorâsân Abû Muslim, un *mawlâ* adottato nella sua famiglia.

L'operazione condotta da questi negli anni che portano alla caduta degli Omayyadi, è descritta dallo Spuler come guidata da grande abilità politica nel coalizzare ad esclusivo vantaggio della causa abbaside le forze rivoluzionarie in quel momento scatenate dagli Zayditi, dagli 'Alîdi con 'Abdallâh b. Mu'âwiyya e dai Khâridjiti. Abbiamo già rilevato che egli uccise 'Abdallâh (come Bihâfarîd) mentre si conquistò gli Zayditi senza più *leader*; quanto ai Khâridjiti, li eliminò *manu militari*.⁶⁸ Lo Spuler insiste molto sulle scelte religiosamente moderate di Abû Muslim; tuttavia attorno alla sua figura e alla sua tragica fine, coagula il successivo movimento rivoluzionario e religiosamente "estremista" dei Khurramiti. Non per nulla la rivoluzione abbaside è una rivolta shî'ita, ed Abû Muslim, nel proclamarla, innalzò le bandiere nere assunte da questa famiglia: il nero è il colore del Mahdî (occulto come la luna nera) il cui avvento realizzerà in terra l'epoca della pienezza.⁶⁹

Nota perciò l'Amoretti,⁷⁰ che la rivoluzione di Abû Muslim, e la sua proditoria uccisione, rappresenta l'evento attorno al quale ruota un'intera storia di insurrezioni persiane; ella prosegue poi sottolineandone gli aspetti sociologici. In termini attuali si potrebbe parlare di un partito piccolo-borghese, composto tanto da persiani che da arabi, fatto di piccoli proprietari, mercanti e artigiani, i cui interessi erano contrari alla grande aristocrazia terriera, chiamata dagli Omayyadi a governare le regioni e a riscuotervi i tributi. L'abilità di Abû Muslim, *leader* politico e anche ideologico, fu di coniugare questo contrasto d'interessi con una propaganda demagogica che potesse render protagonisti i ceti inferiori, normalmente tagliati fuori dalla competizione politica.⁷¹

Come lo Spuler, l'Amoretti insiste tuttavia sulla natura politica dell'operazione di Abû Muslim, sottolineando il carattere meramente strumentale della sua demagogia, i suoi legami effettivi con gli interessi borghesi rivolti al raggiungimento del potere, e il tentativo finale degli aristocratici per salire sul carro dei vincitori. Le somme più apertamente religiose verranno dopo di lui; e tuttavia la commistione che si opera in quel momento tra Islam e tradizioni religiose locali, apre la via agli sviluppi ismailiti, anche perché la lotta che identifica il Califfo come nemico, non può che innalzare contro di lui quell'immagine divina dell'Imâm che si era andata elaborando nell'ambito della Shî'a.

La presenza di un partito religioso che si richiamava ad Abû Muslim negandone la morte, è subito evidente: a due mesi dall'assassinio inizia la sollevazione di Sumbâd, detto il Mago per la sua origine zoroastriana, forse uno dei generali di Abû Muslim.⁷²

Le forze raccolte da Sumbâd mostrano chiaramente quale fenomeno sincretistico avesse maturato nel frattempo: egli riunisce infatti le istanze di zoroastriani (i vecchi seguaci di Bihâfarîd) Mazdakiti, Khurramiti e

⁶⁵ Cit., p. 490.

⁶⁶ Su Abû Muslim cfr. Spuler, p. 40 sgg.; Amoretti, p. 490 sgg.; B. Lewis, cit. Di maggiore importanza la ricerca del Moscati, *Studi su Abû Muslim*, Rendiconti A.N.L. serie VIII, voll. 4-5, 1949 e 1950. Il Moscati legge la figura di Abû Muslim attraverso le ambiguità della politica abbaside, tra sfruttamento delle spinte rivoluzionarie e scelte moderate, con l'obiettivo preciso del potere. Abû Muslim fu un *leader* potente grazie alla sua capacità di raccogliere e compattare le diverse forze eversive della Shî'a, e di convogliarle nel movimento abbaside; per questo motivo, gli Abbasidi vittoriosi non potevano che essere interessati a sbarazzarsi di lui, e a porre nuovamente la Shî'a fuori della legalità. Nel ricostruire minuziosamente le vicende della sua proditoria uccisione ad opera degli Abbasidi, il Moscati ha sottolineato la linearità dell'azione di Abû Muslim, fedele alla dinastia; e, per contrario, gli obiettivi puramente di potere perseguiti dai nuovi Califfi. Sulla rivolta di Abû Muslim, cfr. at Tabarî (Zotenberg) cit., vol. IV, p. 323 sgg.; sulla sua morte, *ivi*, pp. 354-367; Maçoudi, *Les prairies d'or*, Texte et trad, par C. Barbier de Meynard, Paris, Imprimerie Nationale, vol. 6°, 1871, pp. 179-189.

⁶⁷ Il ruolo del paese montuoso del Khorâsân quale centro delle ribellioni e rifugio dei ribelli, rimonta ai tempi di Mazdak, ed è stato sottolineato dagli studiosi: cfr. Amoretti, p. 494.

⁶⁸ Spuler, cit., p. 43.

⁶⁹ Amoretti, cit., p. 513, la quale fa notare come il verde della camicia di Bihâfarîd sia, in quanto colore lunare, simbolicamente analogo al nero di Abû Muslim.

⁷⁰ *ivi*, p. 490.

⁷¹ *ivi*, p. 491.

⁷² Cfr. *Syâsatnâma*, cit., pp. 304-305; Amoretti, cit., pp. 494-498; Spuler, cit., pp. 49-50 e pp. 196-197.

Râfiditi,⁷³ nell'ambito di un movimento che ormai non ha però nulla a che fare con la vecchia religione, ma si presenta come forma di Shî'a estremista: tra i suoi propositi vi era la distruzione della Ka'ba.⁷⁴

La sconfitta e la morte di Sumbâd nel 756 non posero fine alle sommosse, che proseguirono con Ishâq e Ustâdsîs. Ishâq è un personaggio di origini non chiare, che sollevò il Khorâsân contro i poteri centrali, avendo anche l'appoggio del governatore locale;⁷⁵ attorno al proprio movimento coagulò tutti gli interessi locali. Egli proclamava che Abû Muslim non era morto, e che era un profeta inviato da Zoroastro.

Questa aperta presenza della religione zoroastriana, mostra le ormai strette connessioni tra Abû Muslim e i Khurramiyya.⁷⁶ Il colore della ribellione era il bianco, colore solare, elemento fondamentale della religione zoroastriana, che può alludere però anche alla figura del Mahdî.⁷⁷ La rivolta di Ustâdsîs ebbe luogo nel 765-768,⁷⁸ e coinvolse i superstiti seguaci di Bihâfarîd; sembra che attorno alla sua ideologia religiosa - Ustâdsîs si proclamava profeta e praticava, così si disse, l'antinomismo - si fosse costituito un esercito di 300.000 uomini.

A distanza di dieci anni, la ribellione ispirata ad Abû Muslim riprende con un nuovo profeta, detto al Muqanna', cioè colui che è velato, perché copriva il proprio volto con un velo verde o, secondo altri, con una maschera d'oro.⁷⁹

Al Muqanna' era stato un seguace di Abû Muslim; la rivolta scoppiò al grido di "Abû Muslim vive! prendiamo il potere!" lanciato dai Khurramiyya, che innalzarono bandiere rosse.⁸⁰ Suoi seguaci furono i Mubaiyyda, cioè i biancovestiti delle montagne, già seguaci di Sumbâd; a capo fu posto il figlio di Abû Muslim.

Secondo al Muqanna' lo spirito di Dio era migrato da Adamo, a Seth, a Noè, Abramo, Mosè, Cristo, Maometto, 'Alî, Muhammad ibn al Hanafiyya, Abû Muslim; ora, esso era in lui. Questa dottrina non è nuova, la seguiamo sin dagli Elchasaïti: è la dottrina del profetismo periodico e delle successive incarnazioni dello Spirito Santo; la linea che conduce da 'Alî a Muhammad ibn al Hanafiyya, ad Abû Muslim, fa ritenere che egli fosse un Rizâmiyya. Al Bîrûnî sostiene che egli reintrodusse la religione di Mazdak; della sua dottrina si sa che prevedeva la trasmigrazione delle anime e che garantiva la libertà dagli obblighi e dai divieti islamici. Indipendentemente dalle opinioni personali di al Muqanna', sembra evidente che la sua propaganda ideologica fosse rivolta ai Mubaiyyda, secondo la collaudata strategia di Abû Muslim di coagulare forze anche tra loro disperate, ma ostili al centralismo. I Mubaiyyda erano infatti portatori di dottrine genericamente mazdakite, e veicolo della diffusione manichea e nestoriana verso la Cina; elementi dualisti non mancavano nella dottrina Khurramita, che gli eresiologi arabi identificavano con una sopravvivenza del Mazdakismo.⁸¹ Questo elemento religioso mazdakita-manicheo fece dunque da cemento agli interessi locali di contadini, commercianti e artigiani, contro i grandi proprietari legati al potere centrale.⁸²

La durata della rivolta è incerta, ma è certo che essa fu viva per molti anni prima della repressione, aiutata in questo anche da una contemporanea rivolta Khâridjita.⁸³ La leggenda vuole che al Muqanna', sconfitto, si sia gettato nelle fiamme con le proprie mogli, sostenendo che quella era per lui la strada per salire al cielo, conformemente alla propria natura divina.⁸⁴

⁷³ Per i Râfiditi cfr. E. Kohlberg, voce *al Râfida*, E.I. vol. VIII; an Nawbakhtî, cit., 154, pp. 92-93; W.M. Watt, *The Râfidites, a Preliminary Study*, Oriens 16, 1963. Essi rappresentano una setta 'alide estremista dalle origini incerte, nella quale sono raccolte anche dottrine che ricordano apertamente allo Gnosticismo: l'Imâm e i suoi seguaci sarebbero tutti di natura divina. All'estremismo religioso sembra tuttavia corrispondere il quietismo politico; conformemente alla linea del 6° Imâm Dja'far al Sâdiq, essi si tengono lontani dai moti insurrezionali del 762. Gli anni che vanno dalla vittoria abbaside alla morte del 6° Imâm nel 765, sembrano marcare un punto di svolta e di rottura nel movimento shî'ita che, se ideologicamente si articola sulle scelte dottrinali, politicamente ruota attorno alla prosecuzione del moto insurrezionale. Sono questi gli anni nei quali si staccano una linea "quietista" protoimamita che formerà alla lunga la Shî'a duodecimana, ed una linea insurrezionale, seguita dai Khattâbiyya prima, dagli Ismailiti poi. Anche la vicenda della presunta revoca dell'Imamato ad Ismâ'il da parte del padre, che viene spiegata con l'indulgenza di Ismâ'il al vino (antinomismo) ha verosimilmente molto a che vedere con un'ipotetica scelta insurrezionale di quest'ultima, contro la linea politicamente quietista ed esclusivamente religiosa del padre. Sempre su questo tema, cfr., dello stesso Watt, *The Political Attitude of the Mu'tazilah*, J.R.A.S. 1962, in particolare p. 47.

⁷⁴ Nizâmulkulm si dilunga sulla propaganda e la dottrina grazie alle quali Sumbâd avrebbe attuato l'unione di forze diverse, trasformando la Shî'a in una prosecuzione del Mazdakismo, e lo Zoroastrismo in un sentimento anti-arabo nell'ottica del nazionalismo persiano. La sua insistenza sembra avere un sottofondo ideologico, ricollegandosi a vicende fantastiche inserite nella storia di Mazdak (*Siyâsatnâma*, p. 293). Egli comunque afferma che, secondo Sumbâd, Abû Muslim non era morto, ma si era trasformato in una colomba bianca, e attendeva in una miniera in un luogo occulto, assieme al Mahdî e a Mazdak. È comunque ormai evidente il corpo dottrinale "gnostico" della Shî'a estremista, con il suo preciso obiettivo antinomista, la distruzione della Ka'ba in nome del trionfo di una religiosità esoterica. La vicenda avrà un seguito con il furto della pietra nera da parte di Qarmati (cfr. *infra*).

⁷⁵ Su Ishâq cfr. *Fihrist*, pp. 823-824; Amoretti, pp. 496-497.

⁷⁶ Cfr. la sovrapposizione citata al riguardo in *Fihrist*, p. 824. I Khurramiyya sono considerati essere dei Mazdakiti.

⁷⁷ Amoretti, p. 513 sgg. Sumbâd aveva scelto, come orientamento della preghiera, il sole e non la Mecca.

⁷⁸ Spuler, p. 51 e p. 197; Amoretti, pp. 497-498.

⁷⁹ Su al Muqanna' cfr. Amoretti, p. 499 sgg.; Spuler, pp. 52-53 e pp. 198-199; *Siyâsatnâma*, pp. 324-325, al Bîrûnî, p. 194.

⁸⁰ *Siyâsatnâma*, loc. cit. Il rosso è colore di ribellione e rottura della tradizione (Amoretti, p. 514) quindi di aspirazione ad una nuova vita. I Khurramiyya erano detti Muhammarah, i rossi (*Fihrist*, p. 817).

⁸¹ Amoretti, cit., p. 503; W. Madelung, voce *Khurramiyya*, cit. Sui Mubaiyyda cfr. anche Schahrastâni, cit., p. 173, il quale attribuisce loro una religione alquanto schematica.

⁸² Amoretti, cit., p. 500.

⁸³ *ivi*, p. 498 e p. 501.

⁸⁴ Per una concisa e lineare narrazione di tutti gli eventi che vanno dalla sollevazione di Bihâfarîd a quella di al Muqanna', cfr. Browne, cit., vol. I, pp. 308-323. L'autore tratta tuttavia altrove (p. 243) la rivolta di Abû Muslim. Lo stesso per la più ampia trattazione di G.H. Sadighi, *Les mouvements religieux iraniens au IIe et au IIIe siècle de l'Hégire*, Paris, Les Presses modernes, 1938, pp. 111-186.

Ci sembra utile a questo punto, prima di parlare dell'epica rivolta di Bâbak, soffermarci un attimo sulla natura di questi Khurramiyya, che sono i grandi protagonisti della ribellione continua contro gli Abbasidi.⁸⁵

Il nome Khurramiyya è usato in modo vago ed equivoco, sicché è impossibile identificare con esso una ben precisa setta. In senso generale si indicano con esso i protagonisti delle sollevazioni iraniche sotto gli Abbasidi, di disparata estrazione ma convergenti in un movimento che prende corpo già in seno alla decisiva rivolta anti-Omayyade di Abû Muslim: a quest'ultimo si richiamano infatti le ribellioni che abbiamo or ora segnalato.

Come già detto, l'abilità di questo capo storico consistette nel far convergere in una sola forza elementi sicuramente shî'iti con altri che rappresentano un'eredità dell'antico Mazdakismo; ed in effetti, con il nome Khurramiyya si allude abitualmente ad un generico Mazdakismo riformato, cioè adattato in qualche modo all'Islam. La sua caratteristica politica costante è l'avversione al centralismo; sotto questo profilo è comprensibile che lo si ritenga confluito più tardi tra le file dei Qarmati; in effetti i Khurramiyya aiutarono la propaganda ismailita.⁸⁶ Gli storici ed eresiologi musulmani li riconnettono *tout court* a Mazdak, facendone un corpo estraneo all'Islam. An Nadîm dice di loro che appartenevano agli strati sociali inferiori, e che erano per natura pacifici e ospitali. Sotto il loro nome erano inclusi i Muhammurah e i Mubaiyyda, cioè i rosso e i biancovestiti.

Anche i Rizâmiyya sono ritenuti appartenere ai Khurramiyya, e con essi gli estremisti Hârithiyya, che parteggiavano per 'Abdallâh ben Mu'awiyya, e, in generale, tutte le sette iraniche.

Dal punto di vista religioso, storici ed eresiologi musulmani insistono sul loro antinomismo: non rispettano obblighi e divieti del Corano e praticano la comunità delle donne (o quantomeno la predicano: ma su questo ricordiamo quanto già detto circa l'analoga accusa rivolta ai Mazdakiti). La loro dottrina sembra permeata da influssi neoplatonici: credono nella preesistenza delle anime in un mondo di pure forme (dottrina che risale a Dja'far al Sâdiq) alla migrazione delle anime e alla resurrezione come ritorno in un altro corpo, che può costituire per le anime il paradiso o l'inferno.⁸⁷ È imputato loro anche un generico panteismo: Dio è una luce che trasmigra di corpo in corpo; esiste una continuità tra mondo animale, umano e angelico.⁸⁸ Consideravano sacro il vino e attendevano il Mahdî nella figura di un discendente di Fatima, la figlia di Abû Muslim. Con il Mahdî si sarebbe compiuta la loro vittoria in questo mondo, e questo Mahdî era forse Muhammad ibn al Hanafiyya.⁸⁹ Quanto all'origine del nome si danno tre versioni, nessuna delle quali sicuramente attendibile: secondo una di esse il loro nome deriverebbe da Khurrama, la moglie di Mazdak; secondo un'altra, esso starebbe a significare "quelli dall'allegria religione" (Khurramdîniyya); secondo la terza, deriverebbe dal villaggio di Khurram, dove avrebbe avuto origine la setta.

Dopo la fine di al Muqanna', i Khurramiyya si sollevarono ancora nel 796-797, a quel che sembra sotto un *leader* manicheo; ma la loro grande epopea fu costituita dalla rivolta di Bâbak, durata ben trent'anni, dall'807-808, all'837-838.⁹⁰

La nascita di Bâbak detto il Khurramita, contiene elementi leggendari carichi di simbolismo: sua madre sarebbe stata cieca da un occhio (come al Muqanna'); suo padre, uno straniero, forse un Nabateo, commerciante d'olio, morto successivamente nel corso d'una rapina. Il contesto è caratterizzato dall'uso del vino e da un amore illegale. Cresciuto, orfano, dalla madre vedova, viene notato da Jâvidân, uno dei capi Khurramiti, che lo conduce con sé. Morto Jâvidân per le ferite riportate in uno scontro, la moglie di lui, che era già l'amante di Bâbak, decide di sposarlo e di metterlo a capo del movimento, perché vede in lui il "restauratore del Mazdakismo".⁹¹ Il suo matrimonio sui segnali, sotto il profilo simbolico, per la singolare cerimonia che lo pose a capo d'un movimento che prevedeva l'uso del vino; essa si concluse con l'offerta d'un ciuffo di basilico da parte della moglie,⁹² ed in essa è possibile ravvisare un sincretismo al quale non sarebbe estraneo il Cristianesimo.⁹³ Secondo la leggenda, l'anima di Jâvidân sarebbe trasmigrata in Bâbak; lui stesso si proclamò incarnazione divina, conformemente alle dottrine dei Ghulât.

⁸⁵ Per i Khurramiyya, cfr. an Nawbakhtî, 154, pp. 67-69 e pp. 77-78; *Siyâsatnâma*, p. 305; p. 325; pp. 329-330; Spuler, p. 200 sgg.; Amoretti, pp. 503-505; nonché la relativa voce in E.I. di Madelung. Una lunga trattazione in Sadighi, cit., pp. 187-228; Sadighi riporta tutte le notizie degli autori arabi, ma non raggiunge particolari conclusioni. Egli ritiene comunque i Khurramiyya discendenti dei Mazdakiti.

⁸⁶ Amoretti, pp. 503-504; Nizâmulmulk, cit., p. 330, li considera Bâtiniti, un termine con il quale si indicano anche gli Ismailiti; anche Mazdakiti e Manichei sono ritenuti Bâtiniti: cfr. M. Molé, *Le problème des sectes zoroastriennes*, cit., pp. 19-20.

⁸⁷ Abbiamo già trovato presso i Catari questa dottrina della trasmigrazione come punizione/premio. I Catari credevano che l'inferno fosse costituito dal restare in questo mondo, e così i Khurramiyya (cfr. an Nawbakhtî, loc. cit., p. 68).

⁸⁸ *ivi*, p. 78. La continuità dei regni è una dottrina che ritroveremo presso gli Ismailiti, in particolare i Fratelli della Purezza (cfr. *infra*).

⁸⁹ Madelung, cit.

⁹⁰ Le fonti relative alla vicenda di Bâbak, tra le quali principale Tabarî, sono state raccolte in traduzione francese da J. Laurent, *L'Arménie entre Bysance, etc.*, cit. Cfr. inoltre *Chronique de...etc. Tabarî* (versione persiana) cit., vol. IV, pp. 525-549, *Siyâsatnâma*, p. 325 sgg.; *Fihrist*, p. 818 sgg.; Amoretti, p. 505 sgg.; Spuler, p. 61 sgg.; p. 201 sgg.; Browne, p. 323-335.

⁹¹ *Fihrist*, p. 821. Uno dei generali di Bâbak si chiamava 'Alî ben Mazdak (*Siyâsatnâma*, p. 326). Secondo altre fonti, Bâbak era figlio d'un soldato di fortuna e d'una greca; ovvero era un discendente di Abû Muslim (Tabarî in Laurent, cit., p. 637; Browne, cit., p. 328).

⁹² *Fihrist*, loc. cit.

⁹³ Amoretti, p. 508, vede un sincretismo iranico-gnostico-cristiano; Laurent, p. 360, vede un'influenza nestoriana o giacobita ed ipotizza un'ascendenza buddista per la dottrina della trasmigrazione delle anime. Il piccolo aristocratico legato a Bâbak, e che lo tradì consegnandolo al generale abbaside al Afshîn, era un Cristiano (cfr. al Maqdisî in Laurent, cit., p. 373).

Benché le dottrine dei Khurramiyya prevedessero la tolleranza religiosa, la ferocia delle lotte di Bâbak è rimasta leggendaria; i cronisti parlano di centinaia di migliaia di morti,⁹⁴ e tali cifre, se son vere, debbono attribuirsi alla durata e alla vastità della rivolta. L'Amoretti⁹⁵ ritiene che essa fu sostenuta da interessi piccolo-borghesi, soprattutto da piccoli proprietari che miravano ad un ricambio della classe dirigente -come, in seguito, le rivolte dei Qarmati- ciò che testimonierebbe a favore dell'ipotesi di un afflusso dei Khurramiti nelle file dei Qarmati stessi.

La rivolta fu sostenuta anche dai Kurdi⁹⁶ ed interessò l'Armenia; significativo constatare che, nel corso di essa, mentre gli eretici Pauliciani facevano il gioco degli Arabi, quelli Khurramiti erano alleati di Bisanzio.⁹⁷ La rivolta fu repressa soltanto nell'838 dopo lunghissime lotte, ed ebbe uno strascico nella ribellione del principe Mâzyâr nel Tabaristân (fu giustiziato nell'840) e nella condotta equivoca dello stesso Afshîn, il vincitore di Bâbak, giustiziato nell'841.⁹⁸ Nizâmulmulk segnala ancora agitazioni khurramite sino al 912, in Isfahân.⁹⁹

Sembra ora opportuno riassumere brevemente quanto si può dedurre dalle vicende esposte, concernenti le ribellioni persiane da Bihâfarîd a Bâbak. Gli storici islamici hanno sempre avvertito uno stretto legame tra le ribellioni shî'ite e khurramite della Persia e la persistenza locale del Mazdakismo; tra le concezioni sociali di questo e lo sfondo sociale di quelle; tra le speculazioni neoplatonico/gnostiche e gli influssi manichei che sono parte del Mazdakismo e la logica dei Bâtîni; hanno anche stabilito uno stretto rapporto tra questi vari aspetti religioso/sociali e l'ambiente persiano, tra eresia e ribellione. Essi hanno dunque ipotizzato una coerente consequenzialità tra gli sviluppi eversivi della Shî'a iranica e la persistenza del Mazdakismo.¹⁰⁰ Abbiamo già visto che in realtà l'estremismo shî'ita era maturato fuori di questo ambiente; tuttavia è innegabile che esso prenda in ambiente iranico quei particolari sviluppi che lo condurranno all'Ismailismo e alla piena maturazione di veri e propri sistemi gnostici, anche grazie alla diffusione di una cultura neoplatonica che, sul piano filosofico, si relizza proprio a Baghdad, con gli Abbasidi, a partire dal IX secolo; e che tuttavia va ben oltre lo stesso piano "filosofico".¹⁰¹

Nell'ambiente iranico, non vuol dire *a causa* di esso;¹⁰² ma di certo, gli elementi ereticali che prendono corpo sempre più nell'Islam sono gli stessi di origine irano-mesopotamica che sono nel codice genetico di questa religione. Quanto al ruolo dell'ideologia sociale mazdakita, gli storici islamici avevano di esso una conoscenza diretta, anche perché sembra che dei Mazdakiti fossero presenti nella stessa Mecca ai tempi di Maometto,¹⁰³ e l'argomento è troppo insistito per essere sottovalutato.

Un legame di un certo interesse tra il Mazdakismo e i Khurramiti, è costituito infine dal ruolo del femminile in questi movimenti, sia sul piano della presenza (reale o leggendaria) di donne nel movimento

⁹⁴ Browne, cit., p. 328. Sull'epopea della cattura di Bâbak e sulla sua orrenda esecuzione, cfr. Tabarî in entrambe le versioni citate.

⁹⁵ Cit., p. 508.

⁹⁶ Laurent, cit., pp. 361-362; Spuler, p. 67.

⁹⁷ *Ivi*, pp. 377-381. È anche possibile che vi siano stati episodi bellici tra Pauliciani e Khurramiti.

⁹⁸ Cfr. Amoretti, pp. 506-507; Browne, pp. 330-336; Sadighi, pp. 287-305; Spuler, p. 65 sgg. Quest'ultimo accenna (p. 66-67) a possibili suoi sincretismi buddistico-zoroastriani. Ricordiamo che elementi di analogo sincretismo caratterizzano le dottrine dei Manichei; che di Manicheismo furono accusati i potenti Barmakidi (persiani di origine buddista convertiti all'Islam) saliti ad altissime cariche, e poi caduti in disgrazia, con gli Abbasidi. Sulle loro vicende cfr. at Tabarî (Zotenberg) cit., vol IV, pp. 455-469.

⁹⁹ *Siyâsatnâma*, p. 329.

¹⁰⁰ Cfr. H. Yarshater, *Mazdakism*, cit., pp. 1022-1024.

¹⁰¹ Amoretti, cit., pp. 516-517, ricorda un episodio relativo ad al Muqanna' (che fu accusato di pratiche magiche): egli avrebbe fatto sorgere la luna da un pozzo gettandovi dentro una fiala di mercurio. Questa è senz'ombra di dubbio una pratica alchemica, confrontabile alla nascita del sole mercuriale dal pozzo: cfr. il testo di Johannes Rhénanus, *Solis e puteo emergentis sive chemiotechnicorum libri tres*, in *Opera Chymiatrica*, Frankfurt, Eifrid, 1635, e l'illustrazione con il sole mercuriale che emerge dal pozzo "Fons benedictæ aquæ vivæ" acqua, cioè, mercuriale, sul frontespizio di Basilius Valentinus, *Tractatus chemicus-philosophicus de rebus naturalibus*, Frankfurt, Seyler, 1676. Il pozzo è un simbolo del microcosmo: cfr. J. Chevalier - A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Seghers, 1974, 9^a, vol. IV. Il pozzo sottolinea la morte/rinascita di Giuseppe; ha lo stesso ruolo in Sohrawardî, *Le récit de l'exile occidental*, in *L'archange empourpré*, trad. H. Corbin, Paris, Fayard, 1976, p. 274. Sembra perciò opportuno ricordare che gli anni della sommossa di al Muqanna' coincidono con quelli della nascita dell'alchimia araba in ambiente shî'ita; al riguardo va segnalato l'articolo di S.K. Kamaneh, *Arab-Islamic Alchemy. Three intertwined Stages*, *Ambix*, 29, 2, 1982, nel quale si ricordano i legami, già noti al tempo, tra Kaysâniyya, Khâridjiti e alchimia (pp. 80-81). Le sette rivoluzionarie usavano pratiche alchemiche che facevano parte della loro ideologia religiosa. Sui legami tra alchimia e attese messianiche; strutture neoplatoniche del divino e concezioni shî'ite; sull'importanza dei Sabei di Harrân; vedere anche L. Massignon, Appendice III a Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I, cit. La discesa del divino nell'uomo e la ciclicità della storia, sono i termini principali di questo rapporto; i Sabei, con il loro culto di Hermes (cfr. al Birûnî, cit., p. 316) atteso come Mahdî (Massignon, cit., p. 385) e i Manichei, ne rappresenterebbero l'impulso dottrinale. H.J. Sheppard, *Gnosticism and Alchemy*, *Ambix*, 6, 2, 1957, invoca, come veicolo di trasmissione della cultura ellenistica alessandrina, oltre ai Sabei, anche i Nestoriani (p. 98) i quali sembrano essere presenti nel sincretismo operato in Persia dai Khurramiti, e lo sono tra i Khurramiti stessi di Bâbak. Sui miracoli alchemici attribuiti ad al Muqanna', cfr. anche Sadighi, cit., che riporta lo stesso episodio citato dall'Amoretti (Sadighi, pp. 182-183) fornendo anche le fonti. A p. 167, Sadighi espone poi la leggenda secondo la quale al Muqanna' sarebbe scomparso immergendosi in una caldaia colma di mercurio (altri dicono: di rame o di pece: cfr. p. 184) Considerato il significato alchemico trasmutativo del mercurio, già attestato da Zosimo nel IV secolo (cfr. *Les alchimistes grecs*, T. IV, 1^{ère} partie, *Zosime de Panopolis, Mémoires authentiques*, texte ét. et trad. par M. Martens, Paris, Paris, Les Belles lettres, 1995, *passim*, e in particolare p. 21, p. 22, p. 167, pp. 181-182) si tratterebbe qui di una morte/rinascita tramite il ritorno all'Uno, tendente ad avvalorare la divinità di al Muqanna'. Questa sua divinità, espressa dall'inaccessibilità del volto, era da lui sottolineata con l'allusione del velo, o con l'artificio dello specchio sul viso che terrorizzava i fedeli (cfr. Sadighi, p. 183): l'Uno è infatti ineffabile.

¹⁰² Amoretti, p. 516, sostiene che l'origine dell'estremismo è nella leggenda dell'occultamento di Muhammad ibn al Hanafiyya; in concreto, negli Hâshimiyya e nei Kaysâniyya, che si diffondono in Persia nel corso delle rivolte contro gli Omayyadî.

¹⁰³ Cfr. C.E. Bosworth, *Iran and the Arabs before Islam*, cit., p. 600.

rivoluzionario; sia su quello del ruolo che ha in esso il rapporto tra i sessi; significativa è inoltre la presenza, sul piano simbolico, del “femminile”, nell’immaginario delle rivoluzioni khurramite.¹⁰⁴

Certamente, per quel che si può capire e che abbiamo esposto del Mazdakismo, è difficile riconoscere la sua gnosi libertaria e progressista nel cupo settarismo che caratterizza le manifestazioni della Shî’a estremista, ove fu ideata la dottrina della *Isti’rad*, cioè della legittimità dell’uccisione indiscriminata dei nemici in quanto *infedeli*. È tuttavia innegabile sia la tensione della Shî’a estremista in direzione di un egualitarismo utopista, sia l’elaborazione delle sue dottrine nell’ambito della cultura “gnostica” (dalle molteplici origini ed espressioni) presente nelle aree di espansione dell’Islam e nella stessa radice di esso; sia, infine, gli sviluppi peculiari che essa incontra allorché si identifica con i movimenti khurramiti, indizio di contatti con culture e tradizioni diverse.¹⁰⁵

Complessivamente si può ritenere che gli anni intercorsi tra la morte di Maometto e il passaggio dall’VIII al IX secolo, vedano maturare nell’ambito dell’Islam un processo che dicotomizza la dottrina: da un lato forma un’ortodossia che tende a stabilizzare l’interpretazione attorno alla legalità del testo e della tradizione, attorno alla quale costruire la gestione del potere sociale; dall’altro un’interpretazione libera, che disaggrega il testo per reinterpretarlo nell’ambito delle culture proprie dell’area geografica nella quale si è diffuso. I termini di riferimento di queste ultime sono Ermetismo e Neoplatonismo; Gnosticismo nelle sue varie accezioni e Manicheismo; Mazdeismo, Zurvanismo e Mazdakismo; eresie giudaizzanti e, in generale, Cristianesimo dalle implicazioni adozioniste (Elchasaiti, Mandeï, Nestoriani, etc.). Questi termini di riferimento sono tanto più in grado di operare, in quanto in parte non estranei alla nascita dello stesso Islam.

Questa disaggregazione e reinterpretazione -che viene sentita come opera estranea al testo dall’ortodossia- tende a realizzare quanto di rivoluzionario è contenuto all’interno di tutte le religioni “del Libro” e delle loro “eresie”: l’eguaglianza degli uomini nel loro diritto ad un’esistenza di pienezza in *questo* mondo. L’antica aspirazione millenarista, di lontana origine zoroastriana, parla attraverso le infinite sfumature con le quali il pulviscolo delle dottrine gnostiche ha affermato la divinità dell’uomo, e l’ha sostenuta con una logica per la quale la storia è manifestazione d’una ierostoria, e tutto s’articola nei tempi della discesa e del ritorno tra due mondi. Uno di questi è naturalmente malvagio per le più varie ragioni, sostanzialmente perché diverso da quello utopico, perfetto, ove ognuno (o i soli “giusti”) è felice secondo il proprio divino diritto; il percorso del ritorno avviene allora attraverso la lotta per porre fine a questo mondo imperfetto, *contro* di esso, per far dell’esistenza “altro” da ciò che essa è. Nel corso di questo processo si costituiscono quindi le strutture entro le quali il pensiero gnostico/neoplatonico della tarda antichità prosegue il proprio percorso nella cultura islamica, trovandovi l’originale elaborazione con la quale tornerà in occidente.

Ci siamo dilungati a descrivere questi esordi, non soltanto per comprendere *come* il fenomeno avvenne, ma anche per avvertire ancora una volta la *storicità* di esso. L’elaborazione di questo pensiero antirazionalista, che potremmo definire altrettanto correttamente anticonformista, non avviene infatti sotto la campana di vetro che isola l’asettico mondo delle “idee”: essa è il risultato di una lotta sociale, nel corso della quale assumono un più universale significato ideologie nate per giustificare pretese al potere. Attraverso questo pensiero anticonformista passa l’aspirazione ad un mondo utopico da parte di coloro che, a vario titolo, son destinati a posizioni subalterne, che perciò elaborano una propria “ragione” in contrasto con la Ragione manovrata da altri. Essi elaborano infatti, contro la Ragione normativa e perciò discriminante e gerarchica, l’utopia di un mondo conciliato grazie alla realizzazione, nell’individuo e nel mondo, del divino che essi recano in sé: l’utopia alchemica.

Essi elaborano anche altro però, per la complessità propria dell’uomo e della storia, onde una stessa struttura di pensiero può dar origine ad esiti diversi, ancorché legati ad una comune genesi. La realizzazione del divino nel mondo, cioè dell’uomo conciliato con se stesso e con la legge non scritta che spiritualisti ed esoteristi si sforzano di scorgere sotto il velo della letteralità, oscuramento della luce divina in questo mondo, passa anche attraverso una società che di quella letteralità non ha più bisogno, perché conscia della propria divinità. Il miracolo alchemico che spiritualizza la materia e materializza lo Spirito facendo dell’uomo la pietra filosofale che trasmuta il mondo, è lo stesso che si realizza nella società libera dagli obblighi e dai divieti perché costituita da uomini perfetti. La Grande Resurrezione (*Qiyâmat*) proclamata ad Alamût, è l’esatto equivalente del compimento dell’Opera; soltanto in questa chiave spirituale e materiale (sociale) al tempo

¹⁰⁴ Amoretti, p. 508 e pp. 513-519. Per il problema della donna nella società sassanide e le rivendicazioni di Mazdak, cfr. *supra*. Gli eretici di tutti i tempi -non soltanto Mazdakiti e Khurramiti- dagli Gnostici ai Frankisti, sono sempre accusati di infrangere le norme del comportamento sessuale; in tutte le loro dottrine -dalla Sophia e dalle sacerdotesse degli Gnostici, al clero femminile dei Guglielmi, al Messia/donna dei Frankisti- il femminile ha un ruolo chiave. La cosa non stupisce, perché nella cultura del Razionalismo la *norma* è maschile, e, per conseguenza, il femminile è antinomico (e l’antinomia è femminile) sin dagli albori, allorché si eguagliano o, peggio, si invertono i piani. Abbiamo trattato il problema dell’*avvento del maschile* come connesso a quello del Razionalismo entro il mondo mediterraneo, ne *Il mito e l’uomo*, cit., *passim*. Il femminile ha un ruolo necessario nella concezione di una società “altra” rispetto a quello della normatività razionalista.

¹⁰⁵ Non è da sottovalutare al riguardo, l’etimologia di “allegre religione” (Khurram[î]-Dîn) elaborata per i Khurramiti; né il ruolo e il comportamento della madre e della moglie di Bâbak; né del singolare rito matrimoniale attestato; è anche da ricordare la sorprendente affermazione di Bâbak (Tabarî, versione Zotenberg, vol. IV, p. 543) secondo la quale è bene che un uomo si stabilisca nella città della sua donna. Il sospetto di un’area di antica cultura matriarcale è più che giustificato, e ciò sarebbe in armonia con l’utopismo egualitarista.

stesso, senza possibilità di separare l'uno dall'altro risvolto, si può intendere l'uno e l'altro fenomeno: l'utopia sociale che si sviluppa nella favola alchemica e quella spirituale perseguita dall'antinomismo radicale.¹⁰⁶

Poiché ci sembra importante esaminare entrambi gli sviluppi, sia per mostrare le analogie sorprendenti tra eventi "orientali" ed eventi "occidentali", sia per mettere in evidenza che tali analogie sono frutto di comuni radici; sia, infine, per chiarire quanto più possibile il "codice genetico" dell'alchimia così come essa giunge in occidente dall'Islam; esporremo qui di seguito entrambe le vicende iniziando da quelle dell'Ismailismo, delle sue dottrine e dei suoi esiti. Inoltre, non potendosi mai tracciare una linea netta di demarcazione tra le varie emergenze di una stessa cultura, ci sentiamo obbligati ad accennare marginalmente anche al fenomeno del Sufismo -per il quale si è insistentemente parlato, tra l'altro, di possibili influssi cristiani- e ad alcuni raggiungimenti della teosofia islamica che possono essere significativi per l'analogia di conclusioni con altri dell'occidente, quasi a far rimarcare sommessamente, e per nascosti sentieri, l'ideologica artificiosità di certe distinzioni, quelle cioè tra "l'Occidente" e "l'Oriente", assai più problematiche una volta abbandonata l'ideologia egemone.

La vicenda ismailita si articola in tre momenti: la setta originaria, la scissione tra Qarmati e Fatimidi, e l'avventura nizârîta di Alamût.¹⁰⁷ La setta dei Qarmati, che ne costituisce l'ala radicale, sembra prendere origine dai Khattâbiyya, una delle sette shî'ite più estremiste;¹⁰⁸ quanto al movimento ismailita in generale, esso diede origine alla più importante tra le scissioni shî'ite, perché la linea di Imâm da essi considerata si ferma al 7° (shî'iti settimiani) che non coincide con il 7° Imâm dei Duodecimani.

Alla morte di Dja'far al Sâdiq infatti, essi riconobbero il di lui figlio Ismâ'il in luogo del fratello Mûsâ al Kâzim, con il quale si prosegue viceversa la linea duodecimana. L'origine della scelta risiede nel fatto che Dja'far aveva inizialmente destinato Ismâ'il come successore, ma lo aveva poi rinnegato per il suo amore per il vino (cfr. *supra*); ed è interessante notare che gli Ismailiti, Bâtiniti e antinomisti, ritenevano tale uso un alto insegnamento, un'interpretazione allegorica della Legge futura, che sarebbe stata rivolta a colpire gli errori dello Spirito, non ad imporre divieti materiali. In realtà, degli Ismailiti non si sa nulla per oltre un secolo dopo la morte di Dja'far, perché le prime notizie che se ne hanno risalgono alla predicazione di Hamdân Qarmat nell'877. A questo momento la setta appare però già costituita come setta segreta e iniziatica dal programma rivoluzionario, fondata sull'attesa del Mahdî e caratterizzata da grande espansione missionaria. Già nell'890, grazie alle disponibilità acquisite con i contributi obbligatori degli aderenti, essa è in grado di acquistare una forza da adibire alle missioni segrete.¹⁰⁹

Per quanto concerne la fase iniziale delle loro dottrine, che conobbero in breve lussureggianti sviluppi neoplatonici, possiamo far riferimento a quelle di Hamdân Qarmat e dei Qarmati di an Nawbakhtî. Essi attendevano il ritorno del Mahdî nella figura di Muhammad il figlio di Ismâ'il, considerato il 7° Imâm,¹¹⁰ che avrebbe proclamato il *bâtin*. Egli cioè avrebbe abolito la legge coranica nella sua literalità, per rivelare il suo significato segreto e quello delle religioni precedenti; da quel momento egli avrebbe regnato in un mondo di eterna giustizia. Naturalmente gli iniziati accedevano già parzialmente a questa verità nascosta, e ciò li dispensava dalla normativa. Alla base di questa dottrina vi era poi una misticadelle lettere di tipo cabalistico.

Interessante è la concezione ciclica della storia secondo gli Ismailiti. Essa è ritenuta la ripetizione di 7 ere ciascuna inaugurata da un Profeta razionale, parlante (*nâtiq*): nell'ordine, Adamo, Noè, Abramo, Mosè,

¹⁰⁶ Come vedremo, la società pacificata e tollerante sarà un preciso obiettivo degli alchimisti rosicruciani alla vigilia della guerra dei trent'anni e l'ideale di armonia del mondo che gli alchimisti trasmettono al Romanticismo; per converso, la totale spiritualizzazione dell'esistenza è il preludio di tutti gli antinomismi radicali di ogni regione e di ogni epoca. La separazione dei due risvolti conduce al fraintendimento.

¹⁰⁷ Cfr. Browne, cit., pp. 391-415, W. Madelung, voci *Ismâ'îliyya e Qarmati*, E.I. vol IV; M. Canard, voci *Fâtîmides e Hamdân Qarmat*, ivi. voll. II e III; inoltre gli articoli dello stesso Madelung su *Der Islam: (24 Fâtîmiden und Bahraïnqarmaten, 1959)* e *Das Imâmât in der frühen ismailitischen Lehre* (27, 1961); S.M. Stern, *The Early Ismâ'îli Missionaries in North West Persia and in Khurâsân and in Transoxiana*, B.S.O.A.S. 23, 1960; ed inoltre il grande studio di M.G.S. Hodgson, *The Order of Assassins*, 's Gravenhage, 1955; e, dello stesso, il più succinto, *The Ismâ'îli State*, C.H.I., vol. V, 1968. Sulle vicende della scissione, cfr. F. Daftari, *A Major Schism in the Early Ismâ'îli Movement*, S.I. 87, 1993. Per quanto riguarda l'avventura fatimida sino all'ascesa al trono del Cairo, cfr. H. Halm, *The Empire of the Mahdî. The Rise of the Fâtîmids*, H.O. 1. Abt., 26. Bd., Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1966; in particolare alle pp. 1-57 sono narrate le vicende iniziali degli Ismailiti sino alla divisione tra Fatimidi e Qarmati. Un articolo molto utile per non perdere l'orientamento nell'evoluzione dottrinale dell'Ismailismo è quello di S.M. Stern, *Ismâ'îlis and Qarmatians*, L'élaboration de l'Islam, cit. Vi sono quattro fasi di questa dottrina: quella originale, mantenuta dai Qarmati di Bahrain, che attende il Mahdî Muhammad ben Ismâ'il e non contempla ulteriori figure divine di Imâm; quella fatimida, che diverge su questo punto sostanziale; la successiva evoluzione neoplatonica del sistema all'inizio del X secolo, che riguarda gli uni e gli altri. In questi primi tre stadi, il movimento è totalmente islamico. Alla metà del X secolo, gli Ikhwân as Safâ' (Fratelli della Purezza, o Fratelli Sinceri: cfr. infra) sviluppano un sincretismo che farà evolvere l'eresia in una logica interreligiosa secondo la quale le varie religioni sono stadi verso la verità finale: in questa logica si traspare l'antico tema della ripetizione della profezia.

¹⁰⁸ an Nawbakhtî, 154, pp. 150-155. Stern, cit. pp. 100-101, nega tuttavia questo rapporto, sostenendo che essi erano separati dalla dottrina relativa alla divinità degli Imâm, sostenuta dai Khattâbiyya e negata dai Qarmati e dai primi Ismailiti.

¹⁰⁹ Lo Halm, cit., p. 5 sgg., risale alle leggendarie origini (per le quali cfr. anche Browne, cit.) che restano comunque confinate alla seconda metà del IX secolo; prima di allora, degli Ismailiti non v'è traccia. È interessante notare che il presunto fondatore, 'Abdallah al Akbar (= senior) sarebbe stato, secondo un cronista posteriore, un Bardesanita, cioè un eretico dualista cristiano. L'antenato dei Fatimidi sarebbe stato 'Abdallâh ibn Sâlim ibn Sindân, il cui padre, secondo un altro cronista abbaside, sarebbe stato giustiziato come Manicheo (p. 8). L'ortodossia vede dunque negli Ismailiti una parentela con eresie non islamiche. Per quanto concerne la genealogia reclamata dai Fatimidi, cfr. ivi, pp. 155-159; Madelung, p. 6 sgg.

¹¹⁰ Cfr. supra n. 55: altra soluzione fu poi considerarlo 7° e non 8° dopo Ismâ'il, perché nella successiva dottrina ismailita il 1° Imâm 'Alî ha un ruolo diverso: è l'asâs dell'era muhammadiana (cfr infra) e non entra perciò nel computo. Sulle dottrine iniziali cfr. anche Stern, cit.

Gesù e Maometto. A ciascuno di essi si affianca un “silenzioso” (*sâmit*).¹¹¹ Mentre il primo espone lo *zâhir*, il secondo rivela il *bâtin*, divenendo così il “fondamento” (*asâs*) della dottrina. ‘Alî ha questa figura nella religione musulmana. Ad ogni coppia di “parlante” e “silenzioso” seguono, in ogni religione, 7 Imâm, l’ultimo dei quali è anche il *nâtiq* della seguente. Il 7° *nâtiq*, che sarà il 7° Imâm dell’Islam, cioè Muhammad ben Ismâ‘îl, è il Mahdî che abolirà il Corano e porterà questo mondo alla fine.

In base a questa concezione dunque, vi è nel mondo una verità divina nascosta che giunge alla luce progressivamente attraverso cicli alterni di sviluppo e di rottura; in ogni fase, e quindi in ogni religione del Libro, vi è verità, mai però definitiva; neppure quella coranica lo è. Siamo evidentemente nell’ambito di un pensiero antisacerdotale, volto alla ricerca di una verità spirituale, dalla quale nessuno può essere escluso in via di principio; e siamo anche in presenza di una tensione millenaristica in direzione della riunione col divino, cui già l’iniziato si avvicina e che egli è chiamato a realizzare *in terra*. In questo intervento nella storia/ierostoria trovano compimento le speranze suscitate dall’avvento dell’Islam.

Già nell’899 si apre tuttavia una frattura dalla quale si dipartono due percorsi diversi, ciascuno con una sua coerente evoluzione. La scissione nasce dalla rivendicazione a sé dell’imamato da parte di ‘Ubayd Allâh al Mahdî, che sosteneva di discendere da Fatima, d’onde il nome della dinastia da lui fondata. Per quanto concerne le vicende politiche di questa dinastia, rinviando alla relativa letteratura,¹¹² qui ricordiamo soltanto che ‘Ubayd Allâh raggiunse il potere in Nord Africa, dove gli Ismailiti erano diffusi e decisi alla rivolta; di lì la sua dinastia giunse ad insediarsi al Cairo nel 969, dando origine ai Fatimidi d’Egitto.

Non tutti accettarono però questa traslazione dell’Imamato sulla linea Fatimida; la scissione vide dunque emergere, sotto il nome di Qarmati, i continuatori della tradizionale dottrina. Essi furono scossi da sanguinose lotte interne di fazioni, ma nondimeno riuscirono ad espandere il proprio seguito in Siria, e giunsero ben presto a clamorosi successi, dopo aver riorganizzato le forze nel 2° decennio del X secolo. È questo il periodo nel quale l’imamologia ismailita si struttura entro una coerente cosmologia neoplatonica,¹¹³ fondata sulla totale inaccessibilità di Dio alla ragione umana.¹¹⁴ Secondo questa cosmologia, dal Dio ineffabile, tramite la sua volontà (*amr*) emerge il primo generato, l’Intelletto universale (*‘aql al kull*) dal quale emana l’Anima universale (*nafs al kull*) che produce il mondo delle sfere celesti; il moto di queste produce le quattro qualità (umido, secco, caldo, freddo) dalla cui unione nascono i quattro elementi;¹¹⁵ da questi vengono piante, animali e uomo, caratterizzati da anima vegetativa, sensitiva e razionale. Da questo schema si svilupperanno gradualmente le dottrine gnostiche ismailite.

I Qarmati, che erano sostenuti da attese millenariste circa l’imminente fine del regno della legge coranica, agivano soprattutto per scorriere, ed erano attivi non soltanto in Siria, ma quasi ovunque, dalla Persia all’Iraq, dallo Yemen al Bahrain. Nel 930 compirono la loro più grande impresa: saccheggiarono la Mecca e ne riportarono via con loro la Pietra Nera, che restituirono soltanto dopo circa un ventennio. La Pietra Nera è infatti il fulcro delle manifestazioni *esteriori* della religione *legale*, esattamente ciò contro cui si battevano i Qarmati, i quali, già nell’899, erano riusciti a fondare un proprio Stato nel Bahrain. Qui essi poterono sviluppare una società conforme alla loro dottrina, a quel che sembra improntata ad una maggiore giustizia sociale. Dopo un breve periodo di lotte con i Fatimidi insediati al Cairo, essi raggiunsero un accordo con questi ultimi; tuttavia nel 1077 una serie di rivolte interne mise fine al loro Stato.¹¹⁶

¹¹¹ Questa è la dottrina di al Khattâb (cfr. *supra*).

¹¹² In particolare lo studio dello Halm, cit.

¹¹³ Per una esposizione e discussione di questa cosmologia, cfr. H. Corbin, *De la gnose antique, etc.*, cit. Il Corbin tiene principalmente a sottolineare il ripetersi, nell’Ismailismo, delle antiche strutture gnostiche; a suo avviso l’Ismailismo opera sulla rivelazione coranica esattamente come lo Gnosticismo operò su quella cristiana (*ivi*, pp. 107-108). L’esposizione del Corbin tende tuttavia a giustapporre piani diversi, astraendoli dal contesto storico, perché il suo obiettivo è mostrare che la Gnosi è una categoria eterna del pensiero umano, precedente qualsiasi religione. Non condividiamo questa scelta, perché il nostro obiettivo è viceversa quello di individuare il manifestarsi puntuale di fenomeni “gnostici” in corrispondenza di attese messe in moto dalle grandi utopie religiose, quelle cioè che propongono un contatto diretto dell’individuo con il divino. In questo senso, ed in un’ottica più generale, rinviando alle riflessioni contenute nell’Epilogo della ricerca di M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Bari, Laterza, 1988, ed in particolare alle pp. 938-942, allorché egli delinea la natura del movimento epocale, religioso e filosofico, che ha luogo tra il 600 e il 450 a.C., e le sue concrete ragioni storiche. La nascita, nell’area di nostro interesse, di Zoroastrismo, Giudaismo (e poi Cristianesimo e Islamismo) rappresenta una “onda lunga” nella vicenda dei rapporti tra individuo e potere; un movimento alterno fatto di continui riflussi e rigurgiti imposti dal realismo della politica, nel quale agisce tuttavia un motore utopico rivolto alla liberazione delle potenzialità umane, alla realizzazione di quanto di più interiore è nel patrimonio individuale. Questo processo culmina, per quanto concerne l’elaborazione dottrinale, nella scoperta della divinità, ancorché ottenebrata, di ogni individuo.

¹¹⁴ È lo schema del rapporto Uno/molteplice così come si sviluppa tra Plotino e Proclo, e che ha in Damascio la sua massima razionalizzazione. Sul rapporto tra Ineffabile-Uno/molteplice, cfr. S. Lilla, cit. Lo schema ismailita, per la sua natura religiosa, deve tuttavia conciliare lo schema razionalista con la religione rivelata di un Dio “persona” e Creatore, quale quello biblico, ciò che significa che tutto deve promanare da un suo atto di volontà.

¹¹⁵ Cioè, secondo la dottrina tradizionale, il fuoco (caldo-secco); l’aria (caldo-umido); l’acqua (freddo-umido); e la terra (freddo-secco). Per lo schema neoplatonico accennato, cfr. Halm, *The Empire of the Mahdî*, cit., pp. 295-296; esso fu introdotto dall’iraniano al Nakhshabî (al Nasafî in arabo).

¹¹⁶ Ricordiamo che, nella geografia del tempo, il toponimo Bahrain si estendeva anche alle coste asiatiche, non riguardava cioè soltanto le isole omonime. Le vicende di questi Qarmati che dalle loro posizioni minacciavano Basrah e i pellegrini diretti alla Mecca, sono ampiamente citate in Halm, cit., p. 250 sgg. La loro attività consisteva in continui attacchi alle carovane di pellegrini, costretti alla scorta militare, e alle città stesse: terribile il sacco di Basrah nel 923; nel 928 misero in pericolo la stessa Baghdad. Gli eventi militari furono seguiti da un episodio di radicale antinomismo, soprattutto sessuale, sotto la guida di un giovane zoroastriano proclamato Mahdî (pp. 257-260); il Dio incarnato proclamò il ritorno al paradiso in terra e alla legge di Adamo. Lo Halm propone al riguardo un parallelismo con il millenarismo antinomista degli Adamiti boemi, nonché raffronti con le note accuse sempre lanciate contro gli Gnostici. La vicenda, conclusa con l’uccisione del sedicente Mahdî, arrecò danno al

La struttura religiosa dei Qarmati si articolava territorialmente su 12 *hudjat* o “prove” di Dio, designati dall’Imām, ciascuno dei quali coadiuvato da 7 *dā’i* cui spettava la predicazione¹¹⁷ ed eventualmente la “chiamata” (*da’wa*) che, nella storia delle sette shī’ite segna l’inizio delle rivolte. Questi loro predicatori erano particolarmente attivi nelle regioni iraniche a sud del Caspio, dove si era quindi formata una zona d’espansione che giunse anche a convertire l’emiro, poi deposto dal figlio in un colpo di stato sunnita¹¹⁸ nel corso del quale trovò la morte anche al Nakhshabī.¹¹⁹

Suo continuatore fu Ya’qūb Sijistānī, una delle più importanti figure della teosofia ismailita; con lui, e con il primo Fatimida del Cairo, al Mu’izz, il Neoplatonismo entra ufficialmente nella dottrina ismailita, anche se esso non fu universalmente accettato e permase, in specie tra i più tradizionalisti Qarmati di Bahrain, la vecchia e più generica dottrina iniziale, priva di riferimenti cosmogonici. Da questo momento si può dire tuttavia che la teosofia iranica assume un ruolo determinante nella dottrina.

La dottrina di Sijistānī si fonda su un coerente schema gnostico/neoplatonico;¹²⁰ neoplatonico nelle sue strutture cosmologiche, e gnostico nei suoi sviluppi.

Il sistema che egli espone nel *Libro delle sorgenti* è, nelle linee guida, quello già segnalato di al Nasafī;¹²¹ tuttavia esso è ben più complesso nei suoi sviluppi, alcuni dei quali debbono essere sottolineati.

Sijistānī pone al vertice dell’emanazione un Dio inaccessibile, dal cui imperativo emanano il primo e il secondo essere, l’intelligenza e l’anima del mondo.¹²² All’interno del sistema emanatista egli sottolinea tuttavia il continuo dialogo nel quale l’emanante illumina l’emanato che a lui ritorna; così le anime individuali son parti dell’*anima mundi*, alla quale ritornano e grazie alla quale hanno la capacità della conoscenza mistica, intuitiva, e la capacità di creare forme;¹²³ ma l’anima non esiste senza intelligenza, l’intelligenza è perciò anche nelle singole anime, come si constata dall’operosità umana;¹²⁴ l’intelligenza fa esistere gli esseri, e così realizza l’imperativo che è “far essere”.¹²⁵ Essa poi si identifica con l’imperativo e si fa conoscenza pura quando questo è compreso come conoscenza.¹²⁶

L’*anima mundi* avvolge e contiene in sé l’universo,¹²⁷ ed è dal suo influsso che si generano, nell’ordine, minerali, vegetali e animali.¹²⁸ Il divino è dunque la trama che sottende il fenomenico; senza di esso, quest’ultimo non potrebbe sussistere.¹²⁹

Questa presenza del divino a substrato dell’essere, conduce Sijistānī a due conclusioni che vogliamo segnalare, perché le troveremo molto più tardi in altri contesti. La prima conclusione, che egli ricava dalla partecipazione di tutte le manifestazioni viventi (anche i minerali lo sono) all’*anima mundi*, è la possibilità che l’uomo possa trarre dal cibo un “elemento sottile”,¹³⁰ questo “cibo sottile”, come vedremo, ha un ruolo importante nella coerenza interna del sistema paracelsiano. La seconda, veramente “plotiniana”, che ritroveremo nel Rinascimento e nel Romanticismo, è che la bellezza della natura è percepibile all’anima in

prestigio della dirigenza qarmata, e si risolve in un ritorno all’osservanza della legge coranica. L’episodio tuttavia non è isolato: anche in ambiente fatimida, a Qairawān, si erano avute nel 3° decennio gravi manifestazioni pubbliche di antinomismo; ancora prima si erano verificate nello Yemen (Halm, pp. 247-250). In realtà i Qarmati si inserivano in una viva tendenza millenarista che attendeva il paradiso in terra con il ritorno del Mahdī al Qāim, ciò che rendeva sempre ambigui i loro rapporti con la dinastia Fatimida: cfr. S.M. Stern, *The Early Ismā’īlī Missionaries, etc.*, cit., pp. 68-69 e p. 75. Sulla storia dei Qarmati cfr. inoltre M.J. De Goeje, *Mémoires sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*, Leiden, E.J. Brill, 1886 (per gli episodi millenaristici connessi al ritorno del presunto Imām cfr. pp. 131-133). Sulla vicenda cfr. inoltre W. Madelung, *Fatimiden und Bahraqarmaten*, cit., p. 76 e *Das Imamāt, etc.*, cit., p. 107, il quale mette in luce il riscontro che le concezioni adamitiche espresse dai Qarmati, trovano nella lezione di al Nasafī, il *dā’i* persiano per il quale cfr. *infra*. Secondo quest’ultimo, Adamo non osservava alcuna legge, perché non ve n’era bisogno: il suo tempo viene descritto come un tempo di originaria innocenza. Al Bīrūnī, cit., p. 196, riporta la vicenda in un modo parziale e grottesco. Sul millenarismo qarmata e i suoi riscontri sociali, cfr. anche B. Lewis, *The Origins of Ismā’īlism*, Cambridge, W. Heffer and Sons, 1940, pp. 87-89. Il Lewis mette in evidenza le caratteristiche dello Stato qarmata di Bahrain (pp. 90-100) sottolineandone la politica socialmente orientata a favore dei più poveri, e il grande liberalismo religioso di una dottrina pensata precisamente per dare un senso di verità a tutte le religioni presenti (pp. 93-94). Per quanto riguarda infine la restituzione della Pietra Nera nel 951, cfr. Halm, cit., p. 383; e Madelung, *Fatimiden, etc.*, cit., p. 61.

¹¹⁷ an Nawbakhtī, loc. cit., p. 153.

¹¹⁸ Sulla penetrazione qarmata in Iran, cfr. S.M. Stern, cit., che sottolinea la precocità dell’espansione ismailita in Persia, già attestata nel 2° decennio del X secolo, e il ruolo fondamentale di al Nakhshabī (ucciso nel 942, nell’ambito del citato colpo di stato) per la formazione del complesso sistema neoplatonico degli Ismailiti. Come vedremo, tutti gli ulteriori sviluppi da Sijistānī in poi, si articolano sempre attorno allo schema iniziale del *dā’i* persiano (*ivi*, p. 79).

¹¹⁹ Sul Neoplatonismo nel mondo islamico, cfr. *infra*. Qui ricordiamo che molte opere degli autori greci, tra i quali Plotino e Proclo (oltre a Platone) furono tradotte sotto gli Abbasidi, nella seconda metà dell’VIII secolo e nel corso del IX.

¹²⁰ Su Sijistānī cfr. il *Kitāb al Yanabī* o *Libro delle sorgenti*, tradotto da H. Corbin (*Le livre des sources*) in *Trilogie Ismaélienne*, Tehran, Dept. d’Imamologie - Paris, Maisonneuve, 1961; e *Le dévoilement des choses cachées (Khasf al Ma’yūb)* egualmente tradotto da H. Corbin, Lagrasse, Verdier, 1988.

¹²¹ Si consideri tuttavia che l’opera di al Nasafī è andata perduta, e del suo pensiero ci è stato trasmesso, per testimonianza, soltanto lo schema cosmologico.

¹²² *Trilogie*, p. 13 sgg.; *Le dévoilement*, p. 33 sgg.

¹²³ *Trilogie*, pp. 65-68. L’attività demiurgica è competenza dell’*anima mundi*: cfr. p. 120 sgg. e p. 123, n. 263.

¹²⁴ *Le dévoilement*, p. 54.

¹²⁵ *ivi*.

¹²⁶ *ivi*, p. 52.

¹²⁷ *Trilogie*, p. 69.

¹²⁸ *ivi*, p. 107. Questo è un tema che sorregge la concezione alchemica del mondo.

¹²⁹ *Le dévoilement*, pp. 87-88.

¹³⁰ *ivi*, p. 65.

quanto bellezza spirituale: nella natura traspare l'immagine del divino, grazie alla quale l'anima si ri-conosce.¹³¹

Il processo di ritorno all'Uno è marcato da una gnosi dischiusa dal ciclo profetico. Secondo Sijistânî, non può esistere un solo Profeta, ma una serie di profeti che, con le loro religioni, introducono progressivamente a questa conoscenza. Ogni religione è dunque portatrice di verità, ma di verità parziale e progressiva,¹³² che si esprime attraverso la legalità degli *zâhir*, indispensabili strumenti d'ordine per i popoli mentre i *bâtin* sono accessibili soltanto agli iniziati.¹³³

Questo processo guida il ritorno alla figura esoterica dell'Adamo iniziale,¹³⁴ una figura analoga all'*Adam Qadmon* dei cabbalisti e all'*Anthropos* gnostico, ma più complessa e articolata, sulla quale dovremo tornare perché assume un ruolo importante nella vicenda della "Resurrezione" ismailita. Essa forma infatti con il Mahdî al Qâ'im un ciclo di "ritorno alle origini" integralmente trasmesso all'alchimia, quindi all'alchimia occidentale e di lì allo spiritualismo e alla teosofia, con la figura di Cristo/pietra filosofale/nuovo Adamo che rigenera l'uomo e il mondo.

Il processo di resurrezione (*Qiyâmat*) al quale guardano gli Ismailiti, è, come usuale nella Shî'a estremista, un processo che avviene in terra, allorché l'anima giunge a contemplare l'Intelligenza.¹³⁵ È un radicale e miracoloso rinnovamento interiore che avviene come conquista individuale, ma soltanto grazie al Qâ'im,¹³⁶ una sorta di stato sottile dell'anima, impossibile sinché essa è prigioniera del corpo; occorre dunque migrare in uno stato spirituale affinché la gnosi operi la trasformazione.¹³⁷

Dio, secondo Sijistânî, si può trovarlo soltanto in Dio; neppure l'Imâm è una sua effusione:¹³⁸ questo punto è fondamentale per comprendere la differenza tra le posizioni moderate e "razionali", e quelle estremiste. Singolarmente, in questo caso, le prime sono più dei Qarmati utopisti che non dei Fatimidi "politici", tesi a far riconoscere la divinità dell'Imâm.

Quanto al paradiso, esso è conoscere l'ipseità delle cose grazie alla trasformazione interiore; l'inferno è non poterla conoscere; paradiso e inferno accadono perciò in terra, in una sorta di mondo utopico creato dall'umanità rinnovata,¹³⁹ la fine dei tempi sarà il raggiungimento della conoscenza pura, che va oltre le parole perché non può essere razionalizzata.¹⁴⁰ L'era dell'avvento del Mahdî al Qâ'im sarà dunque un'era di pace e di giustizia in terra.¹⁴¹

A questa redenzione del Creato è dunque chiamato l'uomo: quando si affermerà il *bâtin* di tutte le religioni (e non servirà più alcun *zâhir*) la Parola di Dio regnerà in terra: questo significa, allegoricamente, la discesa di Gesù (la Parola di Dio) dal cielo, il giorno della Resurrezione.¹⁴²

Il richiamo sincretistico alla verità racchiusa nel Cristianesimo va ancora oltre; il *bâtin* di Matteo 25, 35-46, si impernia sul rapporto dell'*anima mundi* con le anime individuali e così interpreta il Vangelo: costruendo e purificando ciascuno la propria anima, gli uomini costruiscono e purificano l'*anima mundi*: l'uomo ha dunque un ruolo fondamentale nella redenzione del mondo.¹⁴³ Questo ci sembra, ancora una volta, Gnosticismo; ed ha una profonda valenza alchemica, nel senso djâbiriano della cosiddetta "teoria delle bilance" (cfr. *infra*). In base a questa dottrina infatti, la connessione dell'*anima mundi* con le qualità (in diverse proporzioni) è all'origine dei corpi naturali; per conseguenza l'opera alchemica agisce al tempo stesso sulla natura e sull'anima, che è parte dell'*anima mundi*. Perfezionando l'anima si perfeziona il mondo, e viceversa.

È bene tener presente dunque, che nella gnosi di Sijistânî vi è un elemento di sostanziale differenza dallo Gnosticismo antico, un elemento che caratterizza tutto il pensiero alchemico e che marca le diversità tra le discendenze moderne del pensiero "gnostico" e lo Gnosticismo del II-III secolo: la materia non è più intrinsecamente malvagia. Il disagio esistenziale si esprime altrimenti: si esprime attraverso la nostalgia di una situazione iniziale dalla quale si è decaduti; attraverso i vincoli oppressivi della Legge, frutto di questa

¹³¹ *ivi*, pp. 84-85. Evidentemente non v'è collegamento diretto tra i fenomeni; ma il Romanticismo riceve molto, direttamente o indirettamente, dal Neoplatonismo, anche tramite Paracelso o Bruno; a sua volta l'alchimia, come si sviluppa a partire dal Medioevo e come giunge a Paracelso, ha il proprio antecedente nell'Ismailismo.

¹³² *ivi*, p. 107 sgg.

¹³³ *Trilogie*, p. 89. Si noti la preoccupazione dell'Ismailismo fatimida, che è un rivoluzione *al potere*, di conciliare *zâhir* e *bâtin*, norma legalitaria che regge la società e spinta utopica, che dei Fatimidi è bandiera ideologica. Questa tendenza conciliatoria giustifica le asserzioni di De Smet, cit.

¹³⁴ *Le dévoilement*, p. 97. Questo Adamo possedeva in sé il sapere poi andato disperso tra i discendenti.

¹³⁵ *ivi*, pp. 117-118.

¹³⁶ *Trilogie*, pp. 107-108.

¹³⁷ *ivi*, pp. 108-109.

¹³⁸ *Le dévoilement*, p. 53. Sijistânî segue, su questo punto, la stessa opinione degli Ikhwân as Safâ', che scrivono più o meno negli stessi anni, e il cui scopo sembra essere quello di trovare un punto d'incontro tra le varie correnti ismailite.

¹³⁹ *Trilogie*, p. 111.

¹⁴⁰ *ivi*, pp. 88-89. La stessa utopia troveremo nel XVIII secolo in Oetinger; il suo tempo messianico (*Die güldene Zeit*) sarà un tempo nel quale il rapporto diretto con la ipseità condurrà ad agire per sola magia.

¹⁴¹ *Le dévoilement*, p. 81; p. 115. Il Mahdî ucciderà Gog e Magog (cfr. *infra*, cap. 3°).

¹⁴² *ivi*, p. 114.

¹⁴³ *Trilogie*, pp. 112-113.

decadenza; attraverso l'ingiustizia di *questo* mondo e la chiamata dell'uomo a redimerlo: ma la redenzione avviene *nel* mondo, non fuggendo da esso, ed è, nella logica alchemica, anche redenzione *del* mondo.¹⁴⁴

Il sistema di Sijistânî esprime già in modo compiuto l'escatologia ismailita entro strutture neoplatoniche: ad un processo cosmogonico emanatista, nel quale ogni emanazione è in colloquio con l'emanante e l'emanato, corrisponde un ritorno dell'uomo alla condizione paradisiaca per l'intermediario del Mahdî al Qâ'im: tocca alla profezia infatti il compito di risvegliare le singole anime le quali (esse in quanto singole parti, non l'*anima mundi* nel suo complesso) si trovano a confondere l'apparente del mondo materiale con la sostanza divina che lo sottende e lo sostiene.

Sijistânî opera nell'ambito Fatimide, tuttavia inizialmente si mantiene fedele all'iniziale linea Qarmata: dopo Muhammad ben Ismâ'il vi sono soltanto dei "delegati" dell'Imâm; l'ultimo Imâm è soltanto lui, che tornerà per la Grande Resurrezione. Una linea che si potrebbe definire "razionale", influenzata dagli sviluppi della filosofia nel IX-X secolo (anche se egli proclamava, contrariamente al "filosofo" Rhazes, il ruolo centrale del Profeta).¹⁴⁵

Diversa era, naturalmente, la linea dei Fatimidi, che si proclamavano Imâm a pieno titolo per discendenza, cavalcando così l'ondata millenarista che tuttavia mal si conciliava con la razionalità politica del potere, e creava perciò problemi tanto politici, che ideologici e teorici; lo stesso Sijistânî dovette avvicinarsi alle esigenze fatimide.¹⁴⁶

Il problema, nella sua essenzialità, è stato così sintetizzato dal Corbin: può una fratellanza esoterica impadronirsi della storia? Tra le due istanze vi è infatti contraddizione, perché la coerenza dottrinale deve condurre in tal caso a porre fine alla storia, mentre la logica politica non può che far abbandonare la dottrina millenarista.¹⁴⁷ A questa contraddizione, che i Fatimidi al potere vissero come necessità di tenere a bada i movimenti chiliastici, e gli stessi seguaci troppo estremisti, si deve una certa fragilità dell'impianto, che conobbe ripetuti scismi religioso-politici, innescati anche da problemi di successione.

Questi scismi furono tre, in ordine cronologico, tra l'inizio dell'XI e l'inizio del XII secolo: lo scisma druso del 1019, quello nizârîta del 1094, e quello tayyibita del 1130. Accenniamo brevemente alle loro ragioni; poi ci dedicheremo essenzialmente al secondo, che maggiormente interessa la nostra indagine, poiché da esso viene l'avventura di Alamût (gli "Assassini") e la straordinaria, lucida follia della Grande Resurrezione.

Lo scisma druso nasce esattamente attorno alla figura divina dell'Imâm, precisamente quella di al Hâkim, che regnò dal 996 al 1021 e che sembrò disponibile ad accettare un culto divino. La sua divinità divenne oggetto della dottrina di al Darazî, un *dâ'î* ismailita. La sua dottrina esaltava il ruolo di 'Alî e dell'Imâm al di sopra di quello di Maometto e del Profeta; egli la rese pubblica nel 1017 (morì probabilmente nel 1019). Accanto a lui era Hamzâ' ben 'Alî, un artigiano di origine persiana, che prese la direzione del movimento tra un testamento e l'altro di al Hâkim, a volte contrario, a volte favorevole alla propria divinizzazione. Alla morte di quest'ultimo il movimento fu però perseguitato, e Hamzâ' dovette nascondersi; sembra visse sino al 1040 circa.¹⁴⁸

La dottrina di Hamzâ', che ricalcava schemi neoplatonici, differiva dall'Ismailismo nelle gerarchie: egli stesso era l'Imâm, e al Hâkim era l'incarnazione di Dio, figura superiore allo stesso 'Alî e a tutti i precedenti Imâm. Da essa nacque la religione dei Drusi, religione esoterica di un gruppo chiuso, stanziato sui monti della Siria.

¹⁴⁴ Ricordiamo tuttavia che abbiamo espresso a suo tempo qualche dubbio sullo Gnostico in fuga dal mondo, a causa delle fonti attraverso le quali ci è trasmessa l'informazione su di loro. È molto avventato trarre equazioni da un sistema dottrinale (astratto e "dotto") in direzione di comportamenti esistenziali e "politici". Non sempre il primo rispecchia la complessità dei secondi, né i secondi traducono il primo in modo univoco; tra l'uno e gli altri vi può anche essere una gamma di opzioni le cui ragioni sarebbero da ricercarsi nel sociale, ma su tutto questo l'informazione sullo Gnosticismo antico è troppo scarsa e tendenziosa. Questa stessa carenza potrebbe però anche suggerire una conclusione, *paradossale ma da non sottovalutarsi*: nonostante vecchi giudizi, forse il fenomeno gnostico era soltanto l'inizio di una presa di coscienza, non un episodio dell'antichità al tramonto. Sarebbe avventato giudicare lo Gnosticismo antico sulla scorta di eventi posteriori; vogliamo però sottolineare che le "differenze" sembrano sovente "varianti" di uno stesso fenomeno. Per quanto concerne poi l'aspetto alchemico, cfr. *Le dévoilement*, pp. 75-88. Il processo che si stabilisce tra l'anima e la natura consiste in questo: soltanto attraverso il rapporto con il sensibile l'anima può ri-conoscere il divino, e così facendo può esser d'aiuto alla natura, che aspira alla perfezione dell'Intelligenza della quale l'anima è partecipe. La natura infatti, rendendosi docile all'anima, si perfeziona. Questo è il principio dell'alchimia spirituale, per la quale l'anima, perfezionandosi, perfeziona la natura; e viceversa. Attraverso di esso si mette in moto il processo generale del ritorno, che è ritorno della natura all'anima e dell'anima all'Intelligenza, cioè ritorno generale entro l'ordine divino.

¹⁴⁵ Sulle controversie e gli sviluppi tra IX e X secolo, cfr. H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Milano, Adelphi, 1973, pp. 144-172. Le figure principali sono rappresentate da Abû Hâtim al Râzî, Rhazes, al Kindî e Fârâbî, oltre, naturalmente, a Sijistânî e al suo maestro al Nasafî. Cfr. inoltre Halm, cit., p. 288 sgg., S.H. Nasr, *Philosophy and Cosmology*, C.H.I. IV, cit.; L. Gardet, *Philosophie et religion de l'Islam avant l'an 330 de l'hégire*, L'élaboration de l'Islam, cit.

¹⁴⁶ Halm, cit., p. 380.

¹⁴⁷ *Nâsir-i Khosrow*, etc., cit., p. 524. Sul pensiero e l'opera di Nâsir-i Khosrow, cfr. il saggio di H. Corbin in: Nâsir-i Khosrow, *Kitâb-e jami 'al al Hikmat-â'in - Le livre réunissant les deux sagesse*, etc., Tehran, Dept. d'Imamologie de l'Institut Franco-Iranien - Paris, Maisonneuve, 1953, pp. 52-144.

¹⁴⁸ Cfr. le voci *al Darazî* e *Durûz* di M.G.S. Hodgson, in E.I. vol. II; la voce *Hamza ben 'Alî ben Ahmad*, di W. Madelung, ivi, vol. III. Sulle attese millenaristiche al tempo di al Hâkim e sul suo comportamento tendente ad avvalorarle, cfr. J. van Ess, *Chiliastische Erwartungen in die Versuchung der Göttlichkeit der Kalif al Hâkim*, A.H.A.W., 1977.

I Nizârîti si separarono nel 1094 per un problema di successione alla morte di al Mustansir.¹⁴⁹ Essi prendono il nome da Nizâr, il figlio di al Mustansir che sarebbe dovuto salire al trono del Cairo, cui fu preferito invece il fratello al Musta'îf. La vicenda, per verità, non è così lineare: in realtà gli Ismailiti di Persia, sotto la guida di Hasan-i Sabbâh, conducevano già da tempo una politica autonoma, e già dal 1090 erano padroni della fortezza di Alamût, rimasta poi famosa nella storia; la vicenda di Nizâr sembra un ottimo pretesto per rendersi anche formalmente indipendenti. Su di loro torneremo tra breve in maggior dettaglio.

La terza scissione avvenne nel 1130, e riguardò gli Ismailiti dello Yemen, che furono detti Tayyibiti dal nome di Tayyib, presunto figlio dell'Imâm fatimida al Amir, morto nel 1130 per mano di un Nizârîta. Mancava la successione maschile, e il ruolo fu rivendicato da al Hâfiz, cugino del defunto, sulla base del precedente della successione dei due cugini, Maometto e 'Alî. Gli Ismailiti dello Yemen tuttavia, parlarono di un misterioso figlio al Tayyib, scomparso, e in suo nome si separarono dai Fatimidi.

Negli anni del declino fatimida, caratterizzati da una serie di Imâm impotenti e prigionieri dei vizîr a partire già dai tempi di al Mustansir, il motivo dinastico, combinandosi con la dottrina religiosa, offre dunque un ottimo pretesto per l'indipendenza delle periferie.¹⁵⁰

La disputa dottrinale che si sviluppa all'interno del movimento ismailita preso nel suo complesso, è tuttavia un lievito che produce uno straordinario fermento e provoca una crescita culturale del movimento stesso. Tra il X e il XII secolo, l'Ismailismo conosce una straordinaria fioritura intellettuale, nel corso della quale sono messe a punto complesse strutture cosmogoniche, per nulla astratte dalla concretezza dei problemi affrontati dall'Islam.¹⁵¹ Nell'ambito della concezione ciclica della storia, dello schema emanatista neoplatonico e del suo moto di ritorno, racchiuso nel tema della Grande Resurrezione, si delinea un progetto ecumenico che estende il sogno millenarista di un mondo di giustizia *in terra* a tutti i popoli e le religioni, figli di precedenti profezie, che vivono nell'ambito del mondo islamico: come nota B. Lewis riferendosi agli Ikhwân as Safâ', il messaggio è rivolto a "Mazdakiti, Manichei, Mandei, Sabei, Shî'iti, Sunniti, Cristiani e Giudei di ogni genere".¹⁵² Nel corso delle brevi note che seguono ci riferiremo soltanto ad alcuni aspetti dottrinali e ad alcune figure che ci sembrano più significative per gli scopi del presente lavoro.

Abbiamo già esposto le linee principali dei sistemi di Nakhshabî (Nasafi) e di Sijistânî; da questi si sviluppano, in piena coerenza, quelli di al Kirmânî († 1021) e al Hâmîdî († 1162), il *dâ'î* tayyibita che abbiamo già menzionato. Con essi prende definitivamente corpo il complesso mito ismailita, gnostico e neoplatonico nelle sue forme e nella sua ispirazione.¹⁵³

La fondamentale evoluzione formale che si opera nel sistema emanatista consiste in una sua complicazione, perché, in luogo della duplice emanazione intelletto-anima, si introduce un sistema di dieci "intelletti", del quale comunque il secondo corrisponde all'*anima mundi*. Tale complicazione non è gratuita, ma ha lo scopo di introdurre due aspetti del tutto nuovi. Il primo consiste nella trasformazione del sistema in un vero e proprio sistema gnostico, con l'introduzione dei due fondamentali temi del "dramma in cielo" e dell'accecamento del demiurgo.¹⁵⁴

¹⁴⁹ Per le loro vicende non possiamo che rinviare al fondamentale lavoro di M.G.S. Hodgson, *The Order of the Assassins*, cit. La storia della loro secessione è alle pp. 62-78.

¹⁵⁰ Sull'argomento cfr. anche S.M. Stern, *The Succession of the Fâtimid Imâm al Amir, etc. and the Rise of Tayyibî*, Oriens IV, 1951. Lo Stern adduce una documentazione che lascia ipotizzare la reale esistenza storica di al Tayyib, scomparso prematuramente. Egli ha inoltre mostrato come lo scisma risultasse più complesso: nello Yemen soltanto una parte degli Ismailiti era tayyibita, altri rimasero fedeli alla linea fatimida di al Hâfiz (p. 212). Ne seguì una faida alla quale si devono le travagliate vicende di Ibrâhîm al Hâmîdî, uno dei principali teologi ismailiti, il quale, per causa delle proprie simpatie tayyibite, faticò moltissimo a raggiungere la posizione di *dâ'î* (p. 228).

¹⁵¹ Per quanto concerne l'esigenza di considerare ogni affermazione dottrinale come tentativo di rispondere ai problemi concreti della storia, non possiamo che aderire pienamente alla critica rivolta da G. Vajda al modo in cui H. Corbin ha inquadrato le dottrine shî'ite "religion prophétique permanente de l'humanité". (Cfr. la recensione ai primi due voll. di *En Islam iranien*. R.H.R. 182, 1972). Nell'occasione il Vajda ricorda che siamo in presenza di una storia carica di attese millenariste: nel dibattito religioso è coinvolta l'anima stessa del movimento che fece grande l'Islam, l'attesa di un'era di giustizia *in terra*.

¹⁵² Cit., pp. 93-94. Sono infatti da tenere in considerazione le numerose Chiese cristiane e tutte le sette più o meno "gnostiche", ebraiche o giudeo-cristiane, che sopravvivono, a quella data, nei territori assoggettati all'Islam. Per le brevi note che seguono ci siamo avvalsi inoltre dei seguenti studi: H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismâ'îliyya*, A.D.M.G., 44, 1, Wiesbaden, Steiner, 1978, studio indispensabile per l'analisi delle complesse strutture del mito, in generale dei suoi sviluppi; R. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, A.A.W.G. 28, 1943; H. Corbin, *Épiphanie divine, etc.*, cit. (E.J. XX, consultato nella versione inglese, cit.); dello stesso, *Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*, E.J. XXIII, 1955 ristampato in *Temps cyclique et Gnose Ismaélienne*, Paris, P.U.F. 1982, da noi consultato; di Sayyid-nâ al Hosayn ibn 'Alî Mohammed ibn al Walîd, *Risâlât al Mabda' wa l Ma'ad*, (Epistola dell'origine e della Resurrezione), trad. di H. Corbin, in *Trilogie ismaélite*, cit., p. 131 sgg. Quest'ultimo testo raccoglie, nella sua ultima evoluzione, il sistema tayyibita di al Hâmîdî (l'autore muore nel 1268). Abbiamo inoltre fatto riferimento a W. Madelung, *Das Imamât, etc.*, cit; dello stesso Madelung si può consultare il condensato dottrinale in E.I. vol. IV, voce *Ismâ'îliyya*.

¹⁵³ Lo Halm, cit., p. 90, rileva forti analogie con l'*Apocrifo di Giovanni*, la *Natura degli Arconti*, e il Trattato senza titolo del II Codice di Nag Hammadi; certamente il lettore che ha già affrontato le dottrine gnostiche riconoscerà facilmente la loro parentela con la cosmo/antropogonia ismailita. In particolare, la triplice figura di Adamo ricorderà la struttura dell'Adamo dell'*Apocrifo di Giovanni*. Il tema dell'accecamento del demiurgo è stato specificamente analizzato dallo Halm (ivi, pp. 75-90) che ne ha trovato gli estremi in tutte le diverse formulazioni ricevute dal mito ismailita.

¹⁵⁴ Il 1° intelletto è infatti creato direttamente da Dio attraverso il comando che conduce all'esistenza, ed è perfetto, nel senso che conosce il proprio Creatore e non commette atti di superbia. Da lui emana il 2° intelletto, che è perciò 1ª emanazione, e il 3°, che è 2ª emanazione. Il 2° intelletto è anch'esso coerente con l'ordine gerarchico: si rivolge al 1° intelletto, non direttamente a Dio. Si noti che il ruolo del 1° intelletto corrisponde al *Keter* della Qabbalah sul piano concettuale, nel senso che da lui origina direttamente il sistema emanativo, e che egli separa questo mondo formale, dal quale verrà quello materiale, dal buio ineffabile del Creatore, lo *'En Soph* della Qabbalah. Cogliamo l'occasione per segnalare che lo Halm esamina i vari sistemi gnostici dell'Ismailismo, per fornire uno schema teorico (cfr. p. 117) che tuttavia non deve essere

La nuova strutturazione che fu introdotta da al Kirmânî e successivamente rielaborata, vede figurare come 3° intelletto e 2ª emanazione l'Adamo Spirituale (*rûhânî*), il quale commette il noto peccato gnostico di Sophia e Lógos: ignora la 1ª emanazione che lo sovrasta, ciò che viene allegoricamente interpretato come ignoranza del *bâtin*, del quale è portatrice la 1ª emanazione, equivalente all'*anima mundi* e paragonata al *wasî*.¹⁵⁵ Il 3° intelletto viene perciò retrocesso al livello di 10° e, conosciute le ragioni della propria colpa, si pente; il suo pentimento fa scendere in lui la linfa del 1° intelletto, grazie alla quale egli espelle da sé le tenebre, che altro non erano se non la presunzione di conoscere l'inconoscibile.¹⁵⁶ Assieme a lui era tuttavia decaduto un mondo di forme primordiali, che egli deve chiamare al pentimento per comando divino: tutto questo decadimento dall'ordine stabilito costituisce infatti un "ritardo" rispetto alla convocazione divina.¹⁵⁷ Le forme tuttavia si rifiutarono; furono perciò sommerse dalla loro stessa tenebra e per il terrore si compattarono tra loro, costituendo la *materia prima*.¹⁵⁸ La loro agitazione diede origine allo spazio; le loro differenze reciproche (tra impenitenti, esitanti e pentite: tre categorie che ricordano la triplicità antropologica gnostica) consentirono all'Adamo *rûhânî* di farsi demiurgo,¹⁵⁹ iniziando l'opera cosmogonica. Si noti che, in questa logica, la creazione diviene uno strumento indispensabile per avviare il processo di redenzione, onde Corbin sottolinea la vicinanza della gnosi ismailita a quella manichea: la creazione non è un evento malvagio, opera di un malvagio demiurgo, al contrario, avviene a fin di bene.¹⁶⁰

Messa in moto la terra, dalle sue parti più pure si innalzarono vapori, che ricaddero come pioggia fecondante negli alveoli della terra stessa, dando origine all'umanità,¹⁶¹ costituita dal 1° Adamo universale e da 27 suoi compagni.

Siamo dunque in presenza di una seconda figura di Adamo, il 1° Adamo universale (*Âdam al âwalî al kullî*) che tuttavia non è ancora l'Adamo nostro progenitore. Come l'Adamo spirituale era stato una manifestazione del mondo pleromatico, modello puramente celeste dell'uomo, in grado di produrre il mondo materiale a partire dal mondo delle forme in lui contenuto e dalla materia, opacità e densità generata dal peccato; così l'Adamo primo universale è soltanto il prototipo della condizione umana perfetta, che vive nell'ordine divino l'arco di un millennio di felicità, generato dalla congiunzione favorevole della Luna e di Saturno.¹⁶² Si inaugura così il ciclo detto dell'Epifania, perché l'ordine divino è compreso e praticato; ciclo che

interpretato in modo rigido: i sistemi gnostici, come noto, sono tutti analoghi concettualmente, ma mai esattamente sovrapponibili. Nell'Ismailismo in particolare, siamo in presenza di una mistica delle lettere, di *syzygie*, etc., che mal si prestano a precise corrispondenze, ma che possono essere grossolanamente riassunte nel seguente processo. All'inizio è il Creatore e la Sua volontà, espressa in vari modi: il comando (*amr*) che abbiamo già citato, ovvero la *syzygie irâda-mashî'â* (termini che stanno entrambi a significare la volontà: cfr. Strothmann, cit., p. 269). Questa si esprime attraverso la parola *Kun!*, sia!, dalla quale emerge la sua sostantivazione, *Kûnî*, l'essente, e la predestinazione, *Qadar* (l'«eone gnostico *heimarméne*). Tra questi esiste una dialettica che li fa simili ad *'Aql* e *Nafs* (*Sâbiq*, cioè precedente, e *Tâli*, successivo, nella terminologia di Sijistânî). Il peccato di superbia avviene al livello di *Kûnî*, e coinvolge il mondo sottostante. Un'analogia con lo Gnosticismo si ha nell'assegnazione al femminile di *Kûnî*, responsabile del peccato di Sophia o di Lógos, e nella creazione di una complessa mistica di lettere entro la *syzygie Kûnî-Qadar*. Non entriamo in temi che esulano i nostri limitati interessi; segnaliamo tuttavia che *Qadar* può anche equivalere all'Adamo spirituale (Halm, p. 104) ciò che non è senza significato sotto il profilo della speculazione gnostica e dei suoi riflessi nella società civile.

¹⁵⁵ Il *Wasî* o esecutore, è altro nome dell'*Asâs* (fondamento) cioè del *sâmit*, che accompagna il *Nâtiq* (cfr. *supra*); in altre parole, 'Alî come interprete della Legge dettata da Maometto (cfr. Halm, pp. 86-87). Per la narrazione del peccato e di ciò che ne segue, cfr. *Risâlat*, cit., in *Trilogie ismaélienne*, cit., p. 151 sgg.

¹⁵⁶ *ivi*, pp. 152-153; Corbin, *ivi*, p. 136; id., *De la Gnose antique etc.*, cit., p. 131

¹⁵⁷ *ivi*, p. 153. Si vede dunque bene il giudizio sulla situazione storica della società umana: essa è in "ritardo" rispetto al modello divino, e il suo compito è lavorare strenuamente per un ritorno a tale modello. La dialettica di storia e utopia, ha qui una lucida traduzione.

¹⁵⁸ Anche questo termine che ricorda l'alchimia, come i riferimenti alchemici di cui alla n. 144, assumerà un più chiaro significato e una più evidente collocazione allorché esporremo il sistema degli *ikhwân as Safâ'*. Vi è infatti nell'Ismailismo una precisa continuità di emanazione e di ritorno tra Dio, intelletto, anima e materia, entro un processo creativo/redentivo. La materia prima, ad ogni buon conto, non è da confondersi con il corpo del mondo, o "materia seconda"; essa è il modello archetipico della materia, non la materia corporea. Abbiamo già chiarito questo concetto per spiegare l'antropogonia dell'*Apocrifo di Giovanni*, dove occorre distinguere tra sostanza illica e materia sensibile. Un cenno merita l'interessantissimo mito della *compattazione delle forme colpevoli nella materia prima*: è un modo ingegnoso per risolvere il problema che ritroveremo soprattutto in Avicbron e Giordano Bruno, il fatto cioè che la materia prima debba possedere già in sé il principio formale, non riceverlo dall'esterno. Su questa vicenda siamo all'inizio di un lungo percorso la cui importanza sottolineeremo a suo tempo.

¹⁵⁹ Il 10° intelletto corrisponde all'Intelletto agente; quanto ai primi 9, essi corrispondono al cielo superiore, a quello delle stelle fisse, e alle 7 sfere planetarie; Corbin, *Divine Epiphany*, cit., p. 104, ha messo in luce le loro corrispondenze con la gerarchia profetica, dal *Nâtiq* agli assistenti dei *dâ'î*.

¹⁶⁰ *Trilogie*, pp. 136-137; il Corbin definisce il mondo fisico "*machinerie*" creata dall'Adamo spirituale per aiutare le forme decadute, scintille luminose da salvare dalle loro stesse tenebre.

¹⁶¹ Qui il motivo mitologico è antichissimo: la terra come utero che genera le specie e la pioggia come sperma, "acqua maschile" come il cabbalistico *shamâim = shin + mim*, fuoco più acqua, che corrisponde all'elemento fecondante *Tiph'eret* nell'albero sefiroto. Cfr anche M. Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten*, cit., p. 26, nel testo e in nota.

¹⁶² Nelle dottrine ismailite, è rilevante la presenza dell'astrologia; il fenomeno, ancora più accentuato nelle Epistole dei Fratelli della Purezza, che costituiscono una vera enciclopedia delle scienze naturali, è stato attribuito all'influsso culturale esercitato dai Sabei di Harrân sulle eresie islamiche; essi hanno infatti un ruolo importante nella trasmissione della cultura ermetico-neoplatonica dall'oriente ellenistico all'Islam. Su di loro cfr. anche *infra*, Sezione II, cap. 3°, in relazione alla trasmissione di ermetismo, astrologia e magia, dalla Siria ellenistica e dal mondo iranomesopotamico a quello arabo, e di lì all'occidente nel XII-XIII secolo. Notizie su di loro in *Fihrist*, pp. 746-772; Shahrastânî, vol. II, p. 5 sgg.; al Birûnî, pp. 186-192; p. 314 sgg.; p. 329. Il racconto di un Nadîm relativo alla tolleranza mostrata verso questi pagani dal califfo al Ma'mûn, lascia pensare che il loro neoplatonismo sia stata la conseguenza della necessità di qualificarsi come monoteisti. Ad ogni modo, la loro fusione di Neoplatonismo e religione planetaria darà luogo ad importanti sviluppi; la loro influenza sarà forte nel mondo arabo, e, indirettamente, in quello occidentale, dove giunge mediata da testi come il *Picatrix*, perché consente di fondare una magia "dotta", dando uno statuto ontologico ad un antico patrimonio "folklorico". Per la raccolta delle notizie che li riguardano, ancora importante il vecchio testo di D. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, cit.

tuttavia giunge ad un termine perché lentamente il peccato s'impadronisce dell'umanità che, nel frattempo, dopo la prima generazione "vegetale" nata dagli alveoli della terra, si era propagata per riproduzione sessuale.¹⁶³ Si rende quindi necessaria la figura di un profeta che dia all'umanità una legge fatta di obblighi e divieti: il primo legislatore è Adamo (finalmente il nostro progenitore) detto *Ādam al djuzi* (Adamo parziale, perché non è il prototipo dell'umanità) con il quale s'inaugura il nostro ciclo dell'occultamento.

Nel frattempo era accaduto che l'Adamo spirituale, esaurito il proprio compito, era risalito al proprio luogo celeste di 10° intelletto; questo suo posto era poi stato preso, alla sua morte, dall'Adamo primo universale, consentendo con ciò all'Adamo spirituale di divenire il 9° intelletto. Alla morte del primo profeta, l'Adamo parziale, un nuovo movimento ascensionale avvenne in cielo; sinché, al termine del ciclo dei 7 Profeti, l'Adamo spirituale giungerà ad occupare il posto di 2° intelletto, ed avrà fine il ciclo dell'occultamento. Qui ci fermiamo, perché è opportuno introdurre alcune considerazioni.

Iniziamo dallo schema degli intelletti sinora esposto: balza subito in evidenza un'apparente discrepanza. L'Adamo spirituale, già 3° intelletto, risale al posto di 2° intelletto: ciò ha una ragione, perché soltanto con il 2° intelletto si entra nella "cerchia santa", cioè nel paradiso, fermo restando che il 1° intelletto è inaccessibile e solitario, dato il suo ruolo di intermediario tra il Dio ineffabile e la realtà fenomenica.¹⁶⁴

In effetti, il mito tayyibita esposto nella citata *Risālat*, pone inizialmente due livelli: quello del 1° intelletto (= *'Aql = Sābiq*) e quello delle successive forme primordiali di luce, che poi, per la loro diversa capacità di adorare il 1° intelletto, si distribuiscono in 2° (= *Tālī = Nafs*) e 3° intelletto (l'Adamo spirituale); di qui la pretesa del 3° di porsi sullo stesso piano del 2°, e il successivo dramma.¹⁶⁵ Dunque il vero problema del 3° intelletto è risalire al 2°, col quale sembrava tutt'uno all'inizio, perché soltanto intelletto e *anima mundi* appartengono, secondo lo schema neoplatonico, alla cerchia divina; ed in effetti, come abbiamo già visto, nello schema di Sijistāni, il ruolo creatore di Adamo *rūhāni* è tenuto dall'*anima mundi* (*Tālī*, la seconda emanazione di *Amr*, il comando divino).¹⁶⁶

Questa evidente sovrapposizione di livelli, è dovuta verosimilmente alla sovrapposizione di sistemi che si ha nell'Ismailismo, come messo in luce dallo Halm.¹⁶⁷ Un primo schema è infatti costituito dalla triade *kun!* - *Kūnī* - *Qadar* (comando, essente, predestinazione) nel quale, per la mistica delle lettere e dei numeri,¹⁶⁸ *Kūnī* è femminile e *Qadar* è maschile: dunque, l'Adamo spirituale corrisponde a quest'ultimo. Un altro sistema, quello del neoplatonismo persiano, è costituito viceversa dalla triade *Amr* - *'Aql* (= *Sābiq*) - *Nafs* (= *Tālī*) dove *'Aql* è maschile e *Tālī* è femminile, essendo essi intelletto e anima, secondo lo schema neoplatonico. Qui l'equazione Adamo spirituale = *Tālī* (*Nafs*) è dunque impossibile: Adamo, pur essendo eguale a *Qadar*, il cui posto è preso da *Tālī* (*Nafs*) non può essere eguale a questa, e perciò Adamo e *Tālī* si sdoppiano (come è doppio il ruolo dell'*anima mundi* in Sijistāni) per poi tornare a sovrapporsi al compimento dei tempi¹⁶⁹ che è riunione del mondo materiale con quello spirituale grazie all'opera delle anime individuali, e perciò realizzazione dell'utopia. Spiritualizzare la materia e materializzare lo Spirito è infatti il miracolo alchemico, ciò che Novalis definirà la "romantizzazione" del mondo.¹⁷⁰

Non intendiamo andare oltre nell'esposizione di questi complicati sistemi (rinviando chi lo desidera alla relativa letteratura) perché ciò che ci premeva portare in luce era soltanto questa loro struttura generale: un Dio inaccessibile; una sua volontà creatrice del mondo spirituale delle forme; le due essenziali figure dell'intelletto e dell'anima che fanno del cosmo una struttura armonica e vivente, partecipe di un ordine razionale in grado di evolvere per attrazione verso un modello celeste; un compito dell'uomo nel realizzare questo programma che è redenzione di quanto di oscuro vi è nelle stesse origini; infine, il sogno di un mondo redento nel quale obblighi e divieti -lo *zāhir*- non avranno più ragione di esistere, perché l'umanità sarà partecipe del *bātin*, del significato interiore, dello "spirito" dell'intera costruzione.

¹⁶³ Le donne erano nate in un secondo momento, dal sovrappiù della linfa.

¹⁶⁴ *Trilogie*, p. 180.

¹⁶⁵ *ivi*, pp. 150-151.

¹⁶⁶ Si noti che l'*anima mundi* di Sijistāni ha un diverso ruolo, rispetto a quello dell'Adamo spirituale, nei confronti della genesi del mondo sensibile: essa è attratta in modo ambiguo tanto verso l'intelletto quanto verso la materia, ed è perciò l'intermediaria della risalita del mondo verso l'intelletto.

¹⁶⁷ *Cit.*, pp. 110-118; la trattazione è complessa ma merita di essere dipanata nel confronto tra i vari schemi, con riferimento a tutta l'esposizione del testo. La sovrapposizione dei modelli nell'Ismailismo, e l'affermarsi progressivo di un sistema apertamente "gnostico" (in luogo di uno neoplatonico-ermetico come quello di Sijistāni) vale a dire basato sulla *colpa*, danno ragione della finale sovrapposizione di Adamo spirituale e 2° intelletto: è la stessa figura che si sdoppia e si riunisce.

¹⁶⁸ Halm, *cit.*, p. 53 sgg.

¹⁶⁹ L'Adamo spirituale è il portatore del corpo del mondo, ed è emanato dallo *'Aql*, come la *Nafs* di Sijistāni: cfr. Strothmann, *cit.*, p. 20, p. 23, p. 46 e p. 53. Questo corpo del mondo è formato da una materia "pura", cioè spirituale, sostanza ilica. Si ricordi poi che, come Adamo, anche *Nafs* (*Tālī*) ha il ruolo di demiurgo.

¹⁷⁰ Novalis, *Schriften*, hrsg. von P. Klukhohn und R. Samuel, Stuttgart, Kohlhammer, 2. Bd., 1965, p. 545, fr. 105: "Die Welt muß romantisiert werden, etc.". In un interessante articolo di J. Clam, *Zum Problem der Deutung der Emanation in islamischer Philosophie und Gnosis*, Z.D.M.G., Suppl. VIII, 24. deutscher Orientalistentag, Köln, 1988 (Ausgewählte Vorträge hrsg. von W. Diem und A. Falaturi, Stuttgart, Steiner, 1990) viene posto in evidenza che lo schema neoplatonico ismailita costituisce una metafisica immanente dello Spirito: la natura è avvolta nello spirito divino che defluisce in un progetto formativo, l'essente si fonda nello spirituale, e ciò viene pensato coerentemente a fondo, su posizioni che ricordano gli scritti di Schelling sulla libertà umana. Singolare è anche la somiglianza tra la demonologia della *Risālat* (*Trilogie*, *cit.*, p. 191) e quella di Schelling delle *Stuttgarter Privatvorlesungen*.

La redenzione verrà dunque realizzata col 7° ciclo, quello del Qâ'im del quale abbiamo più volte detto, e rappresenterà un ritorno al mondo dell'Adamo primo universale, cioè ad una situazione che precede il 1° *zâhir*, quello dell'Adamo parziale. Sarà dunque un mondo senza alcuna legge, come pensavano gli "Adamiti" di Bahrain e tutti i millenaristi? Su questo punto le opinioni sono discordi; ed è interessante notare che la speculazione sui sistemi si sia ben resa conto delle conseguenze di essi. Come non ci stancheremo mai di sottolineare, i volteggiamenti metafisici degli Gnostici vengono usualmente compiuti tenendo gli occhi ben fissi sulla terra: la tensione alla libertà non impedisce ai teosofi di rendersi conto dell'intima connessione tra una qualunque società utopica e una pur minima normativa; ciò vale ancor più per l'Ismailismo che, tramite i Fatimidi, ha connessioni con il potere, nel senso che ha avuto modo di prender coscienza dei problemi che esso pone, che ad esso vengono posti dalla gestione della società.

Il problema, posto in termini metafisici e partendo dall'assunto che il Qâ'im riporterà i tempi del 1° Adamo, è dunque il seguente: aveva o no, il 1° Adamo, una Legge cui sottoporsi?

Abbiamo già visto che al Nasafî aveva risposto in termini negativi, che saranno ribaditi da Sijistânî; ma, tra i due, un altro *dâ'î* persiano, Abû Hâtîm al Râzî (un grande metafisico del quale non abbiamo parlato per brevità) sostenne l'opinione opposta.

Abû Hâtîm riteneva inverosimile che Adamo avesse potuto unificarsi all'ordine divino senza formulare quelle leggi che vengono usualmente dettate dai profeti; e poiché il Qâ'im non avrebbe portato alcuna legge, e l'uomo sembrava averne ancora bisogno, Abû Hâtîm ideò una parentesi nel ciclo: dopo l'occultamento di Muhammad ben Ismâ'il si era entrati in un intervallo (*fatrat*), nel corso del quale, occultato l'Imâm, erano palesi le sue "prove" (*hudjat*); il contrario sarebbe avvenuto con l'apparizione del Qâ'im. Il che significa: quando il *bâtin* è occulto, teniamoci saldi allo *zâhir*, alla Legge.¹⁷¹

Come ribadiscono altri testi, per gli uomini del tempo della Manifestazione valgono comunque le leggi "razionali" relative alla coppia, all'eredità, alla proprietà;¹⁷² si configura in esse una "legge naturale" come legge divina, senza precetti ma pienamente etica sotto il profilo sociale.¹⁷³

Qui c'è un altro punto sul quale riflettere: l'Ismailismo, nella sua *razionalità*, punta ad una società retta da una religione unica, retta da leggi naturali inscritte nella ragione come riflesso dell'ordine divino. Un mondo di rispetto e di purezza di cuore, che ignora non soltanto le divisioni religiose, ma le stesse singole religioni, perché di esse si scopre il significato sociale, d'onde diverse religioni sono predicate da diversi profeti in diverse società, secondo l'intrinseco bisogno. In una società nella quale gli uomini si sono intellettualmente e moralmente purificati, di queste religioni non v'è più bisogno: vale la legge divina *presente in tutti i cuori*.

È difficile definire "islamica" una simile visione: e tuttavia in un certo senso lo è, perché mantiene l'immagine di un "sigillo dei profeti", cioè dell'ultimo di un ciclo, salvo interpretare esotericamente questo messaggio ultimativo. *L'esoterismo di una religione, interpretato con rigorosa consequenzialità, è il suo azzerramento.*

Per quanto concerne la già segnalata equivalenza di *Qadar* e dell'Adamo spirituale, alcune ulteriori considerazioni mettono in luce che anche questo aspetto ha dei concreti risvolti per quanto concerne il problema del male, con riferimento all'esigenza ineliminabile di una legge, per limitata che sia.

Abbiamo già visto l'interpretazione data da Corbin alla "espulsione" del male dall'Adamo *rûhânî*, in base alla quale emergerebbe una concezione del male stesso come pretesa di conoscere l'inconoscibile; da questa pretesa si sarebbe originato Iblîs, che di essa diviene, di fatto, l'ipostasi. Ciò avvalorava l'immagine di un Adamo purificato dal male grazie al pentimento e all'istaurarsi di un vero e proprio dualismo ontologico; di qui la figura di uno stato utopico, remoto o futuro, di un'umanità senza legge che, come abbiamo notato, ha un ruolo concreto nelle vicende del millenarismo qarmata e, più in generale, della Shî'a estremista.

Lo Halm fa tuttavia notare¹⁷⁴ che la figura di Adamo è, a ben pensarci, alquanto controversa, e comunque controvertibile.¹⁷⁵ È infatti alquanto dubbio che egli possa costituire per tutti un'immagine della perfezione totalmente libera dal male, e non è forse senza un segreto significato il mito biblico-coranico del rifiuto degli angeli ribelli ad adorare l'uomo. Infatti, se si tien conto dell'identità dell'Adamo spirituale con *Qadar*, la predestinazione, creatura di un demiurgo peccatore, cioè di *Kûmî*,¹⁷⁶ allora il primo Adamo diviene anche il primo rappresentante in terra di un'inesorabile legge cosmica -la predestinazione, per l'appunto- che fa sospettare un'inquietante ragione per il rifiuto di Iblîs (Azazel, nella tradizione ebraica) di adorarlo. A nostro avviso queste considerazioni, aggiunte alle precedenti, sono di qualche interesse per ribadire il legame

¹⁷¹ Cfr. W. Madelung, *Das Imamât*, cit., p. 62; pp. 104-107.

¹⁷² Strothmann, cit., p. 21: significativa la "razionalità" della proprietà. La riproduzione, in un mondo di castità, sarebbe avvenuta con un unico accoppiamento annuale, sotto il segno dell'Ariete. Il mondo utopico, nonostante la sua utopicità, è comunque pensato *in terra*. Ciò che il Qâ'im elimina sono le preghiere, i digiuni, i pellegrinaggi. Siamo tuttavia in presenza di un'epoca di "cuccagna": la terra porta i frutti senza lavoro, e non esistono malattie.

¹⁷³ Halm, cit., p. 119.

¹⁷⁴ Pp. 106-107.

¹⁷⁵ P. 106: "Wenn man darüber spekulieren will, so muß man bedenken, daß die Rolle Adams in der ismailitischen Literatur umstritten war: der einen galt er lediglich als der erste Nâtiq, der ein Gesetz gebracht hatte, der andere als Urbild des Qâ'ims, als Gottesdiener ohne Gesetz".

¹⁷⁶ Cfr. Halm, pp. 79-80: *Kûmî* pecca perché, creando da sé il mondo a partire da *Qadar*, e non potendo vedere l'ineffabile Dio, crede di esser lui il vero Creatore: dunque il suo è il classico peccato del demiurgo gnostico.

tra speculazione dottrinarica e situazione storica: dietro la speculazione metafisica v'è un progetto sociale che tiene conto delle aspirazioni (del desiderio) entro i limiti di una "realistica" antropologia.

Nella gnosi ismailita vi è un senso cosmico del destino umano; se la vicenda di Adamo è archetipica del vagabondaggio spirituale dell'uomo, ancor più significativa è la vicenda della linfa divina che discende nel mondo e ne risale, in un moto cosmico che coinvolge l'opera purificatrice delle potenze astrali¹⁷⁷ e che nella sua più pura essenza va a costituire la figura dell'Imâm.¹⁷⁸ In questa circolazione continua tra cielo e terra, si configura quel moto ascensionale generalizzato di tutta la sostanza luminosa: così lo sforzo di ogni individuo, sommandosi, crea il corpo mistico destinato a risiedere ancora nella santa cerchia del paradiso,¹⁷⁹ al livello della 1ª emanazione.

La tensione gnostica al "ritorno" riceve dunque nell'Ismailismo una grandiosa formulazione cosmica, un respiro che ha il suo precedente soltanto nel Manicheismo: in esso si immagina un processo individuale/cosmico di purificazione, di trasmutazione alchemica, che vede al suo compimento un'umanità risorta in un corpo di Resurrezione, che vive in una città di luce.¹⁸⁰

Non ci stancheremo mai di sottolineare l'importanza di una simile utopia come elemento motore di una vicenda storica: storica perché avviene nella storia, ma non nel senso che ne sia storicisticamente determinata. La storia è un processo, e ha quindi una dinamica, soltanto perché in essa si stabilisce una "differenza di potenziale" (una dialettica) in grado di porla in moto: questa "differenza" è esattamente il balzo incolmabile che corre tra la datità della storia e l'inafferrabilità del modello, differenza che lo storicismo annulla, uccidendo la storia con la sua pretesa di affermare l'identità. Il modello gnostico, nel tener viva la differenza, non è dunque *elucubrazione di visionari in fuga dal mondo*; al contrario, proprio col riferirsi all'utopia, cioè ad un mondo inubicabile, essa è potente riflessione sulla condizione storica dell'uomo, e strumento di azione nella storia. Esso è il più potente messaggio che proviene da quelle religioni di cui dicevamo, nate alcuni secoli prima dell'era volgare, e ne riemerge prepotente, come onda lunga della vicenda umana, oltre ogni "letteralizzazione" di esse, oltre ogni *zâhir*, come dicevano gli Shî'iti, oltre ogni pretesa dei *Literanten* e dei *Concionatores*, come Weigel definirà i cultori del formalismo, che si attestano alla "lettera" senza cercarne lo "spirito".

Lo Halm¹⁸¹ si è posto il problema dell'origine di un simile atteggiamento gnostico all'interno dell'Islam; ha ritenuto di dover escludere l'influsso del Manicheismo e di modelli gnostici o giudeocristiani; si è posto la domanda se per caso il nucleo originale di questa gnosi non sia da cogliere all'interno dell'Islam stesso,¹⁸² e ha ritenuto che tale modello sia da ritenersi genuinamente islamico,¹⁸³ almeno per quanto concerne i più antichi sistemi ismailiti. Quale che ne sia l'origine, egli conclude, esso esprime comunque una profonda esigenza ancora viva nelle antiche terre della Gnosi.¹⁸⁴ Viva anche altrove, secondo l'opinione di chi, come noi, non crede all'ideologica divisione di "Oriente" e "Occidente", e intende mostrare che quanto è maturato anche in oriente è comunque parte di quell'altro occidente che l'ideologia razionalista relega tra i fumi fantastici di esotiche droghe: Gnosticismo, alchimia, teosofia e quant'altro.

Uno degli aspetti che tuttavia rende difficili i collegamenti -secondo lo Halm- tra l'Ismailismo e la precedente Shî'a estremista, è dato dal fatto che nulla ci è noto di esso prima dell'ottavo decennio del IX secolo; un lungo intervallo lo separa dunque da quelle ultime manifestazioni estremiste quali i Râwandiyya e i Khattâbiyya. Questi ultimi son ritenuti tuttavia da an Nawbakhtî il nucleo fondante dell'Ismailismo, cosa che lo Halm nega;¹⁸⁵ secondo lui l'Ismailismo nasce su una serie di temi shî'iti, cui però deve aggiungersi il motivo esclusivamente gnostico dell'atto di superbia che innesca il dramma cosmico.¹⁸⁶

Ora, un fatto che certamente influisce sull'evoluzione della Shî'a, è l'affermarsi dell'influenza neoplatonica che abbiamo già rilevato, attraverso la diffusa dottrina, segnalata da an Nawbakhtî e propria di Dja'far al Sâdiq, relativa alla creazione di un mondo formale che precede la creazione del nostro mondo sensibile. Questa dottrina era professata anche dai Khurramiyya, onde il Neoplatonismo si afferma in modo

¹⁷⁷ Sembra stringente e significativo sotto questo profilo, il rapporto stabilito dal Corbin con il Manicheismo: qui i suoi influssi sembrano evidenti, come anche quelli dei Sabei, in una sintesi che tuttavia converge nella figura tutta shî'ta dell'Imâm.

¹⁷⁸ *Trilogie*, pp. 177-179. L'anima dei profeti viene dal mondo spirituale (Strothmann, cit., p. 40).

¹⁷⁹ *Trilogie*, p. 185. Soltanto dal contatto con il 1° intelletto (*Aql*) l'anima mundi riceve la conoscenza che le permette di realizzarsi (Strothmann, p. 41) secondo lo schema neoplatonico di scambio tra emanante e emanato (nell'emanazione e nel ritorno) che abbiamo visto in Sijistânî.

¹⁸⁰ Cfr. *Trilogie*, p. 193, e la nota di Corbin a p. 199; per una più ampia comprensione, e anche alla luce di successivi sviluppi teosofici, cfr. H. Corbin, *Corpo spirituale e terra celeste*, Milano, Adelphi, 1986, pp. 108-116. La natura di questo processo di costruzione di un corpo di Resurrezione, e di purificazione del mondo, è tale che essa si ritrova sorprendentemente simile in Paracelso, come abbiamo già messo in luce ne *L'utopia alchemica*, etc., cit.

¹⁸¹ cit., pp. 115-127.

¹⁸² *ivi*, p. 123.

¹⁸³ *ivi*, p. 126.

¹⁸⁴ *ivi*, p. 127.

¹⁸⁵ *ivi*, p. 165; non è su queste posizioni il Madelung, *Das Imamât, etc.*, che a p. 46 sgg. si tiene all'esposizione delle opinioni degli eresiologi, che indicano ascendenze nel Ghulû (Mubârakiti e Khattâbiyya); sembra piuttosto importante ricordare quale fu il ruolo del nodo Abû Dja'far-Isma'îl nel distacco di un estremismo ormai irconciliabile con le altre posizioni shî'ite; da questo distacco parte l'analisi del Madelung.

¹⁸⁶ Halm, cit., p. 165.

definitivo essenzialmente ad opera dei teosofi persiani. Questo fenomeno ha una propria indiscussa evidenza, che viene sottolineata dallo Halm nell' esaminare i rapporti tra Ismailismo e Neoplatonismo.¹⁸⁷

Il fatto emerge anche dall' analisi del Gardet,¹⁸⁸ che nel tracciare alcuni lineamenti dello sviluppo della Shî'a, segnala per l' appunto il sovrapporsi dapprima dell' influenza iranica e del Neoplatonismo, poi gli ulteriori sviluppi della filosofia neoplatonica attraverso al Kindî (796-872) e al Fârâbî (878-950), i due grandi pensatori che non soltanto influenzarono la filosofia successiva, ma, nel caso di al Kindî almeno, influiranno sugli esiti del neoplatonismo occidentale.¹⁸⁹

In entrambi questi autori il problema della profezia e dell' attività creatrice dell' immaginazione - facoltà della quale è portatrice l' anima- si pone negli stessi termini nei quali si porrà poi nei testi ismailiti già da noi esaminati, per i quali il ruolo demiurgico competeva all' *anima mundi* o al suo equivalente, l' Adamo spirituale. L' anima infatti è, in tutti questi schemi neoplatonici, portatrice delle forme, in conseguenza del suo promanare dall' intelletto; quanto al ruolo profetico, esso dipende da una discesa dall' alto della figura dell' Imâm, partecipe dell' ordine divino.¹⁹⁰ La concordanza è ovvia perché uguali sono le strutture del pensiero degli uni e degli altri: sono quelle del Neoplatonismo, nei modi in cui viene elaborandosi nel mondo islamico.

Come è stato sottolineato, la filosofia araba, essenzialmente neoplatonica,¹⁹¹ è fondata sul rapporto analogico macrocosmo/microcosmo; ed è una filosofia che è anche teologia, articolata su modelli celesti che debbono trovare la loro corrispondenza nel mondo in uno Stato ideale; di qui la forte implicazione dei filosofi, come al Fârâbî, nel problema sociale.¹⁹² Lo Anawati ha esaminato le vicende relative alla diffusione del

¹⁸⁷ *Ivi*, pp. 128-137; in particolare p. 135 per il ruolo fondamentale della scuola persiana.

¹⁸⁸ *Cit.*, pp. 49-57.

¹⁸⁹ Su al Kindî e al Fârâbî cfr. anche Corbin, *Storia della filosofia islamica*, cit. Al Kindî, secondo la D'Ancona Costa, *Al Kindî et l' auteur du Liber de Causis*, Recherches sur le Liber de Causis, cit., è molto verosimilmente l' autore di questo testo che tanto influirà sul Medioevo latino a partire dal XII secolo, epoca della sua traduzione. Secondo F. Hudry, *Le Liber XXIV philosophorum et le Liber de Causis selon les manuscrits*, A.H.D.L.M.A. 59, 1992, l' opera trae origine dal materiale prodotto nel circolo intellettuale di al Kindî ai tempi in cui vi si elaborava la *Teologia di Aristotele* (p. 66); la tradizione manoscritta, viene ricordato, la attribuisce a Fârâbî (p. 71). La Hudry ricorda anche che Alberto Magno lo attribuiva all' ebreo spagnolo Abraham ibn Daud (= Avendauth? sull' argomento cfr. p. 72, nel testo e in nota: l' identificazione è plausibile). L' autrice trae spunto dalle diverse tradizioni per avanzare suggestive argomentazioni circa la lontana origine del materiale che compone il testo, a suo avviso originato tra i Sabei di Harrân e, più alla lontana, nella conoscenza che il mondo arabo aveva dei testi neoplatonici dovuti all' arrivo di Prisciano alla corte di Khosrow. È noto che l' ambiente sabeo colto, nel IX secolo si era ormai trasferito a Baghdad; la presenza ivi di al Kindî avrebbe permesso la fusione della tradizione neoplatonica conservata dai Sabei con quella pseudo-dionisiana, evidente nel *Liber de Causis*. Quanto a Fârâbî, anch' egli fu ad Harrân, era inserito nella cultura persiana e siriana, ebbe come maestro un Nestoriano siriano che tenne poi scuola a Baghdad. Si spiegherebbe così il monoteismo creazionista del *Liber de Causis*, che non è apertamente cristiano, né ebraico, né musulmano. Esso fu dunque un potente strumento *monoteista*; di qui la sua importanza, sulla quale torneremo. Quanto a Fârâbî, ricordiamo che sul piano della costruzione teorica del Neoplatonismo, egli si segnala per un testo che in ciò è programmatico, la concordanza di Platone e Aristotele, *tópos* del Neoplatonismo (cfr. *Philosophisches Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt von Fr. Dietrici*, Leiden, Brill, 1892; una traduzione più recente in *Deux traités philosophiques*, Intr., trad. et notes par D. Mattet, Institut Français de Damas, *ivi*, 1989). Fârâbî porta la filosofia sulla strada di una vera e propria gnosi sapienziale. (cfr. Gardet, cit., p. 60).

¹⁹⁰ Su questo punto, cfr. *Trilogie*, cit., pp. 177-185. Per quanto concerne l' immaginazione creativa in al Kindî e in al Fârâbî, cfr. P. Zambelli, *L' immaginazione e il suo potere*, M.M. 17 (Orientalische Kultur im europäischen Mittelalter) hrsg. von A. Zimmermann, Berlin-N. York, W. de Gruyter, 1985. I termini nei quali si pone il problema nei due filosofi sono del tutto analoghi: le anime individuali possiedono l' immaginazione creativa in quanto parti dell' *anima mundi* emanata dall' intelletto. La Zambelli segnala anche l' inoltrarsi della dottrina in occidente sino all' ermetismo rinascimentale e a Paracelso, soprattutto tramite Avicenna. La dottrina della facoltà immaginativa dell' anima, è espressa in modo esemplare da al Kindî nel suo trattato *Sul sonno e le visioni* (cfr. al Kindî, *Cinq épîtres*, Éditions du C.N.R.S., Paris, 1976, p. 77 sgg.). La natura dell' anima vi appare delineata in termini neoplatonici: essa può conoscere sensitivamente nella veglia, per il suo legame con il corpo; ma nel sonno essa accede direttamente al mondo degli intelligibili. In tal caso, nel sogno, l' anima tenta di trasmettere il proprio messaggio al dormiente attraverso allusioni, metafore, simboli. Ciò significa che attraverso l' anima si realizza una forma di conoscenza superiore, perché resta aperto il problema su quali nessi esistano tra questa conoscenza intellettuale dell' anima, e la conoscenza divina *tout court* (cfr. al riguardo J. Jolivet, *L' intellect selon Kindî*, Leiden, E.J. Brill, 1971, che alle pp. 128-148 fa una disamina delle difficoltà che esso pone). Indubbiamente in al Kindî si configura una dottrina mistica della visione che, ricordiamo, ha un precedente negli *Oracoli Caldaici* (Fr. 1: "vi è un certo intelligibile che devi conoscere con il fiore dell' intelletto". Proclo trasformerà quest' immagine nel "fiore dell' anima"; cfr. *The Chaldean Oracles*, Text, Transl. and Comm. by R. Mayercik, Leiden-N. York-København-Köln, E.J. Brill, 1989, p. 49 e p. 138). È in gioco qui l' origine divina dell' anima, la sua partecipazione al divino. Sulla presenza degli intelligibili nell' anima e sulla sua doppia forma di conoscenza dovuta al rapporto con il corpo materiale, cfr. la *Elementatio Theologica* di Proclo (Ed. Dodds) alle pp. 190-193-194-195-197; queste fanno parte della cosiddetta Sezione N del testo, relativa all' anima, che torna nel *Liber de Causis*, un testo al quale, chiunque ne sia l' autore, ha certamente contribuito il pensiero di al Kindî. Idee harrâniene sembrerebbero riflettersi (Hudry, cit., p. 80 in nota) in un altro testo di al Kindî, il *De Radiis* (cfr. lo studio e il testo ad opera di M.Th. D'Alverny-F. Hudry, *Al Kindî, De Radiis*, A.H.D.L.M.A. 41, 1974) un testo che si struttura attorno al tema neoplatonico della simpatia universale. Le sue tesi saranno riprese dagli Ikhwân as Safâ' (p. 133) in un contesto più gnostico. Anche qui i temi plotiniani e la teurgia di Giamblico e Proclo sono rifusi in un modello creazionista; questo spiega, torniamo a sottolinearlo, l' importanza che ebbe il Neoplatonismo arabo per il Cristianesimo (che al Kindî personalmente conosceva, ma anche al Fârâbî) cui fornì una versione creazionista pronta a collimare con la tradizione neoplatonica cristiana (ripresa degli studi origeniani) anche per la comune discendenza dai temi pseudo-dionisiani.

¹⁹¹ Cfr. R. Walzer, *Arabisches Übersetzungen aus dem griechischen*, M.M. 1 (Antike und Orient im Mittelalter), Berlin-N. York, W. De Gruyter, 1962, p. 182.

¹⁹² *Ivi*, pp. 187-194. Anawati, *Théologie musulmane au Moyen Âge*, *ivi*, segnala l' importanza, per l' Islam, dei suoi iniziali contatti con Manicheismo e Mazdeismo; Nestoriani, Monofisiti e Apocrifi cristiani; ed inoltre il ruolo delle lotte politiche come fonte di elaborazione dottrinale. La filosofia diviene perciò una sorta di teologia naturale "en règle celle d' Aristotele, fortement teintée de néo-platonisme" (p. 205) nella quale la verità può leggersi simbolicamente in ogni momento, Legge, terra, popolo, religione (Walzer, cit., p. 189). Si vede bene la stretta connessione di questa filosofia -in particolare quella di al Fârâbî- con la logica stessa dell' Ismailismo, che resta impensabile fuori degli sviluppi dati dall' Islam al pensiero neoplatonico. Questa logica è anche quella del neoplatonismo di Avicenna, che tanto influirà in occidente. Avicenna stesso, nonostante il distacco dalle proprie origini familiari, è comunque di famiglia ismailita; Hodgson (cit., p. 14 in nota) sottolinea precisamente il caso del grande filosofo a proposito della tendenza ad identificarsi di Ismailismo e filosofia. L' uno e l' altra esprimono un atteggiamento che porta a formulare una metafisica tendente a riflettersi nello Stato ideale, tendenza ovvia, questa all' impegno e al riscontro sociale, per una religione universalista il cui obiettivo non può che essere la realizzazione in terra del modello celeste. Queste posizioni, come dicevamo, sono chiaramente espresse da al Fârâbî, che ne fece oggetto di uno specifico trattato (cfr. *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*, Intr.,

Neoplatonismo nel mondo islamico, assai importanti per la comprensione degli sviluppi occidentali del Neoplatonismo stesso.¹⁹³ L'occidente infatti, nel XII secolo, è ancora dipendente dall'intermediario della tradizione latina per la conoscenza della filosofia e della scienza greca; ben altra è la presenza di questa cultura nel mondo arabo,¹⁹⁴ sicché essa sarà poi recepita in occidente, per l'opera dei traduttori, nelle forme sviluppatasi nell'Islam che sono, come vedremo, fondamentali per capire la natura dei successivi sviluppi.

Il Neoplatonismo è rappresentato nel mondo islamico soprattutto da due opere destinate ad avere ripercussioni dirette o indirette in occidente: il più volte citato *Liber de Causis*, rimaneggiamento della *Elementatio Theologica* di Proclo; e la cosiddetta *Teologia di Aristotele*, rimaneggiamento della IV *Enneade* di Plotino. L'Anawati, nell'articolo citato, riporta anche la traduzione di P. Kraus della cosiddetta *Epistola divina*, attribuita ad al-Fârâbî, ma in realtà versione araba della V *Enneade*.

Facendo riferimento alle opinioni del Saffray¹⁹⁵ e del Pines¹⁹⁶ egli traccia perciò uno stemma della penetrazione di Plotino nell'Islam, ed un possibile percorso formativo del *Liber de Causis*,¹⁹⁷ i quali entrambi sembrerebbero prender corpo, partendo dal testo greco o da una possibile traduzione siriana, attorno al IX secolo.

Per quanto riguarda il modo nel quale gli originali greci vengono interpretati e rielaborati nell'Islam, l'Anawati riprende le osservazioni del Kraus relative alla *Teologia* e all'*Epistola divina*, circa la trasformazione in senso *teologico* del pensiero di Plotino; un fatto importante questo, perché, come vedremo anche per il *Liber de Causis*, la capacità del neoplatonismo islamico di influire in occidente, ha origine precisamente in questo adattamento della dottrina neoplatonica all'assunto biblico della creazione divina del mondo. Essenziale è, a tal fine, l'introduzione della *volontà* divina (lo *Amr* e il *Kun!* dei quali abbiamo già detto) ad intermediario tra l'ineffabilità dell'Uno -ora un Dio ineffabile- e la creazione, che avviene poi attraverso la doppia emanazione intelletto/anima proveniente non più dall'Uno, ma, per l'appunto, dalla "volontà" divina.¹⁹⁸

Ci sembra interessante, a tal fine, seguire in dettaglio lo schema del Cruz Hernandez,¹⁹⁹ perché aiuta a comprendere certi sviluppi partendo da problemi che erano impliciti nelle origini stesse del Neoplatonismo.

Il vero iniziatore del "Neoplatonismo" è, secondo il Cruz Hernandez, Filone,²⁰⁰ con il che si constata l'origine teologica di questo pensiero. In esso Dio è origine e ritorno; soluzione non nuova, che ha infatti

Trad., et Notes par T. Sabri, Paris, Vrin, 1990). Fârâbî è imbevuto di cultura greca -il suo trattato risente in modo evidente della *Repubblica* di Platone- ma il pensiero greco è utilizzato nell'ambito di una diversa cultura, che è quella religioso-sociale dell'Islam. Posto lo scopo dell'esistenza umana nella dimensione religiosa, che assegna all'uomo di risalire al mondo intelligibile dell'Intelletto agente (il 10° intelletto) il ruolo della società è di consentire all'uomo tale elevazione; tutto rientra in un ordine divino e in un programma, e non a caso Fârâbî tratta l'argomento entro una vera e propria cosmo-antropologia, nella quale la città diviene un intermediario nel rapporto tra il vivente e la Causa prima. A fronte della città ideale, Fârâbî mostra vari tipi di città che sono imperfetti perché ignorano la vera finalità dell'uomo; e non è certo un caso che egli torni sull'argomento in un trattato che s'intitola *Della religione* (cfr. Fârâbî, *Deux traités philosophiques: L'harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote, et De la religion*, cit.) Sull'argomento vedi anche M. Cruz Hernandez, *Historia del pensamiento en el mundo islamico*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, 2 voll., al vol. 1°, pp. 196-202. Nella dottrina islamica di Fârâbî lo Stato deve aiutare l'individuo a sviluppare le proprie potenzialità, l'organizzazione del lavoro deve contribuire alla solidarietà sociale, la missione dei capi è educatrice nell'ambito di leggi che provengono da Dio. La giustizia che lo Stato deve far regnare, è razionalizzazione delle forze dello Stato stesso e dei singoli individui (ivi, p. 202); il capo di questo Stato ideale è un vero e proprio Imâm (*Traité des opinions*, p. 109). Un aspetto estremamente interessante della logica entro la quale Fârâbî inquadra il problema della società ideale, ci sembra esser costituito dai capp. XXIII-XXVII del Trattato, ove ritorna la dottrina di al Kindî sul sonno e le visioni (cfr. *supra* alla n. 190) ma inserita in un significato sociale: motore delle visioni è il desiderio, ma nell'uomo il desiderio, ad opera dell'Intelletto agente, diviene razionale e tale è nelle realizzazioni pratiche. Allorché la potenza immaginativa riceve, tramite gli intelligibili, la perfezione dell'ordine divino, l'uomo si muove verso la realizzazione terrena dell'utopia, che è felicità in terra e realizzazione del programma divino di salvezza. Sul carattere "pratico" del sapere anche in al Kindî, cfr. Cruz Hernandez, cit., vol. 1°, p. 171.

¹⁹³ *Le néoplatonisme dans la pensée musulmane. État actuel des recherches*, Atti del Conv. Int. "Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente", Roma, 1970, ivi. A.N.L. 1974. Sul più generale quadro delle traduzioni dal greco all'arabo, cfr. A. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1968.

¹⁹⁴ Cfr. Walzer, cit., pp. 179-180, che fornisce termini di paragone per valutare il ben diverso patrimonio di cultura greca disponibile nel mondo arabo.

¹⁹⁵ *L'état actuel des recherches sur le Liber de Causis comme source de la métaphysique au Moyen Âge*, M.M. 2 (Die Metaphysik im Mittelalter), Berlin-N. York, W. De Gruyter 1963.

¹⁹⁶ *La longue recension de la théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne*, R.E.I., 1954.

¹⁹⁷ P. 351 e p. 361 rispettivamente. Per il testo del *Liber de Causis*, cfr. O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, Freiburg im Brisgau, Herder, 1882, pp. 163-191.

¹⁹⁸ Su questo tema si sviluppa l'ipotesi del Pines, cit., il quale, sottolineando come questa interposizione della volontà tra l'Uno e l'essere, non possa aver origine pagana né cristiana, ritiene che essa rappresenti un'interpolazione originatasi in ambiente ismailita o pre-ismailita. È stato più volte ipotizzato -ed è ragionevole ritenere- che la concezione ismailita della volontà come origine della creazione e intermediario tra l'Uno e il molteplice, Dio e l'essere, sia stata determinante nella concezione del *Fons Vitæ* di Ibn Gabirol; il Pines fa propria questa opinione che riteniamo di dover condividere. Considerazioni molto interessanti fa lo Zimmermann, *The Origins of the so called Theology of Aristotle*, Warburg Inst. Studies and Texts, 11, 1986, dallo stesso titolo. Secondo lo Zimmermann (pp. 129-132 e pp. 197-198) il testo, maturato nell'ambito del circolo di al Kindî, rappresenta l'origine del neoplatonismo ismailita; ad esso infatti si sarebbe riferito al Nasafi per strutturare la prima formulazione neoplatonica dell'originario mito ismailita. Il Fenton, *The Arabic and Hebrew Version of the Theology of Aristotle*, ivi, nel riprendere l'articolo del Pines sulla cosiddetta "versione lunga", avanza l'ipotesi che l'inserito ritenuto ismailita possa esser stato viceversa elaborato da un circolo filosofico ebraico (pp. 255-256). La *Teologia di Aristotele* giunse tardi in Europa: vi fu tradotta soltanto nel XVI secolo, tuttavia essa ebbe larga influenza. J. Krayer, *The pseudo-aristotelian Theology in Sixteenth and Seventeenth Century in Europe*, Pseudo-Aristotle in the Middle Ages, cit., ricorda l'entusiastica accoglienza del Kircher.

¹⁹⁹ *El neoplatonismo y la constitucion de la filosofia arabe. (Las razones de la critica de Averroes)*, Plotino e il Neoplatonismo, etc., cit.

²⁰⁰ "aparentemente pasa por ser un 'precedente'.....cuando realmente es su fundador", ivi, p. 328, corsivo suo. La stessa tesi era stata espressa dallo Allers, cit., che ricorda anche i precedenti nel pensiero orientale.

lontanissime origini: basti pensare alla cosmo-antropogonia zoroastriana e alla relativa escatologia, ai due stati e ai tre tempi che essa implica, al processo di ritorno che si realizza con la Resurrezione, un tema che, come abbiamo già segnalato, giunge al Giudaismo dalla religione zoroastriana.

Plotino sistematizzò con rigore questa dottrina, originariamente alessandrina, nella triade Uno-intelletto-anima; il ritorno dell'uomo all'Uno avviene attraverso un processo profondamente marcato dall'intellettualismo greco, che culmina nella sapienza. Il pensiero di Plotino ha una profonda ragion d'essere: il suo anticristianesimo.²⁰¹

A nostro avviso, l'operazione compiuta da Plotino ha davvero un significato anticristiano cosciente: ciò che egli intende disinnescare, trasferendo il rapporto Dio/uomo di un pensiero inizialmente religioso entro gli astratti schemi delle idee platoniche e di una metafisica dell'essere, cioè entro i termini del razionalismo greco, riteniamo sia esattamente il carattere personale e individuale del rapporto stesso. Un rapporto diretto d'amore tra l'individuo e Dio -il tema radicale delle religioni del Libro- è infatti una vera bomba sociale pronta ad esplodere ogniqualvolta l'individuo intenda stabilire il proprio rapporto con il "generale" in base a quello con lo "Assoluto",²⁰² che è come dire, in termini moderni, in base alla propria coscienza, ovvero con ciò che Dio stesso gli detta.

L'operazione compiuta da Plotino ha tuttavia un preciso fondamento nei problemi del pensiero classico. Platone aveva portato a termine la progressiva astrazione dell'essere presso i Greci -da Talete ad Anassimandro, sino alla formulazione parmenidea- trasferendo il problema della filosofia nella conoscenza del "vero essere" delle cose, della loro "essenza" nella quale le cose stesse *consistono* e senza la quale sarebbero un "non essere". Al mondo delle "idee" (un'ipostatizzazione dei concetti) compete, per Platone, la realtà della quale partecipano le cose: ma come avviene questa partecipazione? Lo schema neoplatonico -l'essere deriva dall'Uno- sembrò risolvere il problema fondando questa partecipazione nell'origine dall'Uno; esso però aveva una qualità particolare: in una teologia creazionista si prestava meravigliosamente a fornire lo schema razionale necessario alle religioni del Libro.²⁰³

Il Neoplatonismo fu perciò lo strumento della prima teologia cristiana, con Origene e con la Patristica greca (Gregorio di Nyssa, Massimo il Confessore); con Agostino, con ps.Dionigi e infine con Scoto Eriugena che si rifà a Gregorio, Massimo e ps.Dionigi. Essendosi il Neoplatonismo greco trasferito in Persia per i noti contatti dei quali abbiamo detto, esso fu anche la "prima pietra delle nuove filosofie".²⁰⁴ oltre alla Patristica greca, dipendono da lui il pensiero della diaspora ebraica e quello dell'Islam nascente. Esso fu il "pensiero filosofico vigente" al momento in cui sorse il pensiero islamico,²⁰⁵ sotto la forma di un sincretismo destinato ad interpretare esotericamente tutto ciò che restava inaccessibile all'esegesi letteralista. In questo ambito si realizzò l'adattamento della dottrina neoplatonica a risolvere i problemi -apparentemente ad essa estranei- della creazione del mondo fenomenico da parte di un Dio personale, che prende il posto dell'Uno.²⁰⁶

Questa, commenta il Cruz Hernandez, è una vera e propria vendetta della storia contro Plotino,²⁰⁷ è evidente tuttavia che la "vendetta" appare inevitabile, rappresentando il ritorno a quell'iniziale ragione religiosa (e non razionalista) che era insita nelle strutture stesse sin dai tempi di Zoroastro: divinità dell'uomo e indicazione del cammino di salvezza in un mondo che a tal fine fu creato. Il passaggio da una "filosofia" a una "teologia" fu tuttavia reso possibile anche dalla lettura che Musulmani, Giudei e Cristiani, potevano condurre sulla Metafisica di Aristotele, il quale riportò a concretezza il substrato platonico del mondo fenomenico definendolo "tó théon", il divino: ne può emergere infatti una lettura come quella della gnosi ismailita per la quale, come abbiamo già visto, il divino è la trama che sottende il molteplice, senza la quale quest'ultimo s'inabissa nel nulla ontologico.

Questa "intrusione" della "teologia" nella "filosofia" (platonica) che origina già dai tempi di Filone, sarà scorta poi da Averroè che la denuncia nel neoplatonico Avicenna, punto di partenza per invocare quel

²⁰¹ *ivi*, p. 320. Secondo il Cruz Hernandez (p. 336) gli "Gnostici" contro i quali si scaglia Plotino sono in realtà i Cristiani.

²⁰² Usiamo qui i termini kierkegaardiani di *Timore e tremore*, cit., perché ci sembra l'occasione opportuna per introdurli. Il senso del testo kierkegaardiano (pp. 95-98) è questo: il comportamento etico -cioè nella società- dipende dal rapporto dell'individuo con Dio. Plotino, non dimentichiamolo, non soltanto è legato alla cultura classica; egli è anche ottimo amico dell'imperatore, e certe amicizie non indicano una tendenza a sottovalutare la normativa *sociale*.

²⁰³ Cruz Hernandez, cit., p. 334.

²⁰⁴ *ivi*, p. 330.

²⁰⁵ *ivi*, p. 331. La D'Ancona Costa, *Le fonti e la struttura del Liber de Causis*, Medioevo, 15, 1989, nel trattare il tipo di neoplatonismo trasmesso al XIII secolo occidentale dal *Liber de Causis* (forse più celebre in occidente che nell'Islam) parla di una "versione della metafisica neoplatonica" che "era già stata resa familiare dagli scritti pseudo-dionisiani" (p. 38). È appena il caso di ricordare che il XIII secolo segna, con Amaury de Bène, il ritorno alla riflessione su Scoto Eriugena, che anch'egli dipende da ps.Dionigi. Tutto questo significa una nuova ondata ereticale, quella degli Amalriciani (cfr. *infra*, al cap. 5°) e la condanna delle tesi di Scoto, già visto con sospetto ai suoi tempi. Dall'origenismo a Scoto; dall'Ismailismo alla teosofia dei Sùfi, ad Avicenna; lungo tutto il percorso della Qabbalah, il Neoplatonismo crea, nelle religioni del Libro, un fermento ereticale ripetutamente condannato dalle "ortodossie".

²⁰⁶ Cfr. C. D'Ancona Costa, *La doctrine de la création "mediante intelligentia" dans le Liber de Causis et dans ses sources*, Recherches sur le Liber de Causis, Paris, Vrin, 1995; della stessa, *La doctrine néoplatonicienne de l'être entre l'antiquité tardive et le moyen âge*, *ivi*. Nel *Liber de Causis* l'Uno diventa Dio, ed il pensiero di Proclo e Plotino è trasformato al fine di creare uno strumento in grado di accordare metafisica neoplatonica e teologia creazionista: questa trasformazione rivitalizza il Neoplatonismo nel pieno del XIII secolo cristiano.

²⁰⁷ Cit., p. 332.

doppio percorso per la religione e per la filosofia, che sarà noto come “doppia verità”,²⁰⁸ una scelta che può considerarsi il lontano precedente di quel moderno razionalismo destinato a risolversi nel vuoto della logica formale. Questi sviluppi non interessano il nostro studio; c’interessa viceversa accennare al fatto che nell’Islam stesso si sviluppò, in anticipo sull’occidente e sfortunatamente senza seguito, anche un pensiero “altro”, che batte in breccia ogni impostazione di tipo formalistico.

È infatti esistita nell’Islam una corrente di pensiero che, proprio per la natura intrinsecamente religiosa della “filosofia” islamica, ha rifiutato il formalismo della logica concettuale che caratterizza il Razionalismo. In modo esplicito vi vengono chiarite le stesse radici antropologiche del pensiero come attività umana: i neoplatonici Ikhwân as Safâ’, ad esempio, rifiutano quanto di non finalistico avvertono nel Razionalismo, perché lo scopo del pensiero può esser soltanto il dare un significato al nostro essere nel mondo, chiarire fini e valori, leggere il mondo fisico come icona.²⁰⁹

Questo atteggiamento ha la sua più recisa espressione nel pensiero di Ibn Taimiyya, che nel XIV secolo sottolinea in tre punti, con l’atteggiamento religioso e giuridico che caratterizza l’Islam, la sua critica alla logica concettuale come strumento insufficiente e dannoso. In primo luogo le figure della logica, nella loro rigidità e limitazione, sono del tutto insufficienti ad esaminare una realtà, nella quale la verità si dà sotto forma di concorso d’innumerabili indizi, i quali formano, tutti insieme, il convincimento. In secondo luogo - e qui si ripete in termini “laici” l’argomentazione degli Ikhwân as Safâ’ - la logica concettuale non è finalizzata ad uno scopo positivo, è semplicemente fine a se stessa, contrariamente al giudizio per analogia dei giuristi. In terzo luogo infine - e questo è senza dubbio l’argomento più forte nell’indicare un atteggiamento che rifiuta il formalismo a vantaggio di realtà esistenziali - il vero nodo di ogni ragionamento non è costituito dai suoi aspetti formali, ma dai suoi contenuti.²¹⁰

Qui ci sembra si sia toccato l’aspetto chiave di ciò che contraddistingue il millenario sforzo del pensiero religioso²¹¹ - che contempla il cielo per costruire una diversa *terra*- dall’esercizio “dialettico” della logica concettuale. Questo pensiero religioso ha come scopo finale l’agire positivamente in base ad una costruzione metafisica del mondo fisico, cioè di una cosmo/antropogonia che fondi il senso del darsi del mondo, e dell’uomo nel mondo. Nell’Islam nessuno sforzo è stato più grande, in tal direzione, della grande “Enciclopedia” costituita dalle *Epistole* degli Ikhwân as Safâ’; perciò è indispensabile tracciare ora i lineamenti del loro sistema, perché esso entra in contatto con tutti gli sviluppi precedenti e successivi della speculazione ismailita.

L’opera degli Ikhwân as Safâ’, che potrebbe risalire alla metà del X secolo, è stata oggetto di analisi da parte di numerosi studiosi - è infatti d’importanza fondamentale - ma in particolare, recentemente, da Y. Marquet che, oltre a numerosi saggi, le ha dedicato la vasta ricerca del proprio dottorato.²¹²

Il Bausani²¹³ ha messo in evidenza gli aspetti salienti dell’opera, costituita da 52 *Epistole* che spaziano sullo scibile dell’epoca, nel modo seguente. Il testo fu composto probabilmente in Mesopotamia nel X secolo, nel corso della decadenza abbaside. Il tema conduttore è l’identità di macro e microcosmo, e l’intonazione culturale è quella tipicamente ismailita, decisamente anticonformista nei confronti della cultura e del potere ufficiale. Gli autori tuttavia non s’identificano con alcuna precisa corrente; certe loro tendenze ascetiche, anche soltanto accennate, li avvicinano ai Sûfi; il peccato di Adamo (come abbiamo già precedentemente notato per l’Ismailismo) vi assume una coloritura manichea. La legge che domina sull’uomo si mostra con i toni tormentosi di un destino astrologico; sotto questo profilo sembrano forti le reminiscenze

²⁰⁸ Sulla “doppia verità”, che avrà un luogo nelle argomentazioni dei Libertini del XVI secolo, cfr. T. Gregory, *Discussioni sulla doppia verità*, Cultura e Scuola, 2, 1962; cfr. anche F. Lucchetta, *La cosiddetta “teoria della doppia verità”, etc.*, XIII Congr. Volta, cit. L’autrice mette in luce due aspetti che sono d’interesse per la nostra ricerca. Uno, ben noto, è l’importanza dell’averroismo e della “doppia verità” nella disputa antitrinitaria e anabattista di Padova; l’autrice estende tuttavia il concetto *lato sensu* anche al “teologo” Avicenna, per il quale esistono “due modi di acquisizione di una stessa verità” (p. 104; p. 115; cosa che, date le origini ismaelite di Avicenna, richiama i concetti di *zâhir* e di *bâtin* armonicamente intesi). L’altro punto, che può sembrare scontato ma che è per noi del massimo interesse, riguarda la presa di coscienza che si fa luce nel dibattito, quella di un irresolubile “conflitto storico” tra pensiero testamentario e pensiero greco (p. 100). Questo conflitto è alla base della nostra ricerca: è da esso che scaturisce la “eresia”, perché la “ortodossia” si struttura attorno alla pretesa d’ingabbiare il travolgente messaggio di libertà entro gli schemi del razionalismo classico. L’uomo che diviene sede del divino a titolo personale, ha sempre qualcosa da obiettare all’ideologia normativa razionalista, nella quale si articola il dominio.

²⁰⁹ Cfr. A. Bausani, *Aspetti scientifici delle epistole dei “Fratelli della Purezza”*, Atti del Conv. sugli Ikhwân as Safâ’, Roma 1979, ivi, A.N.L. 1981, pp. 44-45. Il Bausani, facendo confronti con atteggiamenti della scienza contemporanea, sottolinea la modernità di questa posizione.

²¹⁰ Cfr. R. Brunschwig, *Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l’Islam: Ibn Hazm, al Ghazâlî, Ibn Taimiyya*, XIII Congr. Volta, cit. Il Brunschwig sottolinea che in queste osservazioni, destinate a restare purtroppo senza seguito, sono prefigurate le obiezioni che saranno mosse più tardi alla logica greca entro l’occidente cristiano. In effetti occorrerà giungere a Kierkegaard per ritrovare una critica analoga al formalismo della logica, allorché nei *Diapsalmata* (Enten-Eller, t. I, Milano, Adelphi, 1976, p. 91) egli paragona le verità “filosofiche” al cartello “qui si stira” esposto dal rigattiere: inutile portarvi gli abiti a stirare, là, semplicemente, si vende il cartello.

²¹¹ Millenario perché facciamo riferimento, come sempre, a quanto accennato alla n. 113: alla grande svolta del 500 a.C. (data convenzionale) come inizio di una presa di coscienza che si esprime nelle nuove religioni.

²¹² Y. Marquet, *La philosophie des Ikhwân al-Safâ’*, Thèse présentée devant l’Université de Paris IV. le 12 Juin 1971. Service des reproduction des thèses de l’Université de Lille III, 1973, Alger, Études et documents, 1973 (con gli stessi estremi editoriali, ma stampata a Lille, anastatica di dattiloscritto, esiste anche una versione che è mancante della III parte; ovviamente facciamo riferimento all’edizione di Algeri). Il contenuto dei testi delle *Epistole* tradotto in tedesco, è accessibile tramite l’opera in 9 volumi del Dieterici, *Die Philosophie der Araber*, i cui singoli titoli citiamo per esteso in Bibliografia.

²¹³ *L’enciclopedia dei Fratelli della Purezza. Riassunto con introduzione e breve commento dei 52 trattati o Epistole degli Ikhwân as Safâ’*, Napoli, Ist. Un. Orientale, 1978, pp. 11-29.

sabee -forse vi furono contatti con i Sabei di Harrân- perché l'elemento ermetico e astrologico è diffuso in tutta la dottrina. Altri influssi dottrinali evidenti provengono da una forte presenza della cultura greca: pitagorica, aristotelica, platonica e neoplatonica. Interessante il fatto che essi ignorino l'esistenza di Plotino, il cui pensiero appare tuttavia determinante nel sistema: ciò è del tutto normale, visto che i testi di Plotino andavano, a quei tempi, sotto altri nomi. Tolomeo, Pitagora, Platone, influenzano le cognizioni astronomiche e astrologiche; Euclide e Nicomaco, quelle geometriche.

Tutto questo pensiero è plasmato entro un sistema monoteista e creazionista. Per usare un'espressione del Bausani, si tratta d'una cultura che organizza, digerisce e semplifica entro schemi ellenistici, un materiale immenso proveniente da tutto il Mediterraneo, ultima delle culture classiche e prima delle moderne, anche e soprattutto per i suoi aspetti democratici.²¹⁴ Punti fondamentali dell'Islamismo degli Ikhwân as Safâ' (un Islamismo ecumenico, come già notammo, per lo sforzo ismailita in generale di dare un senso positivo al concetto di "sigillo" della profezia nell'ambito della ciclicità) sono il creazionismo, l'esistenza degli angeli, il loro rapporto con i profeti, intermediari tra Dio e gli uomini, la resurrezione finale; quest'ultima non è concepibile senza resurrezione dei corpi. Questa fusione di filosofia e religione, che fa dei profeti le figure dei veri filosofi, è stata notata e sottolineata dal Bausani, che ha più volte ricordato il carattere finalistico del pensiero degli Ikhwân as Safâ': falsi filosofi sono coloro che studiano senza porsi il problema del *significato* di ciò che studiano.²¹⁵

Diamo ora una breve sintesi del pensiero degli Ikhwân as Safâ' partendo dalla citata monografia del Marquet, perché c'interessa mostrare il rispecchiarsi in esso della struttura tradizionale del cosmo ismailita così come -pur con le sue variazioni- si era venuta conformando negli altri neoplatonici del IX-X secolo, e come permarrà nella successiva scuola tayyibita. Non sembra infatti si possa formulare alcun dubbio sul fatto che i Fratelli della Purezza siano degli Ismailiti, come ha avuto occasione di ribadire il Marquet facendo il punto sulle tesi poco convincenti avanzate da altri.²¹⁶

Altrettanto evidenti sono i loro legami con le strutture neoplatoniche del pensiero di al Fârâbî, di al Kindî e di Sijistânî,²¹⁷ interessanti sono in particolare quelli con al Kindî, perché ricalcano in modo letterale²¹⁸ la dottrina del trattato sul sonno e le visioni sopra citata. Anche i legami con Sijistânî passano attraverso la struttura cosmogonica: la profezia tramite l'astrologia è possibile perché, nell'ordine generale del cosmo, tutti gli eventi sono determinati dal moto degli astri, la cui causa è l'*anima mundi* della quale sono parti le singole anime. La conoscenza delle relative leggi consente perciò la predizione.

Il sistema degli Ikhwân as Safâ' articola in una grande enciclopedia delle scienze tutto lo scibile,²¹⁹ ordinandolo secondo le gerarchie della logica neoplatonica,²²⁰ noi, naturalmente, non entreremo in questo dettaglio, e ci limiteremo a quei temi generali che interessano la nostra ricerca.

La Creazione è opera di Dio, dal quale promanano, per il Suo comando all'essere, l'intelletto e l'anima universali; da quest'ultima è originata la "materia prima"; Dio crea quindi dal nulla, mentre l'intelletto crea dagli archetipi.²²¹ La materia prima, come abbiamo più volte ricordato, è materia non corporea, sostanza illica; l'anima, imprimendole il moto, la fa lievitare nelle tre dimensioni, dando così origine alla "materia seconda".²²² Nasce dunque il corpo assoluto, il primo, il corpo del mondo, che ha le 4 cause aristoteliche: Dio

²¹⁴ Per gli Ikhwân as Safâ', il cui universo ha una struttura continua tipicamente alchemica, vi è continuità tra regno minerale, vegetale, animale ed umano; onde per loro ha senso parlare di una "redenzione" del regno animale. Sulla cosmologia degli Ikhwân as Safâ' cfr. anche S.H. Nasr, *An Introduction to the Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge, Harvard Un. Press, 1964, pp. 51-95.

²¹⁵ Cit., p. 27; ma anche, dello stesso, *Aspetti scientifici delle Epistole dei Fratelli della Purezza*, Atti del Conv. sugli Ikhwân as Safâ', Roma 1978, ivi, A.N.L. 1981, pp. 44-45.

²¹⁶ Cfr. Y. Marquet, *Les épîtres des Ikhwân as Safâ', œuvre ismaélienne*, S.I. 61, 1985. Anche restando in posizione dubitativa circa la natura di questo Ismailismo (qarmata, secondo il Madelung; fatimida, secondo il Marquet) non sembra interessante l'ipotesi di un fantomatico proto-ismailismo avanzata da altri; men che mai accettabile -perché in stridente contrasto con il chiaro contenuto dottrinale delle Epistole- la pretesa del Netton che gli Ikhwân non fossero ismailiti (cfr. *Foreign Influences, etc.*, Atti del Conv. sugli Ikhwân as Safâ', cit.)

²¹⁷ Sui particolari passaggi dottrinali che mettono in luce i rapporti citati, cfr. Y. Marquet, *Révélation et vision véridique chez les Ikhwân al Safâ'* R.E.I. 32, 1964 per quanto riguarda al Kindî; *La révélation par l'astrologie selon Abû Ya'kûb Sijistânî et les Ikhwân as Safâ'*, S.I. 80, 1994; *Imamat, Résurrection et Hiérarchie selon les Ikhwân as Safâ'*, R.E.I. 30, 1962, ove vengono riportati lunghi estratti del trattato sulla città ideale di al Fârâbî, dai quali risulta l'identità dell'ordine gerarchico -del resto tipicamente neoplatonico- invocato in entrambi i casi, in entrambi con le stesse preoccupazioni e finalità sociali in vista di un'elevazione dell'uomo -di ogni uomo.

²¹⁸ loc. cit., pp. 28-29.

²¹⁹ Cfr. Bausani, *Aspetti scientifici, etc.*, cit., ove sono ricordate le numerose osservazioni scientifiche contenute nelle Epistole.

²²⁰ La logica neoplatonica, che verte attorno allo studio dei rapporti tra l'Uno e il molteplice, ha la tendenza implicita a ordinare e gerarchizzare minuziosamente sin le più piccole manifestazioni. Essa tende quindi a trasferire in un "oggettivo" ordine cosmico ciò che è soltanto un ordine logico; sicché ad ogni neoplatonico che pretenda di essere eccessivamente conseguente nella sua "invasione" della natura, si può applicare la medesima osservazione che, con *humour* britannico, il Dodds rivolse a Proclo: "I will only say that his fundamental weakness seems to me to lie in the assumption that the structure of the cosmos exactly reproduces the structure of Greek logic". (*The Elements of Theology*, cit., p. XXV). Il Marquet, *La philosophie, etc.*, cit., p. 22 parla, per gli Ikhwân as Safâ', di un neoplatonismo prossimo a quello di Plotino, che essi peraltro non conoscevano (se non, forse, attraverso i Cristiani; conoscevano però il Plotino della cosiddetta *Teologia di Aristotele*); dell'evidente influsso ermetico-astrologico per il quale è consuetudine invocare i Sabei di Harrân (pp. 22-23); di Gnosticismo, di neopitagorismo (p. 26) e di tradizione iranica (p. 27).

²²¹ I Fratelli della Purezza hanno un'interessante distinzione sui gradi della creazione che ha per oggetto il Corano (p. 60). Vi sono tre Corani: quello che esiste nella sapienza divina, eterno e increato; quello trasmesso tramite l'intelletto a Gabriele, creato dal nulla; quello trasmesso da Gabriele a Maometto e da Maometto agli uomini, creato non dal nulla, perché il suono delle parole ha origine dall'aria, e la traccia degli scritti ha origine dall'inchiostro. Riportiamo questa notizia perché troveremo poi, nel cabbalismo provenzale, un'curiosa analogia con la dottrina delle tre Torah.

²²² *Ivi*, p. 85.

ne è la causa efficiente; l'intelletto, quella formale; l'anima, quella finale; e la materia prima, quella materiale. L'anima è causa finale perché la materia prima è stata creata per lei: vale infatti quanto abbiamo già esposto a suo tempo sul dramma dell'Adamo *rūhānī* e sulle relative conseguenze.²²³

L'anima ha un ruolo fondamentale per la sua "platonica" duplicità, rivolta tanto verso l'alto -l'intelletto dal quale riceve le forme- quanto verso il basso, al mondo, al quale le comunica; e poiché la materia è ribelle, l'anima deve sforzarsi di perfezionarla. Quando le avrà trasmesso tutte le forme, allora anche l'anima avrà assolto il proprio compito; sarà perfetta e il mondo sarà distrutto.²²⁴ Qui ci sembra di poter rimarcare due cose: la prima è un atteggiamento che tende a risolversi nell'equilibrio di *zāhir* e di *bātin*, che è anche espresso chiaramente altrove,²²⁵ e che è essenziale all'ideologia fatimida; la seconda è che ci troviamo dinnanzi a quel processo di spiritualizzazione e perfezionamento della materia che è la struttura portante di tutta l'alchimia spirituale. Ha rilevato del resto il Marquet,²²⁶ la contemporaneità tra il periodo di composizione delle Epistole degli Ikhwān as Safā', e quello di formazione del *corpus* djābiriano; inoltre l'uno e l'altro complesso dottrinale non fanno che esprimere gli stessi concetti, l'uno con accento sull'alchimia, l'altro sulla filosofia. Tale accostamento dev'essere tuttavia limitato a quanto di fortemente comune può esistere all'interno di una cultura essenzialmente ermetica. Come avremo occasione di vedere più avanti, e come il Marquet non manca di notare,²²⁷ alla rigida teocrazia imamica degli Ikhwān as Safā', si contrappone la concezione djābiriana, *questa sì, squisitamente alchemica*, in base alla quale ogni iniziato è potenzialmente in grado di divenire un *Imām*; la cosa dipende da lui, non dal cielo.

L'anima compie dunque un'attività formatrice e creatrice che gli Ikhwān paragonano a quella dell'artigiano; per di più, ciò che è significativo notare, vale anche il paragone reciproco: l'opera creatrice dell'artigiano è assimilata a quella dell'anima, e persino a quella di Dio.²²⁸

Il mondo è tutto pervaso da innumerevoli "anime" (includenti angeli e demoni) che sono tutte parte dell'*anima mundi*; è questa infatti che sorregge il mondo, che gli dà realtà; senza la trama divina tutto precipiterebbe nel nulla; quando essa avrà terminato il proprio compito portando all'atto il mondo formale ricevuto dall'intelletto -onde l'anima è un intelletto "agito"-²²⁹ altro non le resterà che ricongiungersi con l'intelletto stesso.

Se, dunque, come abbiamo sottolineato più volte, nella gnosi ismailita *la resurrezione è lo scopo della creazione*,²³⁰ è interessante notare che questa resurrezione realizza di fatto, per il tramite dell'operare dell'anima nel mondo, quella famosa *syzygie* di anima e Spirito che c'insegue dai tempi di Taziano.²³¹ In altre parole, ciò che si salva e che salva, è un'anima che abbia intrapreso la via del ritorno verso l'origine, cosa che però è possibile soltanto compiendo una missione di riscatto (di perfezionamento) in quella tenebra che, pure, non è estranea al divino originale, anche se ne è lontana.

Questa può sembrare astratta metafisica, *ma non lo è*: qui si tocca con mano che la logica creazionista delle religioni del Libro assegna all'uomo un ruolo fondamentale di coadiutore e perfezionatore della positiva opera divina; uno schema che era già nella religione zoroastriana e che ha il proprio imprescindibile *ubi consistam* nel tema utopico della Resurrezione. *Risorgere* è il solo vero scopo dell'operare umano nel mondo: amabile futilità metafisica che, tradotta nei fatti, può comportare incalcolabili e dirompenti conseguenze socio-politiche.

Basti soltanto riflettere che la *syzygie* di anima e intelletto altro non è, tradotta in termini moderni, se non l'identificazione col Sé della quale parla Jung e che è sempre stata l'obiettivo dello Gnostico, il cui significato va però ben oltre la psicologia: è la divinizzazione dell'individuo che in tanto diventa "Dio", in quanto è, *ai suoi propri fini*, "omnisciente", conosce cioè *la propria verità esistenziale*; e "onnipotente": a questo punto non v'è forza che possa farlo deviare. In altre parole, egli realizza se stesso fuori da qualunque

²²³ *ivi*, p. 205 sgg.

²²⁴ *ivi*, p. 81.

²²⁵ *ivi*, pp. 247-248. per gli Ikhwān as Safā' il sensibile svela il razionale, l'esterno è spia dell'interno; e in un sistema tutto basato sull'analogia tra macrocosmo e microcosmo, ciò significa che il microcosmo aiuta a comprendere il macrocosmo, come quest'ultimo e il mondo spirituale aiutano a comprendere le cose particolari del mondo inferiore.

²²⁶ *Quelles furent les relations entre "Jābir ibn Hayyān" et les Ikhwān as Safā'?*, S.I. 64, 1986, pp. 40-41.

²²⁷ *ivi*, p. 48.

²²⁸ *La philosophie, etc.*, cit., p. 107. Questa valutazione dell'opera dell'artigiano rinvia ad un tema discusso e particolarmente caro al Massignon: la presenza e il ruolo fondamentale delle corporazioni artigiane all'interno dell'Ismailismo; un fatto non sorprendente se ci riferiamo a quanto già detto sulla sociologia della Shī'a. Del resto il mondo ismailita, in particolare attraverso l'alchimia geberiana, ha dato un ruolo predominante alla figura di Salmān Pāk (o Salmān Fārsī: "il puro" o "il Persiano", il primo discepolo persiano di Maometto) e Salmān è l'iniziatore per eccellenza, colui al quale si rifanno tutte le corporazioni dei mestieri. Cfr. L. Massignon, *Salmān Pāk et les premisses spirituelles de l'Islam iranien*, Opera minora, T. I, Beirut, Dar al Maaref Liban, 1963, p. 462 sgg.

²²⁹ *La philosophie, etc.*, cit., p. 81.

²³⁰ Y. Marquet, *Imamat, Résurrection, etc.*, cit., p. 81. Si noti che il finalismo della creazione, tema fondamentale di tutta la gnosi ismailita, ha un preciso parallelo "filosofico" nel neoplatonismo di al Fārābī: l'Intelletto agente, tramite le forme, scende nella materia affinché l'intelletto umano, nel processo cognitivo e astrattivo, possa impadronirsi di esse, divenendo così quanto più possibile vicino allo stesso Intelletto agente; in altre parole, percorrendo l'itinerario della propria perfezione. Cfr. Fārābī, *Epistola sull'intelletto*, Intr., Trad. e note a cura di F. Lucchetta, Padova, Antenore, 1974, p. 73 e p. 104.

²³¹ 'Aql, che si traduce usualmente con "intelletto" equivale a *noûs*, che si traduce usualmente con Spirito.

normativa che, sollevato ormai il velo ideologico, gli appare nelle vesti spregevoli (demoniache e ontologicamente irreali) di “bastoni” e di “carote” *senza più presa sullo spirito giunto all'autocoscienza*.²³²

Il mondo degli Ikhwân as Safâ', visto nel complesso della sua struttura neoplatonica nella quale l'astrologia ha un ruolo essenziale, è un mondo di intime armonie e corrispondenze: abbiamo già segnalato il tema, a ciò correlato, della profezia astrologicamente fondata; abbiamo anche ricordato il parallelismo con un testo come il *De Radiis*. Anche il destino dell'uomo è astrologicamente condizionato²³³ entro un ordine che, dovendo ricollegare tutto il molteplice all'Uno, è anche gerarchia. Le singole anime discendono negli astri, poi nei 4 elementi dai quali si formano i minerali, poi i vegetali, poi gli animali, infine l'uomo.²³⁴ Questa totale animazione del cosmo non è soltanto la premessa della teurgia: è anche il pilastro neoplatonico sul quale poggia la concepibilità dell'opera alchemica. Come vedremo, quest'ultima tratta infatti esplicitamente dell'anima dei metalli, dell'anima vegetale, animale, etc.; l'operazione mistica e magica (per simpatia) della trasmutazione avviene soltanto in virtù di questa costruzione cosmica totalmente animata e percorsa da vincoli strutturali.

Le rilevanti connessioni del sistema degli Ikhwân con la concezione alchemica sono state poste in evidenza anche dalla Diwald,²³⁵ unitamente a quelli con il Sufismo, che passano attraverso l'autoconoscenza come fondamento della salvezza.²³⁶ Del resto, astrologia e alchimia appartengono alla stessa cultura, essendo l'una la via di un sapere “pratico” del mondo superiore, l'altra di quello inferiore, che sono legati dal rapporto di macro e microcosmo.²³⁷ La Diwald sottolinea inoltre fortemente che il legame tra Neoplatonismo e alchimia, a partire dall'alchimia bizantina che si prosegue in quella araba, era andato configurando questa “scienza” non già in un'arte della metallurgia, sebbene in una scienza spirituale strettamente affine alla mistica dei Sûfi.²³⁸

L'importanza dell'alchimia nel pensiero degli Ikhwân as Safâ' e i complessi nodi che legano l'una all'altro, si possono rilevare all'interno della stessa dottrina della resurrezione, che è l'obbiettivo ultimo e primo di tutta la speculazione ismailita. La concezione di un universo tutto continuo e contiguo conduce ad ipotizzare una circolazione di forze all'interno delle manifestazioni dell'essere, per cui vi è continuità tra minerali, vegetali, animali, uomo e angeli. Così non è esclusa la possibilità remota di una “resurrezione degli animali”,²³⁹ un'opera di elevazione tra i vari regni attraverso la nutrizione, è comunque in atto nella circolazione cosmica delle energie;²⁴⁰ e il punto più elevato dell'anima risorta, simbolizzato dall'Imâm, si colloca a immediato contatto con il livello più basso delle gerarchie angeliche.²⁴¹

Il fenomeno peculiare dell'Ismailismo, costituito dal mito della resurrezione, trova ampio spazio tra gli argomenti delle epistole degli Ikhwân as Safâ', e deve essere considerato con molta attenzione, perché la sua comprensione è essenziale per riportare entro termini storici concreti -sia pure di grande utopismo- l'evento di Alamût, che potrebbe apparire altrimenti il risultato di pura follia.²⁴²

L'uomo ricopre in terra un ruolo analogo a quello dell'intelletto e dell'anima nel macrocosmo; come anima egli agisce, e come intelletto manifesta tramite la parola: anch'egli è dunque creatore *ex nihilo*, ed è simbolizzato nella propria perfezione dall'Imâm. L'anima di quest'ultimo è dunque attirata nella posizione degli angeli, e così via, secondo il loro livello di perfezione, le anime umane, che costituiscono tra loro un'unica grande entità spirituale, un grande “corpo”, e si aiutano reciprocamente a salire. Si configura dunque una vera *ecclesia*, una comunità che va a costituire la città spirituale, la cui natura ed esistenza stessa sono funzione di questa risalita delle anime, che sono là gerarchizzate in un unico insieme.

²³² Molto interessante è, a nostro avviso, il raffronto tra il dialogo dell'ortodosso con l'Ismailita incluso nelle Epistole degli Ikhwân as Safâ' e riportato dal Marquet (*Imamat, etc.*, cit., p. 99) e il dialogo di Weigel tra il *Concionator* e l'*Auditor* (*Dialogus de Christianismo, Sämtliche Schriften hrsg. von W.E. Peuckert und W. Zeller, Bd. 4, Stuttgart, Fromman, 1967*). In entrambi i casi e tramite gli stessi personaggi, si sottolinea la convinzione interiore come fonte di religiosità, e perciò di verità esistenziale; di contro, la normativa non appare semplicemente errata o ideologica: essa è ritenuta espressamente la negazione stessa della religione, proprio in quanto, in nome della lettera, ne tradisce lo spirito. Gli Ikhwân hanno una significativa espressione: soltanto gli occhi del cuore percepiscono la luce della ragione (*La philosophie, etc.*, cit., p. 99).

²³³ *ivi*, p. 218.

²³⁴ *ivi*, p. 103 sgg. L'anima universale si divide nelle anime delle specie, dei generi, degli individui; questo è il fondamento dell'angelologia ismailita per la quale la natura è un angelo (Bausani, *Aspetti scientifici, etc.*, cit., p. 39). Per l'esattezza vi sono poi 8 livelli gerarchici di anima: quelle degli elementi terra, acqua, aria, fuoco; quella minerale, vegetale, animale; infine v'è l'anima razionale. Su queste strutture cfr. l'intero cap. 5° della parte 1° di *La philosophie, etc.*, cit. La natura vi viene rappresentata come un artigiano che ha per strumenti gli astri, e che fabbrica individui; le anime individuali si dispongono all'interno delle infinite possibili configurazioni astrali. Questa concezione ermetica troveremo immutata nel sistema di pensiero paracelsiano.

²³⁵ *Die Bedeutung des Kitâb Ihwân as Safâ' für das islamischen Denken*, Conv. sugli Ikhwân as Safâ', cit.

²³⁶ *ivi*, p. 15. Come fu notato ripetutamente dal Corbin, e come ritengono comunemente anche altri autori, l'Ismailismo, dopo la tragedia di Alamût, poté infatti sopravvivere “spiritualmente” attraverso la tradizione sùfi, grazie alle forti affinità esistenti nonostante il Sufismo sia un'espressione del mondo sunnita, cioè della “ortodossia” islamica.

²³⁷ *ivi*, pp. 17-18; cfr. anche *La philosophie, etc.*, cit., pp. 241-247. Il mondo inferiore, che è macrocosmo rispetto all'uomo, è microcosmo rispetto al mondo superiore. Si noti che il cosmo neoplatonico/ermetico conseguentemente sviluppato, non è che un fitto tessuto di perfette analogie.

²³⁸ Diwald, cit., pp. 18-19.

²³⁹ Bausani, *L'Enciclopedia, etc.*, cit., pp. 14-15; Marquet, *Imamat, etc.*, cit., pp. 74-75 in nota.

²⁴⁰ Marquet, *La Philosophie, etc.*, cit., p. 385. Questo processo, in base al quale l'elemento “spirituale” presente nei gradini inferiori del Creato, sale ai superiori e viene sublimato -similmente a ciò che ipotizzavano i Manichei- troverà un'ulteriore formulazione nel sistema gnostico-alchemico di Paracelso. Singolari ripetizioni avvengono entro una costante tradizione di pensiero, che vede tra le proprie manifestazioni la continuità della concezione alchemica.

²⁴¹ *ivi*, p. 370.

²⁴² Per quanto segue, cfr. *ivi*, pp. 363-403.

Questa città utopica è un paradiso, ma un paradiso *terrestre* abitato da anime angelicate; tuttavia essa è anche specchio del paradiso celeste, è l'*anima umana universale*, le cui manifestazioni *incarnate* furono Adamo e gli altri Imâm.

Questa città, che ricorda la città ideale di Fârâbî e che rappresenta un progetto di ben più alta spiritualità rispetto al proprio lontano antecedente platonico noto agli Ikhwân, è il luogo ove gli uomini diventano un solo essere, tuttavia altamente differenziato al proprio interno: è il luogo ove i diversi contributi si sommano verso l'unico fine, luogo dell'appuntamento promesso che levita nei cieli della visione spirituale. Rispetto a quel mondo sognato, il vero inferno è questo mondo -singolare coincidenza con i Catari!- dove le anime debbono discendere.

Come abbiamo già notato però, ciò non significa dare un giudizio negativo sulla Creazione, che fu operata a fin di bene. Certo, il male esiste ed ha una propria oggettiva realtà e varie cause; ma anche ciò che in esso vi è di inevitabile non può contrastare la bontà intrinseca della Creazione; il mondo è per l'uomo una palestra obbligata, e, fatti bene i conti dei vantaggi e degli svantaggi, i primi sono senz'altro maggiori e confermano la bontà della decisione del Dio ineffabile.²⁴³ Questo atteggiamento complessivamente positivo verso il mondo, è molto importante per comprendere la posizione degli Ikhwân as Safâ': da un lato esso li connette con l'utopismo alchemico, *che scorge un mondo perfettibile e lo sogna perfetto*; dall'altro mostra la loro evidente preoccupazione di porsi come gruppo dirigente, non eversivo. Una sorta di quadratura del cerchio nei confronti della realtà storica del problema del potere, che essi ritengono di poter esorcizzare *modellando il disordine terreno sull'ordine celeste*.

Se in tutto ciò risiedessero delle speranze concrete di redenzione del mondo attraverso una guida illuminata, non ci sentiamo di giudicare; certamente delle attese millenaristiche circolavano, e sono evidenti nel testo stesso delle epistole,²⁴⁴ che restano perciò di fatto potenzialmente eversive e furono bruciate, come i testi di Avicenna che ad esse si era accostato in giovane età.²⁴⁵

Le *Epistole* ebbero tuttavia una vasta eco; oltre ad Avicenna le conobbe Ibn Taimiyya; ebbero una forte influenza su Sohrawardî e Ibn 'Arabî nei termini di tendenze mistico-panteiste.²⁴⁶ Del rapporto con il Sufismo abbiamo detto; un'ultima cosa interessa ricordare: esse furono conosciute in Spagna, una terra che non fu immune dall'eresia.²⁴⁷ Questa vasta influenza non deve ritenersi irrilevante ai fini del rapporto tra la cultura islamica e successivi sviluppi dell'occidente. Anche se controversa, e per lo più negata, è l'influenza del pensiero di Ibn 'Arabî sull'occidente medievale; se dubbi notevoli si avanzano in generale sulla conoscenza occidentale del Sufismo; se, dunque, esponendo queste dottrine, come quelle di Sohrawardî, ci limiteremo a segnalare analogie, senza ipotizzare influssi sull'occidente; riteniamo tuttavia che la conoscenza delle *Epistole* in Spagna sia un episodio importante della nostra vicenda, perché da esse dipende il famoso *Picatrix* del quale diremo, che influenza il pensiero magico dell'occidente sino a tutto il Rinascimento.

Un ultimo cenno merita lo sfondo sociale che sembra delinarsi dietro la misteriosa confraternita degli Ikhwân as Safâ', al quale il Marquet ha dedicato significativi capitoli.²⁴⁸ Le epistole sembrano rappresentare un'esposizione d'insieme della dottrina ismailita (fatimida) nella sua fondamentale formulazione.²⁴⁹ Esse fanno aperto riferimento all'importanza di un'opera di propaganda condotta con i metodi delle società segrete, tendenti ad insinuare ai margini del potere una rete d'informatori legati dai vincoli della "fraternità".²⁵⁰ Forte è l'insistenza, quindi, sulle qualità intellettuali che i possibili adepti debbono avere; ma altrettanto evidente, benché coperta da motivazioni ideologiche, è la scelta di individui malleabili ed ambiziosi al tempo stesso (di qui l'attenzione all'età e alla cultura) tipici rappresentanti di quel mondo "marginale" *sensu* Köhler, cioè persone giunte al limite delle proprie possibilità sociali, vicine ai centri di potere ma fuori da ogni

²⁴³ *ivi*, pp. 275-281.

²⁴⁴ Vedi tutti i passaggi relativi alla fine del mondo preceduta da calamità e dall'apparizione di anti-califfi, anti-filosofi, etc. (tema dell'Anticristo); l'ingiustizia regnerà sovrana, si assisterà alla rivelazione di tutto il negativo; poi, con la Resurrezione, tutto finirà, il cielo si piegherà sulla terra, l'anima universale lascerà il corpo universale per tornare nell'intelletto universale, e il macrocosmo morirà. Tuttavia la ripetitività dei cicli lascia pensare che l'intero cosmo sarà progressivamente riassorbito nel divino (anche i condannati in prima istanza) secondo l'inevitabile logica neoplatonica dell'Apocatastasi. Allo studio di questa complessa e non chiara successione di eventi, il Marquet ha dedicato la

3ª Parte del proprio lavoro (pp. 407-587).

²⁴⁵ Diwald, cit., pp. 22-24.

²⁴⁶ *ivi*, pp. 23-25.

²⁴⁷ Sull'eresia in Spagna, cfr. M.I. Fierro, *La heterodoxia en al Andalus durante el periodo Omeya*, Madrid, Inst. Hispano-arabe de cultura, 1987; della stessa, *Heresy in al Andalus (2nd/8th - 4th/10th Century)*, The Legacy of Muslim Spain ed. by S. Khadra Jayyusi, H.O., 1. Abt., 12. Bd., Leiden-N. York-Köln, E.J. Brill, 1992. L'eresia fondamentalmente presente in Spagna, legata all'elemento berbero, fu l'egualitarismo Khâridjita; vi furono anche moti abbasidi e manifestazioni sh'ite e imâmite, con la proclamazione della preminenza di 'Alî su Maometto; tuttavia non furono di grande impatto. L'Ismailismo vi giunse in epoca fatimida, ma anch'esso non diede luogo a vistose manifestazioni. Tuttavia, esiti non lontani da quelli sviluppatisi attraverso le dottrine facenti perno sull'Imamato, si verificarono attraverso la polemica sulla figura dei Santi (*awliyâ'*, sing. *walî*) che appare non diversa da quella dei Profeti. Il fenomeno, che si manifestò nel X-XI secolo (non senza rapporti con la situazione politica) ruota attorno al noto problema della conoscenza mistica o soprarazionale di Dio (soprattutto nel sogno, un tema che abbiamo già visto sviluppato in al Kindî e al Fârâbî) alla diffusione del Sufismo e alla tradizione Khâridjita. Sull'argomento cfr. M.I. Fierro, *The Polemic about the karâmât al awliyâ' and the Development of Sûfism in al Andalus (Fourth/Tenth - Fifth/Eleventh Centuries)*, B.S.O.A.S. 55, 1992. Il problema dei Santi e dei loro miracoli (= *karâmât*) si pone all'inizio del X secolo entro il movimento degli Ikhwân: cfr. Marquet, *La philosophie, etc.*, cit., p. 482 sgg.

²⁴⁸ Cfr. *supra*, n. 244.

²⁴⁹ *La philosophie, etc.*, cit., p. 585. Ciò porrebbe l'ipotesi di retrodatare la composizione all'inizio del X secolo.

²⁵⁰ *ivi*, pp. 513-531.

speranza di assumervi un ruolo determinante. Gli Ikhwân sembrano aver avuto al riguardo una più vasta visione sociale, pur nell'ambito della stessa logica; su un piano generale infatti, essi sembrano far chiaramente appello alla piccola borghesia dei mercanti e degli artigiani, i quali ultimi hanno un ruolo di tutto rispetto, come abbiamo già visto, nelle loro formulazioni dottrinali.

Il carattere religioso e messianico della loro dottrina sociale rende tuttavia inquietante il loro programma, perché, come abbiamo già rilevato, nell'Islam si verificò la tendenza a sovrapporre la comunità religiosa allo Stato, del quale non esisteva una precisa tradizione. Così, affermazioni come quella che non si può governare sui corpi senza governare sulle anime,²⁵¹ che sono coerenti con l'antropogonia ismailita, possono fondare sì, una resistenza spirituale al "malgoverno", ma fondano anche, e lo si vede bene nel progetto sociale, la dottrina di uno Stato che elimina il dissenso con un'occhiuta opera ideologica, degna delle peggiori dittature del XX secolo.²⁵² Nonostante la loro tolleranza, e la convinzione che ogni religione avesse il proprio ruolo nella storia, gli Ikhwân erano infatti certi che, alla fine, tutti si sarebbero convertiti all'Islam (al loro Islam):²⁵³ un misto dunque di Ragione fideistica e di Fede nella ragione, di eguaglianza gerarchizzata, di progressione astrologicamente inevitabile, e via via di tutti gli ossimori di cui è capace ogni pensiero che non sappia distinguere la dimensione utopica da quella politica. Ci sembra appena il caso di ribadire che questo "Islamismo esoterico" o "esoterismo islamico", è uno dei tanti possibili modi nei quali gli "gnosticismi" di tutti i tempi rivelano la propria subordinazione al Razionalismo, che è ideologia della *nullità dell'Altro*, della sua *riduzione al Medesimo*: alla *storia senza utopia* si contrappone *l'Utopia realizzata nella storia*. Non ci sembra casuale il fatto, osservato dal Marquet, che i neoplatonici Fratelli argomentassero usando sillogismi aristotelici.²⁵⁴

Abbiamo già sottolineato i rapporti degli Ikhwân as Safâ' con l'alchimia, e abbiamo più volte ripetuto che questa "scienza", così come si svilupperà in occidente a partire dalle prime traduzioni nel XII secolo, è strettamente dipendente dal quadro culturale che le diede forma nell'ambito dell'Ismailismo. Ci sembra ora giunto il momento di affrontare questo aspetto formativo della "moderna" alchimia,²⁵⁵ precisando che non è negli scopi di queste brevi note percorrerne la storia, per la quale rinviamo alla relativa Bibliografia. Qui ci limitiamo ad affrontare i suoi rapporti genetici con l'Ismailismo; in altro capitolo più specificamente dedicato ad essa ne segnaleremo gli sviluppi in occidente, dove eserciterà un ruolo influente sino al Romanticismo; nell'ambito di questo secondo momento esamineremo la continuità tra alchimia araba e alchimia occidentale.

Il legame tra l'alchimia spirituale e l'Ismailismo fu affermato per la prima volta con vigore nel celebre testo del Kraus,²⁵⁶ ed è al centro di una notevole controversia, perciò non è unanimemente accettato.²⁵⁷ Ciò ch'è in gioco tuttavia, non è la dipendenza della "moderna" alchimia dall'elaborazione che essa subì nell'ambito delle dottrine islamiche; il problema riguarda la datazione dell'opera di Djâbir (i cui scritti non vanno confusi con quelli del latino Geber) e quindi la sua connessione temporale con l'Ismailismo. Infatti, mentre di quest'ultimo si hanno notizie soltanto a partire dalla fine del IX secolo, l'attività dell'enigmatico Djâbir, assegnata dal Kraus al IX-X secolo, potrebbe risalire all'VIII, come da tradizione che lo vuole intimo di Dja'far al Sâdiq, il 6° Imâm. Va da sé che anche in tal caso il problema resta aperto, perché l'Ismailismo stesso potrebbe aver inizio nell'VIII secolo, se è vero quel che segnala an Nawbakhtî, e cioè che il suo nucleo iniziale sarebbe stato costituito dai Mubârakiyya. Ciò che in ogni caso resta comunque indiscusso (ed è poi ciò che interessa la nostra vicenda) è il rapporto di gemmazione della moderna alchimia dal movimento shî'ita; e che il materiale da cui essa attinse fu

²⁵¹ *Ivi*, p. 378.

²⁵² Cfr. *passim* alle pp. 513-531. A p. 512 il Marquet fa notare come la "città spirituale" si identifichi con la confraternita e questa con un partito politico clandestino, il cui scopo è l'assunzione del potere; a questa segue poi il programma di educazione permanente della società. Una tale struttura ideologica, nota il Marquet nelle sue Conclusioni, è la forza e la debolezza dell'Ismailismo, che volle fare la felicità dell'uomo contro la sua volontà (p. 587).

²⁵³ *Ivi*, p. 447.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 529.

²⁵⁵ "Moderna" nel senso che si rifà direttamente alle concezioni sviluppate dagli Arabi a partire dall'alchimia bizantina, e non all'alchimia greca, che sembra aver avuto rapporti più o meno lontani con procedimenti metallurgici. Chiariamo ancora una volta che noi ci riferiamo alla cosiddetta "alchimia spirituale", che tuttavia non è *soltanto* spirituale, fondandosi su una concezione neoplatonico/ermetica del cosmo, e quindi sul rapporto simpatico di Spirito e materia.

²⁵⁶ P. Kraus, *Jâbir ibn Hayyân. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, Mém. présentées à l'Inst. d'Égypte, 2 voll.; tome XLIVème, 1943, tome XLVème, 1942. Le tesi che il Kraus sviluppa nella propria ricerca sono riassunte e chiarite a p. XLVIII sgg. del 1° vol.

²⁵⁷ La principale contestazione alle tesi del Kraus viene da F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. 4, Leiden, E.J. Brill, 1971. Contro l'opinione del Sezgin (e a favore del Kraus) cfr. il duro articolo di M. Plessner, *Ġâbir ibn Hayyân und die Zeit der Entstehung der arabischen Ġâbir Schriften*, Z.M.D.G. 115, 1965 (le tesi del Sezgin erano state presentate dall'autore già nel 1961, al Congresso degli orientalisti tedeschi di Göttingen). Il Sezgin rifiutò di contestare il Plessner, ritenendolo inutile (op. cit., p. 183 in nota) ma il Plessner ritornò sull'argomento in *Ambix*, 19, 1972, p. 209, recensendo l'opera del Sezgin. Qui il Plessner mise in luce alcune macroscopiche arbitrarietà del Sezgin (che in effetti vanno al di là dello scientificamente lecito) unendolo alla sua polemica su Djâbir. Il Plessner ha comunque ignorato la bibliografia contraria alle tesi del Kraus, allorché si è trovato a rivedere la voce *Djâbir ibn Hayyân* nel vol. 2° della nuova edizione dell'E.I. (curata dal Kraus nella 1ª ed.; ora Kraus-Plessner). Una posizione analoga a quella del Sezgin, cui fa riferimento, è stata assunta da P. Lory, cit., il quale sembra anche interessato a quanto in esse gli consente di avvalorare le tesi "spiritualiste" di Corbin relative a Djâbir, espresse ne *Le "Livre du Glorieux" de Jâbir ibn Hayyân* (E.J. 18, 1950, ristampato in *Alchimie comme art hiératique*, Paris, L'Herne, 1986, dal quale citiamo *infra*). Sull'alchimia araba in generale, cfr. M. Ullmann, *Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam*, H.O., Ergänzungsband VI, Leiden, E.J. Brill, 1972, pp. 145-270; e, dello stesso, la voce *al Kîmyâ*, E.I. vol. V. Ullmann, *Die Natur, etc.*, cit., p. 199, riferisce sulle diverse posizioni, e, esponendo quelle del Sezgin, inizia esplicitamente con: "Mit enem gewissen Dogmatismus vertritt er, etc." e conclude (p. 200) che non gli sembra che il Sezgin riesca a confutare le tesi del Kraus. Quale che sia il giudizio, resta comunque da osservare che anche il Kraus si basa, necessariamente, su molte ipotesi.

elaborato nel crogiolo della multiforme cultura dell'oriente bizantino, ellenistico, pagano, cristiano, giudaico, gnostico ed ermetico, cui abbiamo fatto più volte riferimento.²⁵⁸

La tesi del Kraus, che passò in rassegna criticamente e prese in dovuta considerazione tutta la tradizione che fa di Djâbir un contemporaneo ed un confidente del 6° Imâm, è fondata non tanto sui dati cronologici della tradizione,²⁵⁹ quanto, essenzialmente, sul contenuto dei testi. Essi infatti mostrano una conoscenza della cultura greca che, se risalisse ai tempi di Dja'far, anticiperebbe di circa un secolo quanto comunemente noto ed ammesso.²⁶⁰ Un particolare sul quale egli si sofferma, è costituito inoltre dalla citazione dei Qarmati in un testo di Djâbir;²⁶¹ un altro dall'idea alchemica di progresso che, come abbiamo già notato, è presente presso gli Ikhwân as Safâ'.²⁶²

L'appartenenza di Djâbir ad un'area ideologica non quietista, sembra emergere dalla successione degli Imâm da lui considerata, che vede Muhammad ibn al Hanafiyya -l'Imâm dei *ghulât* Kaysâniyya- inserito nella lista.²⁶³ Questo fatto ci sembra rilevante ai nostri fini, perché prescindendo dai problemi di datazione (per i quali la prudenza è d'obbligo, ed è forse sensato considerare un arco di tempo nel corso del quale si può essere stabilito il *corpus* sotto il nome di Djâbir²⁶⁴) ciò che ci preme rilevare è che l'alchimia spirituale si mostra, sin dall'inizio, connessa con ipotesi sociali di certo non conservatrici.²⁶⁵ La concezione dell'uomo come continuatore della Creazione -indipendentemente dall'ambiente nel quale potrà trovar espressione in tempi più tardi- non può maturare se non entro una logica eversiva, almeno potenzialmente.

Lo Holmyard,²⁶⁶ che ha dato un'ipotetica ma ragionata ricostruzione della vita di Djâbir, ha in effetti tentato di rinvenire un'adesione del padre di lui alla linea rivoluzionaria culminante con l'ascesa degli Abbasidi; la loro successiva "normalizzazione" avrebbe alla lunga deluso e anche danneggiato lo stesso Djâbir, legato ai Barmekidi perseguitati con l'accusa di eresia.²⁶⁷ In conclusione, nonostante le incertezze e le controversie sulla paternità delle opere (di Djâbir, non sue, ovvero in parte sue e in parte non sue) incertezze

²⁵⁸ A quanto già citato, possiamo aggiungere un testo generale sul composito quadro intellettuale e religioso presente entro l'Islam, e attraverso il quale è assicurata la continuità tra il mondo bizantino e quello arabo: cfr. De Lacy O' Leary, *How Greek Science passed to the Arabs*, London, Rutledge & Kegan Paul, 1951, 2°.

²⁵⁹ A pp. XLVII-XLVIII il Kraus arriva ad assumere in via d'ipotesi un'età di 35 anni di Djâbir alla morte di Dja'far: quel che conta è che, secondo lui, il *corpus* djâbiriano sarebbe comunque composto dopo la morte di Dja'far.

²⁶⁰ *ivi*, p. XLVIII. Tuttavia, questo *tópos* del IX secolo quale inizio della conoscenza dei testi greci nel mondo arabo, non da tutti è considerato una certezza. Abbiamo già riportato in precedenza i dubbi del Lory sull'originale cultura araba; si aggiunga che alla metà dell'VIII secolo l'Islam copriva già da oltre cent'anni un'area ove non mancavano Sabei, Nestoriani e Monofisiti che proseguivano precedenti tradizioni culturali, non ultima tra le quali la più volte ricordata cultura neoplatonica, presente anche in Persia dopo la diaspora del 529. Si può escludere che gli Arabi, pur in assenza di traduzioni, conoscessero questa cultura?

²⁶¹ *ivi*, p. XLIX. La citazione costituisce peraltro un *unicum* nel *corpus* djâbiriano, come nota il Sezgin a p. 208; il quale (p. 198) fa anche riferimento alla possibile continuità dei Qarmati dai Mubârakiyya, e alla loro sovrapposizione con il Khattâbiyya, citando al riguardo anche gli articoli del Madelung (*Das Imamât, etc.*, cit.) e (p. 208) dello Stern (*Ismâ'îlis and Qarmatians*, cit.). Il Madelung tende chiaramente a sottolineare che, prima dell'875, dei Qarmati non si sa nulla; ma tende anche a far capire che "nulla" significa esattamente "nulla"; in altre parole, non è lecito afferirne la loro non-esistenza (a nostro avviso sembrano infatti uscire alla luce già equipaggiati, come Minerva). Si potrebbe anche pensare che non sia il nome Qarmati a derivare da Qarmat, perché potrebbe darsi il contrario (cfr. E.I., voce *Karmati*, cit.). In effetti, lo ricordiamo per memoria, an Nawbakhtî (R.H.R. 154, 1958, pp. 147-150) è estremamente chiaro nell'indicare una continuità tra Mubârakiyya e Khattâbiyya, che si ribellarono alla politica di successione da Dja'far a Mûsâ al Kâzim (il 7° Imâm dei Duodecimani) e i Qarmati. Sono questi gli anni nei quali la Shî'a si divide tra una linea quietista, rappresentata dal ramo principale degli 'Alîdi, ed una linea che intende mantenere una politica rivoluzionaria, ora anti-abbaside, che assume a *leader* la figura di Ismâ'îl, poi del figlio di lui Muhammad. La divergenza politica tra il 6° Imâm e il figlio premorto Ismâ'îl, nominato e poi destituito come 7° Imâm, sembra un'ipotesi molto verosimile, cui non contrasterebbe davvero la motivazione "ufficiale" circa l'uso del vino da parte di quest'ultimo. Il Sezgin, cit., p. 191, non mette infatti in dubbio (come il Lory) la linea "qarmata" dei testi di Djâbir; sposa piuttosto le tesi del Massignon, peraltro attualmente revocate in dubbio nelle loro certezze, di un qarmatismo che parte da Abû al Khattâb (cfr. pp. 192-193). Il Marquet, *La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes*, Paris, Maisonneuve et Larose 1988, p. 96, ritiene sospetta la citazione dei Qarmati nel testo di Djâbir; nota inoltre il tono anti-ismailita del passo, una verosimile interpolazione successiva. (Il passo appartiene al *Kitâb al Ikhagi*, tradotto da F. Rex, *Zur Theorie der Naturprozesse in früh-arabischen Wissenschaft*, Wiesbaden, Steiner, 1975; il passo stesso è a p. 116). Dopo una lunga analisi, il Marquet conclude (p. 133) che il tono religioso dei redattori del *corpus* djâbiriano è qarmata, e che egli ritiene di poterne collocare l'appartenenza nell'ambito dei Mubârakiyya, tesi che egli formula partendo dal testo di an Nawbakhtî.

²⁶² Kraus, cit., vol. 2°, pp. 125-126.

²⁶³ *ivi*, vol. 1°, p. LII.

²⁶⁴ Sottolineiamo al riguardo la tesi di compromesso del Nasr, molto ragionevole ancorché anch'essa ipotetica, secondo la quale ci si troverebbe dinnanzi a due fatti: la figura storica di Djâbir amico di Dja'far -difficilmente dubitabile- vissuto *grasso modo* tra il 720 e l'815; e il *corpus* composto in parte da lui e in parte continuato, sotto il suo nome, da una "confraternita" ismailita. Cfr. Ullmann, cit., p. 199.

²⁶⁵ In effetti il Corbin, *Le "Livre du Glorieux"*, cit., p. 198, sottolinea come il testo presenti un aspetto "adozionista" di radicale democrazia shî'ita: ognuno, non soltanto i discendenti di 'Alî, può esser chiamato ad assumere il ruolo divino dell'Imâm, compiendo l'opera alchemica spirituale che conduce al manifestarsi dell'Imâm nell'adepto (*ivi*, p. 180). Per tale ragione egli ritiene di dover ricordare le tesi di Abû I Khattâb e delle sette da lui discese, gli stessi Qarmati secondo Massignon.

²⁶⁶ E.J. Holmyard, *Storia dell'alchimia*, Firenze, Sansoni, 1972, pp. 68-75.

²⁶⁷ Una posizione diversa nell'interpretare l'inequivocabile riferimento di Corbin ad Abû I Khattâb, emerge dal Lory, cit., pp. 115-119, che respinge l'analisi dottrinale comparata per tornare alla storia personale di Djâbir, al quale non si attribuisce una precisa collocazione politica. Egli sarebbe dunque uno shî'ita di tipo "œcuménique" che integra nel suo sistema idee estremiste senza però essere un settario, come mostrerebbe il suo rapporto con Dja'far e un rapporto effettivamente ecumenico con i vari Imâm precedenti e contemporanei. Questa posizione ha la sua ragion d'essere ma, assumendola, ne emergerebbe un Djâbir "depoliticizzato". Quel che vogliamo dire, è che la sua alchimia non può esser vista fuori di una presa di posizione relativa ai movimenti in corso; lo stesso iterico elitismo dell'alchimia -che non manca in Djâbir- si inquadra bene con l'ipotesi di Lory (p. 118) che afferma: "On peut supposer que le Corpus Jâbirien était en fait destiné à des milieux sociaux "sémicultivés" où l'ultrachisme recrutait une bonne part de ses militants et ses cadres: artisans, maîtres d'œuvre, médecins et droguistes, petits aristocrates de province, etc.". Il quadro sociologico ci sembra perfetto, specialmente se si considera che l'alchimia è sempre stata una forma di cultura tanto elitaria nelle dichiarazioni, quanto emarginata di fatto, ciò che è tipico della cultura che oggi si direbbe piccolo-borghese.

che derivano dalla datazione del *corpus* stesso in base alle dottrine (VIII-IX secolo se le opere sono sue, tesi di Sezgin, Lory e Holmyard; IX-X secolo se non lo sono, tesi di Kraus difesa da Plessner e da Ullmann; VIII-X secolo se sono in parte sue e in parte apocrife, tesi di Nasr) il pensiero di Djâbir non può che essere collegato alle posizioni ideologiche della Shî'a estrema, qarmata o, più genericamente, legata a quelle correnti che sembrano aver generato l'Ismailismo (Khattâbiyya): in tal caso indipendentemente dal fatto che Djâ'far incarnasse personalmente uno spirito di mediazione tra le varie anime della Shî'a.

Esponiamo brevemente ora alcuni aspetti delle sue dottrine, così come si possono prendere dall'opera del Kraus al quale risale la dettagliata analisi del carattere radicalmente innovativo dell'alchimia di Djâbir rispetto a quella greca, con l'avvio di una "scienza" che ha come referente una cosmogonia neoplatonica. Secondo il Kraus, è precisamente questa premessa filosofica ciò che costituisce l'aspetto più originale dell'opera di Djâbir, tanto che la base stessa della trasmutazione vi è fondata su dei principi numerici, dottrina estranea ai Greci.²⁶⁸

La cosmologia djâbiriana si basa su una serie di ipostasi che ricordano, anche se non sono del tutto eguali, quelle che abbiamo segnalato riguardo alle cosmologie ismailite: la Causa Prima, che sottostà a Dio; l'intelletto, l'anima, la sostanza;²⁶⁹ da questa discendono le 4 nature (caldo, freddo, secco, umido) rispetto alle quali la "sostanza" è di fatto un "quinta natura" disposta a ricevere ogni forma, e dalla quale tutto deriva.

La sostanza, incorporea, diviene corporea ricevendo una forma; anche le 4 "nature" sono incorporee, ma divengono corporee unendosi alla quinta natura, cioè alla sostanza; al loro livello si realizza quindi il passaggio dall'incorporeo al corporeo.²⁷⁰ Ciò che dà forma alla sostanza è l'anima.²⁷¹ Il Kraus rintraccia le origini della dottrina delle 4 nature (in luogo dei 4 elementi) negli Stoici;²⁷² ma questa dottrina è resa in Djâbir più complessa dal fatto che egli ipostatizza anche le 4 nature; sia esse che la sostanza sono concepite quindi tanto come principi spirituali che come entità corporee.²⁷³ Ciò consente di stabilire la dottrina fondamentale di Djâbir, la cosiddetta "teoria delle bilance", fondata sul fatto che i rapporti *fisici* con i quali le nature si compongono nei corpi, vengono ad essere lo specchio di rapporti *numerici*, fondati a loro volta su una speculazione esoterica di stampo pitagorico.²⁷⁴

La dottrina delle bilance si applica ai tre regni presenti sulla terra: minerale, vegetale e animale, regolandone in base a leggi matematiche, o meglio, aritmologiche, i fenomeni di generazione, corruzione e trasmutazione. È questa evidentemente la base concettuale che consente di ipotizzare l'operazione alchemica che, fondata com'è in un'ontologia, diviene qualcosa di radicalmente diverso da ciò che era stata l'alchimia greca. La chiara consequenzialità logica della dottrina djâbiriana genera infatti due macroscopiche differenze messe in luce dal Kraus.

La prima consiste nel passaggio da una raccolta di scritti sedicenti "tecnici", contenenti ricette segrete dal simbolismo poco a poco dimenticato e distorto a mero verbalismo, ad una lucidità dottrinale grazie alla quale la pratica è una precisa conseguenza della teoria.²⁷⁵ La seconda consiste nel fatto che, mentre l'alchimia greca è costituita da un coacervo di ricette metallurgiche, l'alchimia djâbiriana riguarda, per la prima volta, anche il mondo organico.²⁷⁶ Ciò non significa che l'ispirazione dell'alchimia di Djâbir non sia ellenistica, e che non abbia precedenti nel mondo greco-bizantino; da Zosimo in poi (IV secolo) la pratica metallurgica passa in seconda linea, ed inizia un processo di sempre maggior interesse per le strutture filosofiche atte a sostenere l'intero sistema. In questo processo s'inserisce l'opera di Olimpiodoro (VI secolo), di "Christiano" e di Stefano (inizio VII secolo); in altre parole si ha un passaggio da quella che Kraus definisce alchimia d'ispirazione gnostico-ermetica, ad un'alchimia "neoplatonica", nel senso che essa è la conseguenza "pratica" di una cosmologia neoplatonica.²⁷⁷

²⁶⁸ Kraus, cit., vol. 2°, pp. VIII-IX

²⁶⁹ *ivi*, pp. 139-142.

²⁷⁰ *ivi*, pp. 152-155.

²⁷¹ *ivi*, p. 156.

²⁷² *ivi*, p. 168; però a p. 171 ritiene improbabile o impossibile un'influenza diretta.

²⁷³ *ivi*, pp. 172-176.

²⁷⁴ *ivi*, pp. 184-185.

²⁷⁵ *ivi*, p. 32.

²⁷⁶ *ivi*, p. 41; si tratta dell'evidente conseguenza della concezione neoplatonica della continuità del cosmo.

²⁷⁷ *ivi*, pp. 32-35. Il Kraus esamina anche (pp. 38-39, nel testo e in nota) il movimento di ritorno in base al quale l'alchimia così come fondata da Djâbir, cioè l'alchimia araba, ebbe una forte influenza su quella bizantina, con relative traduzioni in greco. Egli perciò invita ad una grande cautela nel valutare ipotetiche fonti bizantine di Djâbir; vi sono testi greco-bizantini tardi che sono, al contrario, testimonianza dell'influenza araba sull'alchimia bizantina. Il Kraus afferma inoltre (p. 40) che Olimpiodoro e Stefano sono del tutto sconosciuti a Djâbir; egli conosce però Zosimo. Per quanto concerne la duplice figura di Stefano, cfr. Sezgin, cit., pp. 107-110 (nella letteratura compaiono due Stefano, il cui ruolo non è chiaro, e che per Ruska sono la stessa persona): la questione del rapporto Stefano/Djâbir non è così decisa come vorrebbe il Kraus perché il Lory (cit., p. 54) ritiene che lo Stefano che compare in Djâbir sia l'alchimista bizantino. La vicenda di Stefano merita attenzione. Il Taylor tradusse e commentò i suoi lavori in un articolo, *The Alchemical Works of Stephanos of Alexandria. Translation and Commentary*, apparso su *Ambix* 1, 2, 1937 e 2, 1, 1938, rimasto incompiuto. Nel suo articolo egli non mostra grande considerazione per questo autore, precisamente per le ragioni che interessano noi: egli non praticò l'alchimia in laboratorio, ma espose la teoria, così come era ormai intesa nel VII secolo; egli fu ben noto agli Arabi, il suo stile è vicino a quello degli autori arabi, egli potrebbe costituire un "important link" tra l'alchimia greca e quella araba (*Ambix*, I, 2, 1937, p. 119). Più recentemente, M. Papanthassiou, sempre su *Ambix*, 37, 3, 1990, ha però dato maggior attenzione alla cosmologia che sorregge l'alchimia di Stefano (*Stephanos of Alexandria: Pharmaceutical Notions and Cosmology in his Alchemical Work*). Stefano stabilisce innanzitutto la necessità di un sistema filosofico a fondamento della pratica (p. 125) e sottolinea l'unità del cosmo in vari modi: parlando di uno "spirito" dei metalli, della necessaria relazione tra alchimia e astrologia e, più in generale, della natura cosmica del processo alchemico, che abbraccia micro e macrocosmo; per questa ragione, sostiene la Papanthassiou, è da ritenere che il suo vero intento consista nella fondazione dell'alchimia come scienza universale, inserendola nella filosofia e portandola a condividere l'onnipotenza creativa di Dio (p. 128). Questo, come vedremo, è lo scopo finale dell'alchimia di Djâbir; come abbiamo già visto,

Sulle proprie basi teoriche Djâbir può quindi riprogettare l'alchimia in modo originale, attraverso la teoria dell'*elixir*, che si può preparare a partire tanto da sostanze minerali, quanto vegetali o animali. Il principio in base al quale è pensabile l'esistenza stessa dell'*elixir*, è il seguente. Ogni corpo è il risultato d'una composizione, in proporzioni determinate, costanti e conoscibili, delle 4 nature con la sostanza;²⁷⁸ ogni composto ha un "interno" che è l'opposto dello "esterno".²⁷⁹ Il perfetto equilibrio delle 4 nature si realizza soltanto nell'oro; gli altri metalli sono imperfetti ma possono essere condotti alla loro perfezione (creazione dell'oro) agendo sull'equilibrio delle nature. Questa operazione ha l'equivalente nella somministrazione di una medicina ad un corpo malato; l'*elixir* è il prodotto che riequilibra lo squilibrio delle nature; l'*elixir* universale è il supremo medicamento di tutti i metalli. Naturalmente, è necessario conoscere l'esatta composizione di tutti i corpi: a tal fine è rivolta la teoria delle bilance.²⁸⁰ Con l'*elixir* si introduce quindi una *natura che vince la natura*²⁸¹ squilibrata e nociva dei corpi: siamo cioè all'antichissimo concetto di medicina come operazione che riconduce nell'ambito di una "giustizia" turbata.²⁸² Siamo però anche dinnanzi ad un altro concetto davvero rivoluzionario, nel quale si racchiude uno dei significati più profondi dell'alchimia: la natura non è perfetta *ma è perfetibile*, e il segreto della sua perfezione è chiuso nella natura stessa; l'uomo, *grazie all'arte* (arte reale, sarà definita l'alchimia) può compiere questo perfezionamento, e perciò si pone come continuatore dell'opera di Dio. Qui si tocca con mano l'importanza di un sistema filosofico coerente quale sostegno della teorica alchemica: la pratica non è più un semplice ricettario più o meno magico, diviene conseguenza di un assunto generale e si propone di por mano alla trasformazione del mondo.

Djâbir va ancora oltre: la conoscenza del tempo e del luogo (ricordare il ruolo determinante degli astri) della quantità e della qualità delle nature necessarie, consente all'uomo di creare a partire dalle nature che *soltanto Dio crea*, sino al miracolo di generare l'uomo artificiale. Nasce il mito dell'*homunculus*, che farà sognare l'alchimia rinascimentale e troverà posto tra le dottrine paracelsiane.²⁸³

Quest'ipotesi djâbiriana può apparire talmente audace da far ipotizzare a Corbin la possibilità di un contesto puramente simbolico relativo alla rigenerazione dell'uomo.²⁸⁴ L'ipotesi ha una sua ragion d'essere ma non per questo le sue conseguenze sarebbero meno audaci; saremmo infatti in presenza d'una teoria della divinizzazione dell'uomo, quella cioè che percorre tutta l'alchimia occidentale, dove la pietra filosofale rigeneratrice dell'uomo è Cristo, nuovo Adamo che rinnova l'umanità intera, reintegrandola nell'originaria sua divinità. Molto verosimilmente, per l'impianto cosmologico dell'alchimia siamo dinnanzi all'uno e all'altro fenomeno: la continuità e contiguità del cosmo neoplatonico, e il ruolo dell'anima nella composizione delle nature, indicano infatti un processo contemporaneamente spirituale e materiale, dove un aspetto si riflette e si ripercuote nell'altro.

Come abbiamo visto infatti, la dottrina delle Bilance, fondata sull'aritmofilia, è una teoria generale della struttura del cosmo,²⁸⁵ attraverso la quale si rivelano i ritmi stessi dell'anima;²⁸⁶ l'ipotesi di una creazione

il concetto dell'uomo come continuatore dell'opera divina della Creazione, è alla base della dottrina ismailita della resurrezione, ed è esplicito nelle epistole degli Ikhwân as Safâ'.

²⁷⁸ Ricordiamo quanto avevamo già notato con Sijistânî: le diverse proporzioni sono funzione delle diverse attrazioni provate dall'anima per ciascuna natura.

²⁷⁹ Kraus, cit., vol. 2°, p. 2. Questo principio sarà ribadito in ogni momento dall'alchimia occidentale, e sembra avere origini assai antiche; lo Stapleton, *The Antiquity of Alchemy*, Ambix, 5, 1-2, 1953, parla a proposito delle dottrine saabe di Harrân (p. 27): i minerali sono composti di due opposti, materia e spirito.

²⁸⁰ Lo Stapleton, cit., ha rintracciato l'origine dell'aritmofilia djâbiriana, fondata sui rapporti 1:3:5:8 (origine che il Kraus aveva dichiarato di ignorare) nel quadrato magico del 9, noto ai Cinesi ed ai Sûfi, che forse derivano la propria conoscenza dai Cinesi. Ora, Djâbir è noto come Sûfi (sui suoi attributi cfr. Holmyard, cit.) e Dja'far, il 6° Imâm, è considerato uno dei primi Sûfi (Stapleton, pp. 1-18). Naturalmente Stapleton parla della figura storica di Djâbir, vissuto tra l'VIII e il IX secolo; quanto al suo *corpus* egli concorda con la datazione più tarda sostenuta dal Kraus, ritendolo frutto di rimaneggiamenti ismailiti. L'alchimia di Djâbir, come ci è giunta, è quindi il risultato della redazione tarda, ismailita, di un *corpus* djâbiriano autentico, precedente.

²⁸¹ Cfr. Kraus, vol. 2°, p. 7. L'*elixir* è anche il "veleno dei veleni" (cfr. Rex, cit., p. 115). La dottrina dei veleni nell'alchimia djâbiriana, è funzione della composizione dei corpi come risultato di una diversa attrazione dell'anima per le 4 nature, che intervengono in precise proporzioni; il veleno è ciò che distrugge questo equilibrio operando attraverso le proprie nature; la medicina ristabilisce l'equilibrio turbato sempre attraverso le nature (perciò un veleno può anche divenir medicina). L'*elixir*, come elemento equilibratore assoluto, è dunque il "veleno dei veleni". Per la dottrina dei veleni, cfr. A. Siggel, *Das Buch der Gifte der Gâbir ibn Hayyân*, Wiesbaden, Steiner, 1958, pp. 10-30.

²⁸² Cfr. Benveniste, cit., vol. 2°, pp. 370-383 relativamente ai concetti impliciti in *ius* e **med*: entrambi ruotano attorno all'idea di "normalità", "regolarità", "equilibrio" che, se turbati, debbono esser ristabiliti. Lo *iudex* e il *meddex*, che "misurano" e "giudicano", riportano l'ordine nel disordine. In particolare cfr. p. 381 per il significato di *medeor*.

²⁸³ Kraus, cit., vol. 2°, p. 97 sgg. Possiamo porre la nascita di questa dottrina in Djâbir, benché essa sia molto più antica, perché è con lui che il tema viene sviluppato su basi "razionali". In precedenza l'*homunculus* appare nella "visione di Zosimo" (cfr. *Zosime de Panopolis*, cit. Mem. X-XII, pp. 34-47); nelle *ps. Clementine* (*Hom.* II, 26 e II, 32) si dà notizia della creazione di un uomo dall'aria e della capacità di animare le statue ad opera di Simon Mago. Kraus (p. 119 sgg.) segnala l'antichità del mito, e il radicamento nella tradizione islamica della nascita spontanea del primo uomo (lo abbiamo già visto nel mito degli Ikhwân as Safâ'). Per quanto concerne Djâbir, egli ritiene che gli antecedenti siano da ricercarsi in Porfirio e nella tradizione delle statue animate; tuttavia egli conclude (p. 134) affermando l'importanza del monoteismo del Libro come cardine attorno al quale la demonologia neoplatonica si trasforma in "scienza naturale". Troviamo qui ancora una volta il ruolo chiave della speculazione maturata nel mondo islamico e da esso trasmessa all'occidente: l'elaborazione del Neoplatonismo in un coerente sistema di pensiero fondato sul monoteismo creazionista della Bibbia. Da questa trasformazione prende impulso la stessa modernità, intesa come nuovo sentimento che l'uomo ha della propria collocazione nel cosmo.

²⁸⁴ Le *"Livres du Glorieux"*, cit., p. 151, ripreso dal Lory, cit., p. 141.

²⁸⁵ Kraus, vol. 2°, pp. 187-188; con riferimento allo stesso, pp. 136-137. La dottrina si rispecchia anche in una teoria del linguaggio (nella quale il *linguaggio è la cosa*) attraverso una mistica delle lettere che ha attratto l'attenzione: essa richiama infatti da vicino quella del *Sepher Yetzirah*, il primo testo cabalistico che lo Scholem assegna al II-III secolo (cfr. G.G. Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, che citiamo nella trad. francese, *Les origines de la Kabbale*, cit., p. 38). Cfr. Kraus, p. 267-268.

²⁸⁶ Cfr. Corbin, Le *"Livres du Glorieux"*, cit., pp. 179-180.

puramente spirituale di un nuovo uomo vi appare tanto più plausibile in quanto Djâbir parla forse della possibilità di creare dei Profeti.²⁸⁷

Il processo alchemico diverrebbe dunque quel processo di resurrezione e di ritorno generale all'Uno che, come abbiamo visto sopra con gli Ikhwân as Safâ', viene messo in moto dal 7° Imâm; con la radicale differenza che, come ha mostrato l'analisi del Corbin, per Djâbir questa via ad autoperfezionarsi sino al massimo livello è aperta a ciascun individuo.²⁸⁸ Il processo alchemico diviene dunque quello formativo dell'Imâm come individuazione dell'intelletto universale e mediatore tra l'Uno e il molteplice.²⁸⁹ È interessante sottolineare che questo processo altro non è che la nota *syzygie* di Taziano, ed è simbolizzato in tutta l'alchimia dall'unione di mercurio e zolfo, anima e Spirito.

La svolta concettuale che si verifica a partire da Djâbir rende necessario, quantomeno ai nostri fini e sia pur limitatamente ad essi, formulare alcune ipotesi sull'età e sull'ambiente nel quale questa svolta si verifica; e poiché nulla nasce dal nulla, ci sembra egualmente necessario tentar di comprendere su quale substrato si verifichi la svolta. In altre parole: esisteva già, prima di Djâbir, un'alchimia araba? se sì, in quali ambienti? Abbiamo già accennato sopra, parlando di al Muqanna', a quest'esistenza alla metà dell'VIII secolo in ambienti della Shî'a estremista. Riprendiamo l'argomento per delineare l'ipotesi evolutiva che ci sembra più plausibile.

L'età tarda degli scritti djâbiriani così come essi sono giunti, sembra un dato difficilmente contestabile, anche se è possibile conciliare questo fatto con le notizie storiche sull'alchimista Djâbir vissuto tra l'VIII e il IX secolo. Il Marquet²⁹⁰ parla di "autori djâbiriani" riferendosi agli anonimi redattori di un *corpus* che appare concettualmente molto vicino a quello degli Ikhwân as Safâ'; la composizione dei testi sembrerebbe avvenuta nella prima metà del X secolo; le tesi estremiste in essi contenute e una struttura neoplatonica meno rigorosa di quella dell'Ismailismo evoluto, lasciano pensare a quegli ambienti vicini ai Qarmati (e loro predecessori nel tempo a partire dai Khattâbiyya) che an Nawbakhtî designa come Mubârakiti. Sul piano concettuale tuttavia, l'insieme dei testi djâbiriani presenta un carattere non omogeneo; come nota giustamente M.Y. Haschemi,²⁹¹ il *Libro dei veleni* non presenta alcun accenno a temi religiosi, ciò che lascia maggiormente pensare a tradizioni alchemiche diverse e più antiche del IX-X secolo.

A questo riguardo occorre sottolineare che non soltanto vi sono numerose testimonianze del fatto che gli Arabi conoscevano e praticavano l'alchimia sin dall'VIII secolo,²⁹² ma, come avevamo già visto a proposito di al Muqanna', il fenomeno riguardava la Shî'a estremista dei Kaysâniyya e, a quel che sembra, anche i Khâradjiti.²⁹³ La dipendenza del *corpus* djâbiriano dal *Libro dei segreti della creazione*, falsamente attribuito a Balînâs (cioè a ps.Apollonio di Tyana) un testo non più tardo dell'inizio del IX secolo, è concordemente ammessa,²⁹⁴ ma questo testo contiene la famosa *Tabula Smaragdina*, cioè la "Bibbia" degli alchimisti occidentali, che è opera sicuramente araba,²⁹⁵ ed è un testo nel quale la dottrina alchemica ha già un proprio compiuto sviluppo, che rimanda necessariamente ad un periodo di formazione.²⁹⁶

²⁸⁷ Kraus, vol. 2°, p. 104.

²⁸⁸ Le "Livre du Glorieux", cit., p. 179; Lory, cit., p. 84. Queste sono tesi khattâbite e qarmate, con precedenti, fuori della Shî'a, nei Khâradjiti. L'estremismo di Djâbir ne sembra avvalorato.

²⁸⁹ Lory, cit., pp. 59-63, in particolare p. 62, ultimo capoverso. Ciò corrisponde alla natura del processo alchemico che è considerato il mesocosmo, cioè un intermediario tra macro e microcosmo attraverso il quale questi rendono operativa la loro identità. Scopo dell'arte, che è anche una filosofia, è di imitare l'opera creatrice di Dio (Kraus, vol. 2°, p. 99) guidare cioè i processi insiti nella natura dovuti all'opera dell'anima universale (ivi, p. 145) della quale è parte l'anima umana. L'uomo diviene così partecipe in prima persona, e in quanto tale, del progetto divino. Questo è il messaggio implicito nella concezione alchemica del mondo, i cui effetti potenzialmente dirompenti sul piano sociale saranno però rapidamente elusi dal mito della confraternita di eletti, destinato ad affermarsi e a durare, metamorfosandosi, anche in tempi moderni.

²⁹⁰ *La philosophie des alchimistes*, etc., cit.

²⁹¹ *The Beginning of Arab Alchemy*, cit., p. 159.

²⁹² Ivi, pp. 157-161; cfr. anche M. Grignaschi, *L'origine et les métamorphoses du "sirr al âsrâr" (Secretum secretorum)*, A.H.D.L.M.A. 43, 1976, p. 9, che rimanda gli inizi dell'alchimia araba all'VIII secolo.

²⁹³ cfr. supra, n. 101.

²⁹⁴ Ullmann, *Die Natur*, etc., cit., pp. 172-173; Stapleton, cit., p. 5; Kraus, vol. 2°, pp. 270-303; Marquet, *La philosophie des alchimistes*, etc., cit., p. 131.

²⁹⁵ Ullmann, cit., p. 171; il Plessner, *Neue Materialien zur Geschichte der Tabula Smaragdina*, Der Islam, 16, 1927, data quest'opera all'VIII secolo.

²⁹⁶ Sembrano perciò ragionevoli le conclusioni di Haschemi, cit., p. 161. La tendenza ad abbassare la datazione, che risale al Ruska, resta sempre legata alla convinzione che nel mondo arabo mancassero le basi culturali per un simile sviluppo prima della massiccia traduzione di opere greche nel IX secolo. Per quanto riguarda il *Libro dei segreti della creazione* vi sono molte ragioni per ritenere che esso abbia origini anteriori al IX secolo: cfr. Kraus, vol. 2°, pp. 278-280; per Sezgin, cit., p. 79, in ambiente siriano. Il complesso problema delle origini del libro è trattato da U. Weisser, *Das Buch über das Geheimnis der Schöpfung von ps.Apollonius von Tyana*, Berlin-N. York, W. de Gruyter, 1980. La Weisser propende per un ipotetico autore del VI secolo, forse cristiano, che scrive in greco; il testo arabo potrebbe avere per intermediario, almeno in parte, una traduzione siriana; alla fonte del testo originario potrebbe essere un testo ermetico. Quale che sia la letteratura alle origini del testo, esso presenta tuttavia un carattere di novità che ne fa il testo base della nuova alchimia, allorché lega, in una concezione tutta animata, anche i minerali alle piante e agli animali. La sua cosmologia è assunta nell'enciclopedia degli Ikhwân as Safâ'; Djâbir vi attinge ripetutamente, facendo riferimento anche alla *Tabula Smaragdina*, che la Weisser ritiene estranea al testo originale. Lo Ullmann, cit. pp. 151-152, considera alla base dell'alchimia araba tutti quegli Apocrifi (tra i quali, per l'appunto, Bâlinas; l'opera del suo misterioso discepolo Artephius; il famoso testo della *Turba philosophorum*, etc.) di varia e incerta origine, la cui composizione oscilla tra l'VIII e il X secolo. Poiché i seguaci dell'alchimia araba appartenevano alle sette shî'ite, è comprensibile che, nella tradizione, le grandi figure della Shî'a come Dja'far as Sâdiq siano state identificate con i grandi iniziati dell'arte (ivi, p. 195).

In conclusione, si potrebbe ipoteticamente delineare il seguente schema. L'alchimia araba risale all'VIII secolo nell'ambito della Shî'a estremista e si riaggancia alla tradizione ellenistica sviluppatasi nell'oriente bizantino. Il *corpus* djâbiriano è una tappa di questo sviluppo, i cui albori possono anche esser legati alla figura di Djâbir nel passaggio tra l'VIII e il IX secolo; così come ci è giunto esso è il risultato di più tardi rimaneggiamenti che conducono dentro il X secolo. Il fenomeno alchemico, forse inizialmente Kaysânita è poi legato ai Khattâbiti e ai Mubârakiti, le sette dalle quali discendono i Qarmati alla cui imamologia il *corpus* è comunemente connesso. In quest'ambito religioso si verifica progressivamente la grande svolta che fa dell'alchimia araba qualcosa che è ormai radicalmente diversa dall'antica alchimia greca: in un'evoluzione di difficile ricostruzione che va da Zosimo e Stefano alla Shî'a, a Djâbir, all'Ismailismo, quello che era un complesso di ricette metallurgiche diviene parte integrante di una coerente dottrina neoplatonica, che postula la possibilità di operare sulla natura e sull'anima -i due fenomeni non possono essere disgiunti- conducendo l'uno e l'altra al proprio perfezionamento in vista di una reintegrazione dell'uomo e del cosmo nell'originario pleroma divino. Essa diviene in tal modo un elemento ideologico potenzialmente rivoluzionario, perché presuppone sia la fondamentale divinità dell'uomo, sia la possibilità per ciascun individuo di realizzare questa propria interiore realtà tramite l'impegno individuale nella ricerca di sé; sia, infine, il carattere di redenzione cosmica di tale autorealizzazione.

In tale nuova veste, l'alchimia verrà dagli Arabi trasmessa all'occidente, ove proseguirà il proprio percorso; ed è appena il caso di sottolineare che, come già riferimmo riguardo al Neoplatonismo in generale, l'operazione avvenuta nel mondo islamico consisté nella rielaborazione originale di una parte della cultura antica, in modo tale da riproporla come strumento ideologico per una cultura radicata nel monoteismo creazionista. Le strutture di pensiero nell'ambito delle quali sarà elaborata quella parte della cultura occidentale oggetto della nostra ricerca, quella cioè che non s'identifica con il Razionalismo egemone, hanno dunque stretti rapporti con una speculazione avvenuta nell'ambito dell'Islam. Qui, come in precedenza nello Gnosticismo e più tardi nelle eresie medievali d'oriente e d'occidente, viene elaborato in termini rivoluzionari il contenuto d'un messaggio che proclama la natura divina dell'uomo, che chiama ad operare alla fattuale realizzazione, *qui e ora*, di questa sua prerogativa.

Dopo quanto abbiamo esposto, e tenendo bene in mente il significato della Resurrezione così come ne abbiamo accennato a proposito degli Ikhwân as Safâ', è giunto ora il momento di ricordare l'avventura degli Ismailiti (Nizâriti) di Alamût, i famigerati Assassini -vittime di una storiografia avversa- coi quali tentò di concretizzarsi, *nella storia*, la dottrina sociale ismailita e il sogno della Resurrezione. Una vicenda conclusa dalla sconfitta e dal passaggio delle idee nella clandestinità.

Abbiamo già detto della secessione nizârita dai Fatimidi, avvenuta alla fine dell'XI secolo, e della vasta diffusione del movimento ismailita in Persia già dai primi decenni del X secolo. Declinato ormai il califfato degli Abbasidi a una rispettabile facciata, la Persia faceva parte del dominio selgiukide quando Hasan-i Sabbâh s'impadronì della fortezza di Alamût, grazie anche alla larga disponibilità di danaro, nel 1090. Quattro anni dopo, nel nome di Nizâr, successore mancato al trono fatimida, egli formalizzava la scissione dal Cairo: da quel momento i Nizâriti di Alamût iniziano la propria *da'wa*, cioè costituiscono una propria indipendente gerarchia religiosa, che nel giro di pochi decenni diviene dominante anche in Siria.²⁹⁷ Nel frattempo erano iniziate le prime rivolte che videro i Nizâriti contendere il potere ai Selgiukidi (sunniti) e contemporaneamente occuparsi, sotto l'alacre direzione di Hasan-i Sabbâh, di rendere inespugnabile ed autosufficiente Alamût.

Lo Hodgson, al quale ci riferiamo per questi brevi cenni, ha diviso i 166 anni dell'avventura nizârita in tre periodi.²⁹⁸ Un primo periodo (1090-1162) vede le rivolte ismailite e il rafforzamento dei domini contro i Selgiukidi sino ad un punto di stallo, oltre il quale lo sviluppo viene meno; in questo periodo sono signori di Alamût Hasan-i Sabbâh, Buzurg'ummîd e Muhammad ibn Buzurg'ummîd. Un secondo periodo, che è quello che maggiormente c'interessa, vede il figlio di Muhammad, Hasan II, proclamare la Grande Resurrezione l'8 Agosto 1164; assassinato nel 1166, gli succederà il prudente figlio Muhammad II che mantenne un atteggiamento ambiguo nei confronti della proclamata fine della Legge. Il terzo periodo, che va dal 1210 al 1256, è un periodo di grandi difficoltà; la Legge viene ripristinata, si tenta l'alleanza col califfato seguita da un isolamento aggressivo, ma, alla fine, nel 1256 Alamût cade nelle mani dei Mongoli (che due anni dopo entreranno a Baghdad) e l'avventura ismailita avrà fine. In questo terzo periodo i signori di Alamût sono, nell'ordine, Hasan III, Muhammad III e Khwushâh, che regnerà soltanto un anno prima della caduta.

Hasan-i Sabbâh diede al movimento il ferreo contenuto etico che ne fece un autentico pericolo per ogni establishment nell'arco della sua durata, tanto da lasciare dietro di sé, alla sua caduta, l'eco d'una leggenda che ancora non s'è spenta. Egli fu al tempo stesso un grande e instancabile organizzatore, che dedicò tutte le proprie energie all'azione militare, politica e amministrativa; e un risoluto teorico nel disegnare la figura -e la necessità- dell'Imâm, quale guida autocratica di un movimento di eletti *a lui ciecamente fedeli*.

²⁹⁷ M.G.H. Hodgson, cit., pp. 69-72.

²⁹⁸ Cit., p. 42.

Quest'aspetto teorico merita di esser delineato,²⁹⁹ perché è essenziale per comprendere lo spirito che animò il movimento di Alamût.

L'argomento di Hasan-i Sabbâh fu il seguente. A proposito di Dio si possono dire due cose: si può conoscerlo direttamente fondandosi sulla ragione, ovvero tramite l'insegnamento di un maestro degno di fede. In base alla prima affermazione è tuttavia impossibile contestare ogni altra opinione, perché chi nega insegna, e perciò stabilisce che l'altro ha bisogno di un maestro. Quest'ambiguità è il risultato del fatto che Ragione e giudizio possono poco: quando si afferma qualcosa dunque, o ci si basa *soltanto* su se stessi o sull'insegnamento di qualcun altro.

Hasan prosegue poi così: se si ammette l'esigenza di un insegnamento, si deve seguire un maestro qualsiasi o soltanto quello degno di fede? Evidentemente, nel primo caso si deve poi accettare anche un insegnamento opposto al proprio; negandolo si cade nel secondo caso. Questa proposizione nega la coerenza dei Sunniti, che si basano sulla tradizione (*hadîth*) nell'interpretare la Legge.

La terza proposizione era la seguente. Se è necessario un maestro autorevole, è necessario o no assicurarsi in primo luogo al suo riguardo? oppure si può accettarne uno qualsiasi senza che sia dimostrato il suo esser degno di fede? La seconda scelta è di fatto un ritorno alla prima: chi non può procedere per via senza un maestro, scelga prima il maestro, poi la via. Questa proposizione è rivolta contro l'imamologia shî'ita. Infatti, come prima si è visto che i pareri contrastanti della tradizione rendono tutti i "maestri" indegni di fede (altrimenti le loro opinioni sarebbero alla pari con quelle degli eretici); così ora vediamo che il punto debole della tradizione shî'ita consiste nell'impossibilità di dimostrare l'autorevolezza del loro Imâm.

La quarta proposizione di Hasan, quella che occorre seguire più attentamente, non scioglie il nodo, lo taglia; in ciò consiste la sua intelligenza religiosa, cioè la comprensione che il fenomeno religioso, se è tale, deve raggiungere ben altre profondità dell'opinionistico filosofare o del cieco obbedire.

Il circolo vizioso nel quale ci si trova avvolti è dunque il seguente: senza Imâm la ragione non conduce a nulla, *ma la ragione è necessaria per decidere chi è l'Imâm*; dobbiamo dunque *riconoscere il veritiero tramite la verità*. Da questo circolo vizioso Hasan esce sostituendo il concetto meramente speculativo di "verità" con quello esistenziale di "bisogno", ed in ciò consiste quell'intelligenza *religiosa* della quale dicevamo. *Il Veritiero è ciò di cui gli uomini hanno bisogno, e veritiero è colui che conosce questo bisogno*. Non crediamo sia necessario alcun commento per sottolineare la radicale traslazione di piano del concetto stesso di verità, in direzione della concretezza esistenziale.³⁰⁰

²⁹⁹ cfr. Sharastâni, cit. 1 Th, p. 225 sgg.: lo stesso testo tradotto anche in Hodgson, p. 235 sgg., commentato alle pp. 52-61. Il testo costituisce il manifesto della "nuova chiamata" (*da'wa djadîda*) basata sull'insegnamento autorevole (*ta'lim*) che si contrappone alla *da'wa* fatimide o "antica chiamata" (*da'wa qadîma*)

³⁰⁰ Hodgson commenta giustamente (p. 56) che ai critici di Hasan sembrava che questi affermasse una tautologia: il mio Imâm è quello vero perché dice di esserlo. L'errore di una tale critica risiede tuttavia nella pregiudiziale razionalista del "dire": il vero Imâm non "dice" ma "mostra" di essere tale, nel momento in cui colma il "bisogno" facendosi punto di riferimento di esso, *luogo* di sua convergenza. L'Imâm come tale è un punto immateriale, pura teofania, *solo modo del divino di darsi nella storia*. Sottolinea Nâsiroddîn Tûsî (cfr. Jambet, cit., p. 81 in nota e p. 272) che la critica ismailita alla realtà storica (la stessa degli Gnostici, la stessa che troveremo nella Qabbalah) è che la storia è il luogo ove gli opposti si mescolano senza che possano esser riconoscibili; il paradiso è, viceversa, il luogo della distinzione. Ora, l'Imâm come teofania è colui che può additare questa distinzione, perché egli la porta in sé. La radice sociologica piccolo-borghese di tale tensione a distinguere ciò che appare indistinguibile nella storia è *una costante del pensiero dei marginali*, di coloro cioè che non hanno elaborato la matrice ideologica della Ragione egemone. I movimenti "gnostici", come abbiamo più volte sottolineato, restano subalterni al Razionalismo nel postulare la possibilità di liberarsi di questa matrice *nella storia*. Riguardo poi a Nâsiroddîn Tûsî, principale testimone dell'Ismailismo di Alamût, riteniamo doveroso fermarci a riflettere sul suo *Rawdat al taslîm* (Giardino della sottomissione, noto anche come *Tasawwûrât*, Immagini) recentemente tradotto da C. Jambet sotto il titolo *La convocation d'Alamût*, Lagrasse, Verdier, 1996. La concezione dell'Imâm come epifania dell'Assoluto, che era maturata a lungo nelle dottrine della Shî'a estremista, va oltre la dottrina iniziale enunciata dal Moezzi, cit., p. 24 (l'Imâm è lo 'aql esteriore, lo 'aql è l'Imâm interiore); qui l'Imâm è l'epifania del Verbo supremo (p. 282; p. 293) e di un Reale (contrapposto all'apparenza del mondo) che si pone al di là dell'affermazione e della negazione (p. 282); per conseguenza, l'obbedienza cieca del fedele porta quest'ultimo a parlare, pensare, agire entro il mondo dell'Imperativo stesso (Introduzione, p. 81) cioè in quello di *amr* che precede lo stesso 'aql. (Nâsiroddîn ricalca lo schema cosmogonico ismailita, classico sin dai tempi di Sijistânî: *amr*, 'aql [al kull] *nafs* [al kull] [cfr. p. 129 sgg.] cioè Imperativo, intelletto universale, anima universale). Il concetto di Imâm che epifanizza il divino nell'umano, trasformando il legame di sottomissione alla Legge in un rapporto di libertà perché il fedele si vincola ad una religione *vivente*, è plausibile soltanto allorché il polo della città virtuosa immaginata da Hasan-i Sabbâh (Intr. p. 119; p. 60) è concepito entro una pluralità di epifanie che mostrino l'inesauribilità del divino nell'umano (*ivi*, p. 100). A nostro avviso assume invece valenza opposta in Nâsiroddîn, a causa della logica razionalista entro i cui schemi egli cala il progetto. La totale continuità e contiguità del reale che egli mutua dal neoplatonismo degli Ikhwân as Safâ' (p. 173 sgg.; pp. 201-202; p. 249; p. 271) si continua infatti in un'antropologia gerarchica (p. 185 sgg.) che fa del credente uno strumento a totale disposizione della volontà dell'Imâm (p. 294). Come abituale nell'eresia islamica, vediamo allora la radicale democrazia (Khâridjiti, Khattâbiti) ribaltarsi in teocrazia assoluta; in particolare, la differenza con l'originale dottrina Khattâbita proto-ismailita, è marcata nell'esoterismo della gerarchia delle ipostasi divine. Per Nâsiroddîn essa si rivela come successione 'Alî-Salmân-Maometto (p. 282) e non in quella "democratica" Khattâbita Salmân-'Alî-Maometto (cfr. H. Corbin, *Le "Livres du Glorieux"*, p. 169 sgg.). In altre parole, ferma restando la precedenza del *bâtin* e del *sâmit* -l'Imâm- sullo *zâhir* e sul *nâtiq* -il Profeta- per la Shî'a democratica la religione culminava nel perfetto discepolo, nell'individuo *che si fa maestro*; mentre l'esoterismo ismailita di Alamût prevede, nella formulazione di Nâsiroddîn Tûsî, l'eterna subordinazione del discepolo al maestro calato dall'alto, per l'ovvia ragione che questi è, a titolo divino, l'Assoluto incarnato. Quest'aspetto razionalista della dottrina, un razionalismo a volte anche ingenuo, va tenuto ben presente per circoscrivere nei dovuti limiti il mito di Alamût, dove la "libertà" si realizza nelle forme di una teocrazia assoluta. Segnaliamo infine -il fatto non ci sembra casuale- che anche per Nâsiroddîn il male non esiste (pp. 188-190) come egli vorrebbe dimostrare con un ragionamento a dir poco *naïf*. In altre parole: ancora una volta l'antinomismo della rivoluzione vittoriosa si ribalta in normativa, come inevitabile allorché *ci si attende che la libertà scenda dall'alto* e sia conseguibile con un atto di sottomissione, dimenticando che il fine ultimo della lezione esoterica è l'uccisione (simbolica) del maestro.

Dalla regione a sud del Caspio ove si trova Alamût, una regione che fu già al centro dello scisma zaydita e il punto di partenza della dinastia Bûyide³⁰¹ prese il via la guerriglia ismailita contro i Selgiukidi, fondata su incursioni che rendevano impervie le comunicazioni; su rivolte cittadine; sull'appoggio, entro le città, da parte di confratelli organizzati in società segreta; su ambigui comportamenti dei funzionari shî'iti al servizio del potere selgiukide, sunnita.³⁰² Essa ebbe esiti alterni, dapprima favorevoli, poi contrari, sinché si giunse ad una situazione di stallo, che vide gli Ismailiti saldamente insediati in Persia e in Siria entro le loro fortezze e nei territori d'influenza, ma non più in grado di espandersi; per queste vicende rinviamo tuttavia al citato testo dello Hodgson.³⁰³ Benché gli Ismailiti non avessero avuto alcuna intenzione di creare un proprio Stato, l'evolvere degli eventi vide infatti il costituirsi di un loro dominio articolato in 4 zone (o più): una parte del Quhistân (pers.: Kuhistân) con molte città; la fortezza di Ghird Kûh (montagna rotonda) nella regione di Qum; Rûdbâr con Alamût, un tratto di territorio a sud del Caspio con molte fortezze e villaggi; la parte meridionale del Djabal Bahrâ in Siria, cioè la montagna prospiciente il Mediterraneo, una zona paragonabile a quella di Rûdbâr.³⁰⁴ In tutte queste zone, fuorché nel Quhistân, il loro dominio sembra caratterizzato da continuità territoriale.

Lo Hodgson sottolinea la natura strumentale del tradizionale orrore per gli Ismailiti, adducendola, almeno in parte, a motivi d'interessi costituiti; egli ricorda infatti che la tendenza bânita in generale fu sempre favorevole ai ceti medio-bassi, dei quali era espressione; significativo è al riguardo il legame stabilito dagli eresiologi con la discendenza di idee comuniste mazdakite. Lo Stato ismailita, governato centralmente da Alamût, sembra esser stato viceversa alquanto tranquillo al proprio interno; relativamente assai tranquillo, per i parametri del tempo, fu la logica della successione al vertice.³⁰⁵ Quanto allo straordinario episodio della Grande Resurrezione proclamata da Hasan II, lo Hodgson ritiene che tra le sue motivazioni vi potesse essere il tentativo di risollevare l'entusiasmo in una comunità le cui fortune ormai stagnavano in una continua guerriglia contro i Selgiukidi, dalle alterne sorti. Motivi egualmente politici, cioè il bisogno di alleanze per uno Stato in difficoltà, potrebbero aver indotto il nipote Hasan III a ristabilire la Legge.³⁰⁶

La proclamazione della Grande Resurrezione avvenne ai piedi di Alamût l'8 Agosto 1164 (17° giorno del Ramadan) con una cerimonia semplice e al tempo stesso solenne, della quale è rimasta la descrizione.³⁰⁷ Da un pulpito volto verso la Mecca, Hasan II abbandonò il tradizionale ruolo di *dâ'î* che competeva al signore di Alamût, per autoproclamarsi Califfo di nomina divina; cioè Imâm, nonostante non provenisse dalla discendenza 'Alide. Quest'atto tipico della Shî'a estremista fu seguito dagli enunciati relativi alla Fine dei Tempi: fu proclamata la fine della Legge, la resurrezione dei morti, e l'imminente fine del mondo. Il carattere rivoluzionario del gesto apparirà ancor più evidente quando si consideri che gli Ismailiti, nell'attesa della fine della Legge, erano tuttavia stretti osservanti di essa. La conclusione del suo annuncio fu perentoria: da quel momento la fine del mondo doveva considerarsi un fatto avvenuto; chi rispondeva all'appello era già risorto a vita immortale; coloro che non avevano inteso erano già condannati e sprofondati nella non-esistenza. Follia? no, quantomeno non nel senso volgare della parola: questa vicenda va esaminata e capita con l'attenzione che si deve a strutture di pensiero che certamente non sono quelle della logica razionalista.

In primo luogo è opportuno comprendere meglio in qual senso Hasan II possa aver parlato del proprio ruolo. La documentazione pervenutaci non è univoca, ed è inoltre necessario aggiungere che Hasan II fu studioso di filosofia e di mistica sûfi, e portò un atteggiamento critico nei confronti delle limitazioni della logica razionalista.³⁰⁸ È possibile quindi che egli abbia proclamato un imamato puramente spirituale, in quanto continuatore della linea nizârta e portatore di una verità interiore, non già che egli fosse l'Imâm in persona. È del resto singolare l'uso dell'attributo tutto terreno di "Califfo" in luogo di Imâm, un termine che egli *evitò*.

A parte ciò tuttavia, l'apparente enormità dell'evento annunciato deve trovare anch'essa una chiave di lettura. Il Resurrettore (Qâ'im), nella tradizione ismailita è figura più alta dello stesso Profeta, e realizza in sé la *syzygie* di anima e Spirito (*nafs* e *'aql*) universali; cioè il ritorno della prima nel secondo, che caratterizza la fine del mondo, allorché tutto ritorna nello stato divino iniziale. Sul piano pratico è la fine della Legge e del lavoro, l'era della felicità terrena, il millennio della tradizione biblica. Di questo Resurrettore, verosimilmente Hasan II

³⁰¹ I Bûyidi furono la dinastia che pose alla propria mercé il califfato abbaside tra la metà del X e la metà dell'XI secolo, prima dell'avvento dei Selgiukidi.

³⁰² Hodgson, p. 72 sgg.

³⁰³ Un cenno merita tuttavia la ben nota pratica dell'assassinio politico, che rese celebri gli Ismailiti di Alamût. Lo Hodgson (pp. 110-115) giunge a conclusioni molto meno fosche di quelle leggendarie: l'assassinio politico era infatti una pratica normale in ogni schieramento, ed era rivolta contro i singoli *leaders* (militari, religiosi o amministrativi) in grado di dar vigore al partito avverso. Esso fu quindi "normalmente" praticato nella fase di espansione; forse furono uccisi, nel caso degli Ismailiti, anche confratelli che, per tradimento o sventatezza, potevano rivelare i segreti della setta. Sembra però accertato che, nella successiva fase di sviluppo, gli Ismailiti, in particolare quelli di Siria, abbiano praticato l'omicidio a pagamento, mettendo a disposizione di terzi la propria collaudata organizzazione segreta, in grado di infiltrarsi ovunque. Per altre truci leggende, da riportarsi piuttosto nella logica della dedizione ad una causa, cfr. pp. 133-139.

³⁰⁴ Hodgson, p. 115. Il toponimo Rûdbâr indica una zona irrigua (*Rûd* = ruscello, fiume) e ciò ricorda i grandi lavori di sistemazione compiuti da Hasan-i Sabbâh per rendere Alamût una fortezza del tutto autosufficiente in caso di assedio.

³⁰⁵ *ivi*, pp. 115-139.

³⁰⁶ *ivi*, p. 120.

³⁰⁷ *ivi*, p. 148 sgg.

³⁰⁸ *ivi*, p. 153; cfr. la traduzione e il commento alle *Haft bâb-i Bâbâ Sayyid-nâ* (*Sette porte del Padre nostro Signore*) in Appendice al testo dello Hodgson; in particolare, per questa critica, le pp. 281-284. Il testo; in oggetto risale ai tempi del figlio di Hasan II, Muhammad II, ed espone la dottrina della Resurrezione.

si proclamava rappresentante come Califfo; da lui veniva il secondo dei due squilli di tromba che annunciavano la resurrezione. Il primo, circa quarant'anni innanzi, sarebbe stato lanciato con gli annunci di Hasan-i Sabbâh, morto nel 1124.

In una logica spiritualista tuttavia, la fine dei tempi non poteva essere interpretata nel senso materiale col quale l'intendeva l'ortodossia sunnita: non dimentichiamo infatti che gli Ismailiti furono i Bâtîni per eccellenza, cioè coloro che di ogni affermazione del Corano andavano cercando il senso profondo e nascosto: se gli "squilli di tromba" non venivano intesi in senso letterale, neppure doveva esserlo la Resurrezione; o meglio, essa andava intesa in un senso più "vero", quello riguardante la vita spirituale. Se ricordiamo allora la cosmologia ismailita e la conseguente escatologia, la cui impronta "gnostica" si riverbera in un futuro divino e puramente spirituale, si può dunque ben pensare che il proclama di Hasan II riguardasse l'avvento in terra di una vita puramente spirituale, di un'umanità rigenerata in grado di realizzare, *qui e ora*, il paradiso. Ciò sarebbe stato possibile grazie alla verità del messaggio ismailita, che insegna la partecipazione interiore al divino, la resurrezione come rigenerazione e reintegrazione prima della morte fisica, evento che diviene, in questa logica, quasi irreali, come non reale è il mondo della materia disceso dall'errore di Adamo. Si tratta, per l'uomo, di *riscoprire la propria interiore originaria divinità*, l'identità con Dio predicata dai Sûfi; non comprendere equivale alla morte spirituale, cioè esser condannati d'allora in poi al nulla del mondo. Grande Resurrezione è guardare Dio *de facie ad faciem*. Messaggio folle quanto si vuole, dunque, ma di una divina, utopica follia, non demenziale, come potrebbe apparire a prima lettura.

Ma la Resurrezione così intesa, non è forse *l'equivalente della trasformazione alchemica*? Se così è, diviene importante non sottovalutare l'elaborazione ricevuta dal Neoplatonismo nell'Islam, con la creazione di strutture di pensiero che hanno avuto ampia diffusione anche in occidente, giungendo a far risuonare la loro eco ancora per secoli; con il che non si vuol dire che gli sviluppi occidentali partano da queste premesse, ma che di certo tra i due percorsi v'è molto di comune se si guarda alla dottrina della Restituzione, comune allo spiritualismo riformato e agli Anabattisti; ovvero a quel neoplatonismo potenzialmente o apertamente ereticale e sovversivo che, dal XIII secolo sino alla teosofia di Böhme, batte e ribatte attorno al Dio ch'è nascosto nel profondo d'ogni uomo, che nessuna normativa può quindi coartare.

Su questo piano le conseguenze della Resurrezione sono radicali: l'avvento del *bâtin*, dell'occultato che diviene *zâhir*, mette fine alla dissimulazione (*taqiyya*) celata sotto la Legge: in paradiso non ci sono leggi, nulla più dev'essere dissimulato. Hasan invita a mangiare nel Ramadan: è la rottura, anche formale, con i Sunniti. Politicamente, è la dichiarazione d'indipendenza d'una comunità autonoma che s'opponesse all'Islam circostante; socialmente, è la fine delle gerarchie e delle distinzioni mondane di ogni genere. Un anno e mezzo dopo, Hasan fu assassinato dal cognato, appartenente alla potente dinastia locale dei Bûyidi.

Il figlio di Hasan II, Muhammad II., che gli succedette, sistematizzò la proclamazione paterna: secondo il suo insegnamento Hasan II fu vero Imâm e visione di Dio in terra per i credenti, cioè autentica teofania, come già dicemmo, perché l'Imâm, più che testimonianza di Dio, è *Suo darsi nel mondo*.

Quest'asserzione trova il proprio significato nel neoplatonismo "radicale" della dottrina maturata in Alamût. Come, infatti, una visione parziale delle cose constata la materialità delle cose stesse, ma una comprensione totale del cosmo vede in tutte le cose null'altro che lo spirito divino che le sostiene e che in esse traspare; così l'Imâm può essere restrittivamente visto come un uomo in carne ed ossa, ma, alla luce della verità, egli appare come rivelazione divina. In questa straordinaria rappresentazione dunque, il mondo "reale" scompare dietro la realtà del mondo simbolico; il molteplice diviene *l'Uno manifesto* che addita l'Uno nascosto; il caleidoscopio del mondo è velo di Maja soltanto per chi non vuol vedere: lo Gnostico vi legge l'immobile eternità del divino.

In questo mondo di *verità* e di *realtà*, Resurrezione, compimento dell'opera alchemica, è *alzarsi un giorno e scoprirsi diversi*, altra cosa di ciò *che fa di noi la Legge*, della quale siamo *oggetto*: è scoprire Dio in noi nello specchio dell'Imâm, immagine teofanica proprio *perché riflette il nostro volto*. L'Imâm è dunque tale perché è la risposta al nostro bisogno, secondo il senso profondo delle proposizioni di Hasan-i Sabbâh; la Resurrezione perde le proprie originali connotazioni *materiali*, per identificarsi con l'acquisizione di un *livello di conoscenza mistico*.

In rapporto a tale livello, subentra allora nell'Ismailismo una tripartizione nuova, che ricalca pienamente l'antico schema gnostico: vi sono i nemici, immersi nella materialità della Legge; vi sono i fedeli Ismailiti che vanno oltre lo *zâhir*, raggiungendo una verità parziale; vi sono poi coloro che raggiungono la perfetta verità. In altre parole, oltre il *bâtin* vi è un "interiore dell'interiore".³⁰⁹ La resurrezione in terra, stabilisce dunque una vera corte divina attorno all'Imâm, nella quale ciascuno ricopre un ruolo simbolico eterno: ogni Imâm è sempre 'Alî, ogni perfetto credente è Salmân; la storia è, in ogni attimo, trasparenza d'una totalità e d'un ordine scritti altrove.³¹⁰

A questo livello evolutivo, la dottrina ismailita mostra sorprendenti analogie con quella gnostica, ma non si fermano qui le interessanti corrispondenze con il mondo della cristianità, considerato nei suoi risvolti ereticali. Vi è infatti nell'Ismailismo una tensione all'avvento di una nuova e finale età *in terra*, un'età dello

³⁰⁹ Hodgson, pp. 172-174.

³¹⁰ *ivi*, p. 175.

Spirito che richiama molto da vicino le aspettative dei moti gioachimiti con i quali si apre il XIII secolo d'occidente. L'umanità, o meglio, una parte di essa, attende la pienezza dei tempi, l'uscita da quella Legge fatta di obblighi e divieti che essa avverte come estranea e accidentale.³¹¹

Lo Hodgson ha sottolineato le affinità tra gli esiti dell'Ismailismo e quei presupposti di superamento della Legge, quella tendenza ad una più profonda spiritualità nella manifestazione religiosa, che sono all'origine del Cristianesimo. In effetti gli Ismailiti, sin dai tempi di al Kirmânî, avevano conoscenza delle Scritture, un fenomeno che riguarda anche lo scisma dei Drusi.³¹² Vi è tuttavia un fatto che colpisce: per dirla con le parole stesse dello Hodgson: "la proclamazione della libertà spirituale fu una direttiva dall'alto".³¹³ Si nota, in questo, un'astrattezza teorica, una certa mancanza di "spessore" nella stessa dottrina (un tratto frequente negli "gnosticismi" d'ogni tempo) che la rende, *anche politicamente*, un po' irrealistica.

La proclamazione della Resurrezione non ebbe infatti gran successo: rimase una vicenda poco nota ai suoi tempi, segno preciso della sua scarsa rilevanza politica. Più successo avranno certe idee nelle penne dei teosofi e dei mistici, come nota lo Hodgson.³¹⁴ Dopo un lungo periodo di relativa ambiguità, Alamût tornò alla legge islamica con Hasan III nel 1210; venne proclamato il *satr*, o nascondimento dell'Imâm, ciò che significava anche la soppressione di tutto ciò che il suo apparire rappresentava. Gli Ismailiti di Alamût accettarono, almeno formalmente, la legge sunnita: gli anni che seguono, non hanno tuttavia più alcun interesse per la nostra vicenda. Nel 1256 Alamût fu consegnata ai Mongoli; più tardi, le ultime fortezze di Ghird Kûh e Lamassar. Gli Ismailiti di Siria conservarono ancora una parvenza d'autonomia; quelli persiani ripresero Alamût nel 1275, per riprenderla l'anno successivo.³¹⁵

Negli anni che precedettero la caduta, i Nizârîti avevano tentato vari approcci con la Cristianità, principalmente con i Francesi,³¹⁶ per un fronte comune contro il pericolo mongolo; l'ecumenismo della loro religione -che si poneva come sintesi di tutte le religioni e nella quale Gesù aveva un ruolo rilevante- consentiva loro di costituire un ponte tra la Cristianità e l'Islam. I tentativi non ebbero successo; del resto la Cristianità, a quel tempo percorsa dal mito del Prete Gianni che sarebbe venuto dall'Asia a combattere gli infedeli, vedeva di buon occhio l'avanzata mongola contro l'Islam. È da ritenere infatti che la politica di Alamût marciasse, a quel momento, di comune accordo con quella del Califfo; e il grande nemico, nell'immaginario cristiano che vagheggiò per un buon secolo il misterioso alleato orientale, era l'Islam, non il Khan dei Mongoli.

Lo Hodgson fa rimarcare, al contrario, che la caduta dello Stato ismailita di Alamût, ha costituito una perdita secca per l'occidente, a causa del ruolo stabilmente acquisito dall'Ismailismo quale punto di raccordo tra la cultura islamica mediorientale e quella europea.³¹⁷ L'abisso che si crea progressivamente da quel momento, tra un'Europa che ha iniziato la propria corsa verso la modernità e l'inarrestabile declino del mondo mediorientale, ha spezzato un'antica unità culturale; le conseguenze di ciò, a nostro avviso, non sono del tutto positive neppure per l'occidente odierno: anche questo è il senso delle vicende che narriamo tentando d'identificare un "altro" occidente.

Lo Jambet ha dedicato al fenomeno nizârîta e all'Ismailismo in generale un testo così denso di considerazioni³¹⁸ da non consentire sintesi affrettate. Ci limitiamo soltanto a segnalare alcuni dei temi da lui letti nella dottrina della Resurrezione: l'impossibilità di costringere la verità entro i limiti di un sapere

³¹¹ L'estraneità della Legge, un tema che si presenta costantemente sin dagli albori dello Gnosticismo, è costantemente una spia dell'origine sociale dell'eresia, ma non va necessariamente intesa come indizio di ceti scarsamente socializzati. È opportuno considerare infatti che, sul piano religioso, divieti e obblighi sono connessi con una situazione decaduta dell'uomo, metafisicamente fondata nei vari miti, ma pur sempre estranea alle origini dell'uomo stesso. Se egli deve scontare un primo peccato, la situazione sua è accidentale e transitoria; se egli è creato collaboratore con Dio nell'eliminazione del Male, egli paga comunque per una vicenda che subisce: *in ogni caso la sua condizione storica è impropria*. Questa condizione di decadimento metafisicamente fondata, fonda a sua volta ideologicamente la necessità dell'intervento sociale, che si esplica tramite le costrizioni e la gerarchia; è questo l'ultimo anello, quello con il quale l'emarginazione si confronta, avvertendone l'estraneità a qualunque geometria cosmogonica fondata sulla dialettica di Uno e molteplice, onde quest'ultimo è la manifestazione del primo, e ciascuno deve trovare la Legge soltanto al proprio interno, come espressione spirituale. Quest'obbiettivo utopico è talmente costante da presentarsi ovunque, anche fuori del contesto monoteista: abbiamo notato infatti (cfr. Il mito e l'uomo, cit., pp. 224-235) che il mito "plebeo" del Paese di Cuccagna mostra chiaramente di avere come obbiettivo ultimo non già la grascia piovuta dal cielo; *questo è soltanto un mezzo per rendere improponibile qualsiasi gerarchia sociale*, vero obbiettivo finale del mito stesso.

³¹² Hodgson, cit. pp. 175-178. Lo Hodgson fa riferimento all'articolo di P. Kraus, *Syrische und hebräische Zitate in den ismailitischen Schriften*, Der Islam 19, 1931. Egli sottolinea tuttavia anche la fondamentale differenza tra Ismailismo e Cristianesimo: nonostante le strette analogie tra l'imamologia del primo e la Cristologia di Giovanni, manca nell'Ismailismo di Alamût non soltanto il tema della Passione, ma anche -e vorremmo dire: soprattutto- quello dell'amore, che presiede alla Passione stessa; testimonianza, a sua volta, in termini laici, del distacco tra storia e utopia. L'Imâm infatti, è e resta un autocrate, e la liberazione dalla Legge che egli proclama ha la consequenzialità meccanica di una costruzione concettuale: ne manca *il prezzo*. Esisteva comunque una certa vicinanza degli Ismailiti al Cristianesimo, come mostrano le vicende del loro ramo siriano nei rapporti con i Crociati. L'accostamento, pur nelle lotte, fu così forte, da far ipotizzare anche una conversione, mandata in fumo dall'ostilità dei Templari. Questi ultimi sembrano aver costituito un modello per gli Ismailiti siriani: cfr. Hodgson, pp. 204-205.

³¹³ cfr. p. 178.

³¹⁴ *ivi*, p. 181. Tuttavia con essi la Resurrezione si snatura in faccenda privata, laddove essa era sempre stata concepita, in una dottrina *anche* politica e con precisi riferimenti sociali, come un evento cosmico. Cfr. Hodgson, p. 227; per L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1954, pp. 80-81: principale imputata è la scuola di Ibn 'Arabî. Massignon, parlando dell'evoluzione tarda di una dottrina che fu sociale, entro consorteerie mistiche, parla di "fumeries d'opium surnaturel".

³¹⁵ Per tutte queste vicende, cfr. Hodgson, pp. 217-276.

³¹⁶ *ivi*, p. 246 sgg; dello stesso, *The Ismâ'îli State*, cit. p. 479.

³¹⁷ *The Order of Assassins*, cit., p. 33.

³¹⁸ cit.

codificato³¹⁹, la scoperta della libertà creatrice dello Spirito come realizzazione *nel mondo* della realtà paradisiaca.³²⁰ È il caso di sottolineare al riguardo ciò che già notammo in precedenza per quanto riguarda la dottrina degli Ikhwân as Safâ': la lettura ismailita dell'Islam, proprio in quanto sovversiva, avviene in prospettiva del ristabilimento dell'Islam "autentico",³²¹ perché l'autenticità dell'Islam fu letta come suo porsi quale *ultima* delle religioni rivelate, religione che perciò rinvia ad un "oltre" *non detto*, e precisamente per ciò *incombente come l'ultimo squillo di tromba*.

In effetti l'Ismailismo è nostalgia di uno stato perfetto dell'uomo e tensione al suo recupero, secondo una logica gnostica e nell'ambito di una cosmogonia neoplatonica che sono strettamente legate alla cultura ellenistica mediorientale ereditata dal mondo musulmano,³²² un ruolo determinante nella loro trasmissione fu svolto dai Sabei di Harrân.³²³ In questa sua utopia del riscatto, che è riscatto dell'intero Creato, l'Ismailismo rielaborò in modo assolutamente originale l'antico sapere gnostico/ermetico del mondo alessandrino, per costituire, grazie a strutture cosmogoniche neoplatoniche, l'universo della nuova alchimia. Per tale via nascerà in occidente una cultura dalle segrete affinità con l'Ismailismo: ne vedremo di sorprendenti e non dovremo stupirci.³²⁴

Si conclude con l'Ismailismo una lunga vicenda dottrinale nata con i Khâridjiti e con la Shî'a, vicenda che ha radici e ragioni storiche con precisi riscontri sociali. Sino alla caduta di Alamût infatti, la storia della dissidenza religiosa nell'Islam non è soltanto astratta meditazione metafisica o mistica esaltata: è anche e principalmente il tentativo di creare una società diversa e più giusta, un'ipotesi di paradiso in terra. Se questo o altro (o questo ed altro) fosse il messaggio dell'Islam, non importa: così fu sentito da schiere di uomini nel corso di sei secoli.

In un suo *excursus* che giunge sino ai giorni nostri, la Scarcia Amoretti³²⁵ ne ha sottolineato la continuità non soltanto dottrinale, nella quale si legge il sempre rinnovato tentativo di costruire l'ideologia - necessariamente religiosa- di una società più duttile, più attenta alle esigenze individuali e locali, incarnate abitualmente dalla piccola proprietà, dai commercianti e dagli artigiani. In questa vicenda è difficile negare il ruolo peculiare rivestito dall'Iran, dalle rivolte Khurramite ad Alamût,³²⁶ e, come abbiamo anche visto, nella costruzione dottrinale; al riguardo è stata invocata la persistenza della dissidenza mazdakita, tradizione rivoluzionaria il cui ricordo torna sin nel XIX secolo come tentativo di comprendere il movimento religioso-sociale dei Bâbisti.

Con la caduta di Alamût tuttavia, la mistica religiosa è destinata a perdere il contatto con una realtà politica nella quale non ha più possibilità di agire; il pensiero ismailita s'incanala nella tradizione sûfi, mentre gli Ismailiti come comunità sopravviveranno senza più impatto nella storia.³²⁷

³¹⁹ *ivi*, p. 113.

³²⁰ *ivi*, p. 129.

³²¹ *ivi*, p. 223.

³²² Su questo argomento cfr. H.H. Schaeder, *Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und die dichterische Gestaltung*, Z.M.D.G. 79, 1925, pp. 218-235, in particolare p. 225. Per il modo nel quale l'Islam ha ricevuto l'eredità del pensiero antico, Gnosticismo e filosofia ellenistica sono inscindibili. Conseguentemente entra nell'Islam la speculazione gnostica sull'uomo archetipale (Urmensch) unitamente al pensiero neoplatonico, e da questa irruzione di concetti originariamente estranei all'Islam (eine Vorstellung, die der islamische Theologie ebenso fremd ist wie den großen philosophischen Systemen) nasce la speculazione imamologica (p. 221). Il processo di teorizzazione dell'uomo "perfetto" -una figura che raccoglie tradizione gnostica, ellenistica e profetico/biblica- si compie con Ibn 'Arabî (pp. 241-242) Il processo di formazione della speculazione imamologica sembra effettivamente il frutto dell'eredità citata dallo Schaeder; qualche perplessità ci sorge relativamente alla sua "estraneità" all'Islam originario, legato come sembra alla concezione elchasaïta, e *comunque* giudeo-cristiana, del profetismo. L'articolo dello Schaeder, come mostra il richiamo ai "grandi sistemi filosofici" è datato entro una cultura razionalista che tende ad escludere da "filosofia" e "religione" il pensiero come esperienza dell'emarginazione e tensione utopica al riscatto. La tensione all'uomo "perfetto" diviene, nell'Ismailismo, un evento coerente con la tendenza di tutto il Creato alla propria perfezione, con il principio evolutivo che lo anima, e che non riguarda soltanto l'uomo; lo abbiamo visto con gli Ikhwân as Safâ' e lo constatiamo ancora nel mito nizârîta descritto da Nasîroddîn Tûsî, cit., per una cui sintesi si può anche far riferimento a W. Ivanow, *An Ismailitic Work by Nasîru'd-dîn Tûsî*, J.R.A.S., 1931.

³²³ Su questo ruolo cfr. anche Y. Marquet, *Sabéens et Ihwân as Safâ'*, S.I. 24-25, 1966. Il Marquet, dopo aver delineato i percorsi (ipotetici) che conducono gli Ikhwân alla conoscenza della religione segreta dei Sabei, ed aver sottolineato il loro atteggiamento istituzionalmente sincretista, nota che l'operazione fu agevole e macroscopica nei confronti dell'ermetismo sabeo, perché in esso gli Ikhwân inconsciamente ritrovavano il substrato culturale semita giunto ai Sabei attraverso il sincretismo babilonese (S.I. 25, p. 109). Per l'accoglimento della cultura babilonese in quella araba tramite l'ermetismo e l'alchimia, cfr. anche M. Plessner, *Hermes Trismegistus and Arab Science*, S.I. 2, 1954.

³²⁴ Il Marquet (loc. cit. in nota) sottolinea la straordinaria affinità tra Paracelso e i Rosa-Croce da un lato, gli Ikhwân as Safâ' dall'altro. Lo Halleux, *The Reception of Arab Alchemy in the West*, Encyclopedia of Arab Science ed. by R. Rashed, London-N. York, Routledge, vol. 3°, 1996, dopo aver ricordato le parole di Ruska (*Übersetzung und Bearbeitung al Râzis Buch Geheimnis der Geheimnisse*, Quellen und Schriften der Naturwissenschaften und Medizin, Bd. 4, Heft 3, Berlin, Springer, 1935, p. 1) relative alla discendenza dell'alchimia occidentale *da quella araba e non da quella greca*, conclude (p. 897) sottolineando la perfetta continuità che va da ps.Apollonio (Balnâs, che è a monte di Djâbir) a Paracelso. Questa continuità è così radicale, che già nel XVII secolo l'opera di Paracelso fu tradotta in arabo; ma il pensiero di Paracelso discende in Weigel, Böhme, e di lì al Romanticismo, con ciò assicurando il permanere in occidente di una cultura e di una tradizione antiche, assunte anche grazie alla mediazione araba. Detto più chiaro: questa cultura antica fu intesa *anche* attraverso gli schemi in cui fu ripasmata dalla cultura araba; come tale essa fa ora parte di un occidente inquietantemente "altro".

³²⁵ *Die historische Entwicklung der Sekten im Islam*, Sonderdruck aus Der Islam-Die Religionen der Menschheit, Bd. 25., 3, Stuttgart-Berlin-Köln, Kohlhammer, 1990.

³²⁶ *ivi*, p. 121; p. 123 sgg.

³²⁷ Sulla continuazione della speculazione ismailita all'interno del Sufismo sono concordi i vari Autori (cfr. Scarcia Amoretti, cit., p. 135; Hodgson, p. 276; Corbin tratta abitualmente l'argomento); sull'influenza di tale presenza in particolar modo in Persia, in un movimento essenzialmente mistico, cfr. Scarcia Amoretti, cit., p. 138 sgg.: il Sufismo alimenta attese messianiche. Lo stesso vale per i Bektâshi (*ivi*) appartenenti all'ordine dei Dervisci alla cui origine è il poeta e mistico Jalâl od Dîn Rûmî, molto vicino alle idee ismailite (Hodgson, p. 276). Come comunità gli Ismailiti sopravvivono oggi essenzialmente in India, nei Khoja, che costituiscono il nucleo della potente comunità,

L'universo del Sufismo e i suoi aspetti teorici non interessano la nostra narrazione; diamo tuttavia qualche cenno sintetico, rinviando per il resto alla vasta bibliografia,³²⁸ perché il fenomeno in sé è troppo importante, anche sul piano delle maggiori emergenze teoriche, per poter essere ignorato.

Come abbiamo già accennato, è verosimile che i lontani albori del Sufismo nel VII secolo traggano origine dal contatto col monachesimo del Cristianesimo orientale;³²⁹ tuttavia, il Sufismo come tale, nella sua maturità, va collocato senza dubbio all'interno d'una specificità islamica. In tale ambito esso ricercò un fondamentale obiettivo: l'unione immediata dell'uomo con Dio, una pratica che tuttavia si rivelò col tempo passibile anche di sviluppi teorici entro schemi neoplatonici, col risultato di richiamare echi ismailiti. Del resto il Sufismo stesso, quietista nei fatti e accettato entro l'ortodossia grazie all'opera di Abû Hamîd al Ghazâlî detto "il testimone dell'Islam", può essere, almeno potenzialmente, eversivo a causa della radicale esclusione di ogni mediazione tra lo slancio del singolo e Dio stesso.

Tale fu quindi il giudizio in alcune circostanze, che videro la condanna a morte di alcuni grandi mistici da parte dell'autorità statale. Fu questo il caso di al Hallâj,³³⁰ atrocemente giustiziato per blasfemia nel 922. Al Hallâj aveva proclamato i paradossi della verità nella propria identificazione con Dio e nell'esaltazione della pura fede di Iblîs quale sola fonte della divina condanna:³³¹ affermazioni pericolose, perché mostravano l'intimore contraddittorietà di ogni dottrina positiva, tali perciò da farlo considerare, non a torto, un sovversivo. Egli fu ritenuto infatti un Qarmata, e la valutazione politica giocò un ruolo determinante nella feroce condanna. Prima di lui, altrettanto "folle" era stato Bistâmî († 875 o 878) nel proclamare la propria identità con Dio. Si noti che questa soluzione "mistica" rivela il sottofondo democratico (ogni uomo può assurgere al divino) che ha sempre attirato ai Sûfi le antipatie degli Shi'iti.³³² Tanto al Hallâj quanto Bistâmî provenivano da famiglie zoroastriane.

Nel Sufismo le scelte mistiche non possono essere disgiunte da una premessa razionale relativa alla constatazione dei limiti della ragione stessa, e perciò della non coincidenza di verità e legge positiva (in termini laici e occidentali di reale e razionale; in termini islamici di *haqîqah* e *sharî'a*) e alla possibilità di superare l'aporia soltanto attraverso la via mistica (*tariqat*). Questo fondamento *razionale* della scelta mistica fa comprendere l'intrinseca permeabilità del Sufismo nei confronti del Neoplatonismo: è quanto si verifica nel sistema filosofico di Sohrawardî (1155-1191) fondatore della cosiddetta "filosofia orientale", il quale pagò con la vita tanta sapienza (e coerenza) dottrinale. Il suo sistema infatti può essere facilmente considerato una dottrina ismailita, e tale fu considerato da Saladino, che aveva da poco messo fine al potere fatimida in Egitto.³³³

commercialmente assai attiva, guidata dall'Aghâ Khân. Sulle vicende dei vari gruppi dopo la fine di Alamût, cfr. la citata voce *Ismâ'îliyya*, in E.I.

³²⁸ Una trattazione concisa ma molto chiara e sviluppata lungo un individuato percorso storico la si può trovare nell'articolo di A.J. Arberry, *Sufism*, H.O. 1. Abt., 2. Abschn., 8. Bd., cit. Dello stesso Arberry cfr. anche il noto *Sufism*, London, Allen & Unwin, 1960; e *The Doctrine of the Sûfis*, Transl. from the Arabic of Abû Bakr al Kalâbâdî, Cambridge, Un. Press, 1935. Cfr. inoltre H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, cit.; Browne, cit. Importante studio sulla mistica islamica è quello già citato di L. Massignon, *Sur les origines, etc.*, dove l'argomento è analizzato in un ampio quadro di premesse storico-culturali; per i Sûfi, cfr. p. 153 sgg. Per una bibliografia sui maggiori contributi, cfr. Corbin, cit.

³²⁹ G.G. Blum, cit. Si pone tuttavia anche la possibilità del reciproco. L'influenza del monachesimo cristiano sull'ascetismo musulmano è sostenuta anche da O. Livne-Kafri, *Early Muslim Ascetics and the World of Christian Monasticism*, J.S.A.I. 20, 1996.

³³⁰ Su al Hallâj cfr. il monumentale lavoro di L. Massignon. *La passion d'al Hallâj*, Paris, Gallimard, 1975, 4 voll.; dello stesso e di L. Gardet, per una più rapida consultazione, la voce *al-Hallâj*, E.I. vol. III.

³³¹ Iblîs, nel rifiutare di adorare Adamo secondo l'ordine divino, manifesta la propria adamantina adesione al monoteismo, che gl'impedisce di adorare chi non sia Dio.

³³² Cfr. H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, cit., p. 193 e pp. 198-200. Il Sûfi realizza un rapporto diretto di "amicizia" con Dio, senza mediazione dell'Imâm; avevamo sottolineato lo stesso tema a proposito della trasmutazione alchemica, che lascia intuire l'influsso dell'estremismo religioso. Tanto al Hallâj (Browne, cit., p. 430) quanto, prima di lui, Dhu l Nûn al Mîsrî († 861; cfr. Arberry, H.O. cit., pp. 452-453) erano ritenuti alchimisti. Sul carattere esoterico (*bâtin*) della *haqîqa* (verità) raggiunta in modo assoluto dai Sûfi tramite l'estasi; sul carattere gnostico della dottrina sûfi; sulla convinzione (prudentemente non esplicitata) di molti di loro, relativa alla propria identificazione con Dio; sulla loro dottrina del profetismo; sulla loro concezione della perfezione come pratica, onde anche coloro che, tra di essi, vengono eletti a "polo" (*qutb*) possono decadere dal proprio ruolo (come l'Imâm khâridjita) e, d'altro canto, sulla contrapposizione della loro verità a quella letterale, buona per la gente comune, cfr. l'ancora fondamentale lavoro di E. Blochet, *Études sur l'ésotérisme musulman*, Muséon 7-10, 1906-1909. Un'interessante riflessione sul rapporto tra Shi'a e Sufismo è opera di S.H. Nasr, *Le shî'isme et le soufisme*, Le shî'isme imâmite, Coll. de Starsbourg, 1968, Paris, P.U.F., 1970. Il Nasr sottolinea le strette convergenze tra i due esoterismi; tuttavia lascia un po' in ombra sia gli sviluppi dello Shi'ismo duodecimano (egli cita soprattutto la convergenza nel Sufismo dei superstiti Ismailiti, settimiani) sia la differenza, sopra segnalata, tra il *qutb* e l'Imâm shî'ita (che tende ad identificare). È tuttavia importante quanto egli sottolinea con vigore, cioè la comune radice nell'Islam delle origini: l'esoterismo, in altre parole, è parte costitutiva della dottrina originaria.

³³³ Nell'impossibilità di accennare in sintesi all'opera di Sohrawardî, rinviamo a quanto il Corbin ha pubblicato al riguardo. Il suo pensiero, oltre a brevi cenni in *Storia della filosofia islamica* e in *Corpo spirituale e terra celeste*, cit., è ampiamente esposto in tutto il II vol. di *En Islam iranien*, cit. (*Sohrawardî et les platoniciens de Perse*). Esiste inoltre la traduzione di numerosi suoi testi in *L'archange empourpé*, Paris, Fayard, 1976; egualmente tradotto il trattato detto *Le livre de la sagesse orientale*, Lagrasse, Verdier, 1986, che contiene anche i commenti relativi di Qotboddîn Shîrâzî e di Mollâ Sadrâ Shîrâzî. Sohrawardî legge la tensione sûfi all'unione con il divino entro strutture razionali; il suo cosmo è un'emanazione di luci gerarchicamente disposte, i cui aspetti oscuri (come, ad esempio, le limitazioni intrinseche alla stessa dipendenza gerarchica) formano un duplice schermo: quello della sfera delle stelle fisse, e, al di sotto, quello della materia. Quest'ultima dunque non è veramente esistente, se non nella sua capacità di riflettere le luci angeliche che le conferiscono le singole forme. Ogni uomo è il riflesso d'un angelo, che è il suo Spirito santo personale. Compito di ciascuno è il riconoscimento del proprio Sé nel proprio angelo, gemello celeste; cioè riconoscere il proprio stato di "esilio occidentale" (nel luogo dove la luce muore) e risvegliarsi alla luce dell'Oriente mistico. L'anima che ha riconosciuto il nulla tenebroso del mondo, e in sé l'ombra d'un'immagine luminosa che vive nel mondo delle forme, risorge a quel mondo, che è il suo mondo, come corpo sottile: l'operazione è tutta interiore. Questo mondo delle forme, intermedio tra quello della luce e la materia, è il luogo ove è reale tutto ciò che nel mondo è apparenza. Si nota, nel tema della *syzygie* con il doppio celeste, uno schema gnostico più volte incontrato, che fonda lo spostarsi *altrove* della verità dell'individuo. Ciò conferisce al pensiero di Sohrawardî un aspetto potenzialmente sovversivo analogo a quello dello Gnosticismo, sotto il duplice aspetto di ricerca di una via

Contemporaneo di Sohrawardî è Farîd od Dîn ‘Attâr, nato in anno imprecisato nella prima metà del XII secolo, e morto tra la fine del XII e i primi decenni del XIII secolo. Nel caso di ‘Attâr, come più tardi in quello di Rûmî, entrambi tra i massimi rappresentanti della poesia mistica, si nota in modo assolutamente evidente il grande nodo che si è venuto formando tra poesia e misticismo. ‘Attâr, come Sohrawardî, è strettamente legato alla mistica di Hallâj,³³⁴ la sua opera più famosa è il *Mantiq at Ta’îr*, tradotto in italiano come *Il Verbo degli uccelli*.³³⁵ In questa parabola si narra del viaggio mistico di trenta uccelli alla ricerca di Sîmurgh, il mitico uccello, una sorta di Fenice che vive sul monte Qâf,³³⁶ protagonista anche dei racconti di Sohrawardî.³³⁷ Il gioco di parole nel quale si muove la logica di ‘Attâr consiste nel fatto che *Sî Murgh* significa, in persiano, “trenta uccelli” (*Murgh=Ta’îr*); dunque è l’Uno nel quale il molteplice, costituito dai trenta uccelli sopravvissuti alle peripezie del viaggio, si specchia scorgendo il proprio volto, dopo aver annullato il proprio Io. In questo raggiungimento estatico della *propria verità* si racchiude dunque una concezione tutta esistenziale della verità stessa, che nega i valori normativi della logica concettuale.³³⁸ Gli uccelli sono protagonisti frequenti di questa mistica, per il loro simbolismo di anime.³³⁹

Il più celebre dei Sûfî resta comunque, per la sua opera di teorico, lo spagnolo Ibn ‘Arabî (1165-1240), dichiaratamente sunnita ma certamente influenzato anche da temi ismailiti nella sua onnivora erudizione. Abbiamo già riferito del giudizio negativo che diede di lui Massignon; al di là di ogni valutazione sembra innegabile tuttavia il carattere assolutamente individuale della perfezione da lui ricercata. Il suo cosmo è una costruzione neoplatonica tutta vivente, creata per la perfezione, per la realizzazione dell’uomo perfetto.³⁴⁰ Substrato del mondo fenomenico è l’intelletto universale che s’identifica, per Ibn ‘Arabî, con la “realtà mohammediana”, con lo spirito divino cioè, che fu soffiato in Adamo, da sempre esistito, manifestatosi parzialmente nei Profeti e completamente in Maometto loro sigillo; nella sua luce si epifanizza Allâh, e questa luce è anche lo scopo di tutta la vita spirituale tesa alla realizzazione dell’uomo perfetto.³⁴¹

Ibn ‘Arabî, nella sua dottrina secondo la quale santi e profeti erano manifestazioni parziali di questo spirito, mise se stesso in parallelo con Maometto: come questi fu il Sigillo dei Profeti, così egli era il Sigillo dei Santi, o meglio, dei Santi mohammediani, quale solo Santo “solare”, che brilla cioè di luce non riflessa, interprete della scienza sacra.³⁴²

Ibn ‘Arabî ha sviluppato apertamente, in questo senso, il concetto di alchimia spirituale: come tutti i metalli si riconducono all’archetipo perfetto (l’oro), così l’uomo. Trasmutazione dei metalli e dell’uomo si riflettono l’una nell’altra, l’uomo perfetto è l’oro filosofico,³⁴³ è il principio originario al quale l’uomo deve assimilarsi tramite l’opera alchemica.

strettamente personale al divino, e di negazione della realtà del mondo. In esso non vi è nulla delle implicazioni sociali presenti nell’Islamismo, ma vi è pur sempre il rifiuto di ogni verità o legge mediatrici della salvezza, unitamente al disinteresse per ciò che agisce nel mondo e mondanamente si esplica nelle forme del potere. Diversamente tuttavia dai Sûfî, Sohrawardî giunge a questo atteggiamento in conseguenza di una cosmogonia razionale di derivazione neoplatonica, come nel caso dell’Islamismo ma con l’*aggravante* della mancanza di una figura istituzionale come l’Imâm. Ciò fa sì che l’atteggiamento mistico debordi in scelta personale, facendosi ideologia disgregatrice; è “ragionevole” perciò che i Dottori della Legge -e Saladino- considerassero Sohrawardî un pericolo.

³³⁴ Cfr. S.H. Nasr, *Some Observations on the Place of ‘Attâr within the Sufi Tradition*, Coll. Int. su Farîdoddîn ‘Attâr, Roma 1977, ivi, A.N.L., 1978, p. 11; su ‘Attâr cfr. il vasto studio di H. Ritter, *Das Meer der Seele*, Leiden, E.J. Brill, 1978.

³³⁵ A cura di C. Saccone, Milano, S.E., 1986. In italiano è stato tradotto anche lo *Ilahî Nâmah (Poema celeste)* a cura di M.T. Granata, Milano, Rizzoli, 1990, una raccolta di racconti che ruotano attorno alla mistica sûfî. Ai Sûfî e al loro insegnamento, ‘Attâr dedicò un’opera dal titolo *Tadhkirat al Awliyâ (Memorie dei Santi)*. Il problema della traduzione della parola *Mantiq* è analizzato dal Nasr, perché con essa s’intende una forma di “logica” che va oltre i limiti del concettuale, perché concerne l’Intelligibile come principio cosmogonico.

³³⁶ Per il tema originariamente avestico del Monte Qâf, rinviamo a H. Corbin, *Corpo spirituale, etc.*, cit.. Qâf è un “centro del mondo” dal quale scaturiscono le acque che alimentano la vita. Su Sîmurgh e Qâf, cfr. anche il commento di Corbin in *Trilogie ismaélienne*, cit., p. (123) sgg.

³³⁷ Cfr. *L’archange empourpré, passim*.

³³⁸ Nota il Saccone, cit., p. 233, che i razionalisti sono i destinatari della critica di ‘Attâr, il cui scopo è “destrutturare il pensiero razionale per sua natura dualizzante” (ivi, p. 236).

³³⁹ Tra i precedenti di ‘Attâr, vi è una *Risâlat at Ta’îr* di Avicenna (*Epistola degli uccelli*) e un *Dâstân-i Murghân (Storia degli uccelli)* di Ahmad Ghazâlî (fratello del più famoso mistico, già citato). Per il simbolismo dell’uccello, cfr. *Dictionnaire des symboles*, cit., vol. 3°. Cfr. anche H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Berg, 1979, pp. 180-220.

³⁴⁰ Cfr. H.H. Schaefer, cit. Sull’uomo perfetto nella mistica, cfr. R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, at the Un. Press, 1921, Reprint 1967, pp. 77-142. Su Ibn ‘Arabî esiste una vasta letteratura che esula dalla nostra ricerca. Il lavoro di H. Corbin, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabî*, Paris, Flammarion, 1958 e 1977, è considerato un classico; ma cfr. le osservazioni di M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn ‘Arabî*, Paris, Gallimard, 1986, p. 15: Corbin tende a fare di Ibn ‘Arabî uno shî’ita “clandestino”.

³⁴¹ Sull’argomento cfr. l’esegesi di Chodkiewicz, cit., pp. 88-92. La differenza tra le due manifestazioni dell’uomo consiste nel riferirsi della “realtà mohammediana” ad una situazione archetipica, e dell’uomo perfetto alla finalit  dell’esistenza. Per una sintesi della dottrina d’Ibn ‘Arabî, cfr. Arberry, *Sufism*, 1950, cit., pp. 100-101; per approfondire il concetto di “realtà mohammediana” cfr. A. Jeffery, *Ibn al ‘Arabî’s Shajarat al Kawn*, S.I. 10-11, 1987-1988.

³⁴² Chodkiewicz, cit., pp. 145-179. Il santo determina, al proprio passaggio, un campo di forze benefiche permanente (p. 18); di qui il ruolo imperituro del loro “sigillo” nei confronti degli uomini (p. 178).

³⁴³ Cfr. Mohyiddîn Ibn ‘Arabî, *L’alchimie du bonheur parfait*, trad. et prés. par R. Ruspoli, Paris, Berg, 1981, p. 33 sgg. Il testo, che comprende la famosa “ascensione” (*Mi’râj*) che Asin Palacios volle mettere in rapporto con la *Divina Commedia*, è parte del monumentale *Libro delle conquiste spirituali della Mecca (Kitâb al Fotuhât al Makkîya)*, per la cui traduzione parziale e riassunto cfr. Ibn ‘Arabî, *Les illuminations de la Mecque*, Textes choisis sous la direction de M. Chodkiewicz, Paris, Sindbad, 1988 (il testo raccoglie varie collaborazioni, parte in inglese). Una traduzione critica del *Mi’râj* è data da J. Morris, *The Spiritual Ascension: Ibn ‘Arabî and the Mi’râj*, J.A.O.S. 107-108, 1987-1988.

La trasformazione interiore dell'uomo, che fa di lui un santo, si compie grazie al viaggio iniziatico, all'Ascensione (*Mi'râj*) dalla quale il mistico pellegrino torna reintegrato nella verità, dopo essersi liberato, per dissoluzione (passaggio alchemico), della propria accidentale, storica esterioresità.³⁴⁴

Questo motivo del viaggio celeste, già presente nell'Islam col famoso *Libro della Scala*, che probabilmente influenzò Dante, lo conosciamo già da tempo, appartiene alla mitologia mesopotamica ed è stato analizzato dal Widengren. Qui assistiamo ad una sua ulteriore metamorfosi: divenuto il viaggio mistico del sūfi assume connotazioni alchemiche e, come tale, è destinato a strani percorsi verso la modernità. Esso diverrà infatti il viaggio del poeta romantico verso l'indicibile con Novalis, e lo troveremo teorizzato in linguaggio oracolare in un saggio di Heidegger sulla poesia di Stefan George.³⁴⁵ Esso diviene dunque parte costitutiva dell'estetica romantica, legata ad un'ontologia che deve non poco a Paracelso e a Böhme.³⁴⁶

Ciò conduce a riflettere sulla già segnalata coincidenza della grande poesia e della grande mistica nell'Islam, già sottolineata sin dal secolo scorso dal Nicholson.³⁴⁷ Siamo evidentemente in presenza, come avverrà poi in modo e su basi del tutto analoghe nel Romanticismo, di una vera e propria critica della conoscenza: il sapere, se non è il sapere saputo della logica concettuale, diviene alchemica creazione di nuova realtà attinta nel non-luogo delle forme, il mondo immaginale di tutti i mistici e poeti, che non è un rifugio per sognatori: è, al contrario, l'unico luogo dal quale proviene la linfa che circola nella storia, e alimenta il mondo rigenerandolo. È un luogo di battaglia, della battaglia per la vita, come sottolineava Arnheim a proposito della serietà dell'arte.³⁴⁸

Quest'intreccio forte di pensiero sūfi e poesia si riverbera nell'opera del più famoso dei poeti sūfi, Jalâl od Dîn Rûmî (1207-1273) autore del celebrato *Mathnawî* e di una non meno nota raccolta di mistiche, il *Dîwân-i Shams-i Tabrîz* o *Canzoniere*,³⁴⁹ e fondatore dell'ordine dei Dervisci Malâwî. Rûmî è stato considerato frequentemente come teosofo dipendente dal pensiero di Ibn 'Arabî, dimenticando che egli è portatore non tanto di un pensiero sistematico, quanto d'una visione poetica, attraverso la quale egli si esprime e comunica; ciò che di lui va recepito è dunque il genio poetico delle sue immagini.³⁵⁰

Altri ancora sono gli esiti poetici della mistica sūfi, come ad esempio il *Roseto del mistero* (*Golshan-e Râz*) di Shabestarî o l'opera di Sanâ'î,³⁵¹ ma tutto ciò esula dal nostro argomento; ci è stato sufficiente accennarne per dare una breve informazione sul mondo mistico nel quale sopravvisse, latente, qualcosa dell'Ismailismo.

Non si deve tuttavia ritenere che l'eredità rivoluzionaria di quest'ultimo fosse definitivamente scomparsa; essa tornò a farsi sentire ancora nel XIX secolo con la rivolta dei Bâbî, nella quale lo Hodgson, come abbiamo già riferito, vede una riemersione dell'Ismailismo. In effetti questa fu l'opinione dei contemporanei e dei primi studiosi, opinione suffragata dalle dottrine, delle quali diamo qui alcuni cenni. Queste dottrine non sono tuttavia ismailite in senso stretto, in quanto discendono dall'evoluzione del Sufismo in ambiente shî'ita persiano (ogni riferimento al Qâ'im deve intendersi come ritorno del 12° Imâm); esse comunque, nel ricalcare posizioni ismailite, mostrano che queste ultime rappresentano una consequenzialità immanente nella Shî'a.

Il movimento Bâbî nasce con il 1844, allorché Mîrzâ 'Alî Muhammad -detto poi per l'appunto Bâb, cioè "porta" (della verità)- proclamò la propria missione divina e la manifestazione (*zuhûr*) dell'Imâm resurrettore;³⁵² ciò avveniva nel millenario dell'occultazione del 12° Imâm³⁵³ e corrispondeva alle attese

³⁴⁴ *Les illuminations*, cit., pp. 361-363; p. 584 n. 53; p. 586, n. 68; cfr. inoltre p. 365 e pp. 63-65

³⁴⁵ M. Heidegger, *L'essenza del linguaggio* in *In cammino verso il linguaggio*, trad. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Milano, Mursia, 1979, pp. 127-171.

³⁴⁶ G.C. Benelli, *L'utopia alchemica, etc.*, cit.

³⁴⁷ Cfr. Schaefer, cit., p. 245 sgg., che cita per esteso il Nicholson alle pp. 249-250.

³⁴⁸ *Verso una psicologia dell'arte*, loc. cit. Il viaggio del poeta come viaggio iniziatico, comporta il rischio del non-ritorno, della morte psichica nella follia. Cfr. H. Corbin, *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, trad. di F. Pregadio, Roma, Mediterranee, 1988, p.133; G.C. Benelli, *Arte, Memoria, Utopia*, cit., *passim*.

³⁴⁹ Cfr. *The Mathnawî of Jalâl'uddin Rûmî*, ed. by R.A. Nicholson, Leiden, E.J. Brill, 1925 sgg., 8 voll.

³⁵⁰ Sul Sufismo come anima della poesia di Rûmî, cfr. S.H. Nasr, *Rûmî et la tradition Soufie*, Roma, A.N.L., 1975.

³⁵¹ Sul Roseto del mistero, cfr. l'esegesi di H. Corbin, *Trilogie ismaélienne*, cit.; l'opera è stata pubblicata e tradotta da Hammer-Purgstall (*Mahmud Shebîsterî's Rosenflor des Geheimnisses*, Pest und Leipzig, 1838); su Sanâ'î cfr. *Colloquio italo-iraniano sul poeta mistico Sanâ'î*, Roma, A.N.L., 1979

³⁵² Per queste note ci siamo basati sui seguenti riferimenti: A. Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Paris, Leroux, 1900, 3ª (edito nel 1865) pp. 141-358; Kazem Beg (Mîrzâ), *Bâb et les Bâbîs, ou le soulèvement politique et religieux en Perse de 1845 à 1853*, cit. (ristampa dell'articolo apparso su J.A., 1866, 7, pp. 324-384 e 457-522; 8, pp. 196-252, 357-400 e 473-500); F.G. Browne, *The Bâbîs of Persia*, J.R.A.S., 1889; id. *Materials for the Study of Bâbî Religion*, Cambridge Un. Press, 1961 (ristampa della 1ª ed. del 1918); id. *Literary History of Persia*, cit., vol. 4º, 1930; id., *Some Remarks on the Bâbîs Texts edited by Baron Victor Rosen*, J.R.A.S., 1892; *Personal Reminiscences of the Bâbî Insurrection at Zanjan in 1850 written in Persian by Âqâ 'Abdu'l Ahad-i-Zanjân and translated into English by E.G. Browne*, J.R.A.S., 1897; *A Traveller's Narrative written to illustrate the Episode of the Bâb*, ed. persiana e trad. inglese di E.G. Browne, Cambridge, Un. Press, 1891, 2 voll.; Sheil (Lady), *Glimpses of Life and Manners in Persia*, London, Murray, 1856; A.L.M. Nicolas, *Seyyed 'Alî Mohammed dit le Bâb*, Paris, Dujarric & C.e, 1905; H. Roemer, *Die Bâbî-Behâ-i. Eine Studie zur Religionsgeschichte des Islams*, Potsdam, Verlag der Deutschen Orient-Mission, 1911 (un testo molto chiaro e sistematico sull'intera materia), A. Bausani, voci *Bâb, Bâbîs, Bahâ'îs*, E.I. vol. 1º (cui rinviamo per ampliamenti bibliografici); dello stesso, *Il martirio del "Bâb" secondo la narrazione di Nabil Zarandî*, O.M., 30, 1950; id., *Un "gazzal" di Qurratu l 'Ain*, ivi, 29, 1949; G. Scarcia, *I tratti "Neo-Bâbî" del Khomeinismo*, ivi, N.S. 1 (62), 1982. Il principale testo dottrinale del Bâb è stato tradotto dal Nicolas, *Le Beyan Persan*, Paris, Geuthner, 1911-1914, 4 voll.

³⁵³ Roemer, cit., p. 16.

messianiche che si erano andate diffondendo nell'ala estrema del Sufismo.³⁵⁴ In seguito la posizione del Bâb mutò: da annunciatore del Mahdî andò assumendo il ruolo di Mahdî egli stesso.³⁵⁵

La sua dottrina aveva tratti molto vicini a quelli dell'Ismailismo, in certi aspetti era del tutto eguale; Lady Sheil, nel riferire che essa ripercorreva il comunismo di Mazdak, la ritiene eguale a quella di Hasan-i Sabbâh.³⁵⁶ Anche se di fatto il Bâb ebbe un atteggiamento quietista; e se le accuse d'immoralità e di comunismo (le stesse già riversate contro Mazdak) vengono esclusivamente dal campo degli avversari;³⁵⁷ una dottrina come quella del Bâb era comunque potenzialmente sovversiva. Come tale essa fu avvertita dalla classe dirigente, e come tale fu vissuta negli anni tra il 1848 e il 1852, anni di rivolte e di stragi.

La vicinanza di questa dottrina con l'Ismailismo è stata comunemente notata, ma è sottolineata in particolare dal Roemer, che mette in luce anche quanto di neoplatonico vi è in essa, nonché i legami con la teosofia di Mollâ Sadrâ.³⁵⁸ Secondo il Roemer, la concezione bâbista del Profeta come manifestazione dell'Intelletto, e la concezione della Resurrezione, tipicamente ismailita, che attende il ritorno dell'anima nel divino e nega la resurrezione della carne, s'inquadrano in un emanatismo neoplatonico/gnostico che è esplicito nello stesso Sufismo, nella sua tensione al "ritorno".³⁵⁹

La dottrina bâbista del profetismo ripete esattamente le concezioni ismailite: ogni profeta è un invio del mondo divino ai popoli secondo una serie di cicli, ogni religione contiene una sua progressiva verità, destinata a culminare con il messaggio del Bâb-Mahdî; questo rappresenta dunque l'ultima e definitiva religione, nella quale tutte le altre convergono, essa segna quindi la fine della Legge coranica, della quale rappresenta il *bâtin*.³⁶⁰ Siamo dunque in presenza, come nell'Ismailismo, di una "religione del Mahdî" ecumenica e tollerante nei confronti di tutte le religioni.³⁶¹

Tra gli aspetti della legge coranica che il Bâbismo intendeva superare, vi erano quelli riguardanti la condizione femminile: l'uso del velo, la poligamia, e la generale impossibilità di autodeterminazione della donna, e di suo sviluppo intellettuale e sociale.³⁶² Qui è interessante constatare ancora una volta la coincidenza

³⁵⁴ Una rapida panoramica in Scarcia Amoretti, *Die historische, etc.*, cit., pp. 138-145. Il culto del 12° Imâm fu caratteristico degli Ahl-i Haqq (abitanti della verità). Cfr. anche Nasr, *Le shî'isme et le soufisme*, cit., per quanto concerne la rinascita del Sufismo in Iran ad opera di Shî'iti indiani nel XVIII secolo.

³⁵⁵ Nicolas, cit., p. 218 e p. 223. L'opinione è attestata dai Bâbî stessi, e riportata da Gobineau e Browne, il quale, nella nota N a *A Traveller's Narrative*, cit. (vol. 2°, p. 290 sgg.) riporta due passi del Bayan che lo dimostrerebbero (cfr. p. 292). Su Bâb = porta della verità, cfr. *ivi*, p. 226.

³⁵⁶ *Glimpses of Life*, cit., p. 180. Il ricordo del Mazdakismo come termine di confronto era comune: cfr. Browne, *The Bâbîs of Persia*, p. 502. L'accusa della classe dirigente persiana era anche di nihilismo e comunismo, un tema che fu ripreso, lo ricordiamo, dal Nöldeke.

³⁵⁷ *ivi*, p. 501; Roemer, p. 48. La sociologia del movimento, che si diffuse in tutti i ceti, anche tra gli intellettuali, oltretutto nella piccola borghesia e nel popolo, è descritta in termini negativi in molti autori (Kazem Beg, Lady Sheil, Gobineau; non dal Browne e da Nicolas) che vi vedono soprattutto l'adesione di modesti agitatori frustrati. È da notare che tutti gli autori tendono a distinguere tra il quietismo che attribuiscono al Bâb -e che fu la scelta esplicita dei suoi successori, alla guida del movimento in esilio dopo la sconfitta- e i moti di folla, sistematicamente condannati. Nessuno ha potuto tuttavia ignorare l'eroismo e la fede dei ribelli che combatterono nel Mâzanderân e a Zanjân. Una descrizione molto viva e immediata dei fedeli presenti in Persia dopo la fine dei moti, è data dal Browne, *The Bâbîs of Persia*, cit. Il Browne, nell'accennare ai gruppi sociali più interessati al moto (pp. 503-504) sottolinea tre componenti: l'attesa millenaristica, implicita nell'Islam, di un mondo di giustizia (realizzato dal Mahdî per gli Shî'iti); il desiderio di modernizzazione, realizzabile grazie alla tolleranza bâbista che consentiva un avvicinamento all'occidente (il Roemer, p. 57, cita come ostacolo a ciò il bigottismo del clero shî'ita); il movimento sūfî, che da tempo era in agitazione in attesa del Mahdî, e le cui dottrine si fondavano sulla divinità dell'uomo e sulla realizzazione dell'uomo perfetto. Per ciò che concerne il problema della modernizzazione e delle riforme, la visione "moderata" antirivoluzionaria rappresentata da Kazem Beg, esprime fiducia nelle neocostituite (in Persia) logge massoniche. Il movimento Bâbista, con il successore Behâ e ancor più con suo figlio 'Abd al Bahâ', prese un'analogia coloritura nella propaganda all'estero. In tutti i citati storici del movimento, sopravvissuto nel quietismo dei Bahâ'î, è evidente un generico "illuminato" progressismo filoccidentale, che respinge le ragioni rivoluzionarie, attribuendole esclusivamente al fanatismo.

³⁵⁸ Roemer, p. 23. Mollâ Sadrâ è uno dei più importanti commentatori e proseguitori del pensiero di Sohrawardî, vissuto nel XVII secolo. Cfr. anche Bausani, voce Bâb, cit., che sottolinea l'importanza del "mondo immaginale" nel pensiero del Bâb.

³⁵⁹ Roemer, pp. 32-35. A proposito della Resurrezione come "ritorno" dell'anima e della conseguente negazione della resurrezione del corpo materiale, il Roemer ricorda (p. 50 in nota) che già nello Shaykismo esiste il precedente (sul quale si è intrattenuto a lungo il Corbin) della resurrezione in un corpo spirituale. Questo tema di lontana ascendenza paolina (Paolo e Giovanni fanno parte della spiritualità sūfî, cfr. p. 53) è, come noto, molto diffuso nell'eterodossia cristiana, e si inserirà molto bene nella logica alchemico/gnostica di Paracelso. Il Browne, *The Bâbîs of Persia*, pp. 890-891, ripercorre le tappe dell'influenza di Mollâ Sadrâ sul Bâb tramite lo Shaykismo, con particolare riferimento alla resurrezione in Hûrkhalîyâ entro un corpo sottile; argomento sul quale cfr. Corbin, *Terra spirituale, etc.*, cit., p. 108 sgg.

³⁶⁰ Roemer, pp. 42-45.

³⁶¹ *ivi*, p. 53. È interessante notare che l'esoterismo persiano si pone storicamente quale punto d'incontro di Zoroastrismo, Giudaismo, Cristianesimo e Islamismo; religioni che non soltanto sono connesse storicamente l'un l'altra, ma che, tradizionalmente, s'incontrano in Siria, Mesopotamia e Iran, ove vengono rilette entro il sincretismo ellenista. In quest'area si assiste quindi al tentativo di costruzione di una religiosità nuova ed ecumenica, all'insegna di due principi: ciclicità nella profezia e suo sigillo tramite il raggiungimento dello spirito racchiuso sotto il dettato. Ciò non toglie tuttavia che questo sincretismo si presenti egualmente come dogmatico: la tolleranza infatti -e questo vale espressamente per il Bâb- è limitata al rifiuto di ogni violenza. Per il resto, chi non è Bâbista è un infedele, in nome di una verità assoluta che si manifesta in modo progressivo e sempre più perfetto attraverso i vari profeti. Si deve dunque aderire all'ultimo Profeta, in questo caso il Bâb; questi tuttavia pensava di poter essere a sua volta superato in un lontano futuro: cfr. Browne, *The Bâbîs*, cit., pp. 913-915 e p. 924. Questo "conservatorismo" del Bâb, che scardina la Legge per fondare una nuova Legge (la sua) si lega all'intima contraddittorietà dell'antinomismo ismailita, diretto dall'alto, contraddittorietà che non sfugge al Roemer (pp. 48-49). Si noti lo stretto legame tra Bâbismo e Ismailismo nella concezione di un "progresso" della verità, inviata agli uomini tramite i profeti.

³⁶² Browne, *The Bâbîs*, cit., p. 499. Tra le altre importanti differenze con la pratica islamica vi sono: l'abolizione della circoncisione, l'uso di un calendario basato su 19 mesi di 19 giorni, con 5 giorni intercalari come nell'anno zoroastriano, l'abolizione del digiuno di Ramadan, sostituito da 19 giorni di digiuno prima del capodanno persiano. Nella mistica bâbista il 19 sembra derivare dalle speculazioni di Ibn 'Arabî; cfr. *ivi*, pp. 920-921; Roemer, pp. 25-29. La dottrina del Bâb contiene inoltre una mistica delle lettere analoga a quella cabalistica, che ha fatto avanzare raffronti con il cabbalismo degli Hurûfîti (setta del XIV secolo) per la quale cfr. A. Bausani, voce *Hurûfîyya*, E.I. vol. 3°; e Browne, *Some Notes on the Literature and Doctrines of the Hurûfî Sect*, J.R.A.S., 1898. Per i testi degli Hurûfîti, cfr. inoltre *Textes*

di eterodossia religiosa e questione femminile, un fenomeno già segnalato nello Gnosticismo e nel Catarismo e che ritroveremo nell'eresia del Libero Spirito. Vi furono donne che parteciparono al movimento bābista; di esse, una ebbe un ruolo di primo piano, la rivoluzionaria e poetessa Qurratu l 'Ayn, giustiziata nel 1852.³⁶³

Nonostante il quietismo personale del Bāb, la predicazione suscitò fermenti in tutti gli strati sociali, con veri moti insurrezionali nel Māzanderān e a Zanjān tra il 1848 e il 1850, terminati con atroci repressioni.³⁶⁴ Il Bāb stesso, per lungo tempo detenuto, fu giustiziato a Tabrīz nel Luglio del 1850; l'esecuzione si dovette ripetere perché il Bāb uscì illeso dalla prima fucilazione.³⁶⁵

Un fallito attentato allo Shāh nel 1852, scatenò nuove persecuzioni; i superstiti conobbero l'esilio (Baghdad, Istanbul, Adrianopoli, Cipro, Acri) e le divisioni. Alla fine prevalse il gruppo che faceva capo ad Husayn 'Alī, autoproclamatosi nel 1866 *Bahā' Allāh*, cioè la manifestazione di Dio che era stata vaticinata dal Bāb.³⁶⁶

Da questa proclamazione discende l'attuale religione Bahā'ī, presente anche in occidente (soprattutto negli Stati Uniti), e che ha un proprio centro nel mausoleo del Bāb ad Haifa. Frutto della predicazione condotta da 'Abbās Efendī, figlio di Husayn 'Alī, presso molti gruppi religiosi e logge massoniche negli Stati Uniti e in Europa, essa costituisce un atteggiamento teosofico di tipica impronta ottocentesca, quietista, e non interessa questa nostra ricerca.³⁶⁷ Quanto al Bābismo, segnaliamo che i suoi tratti potrebbero ancora ravvisarsi nella rivoluzione Khomeinista;³⁶⁸ a quel ch'è dato di capire, principalmente nei termini di quella contraddizione già segnalata, intrinseca all'Ismailismo e in generale alla Shī'a estremista, quella cioè di una "liberazione" autoritarista.³⁶⁹

Abbiamo con ciò prolungato la nostra indagine oltre i limiti temporali indispensabili, quelli cioè necessari agli sviluppi di alcuni aspetti del pensiero islamico sino all'Ismailismo e alla nascita della "moderna" alchimia, e lo abbiamo fatto per completare in qualche modo un'esposizione che sarebbe stata altrimenti mutila,

Houroufīs, etc., edités par C. Huart, suivis d'une étude par le Dr. R. Tevfiq, E.J.W. Gibb Memorial, Leiden-London, E.J. Brill-Luzac, 1909. La dottrina hurūfita considera Maometto come sigillo della profezia ma, analogamente al Bābismo e all'Ismailismo, ritiene che alla profezia debba seguire un più alto stadio di sviluppo umano, quello della manifestazione del divino nell'uomo. Le dottrine hurūfite penetrarono anche nell'ordine dei Bektāshī (cfr. Bausani in E.I., cit.) cui fa riferimento la Scarcia Amoretti per quanto concerne il permanere di un clima d'attesa messianica nel Sufismo (cfr. supra, n. 327). Questa setta, diffusa in Albania è estremamente interessante sia per il suo sincretismo islamico-cristiano, sia per il ricordo della comunione gnostica con il pane e il formaggio degli Artotyriti; sia, soprattutto, per la sua partecipazione alla modernizzazione rivoluzionaria dell'Islam turco in questo secolo. Nei Bektāshī la donna non portava il velo, così come decise poi la Bābista Qurratu l 'Ayn: cfr. R. Tschudi, voce *Bektāshīyya*, E.I., vol. 1°. Sul sincretismo islamo-cristiano della Macedonia, cfr. le notizie fornite da Lady Montagu (cit., p. 17) relative alla setta degli Arnauti, tra i quali si reclutavano i Giannizzeri. Per quanto concerne infine la setta sopra citata degli Artotyriti ricordiamo che essa è segnalata asciuttamente da Filastrio (Filastri Episcopi Brixienensis, *Diversarum haereseon liber*, cura et studio F. Heylen, C.Ch.S.L. IX, Tournhout, Brepols, 1957) come 74ª eresia. Epifanio (*Pan.* 48, 14, 1 - 49) la mette in relazione con i Montanisti, relazione non del tutto certa (cfr. P. de Labriolle, voce *Artotyrite*, R.A.Ch., vol. 1°). L'uso della comunione col formaggio viene collegato alla visione di cui alla Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitae, 4, 8-10; il Van Beek, che ne ha curato l'edizione del 1938 in *Florilegium Patristicum* 43, ritiene non certo che le due martiri, immolate a Cartagine tra la fine del II e l'inizio del III secolo, fossero Montaniste. Le ultime segnalazioni di Artotyriti risalgono al VII secolo. Una serie di considerazioni di grande interesse sulle analogie tra Bābisti, Hurūfiti e Bektāshī è stata avanzata dal Roemer, pp. 178-185, sulla scorta dei testi di Browne e, soprattutto, dell'importante studio di G. Jacob, *Die Bektāshijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen*, A.K.B.A.W., 24. Bd., 3. Abt., 1909. Ciò che hanno in comune queste tre sette è il concetto di una religione progressiva per la successione dei profeti; il manifestarsi della santità nei 12 Imām; l'attualità della teofania nell'uomo che fa di esso il luogo del divino, la tendenza al martirio, l'atteggiamento ascetico accompagnato dal rifiuto degli atti esteriori del culto; dunque un ascetismo antinomista. L'antinomismo si manifesta in particolare anche nel rifiuto del ruolo consuetudinario della donna e nella dottrina egualitarista, che comportano una posizione favorevole ai programmi di riforma sociale. Accanto a questi aspetti, sono conservate altre tradizionali posizioni della shī'a estremista, come il carattere esoterico (gnostico) della conoscenza, e la conoscenza come salvezza (il paradiso è qui, ed è la conoscenza; l'inverso per l'inferno, che è una vita senza Gnosi). Torna inoltre il concetto della trasmigrazione delle anime. L'aspetto più significativo che si può cogliere nelle tre sette, è tuttavia la radicata convinzione che nell'uomo perfetto, nel microcosmo, si manifesti il Lógos (Roemer, p. 181).

³⁶³ Su questa figura straordinaria per audacia rivoluzionaria nel rivendicare la parità e la dignità per la donna islamica, notevole poetessa e, a quanto si tramanda, bella e affascinante (il suo soprannome significa "refrigerio degli occhi"; il Bāb la nominò Tāhirah, cioè "la pura") cfr. Kazem Beg, p. 72 sgg; Nicolas, pp. 273-287; Gobineau, pp. 167-170 e pp. 180-184; Browne, *The Bābis*, pp. 522-523, p. 525, p. 887, p. 889, pp. 934-937 e pp. 991-992; id., *Literary History of Persia*, vol. IV, cit., p.197; id., commento e note a *A Travellers Narrative*, vol. II, pp. 309-316 e inoltre pp. 203-204, pp. 207-208 e passim; Bausani, *Un Gazal, etc.*, cit. Originaria di Qazvīn, altro suo nome era anche Zerīn Tādj (corona d'oro) ed ebbe vari soprannomi, ma è conosciuta con i due sopra citati. Il Bausani (voce Bābis in E.I. cit.) cita in Bibliografia un'opera a lei dedicata da Martha Root, *Tāhirī, the Pure, Iran's Greatest Woman*, Karachi 1938, con il testo (persiano) di numerose sue poesie. Della sua morte si sa che fu un martirio eroicamente sopportato. Una versione più dettagliata (e molto partecipe) di questa morte in Nicolas, cit., pp. 446-452. Nicolas dà anche (p. 283) una descrizione molto vivace dell'episodio nel quale l'eroina rifiuta il velo islamico.

³⁶⁴ Le atrocità si trovano narrate in *Personal Reminiscences*, etc., cit.

³⁶⁵ Sulla vicenda esistono due versioni; una è quella universalmente riportata (il Bāb fuggì nell'edificio del corpo di guardia, mentre avrebbe potuto rifugiarsi tra la folla sbalordita ed eccitata dal "miracolo"; lì fu colpito da un ufficiale e poi ricondotto al plotone d'esecuzione); l'altra, pubblicata dal Bausani, *Il martirio del Bāb*, cit. Questa seconda narrazione, ritenuta dal Bausani più attendibile, elimina l'episodio drammatico nell'edificio del corpo di guardia. Si ha tuttavia l'impressione di trovarsi dinanzi ad un racconto agiografico.

³⁶⁶ Per una cronologia riassuntiva, cfr. Browne, *The Bābis*, cit., pp. 521-526. L'ultimo martire della setta, perseguitata dal potere in Persia, risale al 1888 (ivi, pp. 998-999).

³⁶⁷ Cfr. Bausani, voce *Bahā'īs*, cit., al quale rinviamo per la lunga trattazione dei vari aspetti e la Bibliografia. Molto più ampia e assai completa la trattazione ad opera di AA.VV. in E.Ir., vol. 3° (voce *Bahā'*, che occupa ben 36 pagine) cui si debbono aggiungere, ivi, le voci *Bahā' Allāh* (J.R.I. Cole) e *Azālī Babism* (D.M. Mac Eoin) nonché la voce *'Abd al Bahā'* (A. Bausani - D.M. Mac Eoin) nel vol. 1°. Si deve segnalare, in queste voci, un accento fortemente favorevole all'indirizzo dato alla setta dal Bahā' Allāh e dal figlio 'Abd al Bahā'. Sulla manipolazione delle rivoluzioni bābista ad opera dei Bahā'ī, cfr. però Browne nell'introduzione al *Kitāb-i Nuqtatu l Kāf*, Gibb Memorial XV, Leiden-London, E.J. Brill-Luzac, 1910, alle pp. XXXVI-XXXVII: esaltazione degli aspetti morali a scapito della metafisica e quietismo in luogo di rivolta antigovernativa. Si ricordi quindi quanto segnalato supra in n. 357 nel consultare la trattazione delle voci *Bāb* e *Babism* ad opera del Mac Eoin nello stesso vol. 3° della E.Ir.

³⁶⁸ Cfr. G. Scarcia, cit.

³⁶⁹ Cfr. Scarcia Amoretti, *Die historische, etc.*, cit., p. 156.

ma non soltanto per questo. Vediamo ora di chiudere ricapitolando il significato dell'indagine stessa, e le ragioni del suo prolungarsi apparentemente oltre il necessario.

L'evoluzione del pensiero islamico, l'abbiamo ripetuto in più occasioni, è essenziale per ricollegare l'antichità ad alcuni aspetti dell'occidente medievale; tanto più lo è in quanto da quest'ultimo derivano importanti emergenze dello "altro" occidentale, che corrono tra il XVI e il XVIII secolo, per poi trovare accoglienza nel Romanticismo.

Quest'evoluzione si condensa in due punti: la trasformazione del Neoplatonismo e la nascita dell'alchimia spirituale; i due fenomeni hanno uno stretto legame entro uno sviluppo unico anche se conducono a differenti emergenze.

Per quanto concerne il primo di essi, è nell'Islam che avviene il modellamento del Neoplatonismo sui presupposti creazionisti; un fenomeno analogo era intervenuto in occidente nel IX secolo ad opera di Scoto Eriugena, ma se questo pensiero conosce un nuovo interesse a partire dal XII-XIII secolo, ciò lo si deve anche al Neoplatonismo giunto dall'Islam con testi destinati ad incidere: il *Liber de causis* innanzitutto, e poi il *Liber XXIV philosophorum*; infine il *Fons vitae*, dell'ebreo Salomon Ibn Gabirol (Avicbron) che dipende strettamente dal neoplatonismo arabo con la sua dottrina della volontà divina quale origine del manifesto.

A questo Neoplatonismo e ai suoi sviluppi cosiddetti "popolari" è da ricondursi un complesso di eresie, a partire dagli Amalriciani del XIII secolo, che saranno definite del "Liberio Spirito" e che penetreranno ben addentro al XVI secolo. L'attributo "popolari" pone un accento dispregiativo su un fenomeno che ha una sua ragion d'essere e che a noi interessa, nelle sue emergenze, come espressione d'un sentimento e di un'utopia, convinti come siamo che *l'ideologicità di ogni dottrina non conferisce ad alcuna espressione "dotta" alcun diritto ad una maggior "verità"*. Ogni dottrina va intesa per i bisogni che sottintende; quanto a questo neoplatonismo "popolare" esso prende sviluppo dalla stessa presenza del Dio biblico e del suo peculiare rapporto con l'uomo al centro della cosmogonia; ci sembra quindi presuntuoso liquidarlo con l'etichetta di "ingenuo panteismo".

Il problema che vi si pone, e che fu posto inizialmente nell'Islam ove trovò sviluppi politici nelle vicende dell'Ismailismo, è il seguente: se il mondo è opera divina che culmina con la creazione dell'uomo, la cui anima è soffio divino, allora il divino si legge nel Creato e si annida nel fondo dell'animo umano. Il mondo è dunque una scrittura simbolica, e la chiave di lettura è chiusa/aperta nell'anima: ciò che si dà allude all'Altro; tutto è teofania per chi sa "leggere". Le conseguenze di questo pensiero le si trovano nei mistici e nei teosofi dell'Islam e sono cantate a piena voce dai suoi poeti, e possono così riassumersi: se tutto da Dio si "squaderna" (per usare i termini danteschi) tutto allora in Dio si "inquaderna". *La storia umana diviene perciò una gnostica via del "ritorno" che destituisce di ogni significato cogente lo status quo, ed è un evento comprensibile soltanto come ierostoria*. In questa *utopia della storia* (il bisticcio non è casuale, è nella contraddittorietà del reale) è in gioco la divinità dell'uomo e il compito affidatogli di perfezionare una creazione che è separazione della luce dalle tenebre, cioè del Bene dal Male: antichissimo tema zoroastriano destinato a giungere, decantato, sino a Schelling,³⁷⁰ divinità dell'uomo che passa attraverso un rapporto *personale* con un Dio/persona. In questo rapporto è la radicale alterità della religione biblica rispetto alla filosofia, la quale ultima è la pretesa di continuare a pensare come i Greci, che insidia la sconvolgente novità testamentaria tentando di spersonalizzarlo ciò ch'è *rivoluzionario perché personale*. Non a caso, negli sviluppi che abbiamo esaminato, le strutture logiche derivate dalla filosofia sono impiegate all'interno di un pensiero religioso che rivendica implicitamente ed esplicitamente il proprio primato.

"Ritorno" è immagine densa di significati; vi è quello mistico del Sùffi, che anela all'unione con Dio, ma ve n'è anche un altro, che corre parallelo a quello: il ritorno ad un modello originario che, appartenendo al mondo divino, ha come corollario la perfezione. Abbiamo visto che il tema dell'uomo perfetto è un *Leitmotiv* della speculazione islamica; qui l'utopia (la stessa utopia, perché l'Utopia è una nelle sue molteplici manifestazioni) assume il compito rivoluzionario di negatrice della cogenza della storia attraverso l'antropogonia. Se l'uomo fu creato dalla terra, ma anche ad immagine di Dio, allora *l'uomo è un paradosso*, perché è capace di *andare oltre se stesso*, cioè *oltre la datità della propria storia*. Egli può *creare un'altra storia*, quella che verrà e che renderà visibile il Progetto.

Jambet,³⁷¹ nel descrivere la figura dell'Imâm ismailita come *specchio*, afferma: nello specchio non v'è nulla di ciò che vi si riflette, ma l'immagine crea una profondità illusoria; ora, il problema dell'imamologia ismailita è esattamente questo, che per l'ismailita *quella profondità è reale*. La contraddizione dell'Ismailismo fu esattamente questa, aver reificato l'immagine sempre fuggente dell'utopia, facendo così della libertà un annuncio disceso dall'alto. In questa contraddizione v'è molto -forse- delle "rivoluzioni tiranniche" dell'Islam; ma quelle "millenaristiche" dell'occidente animate da eguale fede, sono forse terminate diversamente? Qui si agita dunque un problema più generale, ed è quello dell'eterna subordinazione degli "gnosticismi" al Razionalismo: il *nómos* è sovvertito soltanto per ribaltarlo. L'Imâm come "progetto" è dunque "vero" sinché

³⁷⁰ Cfr. Strothmann, cit., p. 22; *Trilogie ismaélienne*, cit., p. 191 e n. 12, pp. 195-196; Marquet, *La philosophie des Ithwân as Safâ'*, cit., pp. 383-403.

³⁷¹ Cit., pp. 296-297.

resta irraggiungibile, ma diviene un inganno, come tutti i miraggi, una volta raggiunte le sue equivoche coordinate.

La ricerca dell'uomo perfetto non ha tuttavia soltanto questi malfidi approdi; ne ha anche altri che, nella loro tenace irraggiungibilità, hanno quantomeno un valore propedeutico. La perfettibilità dell'uomo, che altro non è se non l'aspetto emergente di una perfettibilità insita in tutto il creato a causa del movimento di ritorno, specularmente a quello di emanazione, nel respiro del cosmo neoplatonico, implica la possibilità dell'operazione alchemica, che è un progresso sulla via del ritorno, giusta l'iniziale concezione religiosa del progresso.

L'alchimia, che assorbirà molta speculazione utopica dell'occidente tra il XIII e il XVII secolo (e ancora nel XVIII, ma ormai in posizione di retroguardia) è strettamente connessa con questo "progresso" verso un modello mitico dell'uomo che è al tempo stesso materiale e spirituale: se la speculazione islamica batte e ribatte su figure come al Khidr, Idrīs e Melchisedec,³⁷² che rappresentano miti di perfezione spirituale accompagnati all'immortalità, Paracelso immaginerà la produzione della Quintessenza quale strumento per il raggiungimento della "vita enochiana".³⁷³ L'alchimia è infatti spiritualizzazione del corpo e corporizzazione dello Spirito, superamento delle contraddizioni del mondo storico, delle sue imperfezioni tanto morali che materiali: è convinzione di poter agire sul mondo riportandolo al divino, accelerando il processo di "ritorno" così come era stato concepito da Sijistānī o dagli Ikwān as Safā',³⁷⁴ un processo che, nel cosmo tutto continuo e contiguo del Neoplatonismo, non può non coinvolgere anche la materia.

Gli Ismailiti videro il "progresso" come un fenomeno che si dispiegava nel tempo storico, per questa ragione pensarono di vivere in terra la Grande Resurrezione: non diversa sarà la concezione che i Gioachimiti avranno dell'Età dello Spirito Santo. Il Millenarismo, verrebbe istintivo parafrasare, è uguale per tutti: è iscritto ovunque nella nostra vicenda, sin dai tempi di Zoroastro. Dopo l'Ismailismo, ciò che esso possiede è un fondamento cosmogonico: per gratuite che possano sembrare certe strutture mitiche, esse non lo sono affatto. Il mito fonda in esse una petizione per la Giustizia che è -essa sì!- il vero aspetto "popolare" (in senso sociale) di questo pensiero, che non è "ingenuo"; se mai, è ideologico: esattamente come quello "colto" che rinvia all'immobilità della Ragione.

Questo per l'appunto volevamo mettere in evidenza narrando gli sviluppi di un pensiero destinato ad influire sull'alterità occidentale, della quale seguiamo gli eventi: parliamo di un pensiero che non è nato sul nulla, è nato sul contrasto sociale e sulle petizioni di chi non si trovava a suo agio nel mondo offerto dalla Storia. Esso vi è nato raccogliendo anche l'eredità gnostica, perché è legato ad un messaggio che non è compatibile con l'ideologica Ragione. Se il rifiuto del razionalismo classico è stato netto in questa vicenda, esso lo sarà altrettanto, ed esplicitamente, nell'alchimia occidentale e in tutti coloro che, in occidente, riprenderanno, come Postel, il tema -già incontrato in Taziano- della priorità della sapienza biblica rispetto al suo snaturamento nel pensiero "greco", identificato con il suo razionalismo.

Se, dunque, la nostra lunga digressione sull'Islam, ci è servita per mettere in luce i legami che con esso ha il pensiero occidentale, che è quel che c'interessa (con ciò non vogliamo parlare di dipendenza, soltanto mostrare dei sentieri che si toccano e s'incrociano, e che è arbitrario dividere); allora il nostro brevissimo *excursus* oltre i limiti temporali strettamente necessari, impone un'ulteriore giustificazione. Con esso abbiamo infatti voluto mostrare, per accenno, due cose.

La prima consiste nel constatare che certe strutture di pensiero, una volta distaccate dalle origini e iniziato a vivere di vita propria, seguono percorsi che, per diversi ed individuali che siano, sono sempre legati alle proprie premesse. Scopriremo con sorpresa in Paracelso dottrine non lontane da quelle che abbiamo appena terminato di esporre.

La seconda, collegata alla prima, consiste nel constatare in particolare che strutture di pensiero nate dal disagio, anche quando migrano nei quieti studioli dei filosofi, son sempre pronte a tornare eversive allorché le circostanze si prestino. Sohrawardī non era un rivoluzionario, ma fu giustiziato a titolo cautelativo; il Bâb, che nacque entro il movimento shaykhita, era un quietista, ma fu anch'egli giustiziato perché ceti sociali esasperati si sollevarono sperando nel Mahdī. Dallo studiolo, il pensiero era tornato in strada virulento come prima, al modo di certe spore batteriche rimaste per millenni quiescenti tra le bende d'una mummia regale.

³⁷² Sul Khidr, che è figura mitica di vita eterna in un non-luogo, simile a quella del mesopotamico Utnapishtin o ai biblici Enoch ed Elia, cfr. J.C. Wensink, voce *al Khadir*, E.I. vol. 4°; il suo ingresso nel mito islamico è da ricondursi al romanzo di Alessandro di ps. Callisthene (cfr. Pseudo Callisthenes, ed. C. Muller, in *Arrianus. Fragmenta scriptorum rerum Alexandri. Pseudo Callisthenes*, Paris, Firmin Didot, 1887) e alla leggenda della fonte d'eterna giovinezza trovata all'estremo limite del mondo. Quanto a Melchisedec, anch'egli figura enigmatica e destinata a comparire più volte in veste profetica nel ciclo dello *Haft Bâb-i Bâbâ*, cfr. G. Vajda, *Melchisedec dans la mythologie ismaélienne*, J.A. 234, 1947. Melchisedec è il re-sacerdote di Salem che in *Gen.* 14, 18-21, benedice Abramo e ne riceve la decima. Paolo (*Ebrei*, 7, 15-19) con riferimento ai *Salmi*, sviluppa la tesi di un sacerdozio, precursore di quello di Cristo, istituito direttamente da Dio in vista di superare la Legge. Tanto Melchisedec quanto il Khidr rappresentano figure di "uomo perfetto". Quanto a Idrīs, altra figura enigmatica, con lui si ravvisa precisamente il cuoco di Alessandro: cfr. G. Vajda, voce *Idris*, E.I. vol. 3°.

³⁷³ Cfr. *De vita longa*, in Theophrastus von Hohenheim gen. Paracelsus, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. Sudhoff, vol. 3°, München, Oldenburg, 1930, pp. 249-292. La vita "enochiana" è quella di Enoch ed Elia, assunti in cielo con tutto il corpo, che torneranno il giorno del Giudizio: una vita eterna sospesa in un non-luogo.

³⁷⁴ Su questa concezione ismailita del "ritorno", cfr. anche M.S. Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, Paris, Imprimerie Nationale, 1874, p. 195, fr. VII.

Il fatto è che nulla è più rivoluzionario e, all'occorrenza, socialmente eversivo, della convinzione che l'uomo sia -almeno potenzialmente- *divino*, che possa cioè trovare le risposte in se stesso, non debba ripetere quelle istituite in nome dell'umana (troppo *umana*) Ragione normativa. In questo, "Occidente" e "Oriente" hanno un fondamento comune, uno scambio che viene sfortunatamente a finire con le crisi di Bisanzio e dell'Islam. Prende forma allora, lentamente, l'ideologia dell'Occidente (già preparata nella Grecia anti-persiana) cioè il percorso di un'ipotesi destinata a trionfare con il XVII-XIX secolo. L'altro occidente non per questo vien meno, come mostreremo non senza aver però sottolineato prima un fatto significativo: quando il Romanticismo riscoprirà tante cose che erano state sepolte -dal Medioevo col suo "folklore", a Paracelso, a Böhme- riscoprirà con ciò anche l'oriente: che tuttavia non è soltanto un luogo geografico.

Lo "Oriente" è infatti, nella storia dello "Occidente", *innanzitutto un luogo ideologico*; un luogo ove l'ideologia egemone ha relegato l'altro da sé, l'altro occidente che ha, sì, legami con l'oriente geografico, ma che non per questo è meno occidentale.