

GIAN CARLO BENELLI

STORIA DI UN ALTRO OCCIDENTE

TOMO II

APPENDICE ALLA IV EDIZIONE

APPENDICE ALLA V EDIZIONE

DOPO E A LATO

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA RAGIONATA
SULLE ORIGINI DELL'ISLAM
E LA LORO IMPORTANZA NEL DETERMINARNE
I SUCCESSIVI SVILUPPI

MARGINALIA

Sesta edizione online ulteriormente accresciuta con i Marginalia

www.giancarlobenelli.com

APPENDICE ALLA QUARTA EDIZIONE

Il significato delle sette shî'ite

Uno dei punti nodali della nostra trattazione, se non forse quello cruciale, è costituito dal duplice movimento in grazia al quale il pensiero marginale del mondo antico venne sviluppato in oriente (Bisanzio, Persia, Islam) e di lì tornò in occidente nel XII secolo: ciò che il mondo mediterraneo aveva in comune era stato espunto dall'Occidente per poi tornarvi come radice del nuovo dissenso, come riscoperta di antiche ascendenze in una "novità" che conservava una strana "aria di famiglia". Ci è sembrato perciò opportuno ripercorrere sinteticamente le vicende già illustrate della Shî'a ampliando ulteriormente il campo d'indagine, per rafforzare quella stessa impostazione che ci era già apparsa significativa.

L'ampliamento della bibliografia utilizzata conferma infatti l'impostazione del capitolo già intitolato "*Ordine celeste e disordini terreni*", rendendola ancor più significativa. Nell'ambito delle diverse prese di posizione dei vari autori, il quadro che ne emerge è chiaro nei lineamenti che concernono i problemi da noi affrontati. In sintesi si può affermare quanto segue.

Il fenomeno della Shî'a ha radici politiche, e soltanto col tempo assume caratteri di marginalità "gnostica"; al proprio interno esso manifesta una linea quietista e una linea eversiva. Lo "estremismo" (Ghulû) è un connotato originario, nel senso che l'accusa ad alcuni gruppi di esser tali è un fenomeno relativamente tardo, che prende corpo allorché si formerà una vasta corrente (destinata a confluire massimamente nella Shî'a duodecimana) ad orientamento quietista. Essa tenderà perciò a distinguersi da coloro che ancora lottavano per una diversa gestione della società islamica. Questa divaricazione prende corpo essenzialmente nell'epoca del 5° e 6° Imâm (Muhammad al Bâqir e Dja'far al Sâdiq) e non è da escludersi che allo stesso 6° Imâm risalga la dottrina "canonica" di un Imamato che si trasmette di padre in figlio a partire da Husayn (che però succedette al fratello Hasan). Del 4° Imâm si dubita persino che abbia mai ricoperto tale ruolo.

In effetti, le vicende iniziali sembrano conciliarsi poco con la dottrina duodecimana. I movimenti *politici* degli inizi (a prescindere dalle dottrine "gnostiche" imputate al mitico "ebreo" Ibn Sabâ', che non è certo risalga a lui) alludono semplicemente alla richiesta di un Imâm da identificare con un 'Alîde, tale però che avanzasse una simile pretesa e *combattesse per essa*. Quanto ad 'Alî ben Talîb, il genero di Maometto, è ben noto che non trovò a che ridire sulle scelte di Abû Bakr e di 'Umar a primo e secondo successore del Profeta. Il contrasto sorge dopo, e mostra un mondo di lotte strettamente politiche, con compromessi che riguardano lo stesso Hasan (Madelung, 1997).

Kaysâniti, Hâshimiti e Zayditi "forti" (Djârûditi) si muovono nell'ambito di questa tradizione *politica* genericamente 'Alîde e certamente bellicosa sul piano politico, una linea che tenterà vanamente la presa di potere che viceversa riuscirà agli 'Abbâsidi. Il loro atteggiamento ideologico è *lato sensu* "razionale" e "democratico", se così può essere lecito definirlo in antitesi ai successivi sviluppi "gnostici" e "teocratici" e in funzione di una certa analogia col movimento Khâridjita. "Razionale" nel senso che non si invocano gerarchie metafisiche, e "democratico" nel senso che è improntato ad una richiesta di giustizia "terrena", secondo lo spirito originario dell'Islam e sotto la guida di un capo, scelto perché affidabile. Al riguardo, si può interpretare la stessa "divinizzazione" kaysânita di 'Alî come un prodromo di successivi "wâqifismi" (dottrine che arrestavano ad un certo punto la catena degli Imâm, dell'ultimo dei quali, ritenuto asceso in cielo, si attendeva il futuro ritorno) cioè di quei gruppi che si posero il problema di una gestione della comunità in nome, ma in assenza, di un Imâm, quindi ad opera di altre figure-guida (sui Wâqifiti, cfr. Buyukkara; propriamente tali sono coloro che arrestano la linea degli Imâm al 7° dei Duodecimani, Mûsâ al Kâzim).

Molto interessante la divaricazione dottrinale che si generò, in questa logica, tra coloro che pensavano ad un possibile "ambasciatore" (*safir*) dell'Imâm "occultato"; e coloro che invocavano esotericamente una vera e propria "porta" (*bâb*) d'accesso a lui (Capezzone, 1995): da un lato una scelta "politica", dall'altro una gnostico-teocratica, certamente generatrice di maggior "estremismo".

La linea più marcatamente "gnostica" della Shî'a aveva tuttavia già preso origine essenzialmente ai tempi della progressiva affermazione 'Abbâside e attorno al 5° e 6° Imâm, al cui insoddisfacente atteggiamento quietista rappresentò una risposta: l'apocalittica, tra coloro che sostengono le scelte rivoluzionarie, si afferma già con un contemporaneo di al Bâqir, Djâbir ben Yazîd al Dju'ffî, un Mughîrita, (Halm, 1981). La scelta gnostica può anche trovare fondamento nell'ipotesi di Strothmann, cioè che si rendeva necessario colmare l'abisso tra l'umano e il divino lasciato aperto da Maometto, stabilendo la figura intermedia dell'uomo divino come nello Gnosticismo; tuttavia la "ragione" storica della Shî'a, che è religiosa, ma anche -originariamente- politica, *resta altra cosa* rispetto a quella dello Gnosticismo.

Vari sono gli sviluppi che prendono corpo: quello nusayrita parte da Mufaddal ben 'Umar al Dju'ffî, Khattâbita (cfr. p. 202, n. 50), seguace del 6° Imâm, poi Wâqifita (Halm 1978 e 1981 delinea la linea dottrinale che conduce ai Nusayriti, in Karbiti, Hârithiti e Mughîriti) e culmina in un "Islam" senza nemmeno più

moschee. Gli eresiologi musulmani insistono molto, per questa come per altre eterodossie, sulla contaminazione col Cristianesimo, "evidente" nella commistione di umano e divino. Ai Nusayriti si collegano testi come lo *Umm al-kitâb*, il *Kitâb al-haft wa 'l-azillat*, il *Kitâb al-sirât* e il *Kitâb al-usûs* (Halm, cit.; Capezzone, 1995; Bar Asher-Kofsky, 1995, 1996, 1997).

Lo sviluppo di una dottrina quale quella nusayrita, così ricca di influssi gnostici di origine disparata (si ricorderà, a p. 197, l'opinione di Filippani Ronconi, che ha curato l'edizione italiana dello *Umm al-kitâb*) lascia riflettere sulla presenza attiva, all'interno dell'Islam, di una forte cultura di più lontane ascendenze, improntata agli stessi temi che percorrono Giudeocristianesimo e Manicheismo; in particolare quello, non estraneo certamente al mondo islamico, della ripetitività della profezia e del rapporto dell'uomo col divino.

Limitatamente alla storia urbana, è interessante allora riflettere su quanto afferma Cahen: la continuità culturale, all'interno delle città islamiche, delle popolazioni urbane dell'epoca pre-islamica con quelle dell'epoca islamica. In altre parole, la lettura del messaggio di Maometto non poté avvenire se non sulla base di una cultura che gli preesisteva, le cui tracce sono visibili nello stesso Corano: alludiamo in particolare al tema del viaggio celeste (cfr. gli artt. di Moezzi, Van Ess, Marquet, Bar Asher-Kofsky, Jolivet e Chodkiewicz in *Le voyage initiatique en terre d'Islam, etc.*, 1996).

Emergono, tra gli spunti di riflessione, la continua elaborazione su comuni elementi dottrinali (che nel Cristianesimo ebbero fine con la fissazione istituzionale della dottrina); la continuità con il mondo pre-islamico; l'influenza del tema del viaggio sulle dottrine khattâbite e sul Sufismo, sulla possibile divinizzazione dell'uomo nell'Ismailismo, sulle cosmologie ismailite in generale, su Sijistânî e su al Kindî, sull'antinomismo nusayrita e su Ibn 'Arabî. Più in generale si nota il facile legame del tema con le strutture del neoplatonismo o panteismo "popolare" di matrice islamica, quello stesso che eserciterà in seguito un potente influsso in Europa e che abbiamo già visto essere abbinato alla dottrina alchemica.

Per quanto concerne poi gli aspetti gnostici nell'ambito dei modi di sviluppo dell'imamologia duodecimana, si vedano poi gli artt. di Moezzi (1996, 1996, 1996 e 1998) che fanno riferimento all'origine della dottrina e ai punti di contatto con sviluppi contemporanei, quali il Nusayrismo, che caratterizzarono un momento nodale negli sviluppi della Shî'a, cioè la già segnalata epoca del 5° e 6° Imâm, sulla quale si deve insistere. Il passaggio dall'iniziale imâmismo alla scelta "duodecimana", non fu senza contrasti; molte e diverse furono le scelte; prevalse però anche qui -siamo nel IX secolo- l'attesa del Mahdî, cioè un imâmismo da amministrare senza Imâm, in attesa del suo ritorno: l'utopia della fine della storia in un regno di perfetta giustizia terrena, si allontana in un futuro indefinito.

Per quanto concerne infine l'Ismailismo, due sono i temi che interessano la ricerca: l'origine e gli sviluppi; questi ultimi anche per quanto concerne la divisione tra Qarmati e Ismailismo fatimida. Halm assume, come citammo nel testo, l'ipotesi di una scissione nell'899, cui avrebbe fatto seguito l'inizio dell'avventura fatimida di 'Ubayd Allâh. Questa ipotesi è criticata da Brett (1994, 1996) e sull'argomento è opportuno riferirsi anche agli artt. di Madelung (1967) e Daftary (1991). Tutto risalirebbe alla scissione che si verificò attorno alla successione al 6° Imâm, ma non soltanto per ciò che concerne le note scelte dei futuri Duodecimani (Mûsâ al Kâzim) e dei gruppi Settimiani (Ismâ'il e/o Muhammad ben Ismâ'il) delle quali abbiamo detto nel testo.

Tra i figli di Dja'far che furono proclamati Imâm dai vari gruppi, oltre a Ismâ'il e Mûsâ (figlio di una concubina) vi fu anche un fratello "legittimo" di Ismâ'il, 'Abd Allâh, che avrebbe avuto un figlio, Muhammad, inviato nello Yemen e poi nel Khorâsân; questa è la linea fatimida. Col tempo questo Muhammad sarebbe stato confuso con il figlio di Ismâ'il, d'onde la più tarda convergenza della linea settimiana fatimida con quella qarmata. Per verità c'era anche un quarto figlio di Dja'far, Muhammad al Dîbâg, proclamato Imâm da alcuni, che tentò la rivolta, e però morì senza figli.

I Qarmati discendono, come già visto, dai Khattâbiti e dai Mubârakiti; quanto al problema di contenere in 7 il numero totale degli Imâm, una soluzione fu il "depenamento" del premorto Ismâ'il; prevalse poi, nel grande sviluppo "gnostico" la scelta di considerare 'Alî ben Talîb una figura più alta, fuori dal conto (cfr. p. 210 in n. 110 e p. 202, in n. 55).

Venendo ai Fatimidi, Brett, che ha dei dubbi sulla scissione dell'899, elabora un'interessante ipotesi sul loro "ismailismo" di ritorno, facilitato da tardi equivoci dinastici sui due Muhammad. L'ismailismo dei Fatimidi farebbe capo soltanto a Mu'izz, che tentò di rappattumare il complesso esoterismo fatimida su cicli di 7 profeti, con quello qarmata (si ricordi l'alternanza di *nâtiq* e *sâmit* di invenzione khattâbita); il 7° profeta potrebbe divenire, come 2° Maometto, il 7° Imâm, al Qâ'im in occultamento dei Qarmati.

L'argomento in sé non è rilevante per la nostra indagine; quel che è rilevante è invece porsi domande sul grande fiorire di dottrine settimiane dopo la morte del 6° Imâm (il panorama è infatti ancora più ampio) tutte fondate sui due temi dell'occultamento e del ritorno come Mahdî al Qâ'im. Una "dinastia rivoluzionaria" -tale è infatti l'ossimoro fatimida già da noi segnalato, sulle cui problematiche si orienteranno sviluppi come quelli di Sijistânî- tenderà di addomesticare al proprio servizio l'attesa messianica che da quel momento si era fatta vivissima, segno del rigetto della linea quietista e della perpetua tensione islamica verso un regno di giustizia in terra.

Sul problema delle distinzioni e delle confusioni tra Mubârakiti, Khattâbiti/Qarmati, Ismailiti e Fatimidi, si veda anche Marquet (1977). Marquet ritiene di scorgere una distinzione radicale tra Qarmati e "Ismailiti", nonostante l'eguale struttura organizzativa; i primi sarebbero più "Gnostici" che Musulmani, e più

settori. Al di là di problematiche aperte e non facilmente risolvibili, si può leggere in filigrana lo sfondo politico delle differenziazioni.

Qui, soprattutto si può scorgere la definitiva emersione, come contrasto, di quella che fu da sempre l'ambiguità della Shī'a: rivoluzionaria, in nome della giustizia terrena attesa dall'Islam, nelle intenzioni e negli sforzi dei maggiori seguaci; quasi sempre quietista nei primi 6 Imâm duodecimani, con l'eccezione di Husayn. I rivoluzionari, che avevano dato alimento a quelle correnti shī'ite (Kaysâniti, Hâshimiti, Zayditi, etc.) sostenitrici di altre figure 'Alīdi, disposte ad impugnare le armi; e che poi elaboreranno un orientamento "gnostico"; finirono più volte esecrati. La morte del 6° Imâm segna la frattura definitiva, e da questo momento inizia a prender corpo nelle cronache la categoria dello "estremismo" (Ghulû) tramite la quale gli eresiologi "riscrivono" la storia della Shī'a e delle sue infinite correnti (noi ci siamo limitati, nel testo, ad alcune etichette; occorre però ricordare che esistono ulteriori suddivisioni, il più delle volte mere creazioni *ad hominem*: vedi p.e. Ibn Hazm in Friedlaender, cit. in Bibliografia a p. 757).

Della presa di coscienza circa la necessità di battere altre strade, si può arguire partendo dai due fenomeni circa contemporanei che si sviluppano attorno al tempo del 5° e 6° Imâm, soprattutto attorno a quest'ultimo: l'attesa messianica di un Imâm "occultato", che comporta una riorganizzazione politica degli shī'iti senza Imâm, in vista della Resurrezione che porrà fine ai tempi (il 7, come il 12, è un numero eletto, e vi furono vari gruppi "settimiani"; cfr. anche Bar Asher 1990); e la nascita dell'alchimia islamica, non soltanto con Djâbir, ma anche con Kaysâniti, Khattâbiti e Mubâarakiti, dai quali passerà agli Ismailiti.

Come si ricorderà, l'alchimia spirituale comporta la divinizzazione dell'adepto; è perciò importante far riferimento al contesto storico-sociale nel quale si sviluppa, nel X secolo, il *corpus* djâbiriano e la dottrina degli Ikhwân as Safâ', nella Baghdad bûyide. La presa di coscienza è costituita, a nostro avviso, dalla crisi del modello quietista che ha scisso la Shī'a in due tronconi. Uno, il futuro partito duodecimano, crea verosimilmente al tempo di Dja'far la successione "canonica" (Hasan → Husayn → 'Alī Zayn al 'Âbidîn → Muhammad al Bâqir → Dia'far al Sâdiq → Mûsâ, etc.). La realtà storica di questa linea è infatti dubbia, sia perché, prima di allora, Kaysâniti, Hâshimiti, Zayditi e altri, avevano proclamato Imâm altri 'Alīdi concretamente ribelli; sia perché è dubbio che 'Alī Zayn al 'Âbidîn sia mai stato proclamato Imâm (Hodgson, in Madelung 1965, cit. in Bibliografia a p. 765). Più tardi, con la proclamazione del "grande occultamento" del 12° Imâm, anche costoro decisero che era più opportuno gestire il movimento in assenza dell'Imâm, sempre tuttavia all'interno di un'ottica "teocratica".

L'altro troncone scelse viceversa da subito la via che manteneva aperto il sogno di giustizia terrena. La deflagrazione "gnostica" di questi gruppi deve intendersi in un senso che vorremmo definire, anche se impropriamente, "democratico". La trasmigrazione delle anime fu infatti invocata ripetute volte per sanzionare l'imamato attribuito a capi ribelli non appartenenti al ceppo 'Alīde: è appena il caso di ricordare Abûmuslimiyya e Khattâbiti, per restare tra i protagonisti già citati. Questo "errore" dottrinale, che deriva da quello giudeo-cristiano (tema fisso di Ibn Hazm) di confondere umano e divino, rappresenta una scelta gnostico-democratica che è una via di mezzo tra quella "democratica" e "razionale" dei Khâridjiti, di attribuire alla comunità il carisma divino e la conseguente scelta dell'Imâm in base ai suoi meriti; quella "razionale" epperò verticistica di Kaysâniti, Hâshimiti e Zayditi di scegliersi un *leader* forte e caricarlo di attributi divini, sempre al fine di realizzare la giustizia in terra; e quella teocratica che consisterà nel credere nella divinità di un uomo cui affidare, in perfetta sottomissione, il compimento dei tempi (l'uso delle virgolette è evidentemente dettato dall'improprietà della tentata traduzione in concetti attuali di ciò che mal vi si presta).

Con i Qarmati prende corpo una scelta radicalmente esoterica (come con i Nusayriti) dalle complesse cosmogonie che alterano la dottrina originaria dell'Islam; il compimento politico di questa scelta si avrà a Bahrain e ad Alamût. I Fatimidi non saranno lontani da un analogo atteggiamento, salvo doversi preoccupare di gestire la "legalità" di un regno; la loro teocrazia resta un ibrido tra il modello gnostico e quello imâmita fondato sulla discendenza.

Nell'ambito di questo processo, che va dall'VIII al X secolo, conta ora comprendere il significato degli sviluppi alchemici e la collocazione degli Ikhwân as Safâ'. In questa vicenda, oltre all'opposizione al Califfato 'Abbâside, un ruolo decisivo sembra esser stato giocato dalla crisi di quest'ultimo, e dagli ambienti di corte della Baghdad Bûyide.

Sulla natura dell'alchimia djâbiriana (che, lo ricordiamo, si sviluppa tra l'VIII e il X secolo, e quindi conosce un'evoluzione) è utile rifarsi al testo della O' Connor; ma vedi anche le fonti tradotte e commentate da Garbers-Weyer: siamo in presenza di un'alchimia spirituale, non di metallurgia, come abbiamo ripetutamente sottolineato nel testo.

La ricerca della O' Connor, pur avendo il limite di un esame dei testi djâbiriani che prescinde dalla cronologia, quindi dal contesto storico-sociale nel quale andrebbe valutato ogni passaggio, è di importante sostegno alla nostra tesi, perché mostra chiaramente la natura spirituale dell'opera alchemica. Questo è ciò che viene trasmesso all'occidente, anche se l'occidente, in un primo momento, fraintenderà (cfr. anche Garbers-Weyer, che sottolineano le differenze tra l'alchimista, il tecnico di laboratorio, e il puro e semplice imbroglione). L'alchimia, sostiene la O' Connor il cui interesse principale è rivolto al mito della creazione dell'*homunculus*, è un pensiero eretico del quale è portatrice la cultura marginale. Il modello metallurgico

(estrazione del minerale) è una grande allegoria dell'operazione spirituale (estrarre il nucleo puro dell'individuo); l'alchimia islamica è indissolubile dalla speculazione religiosa della Shī'a. Il ritorno alla purezza progettuale è anche *una riflessione dell'Islam sulla propria storia*; fondamentale è il mito dell'uomo "perfetto" (al insān al kāmīl).

Alla cultura alchemica appartengono anche gli Ikhwān as Safā', che hanno in comune con essa e con l'Ismailismo l'ontologia neoplatonica applicata al mito creazionista biblico, ciò che costituisce l'originale contributo islamico. L'alchimia prosegue l'opera divina con una seconda creazione, che è la Resurrezione dell'adepto. La O' Connor, che è molto attenta agli studi sulla cultura della marginalità, introduce anche il concetto di religione "vernacolare", che prende le distanze dal concetto spregiativo di definizioni quali "panteismo popolare". Una religione è infatti ciò che credono e fanno i suoi fedeli, non va perciò identificata con l'apparato normativo.

Anche lei afferma quindi che l'elemento magico preesiste e s'insinua nel Corano, sopravvivendo a malintese "ortodossie", e conclude che l'alchimia è esistita come "learned religio-philosophical/magico-scientific tradition" (p. 344).

Cerchiamo ora di comprendere il retroterra sociologico di questa cultura, quella del *corpus* djābiriano e quella, analoga, degli Ikhwān as Safā', che la Baffioni concorda -con il Marquet- nel ritenere sostanzialmente vicina a quella ismailita; per questo appare interessante la ricerca della Kraemer sulla Baghdad būyide; altrettanto interessante l'art. di Capezzone, cit. in Addenda alla Bibliografia a p. 782, che esamina il contesto di formazione del *corpus* djābiriano. Lo sfondo è quello del già citato neoplatonismo, con incontro e confronto di diverse culture e religioni -inclusa quella ermetica- in presenza di un disgregamento del potere centrale che fa emergere un possibile ruolo-guida delle intelligenze.

Tanto nel caso del *corpus* djābiriano -per la sua parte attribuibile al X secolo- quanto per gli Ikhwān as Safā', viene in evidenza il ruolo essenziale della "fratellanza" quale luogo di formazione e trasmissione del sapere, che fa dell'adepto un Imām al di fuori di ogni rapporto dinastico e a lato del potere politico. Capezzone ha sottolineato, tra l'altro, che la dottrina della creazione dell'*homunculus* (takwīn) si delinea soltanto in questa fase dello sviluppo del *corpus*, nella quale l'Imām stesso diviene una metafora. Del resto la Shī'a, a questa data, "moderata" o "estremista" che sia, ha ormai scelto da tempo la via di una gestione in *assenza* dell'Imām 'alīde; Halm (1981[*Methoden, etc.*]) ha mostrato la permeabilità alla predicazione qarmata da parte degli stessi duodecimani, dopo il "grande occultamento" (quello "finale" del 12° Imām) che scompare nell'874, e muore, forse, nel 940. Le speranze di giustizia in terra si appuntano su un futuro utopico.

Per quanto concerne poi la cultura degli Ikhwān as Safā', la Baffioni ha messo in rilievo la rielaborazione entro il contenitore islamico dei vari filoni tradizionalmente presenti entro il crogiolo mediorientale, e la loro strutturazione entro l'originale neoplatonismo "creazionista" del quale abbiamo discusso a lungo nel testo. Segnaliamo, per inciso, che lo stesso fenomeno di sincretismo, gli stessi tratti sociologici e le stesse tensioni utopiche riscontrabili nel tardo *corpus* djābiriano e nelle *Epistole* degli Ikhwān as Safā', sono segnalati da Casari nelle narrazioni delle gesta di Alessandro elaborate nella Persia medievale.

A completamento di quanto sinora esposto, vorremmo fare alcune sintetiche considerazioni conclusive, pertinenti a singole tesi avanzate nella nostra ricerca.

Questa continua tensione al superamento della letteralità del testo, e quindi della Legge, che abbiamo visto essere il filo conduttore di tutto il pensiero marginale, trova un terreno particolarmente fertile nell'Islam per la presenza, a monte di esso e nell'ambiente in cui esso si diffuse e fu elaborato, del Giudeocristianesimo, in particolare elchasaita, e del Manicheismo. Sono da segnalare al riguardo gli artt. di Colpe e Stroumsa, che sottolineano l'ambiguità assunta, tanto nel Manicheismo quanto poi nel Corano, della definizione "sigillo dei Profeti". "Sigillo" non sta a significare soltanto il "suggerello", cioè il punto d'arrivo oltre il quale non v'è più profezia; esso può significare -e, di fatto, sembra inizialmente significasse- anche "marchio di autenticità", conferma e *garanzia* della realtà divina del fenomeno profetico. In tal senso, è naturale che esso lasci aperta, anzi, *apra* la strada ad ulteriore profezia, com'è nello spirito di un *Dio vivente* che manda continuamente i propri avvertimenti all'uomo. Nella logica di un Dio vivente, di un Dio/persona come quello della Bibbia, è da segnalare l'art. di Ayoub che sottolinea come la dottrina kaysānita della *Badā'* (cambiamento d'opinione di Dio) fosse tutt'altro che folle, come potrebbe apparire ad una teologia razionalista; al contrario, essa era ben conseguenziale. Che cos'è, altrimenti, la preghiera, che evoca un atteggiamento misericordioso e tende a provocarlo? Più in generale, l'atteggiamento di un Dio vivente non può che conformarsi, di volta in volta e in nome di una Giustizia eterna, sui mutevoli comportamenti che l'uomo liberamente assume, sulla sua *hybris* e sul suo pentimento, disobbedienza e obbedienza della Legge: dunque la Sua *decisione*, su ciò che si conviene alla Sua Legge *immutabile*, sarà necessariamente *mutevole* per il mutare dell'atteggiamento degli uomini.

L'ultima notazione concerne il problema dei cosiddetti "*sīniyya*", cioè di coloro per i quali la gerarchia esoterica vedeva al vertice Salmān Pāk (cfr. p. 234 in n. 300), distinguendosi da quella di coloro che ponevano al vertice 'Alī (gli '*ayniyya*) o Maometto (i '*Mīmiyya*).

Tanto Brett (1994) che Capezzone (1997) pongono in dubbio con buone ragioni il reale peso storico della dottrina dei *sīniyya*, fortemente valutata, al contrario, da Massignon, e citata da chi si rifà a lui come Corbin. Si ricorderà che Massignon si era molto interessato al ruolo delle corporazioni nelle ideologie della marginalità (Salmān Pāk, primo iniziato, diviene il punto di partenza nell'iniziazione delle confraternite di

mestiere : cfr. p. 225 in n. 228). Non è nella specificità del nostro studio il prender posizione sull'argomento; quel che ci preme però è che non resti sottovalutato il peso attribuito da Massignon alla sociologia della Shī'a, del resto messa in evidenza anche da altri autori.

Appare infatti evidente, da quanto sin qui esposto, che a partire dai tempi del 5° e 6° Imâm, indipendentemente dal fiorire dell'esoterismo eversivo che si fonda sulla divinizzazione di 'Alî, prende sempre più corpo un vasto movimento che estende l'ipotesi dell'adozione divina e poi dell'autodivinizzazione, al di fuori del ceppo 'alîde. Nell'Islam in particolare, l'autodivinizzazione dell'adepto -alchimista o Fratello Sincero-implica un radicale spostamento in senso "democratico" del "luogo" del sapere, ora ubicato in ogni uomo che abbia raggiunto la purezza; questa tensione veicola le pretese di intelligenzie vicine alle corti ma estranee al potere. Si avrebbe così un fenomeno analogo a quello che abbiamo conosciuto in occidente lungo tutto l'arco della nostra ricerca, nella marginalità del basso clero, della piccola aristocrazia, delle corporazioni artigiane, degli intellettuali piccolo-borghesi. L'adepto che diviene Imâm, mostra, nell'alchimia, la tensione all'uomo "perfetto", un mito che ritroveremo in occidente come "cristificazione" dell'adepto stesso, e poi ancora nello Spiritualismo e nella Teosofia; esso ha sempre e ovunque fondato il concetto di "Eletti", sempre nella stessa matrice sociologica.

Tutto ciò aiuta a comprendere un fenomeno che ci è molto premuto sottolineare e che ci è apparso centrale nella definizione di "altro occidente": il ruolo decisivo che ebbe l'arrivo, con le traduzioni del XII secolo, del neoplatonismo islamico e dell'alchimia, anche se quest'ultima fu inizialmente fraintesa. Il ruolo di questo apporto fu decisivo, perché di lì si è dipartito un percorso autonomo: l'occidente, riscoprendo in questo contributo "orientale" le proprie stesse antiche radici, iniziò il percorso che, dalle eresie medievali, dall'alchimia spirituale, dalla Teosofia e dalla *Naturphilosophie*, giunse al Romanticismo e alla sua "*Sehnsucht nach Ost*".

Naturphilosophie

Un altro punto nodale della nostra trattazione è costituito dal passaggio continuo instauratosi tra alchimia spirituale, Teosofia, *Naturphilosophie* e Romanticismo. Il punto è stato sufficientemente chiarito e non necessita di ulteriore commento, se non per ricordare che uno dei massimi studiosi dell'argomento, Antoine Faivre, ha raccolto molti dei suoi numerosi articoli nel volume *Philosophie de la nature. Physique sacrée et théosophie. XVIIIe-XIXe siècle* (Paris, Albin Michel, 1996). Nonostante la sua natura collettanea, la raccolta è impostata in modo assai organico, e risulta quindi un importante strumento di consultazione. In essa sono messi in chiara evidenza i temi principali, trattati anche nel nostro testo, che giustificano, anche per gli espliciti rinvii tra i vari protagonisti, l'identificazione di una stretta linea di successione, praticamente una catena. Tutto ciò è della maggiore importanza per la nostra ricerca, perché, tenendo conto dell'altra linea di sviluppo da noi corroborata, quella tra l'antico dissenso e i temi sviluppati nel Medio Oriente islamico (il neoplatonismo "creazionista", poi "panteismo popolare", e la nascita dell'alchimia spirituale) ne emerge una continuità del pensiero "diverso" che va dallo Gnosticismo al Romanticismo: dunque un pensiero vitale ancor oggi, perché l'eredità del Romanticismo rappresenta ancora un problema aperto.

Sette "gnostiche" russe nell'epoca della Rivoluzione

Nel testo abbiamo sporadicamente accennato o alluso alla presenza e/o sopravvivenza di sette "gnostiche" (quella dei Chlisty risalente al XVII secolo, altre di poco più tarde) nella Russia della Rivoluzione. L'analisi degli eventuali rapporti tra le sette stesse e i rivoluzionari, esula dalle possibilità della nostra ricerca; tuttavia ci sembra interessante segnalare qui che la R.E.S. ha dedicato il n° 2 del 1997 ad una serie di articoli sull'argomento. In particolare ci sono sembrati significativi gli artt. di Comet, Mervaud, Niquet, Rousselet e Van Rogemorter, che abbiamo inserito nella Bibliografia a questa Appendice. Di questa sette "gnostiche" di vario nome, radicate già da secoli al momento della Rivoluzione e particolarmente in evidenza nel cinquantennio che la precedette, segnaliamo tre caratteristiche: le dottrine, la sociologia, e i rapporti con il potere zarista e con gli eventi rivoluzionari.

I Chlisty ritenevano di giungere alla comunione con Dio tramite l'estasi della danza, come i Dervisci. Il loro dualismo li portava a respingere la materia, e, per conseguenza, anche la resurrezione dei corpi; rifiutavano il sesso e si astenevano dal cibarsi di carne; credevano nella metensomatosi, e, in particolare, ritenevano che Cristo s'incarnasse negli Eletti: tutti temi "gnostici" che ci sono ormai ben noti.

Le accuse che si rivolgevano loro erano le solite, le stesse rivolte alle sette di tutti i tempi, le stesse rivolte ai primi Cristiani: orge rituali e pasto cannibalico che comportava il sacrificio di un bambino. Si riteneva avessero luoghi nascosti di riunione; la loro origine è incerta.

Tutte le sette, in generale, avevano attese millenaristiche ed erano pervase dall'Apocalitticismo: alcuni attendevano un "ultimo Messia" che avrebbe dato il regno ai puri di cuore. Nei Chlisty, dove veniva

meno la barriera tra umano e divino, gli Eletti divenivano “Cristi” o “Madri di Dio”; l'impronta generale è un immanentismo panteista. Le sette esistenti erano molte, al punto che Comet ritiene il campo non ancora sufficientemente indagato, e sostiene che la Russia potrebbe riservare ancora molte sorprese.

Mentre tutte le sette sono -ovviamente- nemiche giurate del clero istituzionale, molte di loro sono anche portatrici di ideologie egualitariste di antica data. A nessuno sfuggì -non ai settari, non al clero, non al potere, non ai rivoluzionari- che la messa in discussione dell'istituzione ecclesiastica comportava l'avversione al potere autoritario degli Zar, che con quella era in simbiosi. Gli appartenenti alle sette furono infatti usualmente perseguitati dal potere zarista; le loro utopie sociali erano al tempo stesso “progressiste” e antimoderne, vicine all'antico comunismo agrario: si sogna un'agricoltura collettiva e statalizzata, si odia la società occidentale, si ritiene di poter fare di meglio e di poter costruire il paradiso terrestre. L'utopia ondeggia tra istanze sociali e religiose, *non disgiunte tra loro*; ed è evidente che le prime si fondano soltanto sulle seconde.

Nel XIX e XX secolo c'è una convergenza tra sette “gnostiche” e rivoluzionari; molti bolscevichi escono dalle sette religiose; i rivoluzionari si appellano ai settari tanto nel XIX quanto nel XX secolo, ai fini di un'azione comune. Nel 1905 i Chlisty conquistano gli ambienti intellettuali di San Pietroburgo; Niquet (*Le mythe des Xlystys*) sottolinea l'incontro di una ricerca decadente e modernista dell'uomo/Dio, con un neopopulismo rivoluzionario che aspira a dissolversi nel “popolo”. L'antropatria gnostica si fonde col prometeismo bolscevico; l'Apocalitticismo percorre gli anni '20 (Niquet, *ivi*).

Si generò un reciproco equivoco. I rivoluzionari non compresero la radice *religiosa* del sovversivismo delle sette, costruendo attorno ad esse l'interpretazione materialista che ne faceva un mero veicolo di protesta sociale (notiamo, per inciso, che questa resterà, sino alla fine, l'interpretazione “marxista” delle dissidenze religiose in generale); i membri delle sette religiose rimasero a loro volta ben presto delusi e respinti dal materialismo ideologico della Rivoluzione. Nel 1922 le persecuzioni religiose del nuovo regime non riguardarono comunque le sette, avvertite ancora “vicine”; nel 1929 la situazione cambiò. È comunque significativo che Gorkij abbia una precisa conoscenza dello Gnosticismo antico.

Di grande interesse appare ora notare che, con il crollo del comunismo e con la tremenda crisi della società russa, la tradizione della dissidenza religiosa sia tornata a riemergere nelle stesse forme: Niquet (*Vieux-croyants et sectes russes*) segnala dalla cronaca i casi (*e le relative condanne giudiziarie*) di nuove sedicenti incarnazioni divine. Rousselet segnala la continuità della tradizione settaria dell'occidente tra il Cristianesimo primitivo e il socialismo (si ricordi l'equazione posta da Scholem tra i due fenomeni, e tra questi e il Sabbatianismo); certamente interessante è constatare, in Russia, un analogo trascorrere della dissidenza tra le intelligenzie ecclesiastiche che la elaborarono nel XVII-XVIII secolo (basso clero) e gli intellettuali rivoluzionari di modesta estrazione del XIX-XX secolo.

BIBLIOGRAFIA PER L'APPENDICE ALLA QUARTA EDIZIONE

- AFFIFI, A.E., *The Influence of Hermetic Literature in Moslem Thought*, B.S.O.A.S., 13, 1951
- AYOUB, M., *Divine Preordination and Human Hope. A Study of the Concept of Badâ' in Imâmî Shî'î Tradition*, J.A.O.S., 106, 4, 1986
- BAFFIONI, C., *Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle Epistole degli Ihwân as Safâ'*, Studi e pubblicazioni dell'Istituto Italiano per la Storia Antica, Fasc. VII, Roma, 1994
- BAR-ASHER, M.M., *Deux traditions hétérodoxes dans les anciens commentaires imâmites du Coran*, Arabica, 27, 1990
- BAR-ASHER, M.M. - KOFISKY, A., *A Tenth Century Nusayrî Treatise on the Duty to know the Mystery of Divinity*, B.S.O.A.S., 58, 1995
- *The Nusayrî Doctrine of 'Alî's Divinity and the Nusayrî Trinity according to an Unpublished Treatise from the 7th/13th Century*, Der Islam, 72, 1995
- *L'ascension céleste du gnostique nusayrite et le voyage nocturne du Prophète Muhammad*, Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels, sous la direction de M.A. Amir Moezzi, Inst. Franç. de Rech. en Iran, Louvain-Paris, Peeters, 1996 (Bibl. de l'Éc. des H.É., Sect. des Sc. Rel., vol. CIII)
- *The Theology of Kitâb al-Usûs: an Early Pseudepigraphic Nusayrî Work*, R.S.O., 71, 1-4, 1997
- BRETT, M., *The Mîm, the 'Ayn, and the Making of Ismâ'ilism*, B.S.O.A.S., 57, 1994
- *The Realm of the Imâm. The Fâtimides in the Tenth Century*, ivi, 59, 1996
- BUYUKKARA, M.A., *The Schism in the Party of Mûsâ al Kâzim and the Emergence of the Wâqifa*, Arabica, 47, 1, 2000
- CAHEN, C., *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Âge, I-II*, ivi, 5-6, 1958-1959
- CANARD, M., *Baghdâd au IVe siècle de l'Hégire (Xe siècle de l'ère chrétienne)*, ivi, 9, 1962
- CAPEZZONE, L., *Il Kitâb al-sirât attribuito a Mufaddal ibn 'Umar al Gufî*, O.M., 69, 1-2, 1995
- CASARI, M., *Alessandro e Utopia nei romanzi persiani medievali*, ivi, 72, 1999, Suppl. 1
- CHODKIEWICZ, M., *Le voyage sans fin*, Le voyage initiatique, etc., cit.
- COLPE, G., *Das Siegel der Propheten*, Orientalia Suecana, 33-35, 1984-1986
- COMET, R., *À propos d'un livre de Karl Konrad Grass, Die Russische Sekten*, R.E.S., 69, 2, 1997
- DAFTARY, F., *The Earliest Ismâ'ilis*, Arabica 38, 2, 1991
- FAIVRE, An., *Philosophie de la nature. Physique sacrée et théosophie. XVIIIe-XIXe siècle*, Paris, Albin Michel, 1996
- HALM, H., *Das "Buch der Schatten". Die Mufaddal Tradition der Ġulât und die Ursprünge des Nusairientums*, Der Islam, 55, 1978 e 58, 1981
- *Methoden und Formen der frühesten Ismailitischen Da'wa*, Studien zur Geschichte und Kultur des vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag, hrsg. von H.R. Roemer und A. Noth, Leiden, E.J. Brill, 1981
- HAMDANĪ, A., *An Early Fâtimid Source and the Time and Authorship of the Rasâ'il Ihwân as Safâ'*, Arabica, 26, 1979
- JOLIVET, J., *L'intellect selon al-Fârâbî: quelques remarques*, Bulletin d'Études Orientales, 29, 1977
- *La topographie du salut d'après le discours sur l'âme d'al-Kindî*, Le voyage initiatique, etc. cit.
- KHAN, M.S., *The Early History of Zaydî Schism in Daylamân and Gilân*, Z.M.D.G., 125, 1975
- KRAEMER, J.L., *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival in the Buyid Age*, Leiden, E.J. Brill, 1986
- KRAUS, P., *Studien zu Jâbir ibn Hayyân*, Isis, XV, 1931; Reprint in: Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam, Hildesheim-Zürich-N. York, Olms, 1994
- *Les dignitaires de la hiérarchie religieuse selon Ġâbir ibn Hayyân*, Bull. de l'Inst. Franç. d'Archéol. Or., 41, 1942; Reprint in: Alchemie, etc., cit.
- MADLUNG, W., *Bemerkungen zur Imamitischen Firaq-Literatur*, Der Islam, 43, 1967
- *Abû 'Isâ al-Warrâq über die Bardesaiten, Marcioniten und Kantäer*, Studien zur Geschichte, etc., cit
- *The Succession to Muhammad. A Study on the Early Caliphate*, Cambridge, Un. Press, 1997
- MARQUET, Y., *Imâmat, résurrection et hiérarchie selon les Ikhwân as Safâ'*, R.E.I., 30, 1962
- *Ihwân as Safâ', Ismailiens et Qarmates*, Arabica, 24, 1977
- *L'ascension spirituelle chez quelques auteurs Ismailiens*, Le voyage initiatique, etc., cit.
- *Socrate et les Ihwân as Safâ'*, J.A., 286, 2, 1998
- MERVAUD, M., *Une alliance ambiguë: Herzen, Ogarev et les vieux-croyants*, R.E.S., 69, 2, 1997
- MOEZZI, M.A. (Amir), *Notes sur deux traditions "hétérodoxes" imâmites*, Arabica, 41, 1994

- *Aspects de l'Imâmologie duodécimane: 1 - Remarques sur la divinité de l'Imâm*, S.I., 26, 2, 1996
- *Aspects de l'Imâmologie duodécimane: 2 - Contribution à la typologie des rencontres avec l'Imâm caché*, J.A., 284, 1, 1996
- *Aspects de l'Imâmologie duodécimane: 3 - L'Imâm dans le ciel. Ascension et initiation, Le voyage initiatique, etc.*, cit.
- *Aspects de l'Imâmologie duodécimane: 4 - Seul l'homme de Dieu est humain. Théologie et anthropologie mystique à travers l'exégèse imâmite ancienne*, Arabica, 45, 3, 1998
- NETTON, I.R., *Brotherhood versus Imâmate: Ikhwân al Safâ' and the Ismâ'îlîs*, J.S.A.I., 2, 1980
- NIQUET, M., *Le mythe des Xlysty dans la littérature russe*, R.E.S., 69, 2, 1997
- *Vieux-croyants et sectes russes: un chantier pour la recherche*, ivi
- O' CONNOR, K.M., *The Alchemical Creation of Life (Takwin) and Other Concepts of Genesis in Medieval Islam*, a Dissertation in Religious Studies presented to the Faculties of the Un. of Pennsylvania, 1994
- Quellengeschichtliches Lesebuch zur Chemie und Alchemie der Araber im Mittelalter*, hrsg. von K. Garbers und J. Weyer, Hamburg, Helmut Buske Verlag, 1980
- ROUSSELET, K., *Utopies socio-religieuses et révolution politique dans les années 1920*, R.E.S., 69, 2, 1997
- STROTHMANN, R., *Morgendländische Geheimsekten in der Abendländischen Forschung und die Handschrift Kiel Arab. 19*, Abhandl. der Ak. der Wiss. zu Berlin, 1952, 5
- *Esoterischen Sonderthemen bei den Nusairi*, ivi, 1956, 4
- *Seelenwanderung bei den Nusairi*, Oriens, 12, 1959
- STROUMSA, G., "Seal of the Prophets". *The Nature of Manichaeian Metaphor*, J.S.A.I., 7, 1986
- VAN ESS, J., *Le Mi'râğ et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologique en Islam*, Le voyage initiatique, etc., cit.
- VAN REGEMORTER, J.L., *Les sectes russes sous le regard du sociologisme vulgaire*, R.E.S., 69, 2, 1997
- WATT, W.M., *Khârijite Thought in the Umayyad Period*, Der Islam, 36, 1961
- *Sidelights on Early Imâmite Doctrine*, S.I., 31, 1971