

Civiltà e Religioni » Civilisations and Religions » Zivilisationen und Religionen » Civilizaciones y Religiones » Civilizações e Religiões

Civiltà e Religioni

VIII

Civiltà
e
Religioni

2022

DIRETTORE / EDITOR

Fabrizio Ferrari (Università degli Studi di Padova)

COMITATO EDITORIALE / EDITORIAL BOARD

Adone Agnolin (Universidade de São Paulo)
Antón Alvar Nuño (Universidad de Málaga)
Chiara Cremonesi (Università degli Studi di Padova)
Chiara Ghidini (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”)
Elisabetta Moro (Università degli Studi “Suor Orsola Benincasa”)
Paolo Taviani (Università degli Studi dell’Aquila)
Michela Zago (Università degli Studi di Padova)

COMITATO SCIENTIFICO / SCIENTIFIC BOARD

Marc Augé (École des Hautes Études en Sciences Sociales)
Vittorio Berti (Università degli Studi di Padova)
Stefania Capone (Centre National de la Recherche Scientifique / École des Hautes Études en Sciences Sociales)
Sabina Crippa (Università Ca’ Foscari Venezia)
Thomas Dänhardt (Università Ca’ Foscari Venezia)
Lucia Dolce (School of Oriental and African Studies, University of London)
Jean-Daniel Dubois (École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses)
Luca Fezzi (Università degli Studi di Padova)
Amarjiva Lochan (University of Delhi; Vicepresidente IAHR)
Silvia Mancini (Université de Lausanne)
Grazia Menechella (University of Wisconsin-Madison)
Paula Montero (Universidade de São Paulo)
Tadhg Ó hAnnracháin (University College Dublin)
Suzanne Owen (Leeds Trinity University)
Mariella Pandolfi (Université de Montréal)
Carmine Pisano (Università degli Studi di Napoli “Federico II”)
Giovanni Pizza (Università degli Studi di Perugia)
Cristina Pompa (Universidade Federal de São Paulo)
Maria Rosaria Pugliarello (Università degli Studi di Genova)
Svetlana Ryzhakova (Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science)
Alessandro Saggioro (Sapienza Università di Roma)
Donatella Schmidt (Università degli Studi di Padova)
Gisli Sigurðsson (Árni Magnússon Institute for Icelandic Studies)
Rana P.B. Singh (Banaras Hindu University)
Giulia Sissa (University of California Los Angeles)
Frank Usarski (Pontificia Universidade Católica de São Paulo)
Maria Veronese (Università degli Studi di Padova)

RESPONSABILE RECENSIONI / BOOK REVIEWS EDITOR

Dario Cellamare (Università degli Studi del Piemonte Orientale “Amedeo Avogadro”)

DIRETTORE RESPONSABILE / LEGAL REPRESENTATIVE

Mario Lion Stoppato

Civiltà e Religioni

Rivista digitale a cadenza annuale

pubblicata da libreriauniversitaria.it Edizioni

fondata da Marcello Massenzio, Marino Niola e Paolo Scarpì

Registrazione Tribunale di Padova 2385

ISSN 2421-3152

N. 8 (2022)



Civiltà e Religioni pubblica tre tipi di contributi: saggi, note e discussioni, recensioni. Tutti i saggi sono sottoposti a *double-blind peer review*, salvo casi eccezionali regolarmente indicati.

Autrici e autori devono garantire che il loro lavoro sia originale, che non sia stato copiato (nella sua interezza o in parte) da fonti non citate regolarmente e che non sia frutto di plagio.

Il Comitato direttivo garantisce un processo di revisione rigoroso ed equo; il Comitato direttivo assicura inoltre che ogni informazione relativa ai testi ricevuti e alle/ai loro autrici/autori sarà trattata confidenzialmente.

Le persone incaricate della revisione dei saggi sono selezionate tra docenti e ricercatrici/ricercatori di università e centri di ricerca nazionali e internazionali. Una lista aggiornata delle persone incaricate delle revisioni è consultabile sulla pagina web di *Civiltà e Religioni* (<https://www.libreriauniversitaria.it/civilta-religioni/rivista/24213152/civilta-religioni.htm>).

Civiltà e Religioni publishes three kinds of contributions: articles, notes & discussions, book reviews. All articles are subject to double-blind peer review, unless otherwise stated.

Authors should ensure their work is original and has not been copied or plagiarised (in whole or in part) from any other source. All references should be clearly marked as quotations.

The Editors ensure a rigorous and fair double-blind peer-review process. The Editors also ensure that any information pertaining to submitted texts and their authors will be kept confidential.

The reviewers are experts working as academics and/or researchers in established universities or national and international research centres. An up-to-date list of reviewers is available on the web page of *Civiltà e Religioni* (<https://www.libreriauniversitaria.it/civilta-religioni/rivista/24213152/civilta-religioni.htm>).

Autrici e autori sono gentilmente pregate/i di inviare i loro contributi in formato .rtf e .pdf al comitato scientifico usando i seguenti indirizzi email:

Authors who wish to submit their work to *Civiltà e Religioni*, should send it in .rtf and .pdf format to:

redazione@libreriauniversitaria.it
fabrizio.ferrari.1@unipd.it

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità – Università degli Studi di Padova.

Sommario

EDITORIALE / EDITORIAL	7
NOTE DELLA CURATRICE	9
Chiara Cremonesi	
Un'ipotesi sull'origine di Homónoia, dea, ideale politico e categoria psicologica.	11
Claudia Santi	
La Fenice e le altre specie: simbologie solari tra rinascita e cura . . .	33
Mariangela Monaca	
Lo Šayḥ al-Sulamī e i Malāmatiyya di Nīšāpūr	53
Demetrio Giordani	
A Mountain and its Christian Sacralization. The Cave-Sanctuary of Michael the Archangel in Gargano and the Development of its Cult . .	75
Laura Carnevale, Angela Laghezza	
« <i>In tam magna re incurrere</i> ». Mediterraneo e cultura religiosa nel XII secolo: Burgundio da Pisa e Ugo Eteriano	93
Riccardo Saccenti	
RECENSIONI.	117
ELENCO LIBRI RICEVUTI	143

Editoriale / Editorial

La religione suscita interessi molteplici e vari: religione intesa come insieme di fenomeni particolari, oppure come componente essenziale di dinamiche sociali e politiche, o ancora come categoria interpretativa del reale. Gran parte dei discorsi sul fatto religioso oscilla tra due tendenze opposte e speculari. Da un lato predomina un atteggiamento di svalutazione, come se la religione fosse qualcosa di storicamente desueto, o perfino un tratto evolutivo residuale in via di esaurimento. Dall'altro se ne afferma la valenza assoluta ed eterna.

A partire dalla prima metà del secolo scorso gli studi neumanistici hanno messo in campo un modo diverso di guardare alle religioni. I fatti comunemente recepiti come religiosi – come pure la nascita e la scomparsa di sistemi religiosi, e l'idea stessa di 'religione' – sono stati riconosciuti come prodotti culturali, integralmente umani nelle origini e nelle destinazioni, e storicamente determinati. Avvalendosi di tale orientamento, *Civiltà e Religioni* intende esplorare il nesso che intercorre tra le varie civiltà umane e quanto di religioso è stato in esse riconosciuto. È questo un nesso vitale, suscettibile di una comparazione storica capace di maturare in una visione più consapevole e più ampia della condizione umana.

Religion can stimulate a multiplicity of interests: it may be viewed as a blend of particular phenomena, an essential component of social and political interactions or even as an interpretive category of reality. Most discussions revolving on and around religion alternate between two contrasting and speculative tendencies. On the one hand, we find a prevailing attitude of undermining the value of religion by considering it historically obsolete or an evolutionary trait soon to be extinguished. On the other hand, religion is assigned absolute and eternal value.

Since the first half of the past century, neo-humanist studies have put forth a different way of looking at religions. Facts that are commonly conceived as religious, the rise and fall of religious systems, and the idea itself of religion, have been deemed as cultural elements which are integrally human in nature and destination, and historically determined. Based on this approach, *Civilisations and Religions* intends to explore the connection between human civilisations and the religious beliefs acknowledged within them. This connection is vital in that it permits historical comparison to develop into a broader and more mindful vision of the human condition.

This involves dealing with different civilisations which in some cases have

Si tratta di civiltà diverse, che in alcuni casi hanno avuto percorsi separati e in altri sono giunte a un incontro, a una comunicazione influente, anche quando questa si è risolta nella reciproca osservazione, per dire il minimo. In questo quadro, la distinzione tra civiltà 'occidentale' e civiltà 'altre' manifesta tutta la sua fragilità, diventando essa stessa oggetto di critica storica.

Entro tali coordinate metodologiche, in un'area d'intersezione tra storia e antropologia, *Civiltà e Religioni* intende offrire uno spazio al confronto delle idee, aperto agli interessi di studio e alla curiosità intellettuale: un ambiente per la ricerca e la riflessione, un luogo di lavori in corso.

followed separate paths and in others have met and communicated significantly with each other, even when this has resulted in mutual observation, to say the least. In this scenario, the distinction between Western and 'other' civilisations reveals its fragility, thus becoming itself the object of historical criticism.

Within such methodological coordinates, at the crossroad of history and anthropology, *Civilisations and Religions* offers a space for the interrogation of ideas in an environment open to a number of research fields and to intellectual curiosity. In so doing, the journal aims to be an open space for research and reflections, a place for work in progress.

Note della curatrice

Chiara Cremonesi

Università degli Studi di Padova
chiara.cremonesi@unipd.it

L'ottavo numero di *Civiltà e religioni* attraversa differenti ambiti storico-religiosi in un itinerario che prende il via da due contributi riguardanti il mediterraneo antico, *Un'ipotesi sull'origine di Homónoia, dea, ideale politico e categoria psicologica* di Claudia Santi e *La Fenice e le altre specie: simbologie solari tra rinascita e cura* di Mariangela Monaca. Il primo indaga il culto di Homónoia (= Concordia) nel mondo greco che, attestato a partire dal IV secolo a.C., si fa testimone dell'importanza assunta dall'«ideale di pacificazione tra fazioni e tra póleis» nel dibattito politico a partire dalle ultime fasi della Guerra del Peloponneso. Nel contributo l'autrice pone l'attenzione sulla connotazione psicologica del concetto di *homónoia*, che indica non soltanto lo stato di perfetta concordanza tra la componente noetica e volitiva nell'individuo ma anche nell'ambito delle sfere relazionali trascendenti la stessa dimensione individuale. Il secondo affronta in prospettiva storico-religiosa una classe di gemme magiche d'età imperiale raffiguranti una Fenice radiata accompagnata da una schiera di animali «dalle prerogative solari». Mariangela Monaca analizza in particolare la nuova dimensione narrativa che il racconto mitico dell'Uccello radiato assume nell'«officina creativa del mago»: in quest'ambito essa acquisisce una dimensione pratica, connessa al potere del decano Chnoubis.

L'articolo di Demetrio Giordani ci conduce a Nišápūr ma anche a Merv, Bagdad, Mecca, attraverso gli itinerari intellettuali e spirituali dello *šayḥ* Abū 'Abd ar-Raḥmān al-Sulamī (325/932-412/1021), una delle fonti più rilevanti riguardo alle dottrine e alle pratiche spirituali del Sufismo dei primi secoli. L'autore ne ripercorre la biografia e le opere portando l'attenzione di chi legge su un testo di grande interesse anche dal punto di vista comparativo, la *Risāla al-Malāmatiyya*, "L'epistola della Gente del Biasimo": come ricorda Giordani, i *Malāmatiyya*, o *Malāmatī*, divennero noti con tale appellativo per la «disciplina ferrea» che, ispirata dal Corano, «li conduceva spesso ad attirare il biasimo della gente comune».

Da Nišāpūr il volume ci porta con il quarto contributo, *A Mountain and its Christian Sacralization. The Cave-Sanctuary of Michael the Archangel in Gargano and the Development of its Cult*, nel promontorio garganico di Puglia, celebre per la ricca costellazione di santuari, luoghi storicamente “densi” in cui attraverso i secoli sono intervenuti – e tutt’ora intervengono – processi di negoziazione e costruzione sociale e culturale. Le due autrici, Laura Carnevale e Angela Laghezza, indagano in particolare la grotta santuario di Michele Arcangelo, esplorando l’insediamento del culto micaelico nel promontorio pugliese, i processi di consacrazione dello spazio santuarioale, il radicamento di quest’ultimo – e degli itinerari di pellegrinaggio a esso connessi – nella sfera d’influenza politico-culturale longobarda e il rapporto del luogo sacro con il paesaggio. Obiettivo dichiarato del saggio è quello di «assess some of the religious phenomena which took place on mount Gargano and, more specifically, to discuss the connections of this peculiar landscape with St. Michael the Archangel».

È il Mediterraneo del XII secolo al centro del contributo finale di Riccardo Saccenti «In tam magna re incurrere». *Mediterraneo e cultura religiosa nel XII secolo. Burgundio da Pisa e Ugo Eteriano*. Delle due figure, appartenenti all’ambiente pisano del XII secolo, l’autore intende esplorare la produzione scritta, inquadrandola, per quanto attiene alla dimensione teologica, nell’ambito dell’evolversi del confronto dottrinale fra Chiesa latina e Chiesa greca, intersecando le «diverse strategie di Roma e Costantinopoli nei tentativi di ricostituire una unità ecclesiale ma coinvolgendo anche gli altri attori che operano sulla scena religiosa e politica del tempo, oltre che su quella strettamente dottrinale». L’impegno intellettuale di Burgundio e di Ugo viene pertanto indagato non soltanto in relazione al ruolo cruciale di trasmissione di testi teologici e filosofici dal greco al latino ma alla luce delle complesse connessioni interreligiose e interculturali del Mediterraneo del XII secolo.

Un'ipotesi sull'origine di Homónoia, dea, ideale politico e categoria psicologica*

Claudia Santi

Università della Campania "Luigi Vanvitelli"
claudia.santi@unicampania.it

Abstract

Il culto di Homónoia (=Concordia) è testimoniato a partire dal IV sec. a.C., come riflesso dell'importanza che l'ideale di pacificazione tra fazioni e tra *póleis* assunse nel dibattito politico a partire dalle ultime fasi della Guerra del Peloponneso. Questo aspetto è stato ampiamente studiato, ma per risalire alle origini del termine *homónoia*, che affianca e aggiorna il più antico *homophrosýne*, intendiamo esplorare

un aspetto finora poco considerato, ovvero la connotazione psicologica di questo concetto. Diversi elementi suggeriscono che il termine *homónoia* sia un neologismo creato nell'ambiente dei sofisti per indicare lo stato di perfetta concordanza tra la componente noetica e volitiva dell'individuo, uno stato di perfetta concordanza che dalla sfera individuale poteva estendersi e applicarsi a qualsiasi sfera relazionale.

A hypothesis on the origin of Homonoia, goddess, political ideal, psychological category

The cult of Homónoia (= Concord) is attested from the IV century BCE as a reflection of the importance that the ideal of pacification between factions and *póleis* had in political debate at the ending of the Peloponnesian War. This aspect has been extensively studied. However, moving from the early usage of the term *homónoia*,

which flanks and updates the oldest *homophrosýne*, we intend to explore an aspect that has been little considered so far, namely the psychological connotation of this concept. Several elements suggest that the term *homónoia* is a neologism created in the *milieu* of the Sophists to indicate the perfect agreement between the noetic and

*Il presente articolo riprende e approfondisce la sezione dedicata a Homónoia, nell'intervento di Claudia SANTI, Andrzej GILLMEISTER, Antonio SALVATI, *Homónoia – Concordia – Sammanasya*, presentato al Convegno internazionale NOMEN NVMEN (Santa Maria C.V. 15-16 aprile 2019) e pubblicato in *Nomen Numen. Espressioni del Sacro tra Storia delle Religioni, Linguistica e Archeologia*, a c. di Marcello DE MARTINO, Claudia SANTI, Speaking souls. Animæ loquentes (Lugano: Agorà & Co., 2021), pp. 139-148.

volitional components of each individual, a perfect agreement that could be extended and applied to any relational sphere.

Parole chiave / Keywords

*homónoia, concordia, religione greca, prima sofistica, Antifonte
homónoia, concord, Greek religion, Ancient Sophists, Antiphon*

Osservazioni preliminari

L'ideale della *homónoia* (=concordia) si impone nel dibattito politico a partire dalla fine V sec. a.C.; nel secolo successivo, in conseguenza del rilevante interesse assunto progressivamente all'interno della *pólis* e/o nei rapporti tra le *póleis*, si hanno le prime testimonianze della sua divinizzazione. Eppure, il significato di *homónoia* non si esauriva nella dimensione politica. Fin dalle origini erano presenti altri contenuti semantici: accordo nelle relazioni interpersonali e assenza di conflitti psicologici. L'analisi delle più antiche testimonianze indurrebbe a pensare che il neologismo *homónoia*, che affianca il più antico *homophrosýne* già presente in Omero, sia stato creato nell'ambiente dei filosofi sofisti impegnati nella riflessione sulla ricerca della "felicità", proprio per esprimere lo stato di perfetto accordo tra *nóema* e *gnóme*, tra le componenti noetiche e volitive dell'individuo. Da qui si sarebbe progressivamente esteso ai rapporti intrapoleici, interpoleici, interetnici e a tutti gli ambiti interpersonali, associativi e collettivi.

Homónoia astrazione personificata deificata, le più antiche testimonianze

αὐτὰρ ἐπειδὴ τόνγε χορείη μέλψαν ἀοιδῆ,
λοιβαῖς εὐαγέεσσιν ἐπώμοσαν, ἧ μὲν ἀρήξειν
ἀλλήλοισ εἰσαιὲν ὁμοφροσύνησι νόοιο,
ἀπτόμενοι θυέων· καὶ τ' εἰσέτι νῦν γε τέτυκται
κεῖσ' Ὀμοιοῆς ἱρὸν εὐφρονος, ὃ ῥ' ἐκάμοντο
αὐτοὶ κυδίστην τότε δαίμονα πορσαίνοντες.

Quando ebbero celebrato Apollo con il canto e la danza, gli eroi della nave Argo giurarono con pure libagioni, toccando le vittime, di aiutarsi l'uno con l'altro, unanimemente: e rimane ancor oggi il tempio che costruirono a Concordia, per onorare la nobilissima dea¹.

1 Apoll. Rod. II, 714-719; trad. dell'autrice.

Con questi versi del secondo libro delle *Argonautiche*, Apollonio Rodio proietta nel primordio mitico la fondazione del culto di Homónoia, la dea espressione della Concordia; secondo questa versione, gli Argonauti le avrebbero dedicato un tempio sull'isola di Thynias, per celebrare il valore della collaborazione che aveva consentito il passaggio attraverso le Symplegades, i leggendari scogli mobili che ostacolavano l'accesso al Ponto Eusino². L'aiuto reciproco, il superamento delle tensioni, l'armonia stabilitasi tra tutti gli eroi della nave Argo sono presentati come elementi determinanti per la riuscita in quel difficile momento e di buon auspicio circa il pieno successo dell'impresa. Secondo il poeta, il santuario edificato dagli Argonauti sarebbe stato ancora in piedi e visibile al suo tempo, ossia intorno alla metà del III sec. a.C., e di fatto gli studiosi in generale danno credito a questa testimonianza in quanto Apollonio si dimostra nel corso della sua opera ben informato e attendibile per quanto riguarda i culti epicorici³; non altrettanto può valere per quanto riguarda l'età di fondazione del culto. Infatti, i versi di Apollonio sembrano riflettere il clima politico della sua epoca, l'epoca dei Diadochi⁴, caratterizzata, come è noto, dall'aspirazione a restituire pace e unità al corpo sociale, con la messa in mora delle contese interne. E di fatto, testimonianze e documenti che attestino la divinizzazione della concordia non affiorano prima della metà del IV secolo a.C. Alcuni studiosi indicano l'altare dedicato a Homónoia eretto nel complesso templare di Olympia, di cui abbiamo notizia attraverso Pausania⁵, come prima e più antica attestazione del culto reso alla dea; per questo altare è stata proposta una datazione intorno al 363 a.C.⁶; tuttavia, dal momento che l'autore non aggiunge alcuna ulteriore

2 Francis VIAN, Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, 1.1, chants I-II, texte établi et commenté par Francis Vian, traduit par Emile Delage, 20, Collection des universités de France Série grecque - Collection Budé, 233 (Paris: Les Belles Lettres, 1974), p. 124; l'introduzione di questo culto, come è stato notato, sancisce di fatto anche la fine delle divergenze tra il timoniere Tifi e Giasone, Apollonio Rodio: *Argonautiche*, libro II, a c. di Rocchina MATTEO, Satura (Lecce: Pensa Multimedia, 2007), p. 485.

3 Gaétan THÉRIAULT, *Le Culte d'Homonoia dans les cités grecques*, Collection de la Maison de l'Orient Méditerranéen. Série Épigraphique et Historique, 26 (Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1996), pp. 30-34, con discussione critica e bibliografia.

4 Anatole MORI, *The Politics of Apollonius Rhodius' Argonautica* (Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2008), pp. 67-74.

5 Paus. V, 14, 9.

6 Julia TAITA, «Gli Elei per la concordia: considerazioni sull'epigrafe IvO 260», in *Tra*

informazione, l'epoca di introduzione del culto non può essere determinata con certezza. La questione, infatti, si intreccia con il problema dell'iscrizione *Φαλείων περί ὁμονοίας*⁷ (degli Elei per la Concordia), rinvenuta ad Olympia e databile, in base ai riferimenti al contesto storico, tra il 363 a.C. e il 350 a.C.⁸. Grande importanza documentale riveste il cd. Decreto per la concordia di Mitilene (ultimo quarto del IV sec. a.C.), che ricorda la pronuncia di un voto ai dodici dei, a Zeus Ereo e Re (Basileus), alla Concordia, alla Giustizia e alla Fonte di (tutti i) beni⁹.

Il culto di *Homónoia* conobbe una larga diffusione in età ellenistica. Un'epigrafe, databile in base ai riferimenti interni al 302-301 a.C., attesta l'esistenza in Atene di una confraternita religiosa che, attraverso l'offerta di una statua cultuale alla dea, intendeva celebrare la concordia della confraternita stessa; qui *Homónoia* appare associata a Demeter, non è chiaro se come figura indipendente o come epiclesi.

στεφανω θεις ὑπὸ τ-	Dopo essere stato incoronato
οὔ κοιν οῦ ἀνέθ-	dall'associazione,
ηκε τὴν Δήμητρα	dedicò la (statua di) Demetra
Ἵμόνοι αν τοῦ	<i>Homónoia</i> della
κοινο	confraternita ¹⁰

concordia e pace. Parole e valori della Grecia antica, a c. di Giovanna DAVERIO ROCCHI, Quaderni di Acme, 92 (Milano: Cisalpino, 2007), pp. 283-302; Claudia RUGGERI, *Gli stati intorno a Olimpia: storia e costituzione dell'Elide e degli stati formati dai perieci elei (400-362 a.C.)*, Historia Einzelschriften, 170 (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004), pp. 198-199; Gaétan THÉRIAULT, «L'apparition du culte d'Homonoia», *Les Études Classiques* 64 (1996): 127-150; ID., *Le Culte d'Homonoia dans les cités grecques*, cit., pp. 136-137; Maurizio GIANGIULIO, «Edifici pubblici e culti nelle nuove iscrizioni da Entella», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia* 12, n. 3 (1982): 985-986.

7 «Die Inschriften von Olympia [IvO]», eds. Wilhelm DITTENBERGER, Karl PURGOLD, *Olympia* 5 (1896), n. 260; l'iscrizione è stata rieditata in *Les inscriptions éléennes dialectales (VIe-IIe siècles avant J.-C.)*, éd. Sophie MINON (Genève: Droz, 2007), vol. I, n. 51.

8 Per una datazione al 363 a.C., TAITA, «Gli Elei per la concordia: considerazioni sull'epigrafe IvO 260», in *Tra concordia e pace. Parole e valori della Grecia antica*, a c. di DAVERIO ROCCHI, cit., pp. 297-298; James ROY, «Homonoia in *Inschriften von Olympia* 260: the Problem of Dating Concord in Elis», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 167 (2008): 67-72.

9 *Supplementum Epigraphicum Graecum*, XXXVI [SEG XXXVI], eds. Henry W. PLEKET, Ronald S. STROUD (Amsterdam: J. C. Gieben, 1986), n. 750.

10 *Inscriptiones Graecae, II. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores*. Editio altera [IG II²], ed. Johannes KIRCHNER (Berlin: De Gruyter, 1927-1931), n. 4985; trad. dell'autrice.

Da Thera proviene una serie di dediche alla dea Homónoia; si tratta di dediche private fatte da Artemidoro, figlio di Apollonio di Perge, il quale, tra l'altro, aveva offerto alla dea un altare¹¹; dal momento che l'offerente fornisce una preziosa indicazione autobiografica e ci informa del fatto che ha vissuto sotto tre Tolomei, è possibile datare questa serie di epigrafi all'epoca di Tolomeo III Evergete e quindi nella seconda metà del III sec. a.C. Fortemente caratterizzato in senso politico era il culto di Ὁμόνοια τῶν Ἑλλήνων, Concordia dei Greci, a Platea, dove la dea si trova significativamente associata a Zeus Eleuthérios (Liberatore)¹²; le due figure divine sono ricordate anche nell'iscrizione in onore di Glaucone, datata dagli editori *post* 267 a.C., ossia dopo l'alleanza di Atene con Tolomeo II e Areo I di Sparta in funzione antimacedone, alleanza promossa da Cremonide, che prelude alla guerra che da lui prende il nome¹³.

Nonostante, la diffusione del suo culto, sul piano iconografico, rimangono poche testimonianze della Concordia divinizzata¹⁴. Le più antiche raffigurazioni si rinvencono sulle emissioni di colonie della Magna Graecia e della Sicilia. Uno statere di Metaponto raffigura la testa della dea, identificata attraverso l'iscrizione HOMONOIA; sul verso una spiga di grano (fig.1)¹⁵; per questa moneta sono state proposte due datazioni: una ne colloca l'emissione intorno al 400 a.C. e comunque dopo il 430 a.C.¹⁶ (in questo caso si tratterebbe, allo stato attuale della documenta-

11 *Inscriptiones Graecae*, XII, 3. *Inscriptiones insularum maris Aegaei praeter Delum*, 3. *Inscriptiones Symes, Teutlussae, Teli, Nisyri, Astypalaeae, Anaphes, Therae et Therasiae, Pholegandri, Meli, Cimoli* [IG XII,3], ed. Friedrich HILLER VON GAERTRINGEN (Berlin: G. Reimerum, 1898), n. 1336; n. 1341; n. 1342.

12 *Inscriptiones Graecae*, VII. *Inscriptiones Megaridis, Oropiae, Boeotiae* [IG VII], ed. Wilhelm DITTENBERGER (Berlin: G. Reimerum, 1892), n. 2510.

13 Piérart MARCEL, Étienne ROLAND, «Un décret du koinon des Hellènes à Platées en l'honneur de Glaucon, fils d'Étéoclés, d'Athènes», *Bulletin de correspondance hellénique* 99, no. 1 (1975): 51-75.

14 Sull'iconografia di Homónoia, Alan SHAPIRO, «Homonoia», in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae V* (Zürich: Artemis Verlag, 1990), pp. 476-479.

15 Barclay Vincent HEAD, *Historia Numorum, A Manual of Greek Numismatics* (Oxford: The Clarendon Press, 1911), p. 77 e fig. 38.

16 Attilio STAZIO, *Osservazioni sulla monetazione di Metaponto*, in *Metaponto. Atti del tredicesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Taranto, 14-19 Ottobre 1973 (Napoli: Arte Tipografica Napoli, 1975), pp. 85-86, che tuttavia ritiene che OMONOIA, in questo caso, sia da interpretarsi come un'epiclesi culturale di Demeter.

zione, di una delle più antiche testimonianze della dea), mentre l'altra ne colloca l'emissione tra il 400 e il 350 a.C.¹⁷.



Fig. 1: Homónoia - stater di Metaponto (da Barclay Vincent HEAD, *Historia Numorum, a Manual of Greek Numismatics*, Oxford: Clarendon Press, 1911, p. 77 n. 38).

Sul recto di una emidramma di Kimissa, datata al 339-336 a.C., è effigiata la testa della dea rivolta a destra con i capelli raccolti e legati dalla benda, orecchini e collana di perle; sul margine l'iscrizione OMONOIA; sul verso, un altare su cui arde una fiamma, affiancato da palme¹⁸, è stato assunto come testimonianza di un sacrificio alla dea (fig. 2)¹⁹.



Fig. 2: Homónoia - emidramma di Kimissa, 339-336 a.C. (da *Monete greche della Sicilia descritte e illustrate da Giulio Emanuele Rizzo*, Roma: La Libreria dello Stato, 1946, tav. LIX, n. 22)

17 HEAD, *Historia Numorum, a Manual of Greek Numismatics*, cit., p. 76.

18 Oliver D. HOOVER, *Handbook of Coins of Sicily (including Lipara), Civic, Royal, Siculo-Punic, and Romano-Sicilian Issues, Sixth to First Centuries BC*, The Handbook of Greek Coinage Series, 2 (Lancaster-London: Classical Numismatic Group, Inc., 2012), n. 656.

19 Giulio Emanuele RIZZO, *Monete greche della Sicilia descritte e illustrate da Giulio Emanuele Rizzo* (Roma: La Libreria dello Stato, 1946), p. 267; GIANGIULIO, «Edifici pubblici e culti nelle nuove iscrizioni da Entella», cit., p. 988.

Una delle rare rappresentazioni a figura intera della dea, anteriore all'epoca della conquista da parte di Roma²⁰, si trova nel registro inferiore di una *pelike* apula a figure rosse, attribuita alla bottega del Pittore di Dario (340-330 a.C.)²¹. Homónoia, identificata grazie alla didascalia, è raffigurata in piedi accanto allo scranno su cui siede Andromeda; indossa il chitone, che lascia scoperta la spalla destra; i capelli sono raccolti; porta una collana e un braccialetto e tiene tra le mani un ventaglio dal lungo manico; alle sue spalle, vola un piccolo Eros (fig. 3)²².



Fig. 3: Homónoia – particolare su *pelike* apula a figure rosse, attribuita alla bottega del Pittore di Dario, 340-330 a.C. (da *Corpus Vasorum Antiquorum*, Fascicule 4, Malibu: The J. Paul Getty Museum, 1991, Plate 200, n. 3)

20 In epoca tardo-repubblicana e imperiale, Homónoia finì per fondersi con la dea romana Concordia, acquisendo anche tratti dell'iconografia di quest'ultima, come la cornucopia e la *dextrarum iunctio*; analisi del ricco dossier monetale di Homónoia in Alessandro CAVAGNA, «Homonoia ed Euthenia su una moneta alessandrina di Antonino Pio», in *Tra concordia e pace. Parole e valori della Grecia antica*, a c. di DAVERIO ROCCHI, cit., pp. 303-317.

21 *Corpus Vasorum Antiquorum. The J. Paul Getty Museum-Malibu. South Italian Vases. Apulian, Lucanian, Campanian, Sicilian and Paestan Red-figure*, eds. Marit Regine JENTOFT-NILSEN, Arthur Dale TRENDALL, Fascicule 4 (Malibu: The J. Paul Getty Museum, 1991), Plates 198-200, Accession number 87.AE.23, pp. 14-17.

22 *Corpus Vasorum Antiquorum*, cit., p. 15, Plate 200, n. 3.

L'immagine della dea corrisponde alla descrizione che ne offrirà, diversi secoli più tardi, il retore Elio Aristide: Homónoia, dagli dèi venuta sulla terra (ἐκ θεῶν ἦκουσα ἐπὶ γῆν), appare dignitosa (εὐσχήμων), forte (εὐπαγής), dall'aspetto fresco (εὐχρους), gradevole (εὐχαρίς)²³. In aggiunta, Elio Aristide specifica che dalla sua immagine si percepisce che la dea è in accordo con sé (ὁμολογοῦσα ἑαυτῇ), dettaglio che rimanda all'*homónoia* come accordo a livello psicologico, positiva qualità dell'individuo alla quale il retore aveva accennato in precedenza²⁴.

La natura della nostra documentazione restituisce un'immagine della dea in cui a prevalere è l'aspetto politico della concordia; nonostante ciò, diversi elementi inducono a pensare che la sua sfera di intervento fosse più ampia e comprendesse anche un aspetto intrafamiliare, uno associativo e comunitario, e infine uno psicologico.

Una conferma proviene dalla genealogia di Homónoia, nota attraverso il lessico di Suda, che la attribuisce a Mnasea di Patara, autore di una *Periegesi* (o *Periplo*) vissuto, con ogni probabilità, alla fine del III secolo a.C. - inizi del II secolo a.C.:

Μναςέας δὲ ἐν τῷ Περὶ Εὐρώπης, Σωτήρος καὶ τῆς ἀδελφῆς Πραξιδικῆς γενέσθαι Κτήσιον υἱὸν, καὶ θυγατέρας Ὀμόνοϊαν καὶ Ἄρετῆν·

Mnasea, nella sua opera *Sull'Europa* dice che Ktésios era figlio di Sotér e di sua sorella Praxidíke, e che anche Homónoia e Areté erano loro figlie²⁵.

23 Ael. Arist. XLIV, 568: ἡ μὲν εὐσχήμων καὶ εὐπαγῆς καὶ εὐχρους καὶ εὐχαρίς καὶ ὁμολογοῦσα ἑαυτῇ διὰ πάντων ἀκριβῶς ἐκ θεῶν ἦκουσα ἐπὶ γῆν; Carlo FRANCO, «Aelius Aristides and Rhodes, Concord and Consolation», in *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods. Columbia Studies in the Classical Tradition*, eds. William V. HARRIS, Brooke HOLMES (Leiden-Boston: Brill, 2008), pp. 217-249; Christopher P. JONES, «The Rhodian Oration ascribed to Aelius Aristides», *Classical Quarterly* 40, no. 2 (1990): 514-522.

24 Ael. Arist. XLIV, 560: ὁμοιοῶν ὡς οἶόν τε μάλιστα αὐτὸς αὐτῶ; analisi e commento in Elisabetta BIANCO, «Elio Aristide e la concordia dei Rodii», *Historiká* 1, no. 2 (2011): 99-119.

25 Mnaseas Patrensis fr. 17 in *Fragmenta Historicorum Græcorum, collegit, disposuit, notis et prolegomenis illustravit, indicibus instruxit Carolus Müllerus, volumen tertium* [FHG III] (Parisiis: Firmin Didot Fratres, 1849), p. 152 (= *Suda*, s.v. Πραξιδικη, 2212); trad. dell'autrice.

Inserita all'interno di questa genealogia, Homónoia intrattiene una serie di relazioni a livello mitico-rituale: innanzi tutto, mantiene un legame da un lato con la salvezza e la giustizia, e dunque con l'ambito pubblico-politico, attraverso i suoi genitori Zeus Sotér (=Salvatore) e Praxidíke, una divinità poco nota, il cui nome significa all'incirca "Esecutrice di Giustizia" (o "Colei che esige giustizia")²⁶; dall'altro, attraverso il legame con sua sorella Areté (=Virtù), si inserisce all'interno del sistema assiologico, come positiva qualità individuale, riflesso di quell'aspetto psicologico segnalato in precedenza; infine, risulta in connessione con la casa e il gruppo familiare attraverso suo fratello Ktésios, il dio protettore del focolare e della proprietà della famiglia²⁷. Nella concordia intrafamiliare, una componente emozionale-affettiva sembra associarsi ad una (buona) disposizione d'animo nei confronti dei familiari nei rapporti sia verticali che orizzontali. Un aneddoto, che ha come protagonista il sofista Gorgia, testimonia che il termine *homónoia* circolava alla fine del V sec. a.C. anche in riferimento ai rapporti interpersonali interni alla famiglia e alla casa: nel discorso pronunciato in occasione dei giochi di Olympia del 408 a.C., il filosofo avrebbe inserito un richiamo alla concordia, suscitando il pungente commento da parte di un certo Melantio, a quanto pare ben informato circa le dinamiche interpersonali in atto a casa del filosofo:

Τοργίου τοῦ ῥήτορος ἀναγνόντος ἐν Ὀλυμπία λόγον περὶ ὁμονοίας τοῖς Ἕλλησιν ὁ Μελάνθιος ὄυτος ἡμῖν ἔφη ἰσμβουλεύει περὶ ὁμονοίας, ὅς αὐτὸν καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὴν θεράπαιναν ἰδίᾳ τρεῖς ὄντας ὁμονοεῖν οὐ πέπεικεν'.

Una volta che Gorgia l'oratore stava leggendo ai Greci in Olimpia un discorso sulla concordia, esclamò Melantio: "Costui ci dà consigli sulla concordia, mentre non è riuscito a metter d'accordo in casa sua se stesso, sua moglie e la serva; e sono tre soli!"²⁸.

26 Irene BERTI, «Praxidike, le Praxidikai e la giustizia degli dei», in *Munus Laetitiae. Studi miscellanei offerti a Maria Letizia Lazzarini*, a c. di Francesco CAMIA, Lavinio DEL MONACO, Michela NOCITA (Roma: Sapienza Università Editrice, 2018), vol. II, p. 28.

27 Ktésios è presentato come dio in Plut. *de vitando aere alieno*, 828 b; come epiclesi di Zeus, in Aesch. *Suppl.* 445.

28 82 Gorgias B 8a, in *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch von Hermann DIELS. Fünfte Auflage herausgegeben von Walther KRANZ, Band II,1 [DK II,1] (Berlin: Weidmann, 1935), p. 249; traduzione di Maria Timpanaro Cardini, in *I presoc-*

Allo stesso modo, nel dialogo *Alcibiade I*, *Sulla natura dell'uomo* attribuito a Platone, Alcibiade precisa che tra i componenti della famiglia, genitori e figli, fratelli e sorelle, moglie e marito, devono regnare *philia* (affetto/amore) e *homónoia*.

ἐγὼ μὲν οἶμαι φιλίαν τε λέγειν καὶ ὁμόνοιαν, ἥνπερ πατήρ τε ὄν φιλῶν ὁμοιοεῖ καὶ μήτηρ, καὶ ἀδελφὸς ἀδελφῶ καὶ γυνὴ ἀνδρὶ.

Io ritengo di parlare di quella forma di affetto e concordia, per cui il padre che vuole bene al figlio vive in concordia con lui e così la madre, e il fratello con il fratello e la moglie con il marito²⁹.

In questo senso, si può dire che *homónoia* aggiorni il concetto di *homophrosýne* che si trova già in Omero per esprimere il sentimento che lega moglie e marito e assicura alla casa la prosperità³⁰. In Omero, questo sentimento, riferibile anche agli animali³¹, caratterizza per lo più i rapporti interpersonali tra coniugi, familiari e/o ospiti³² e non ha ancora assunto quella dimensione intrapoleica che si trova testimoniata in Erodoto³³. Si noti, infine, che, allo stato attuale della documentazione, sembra potersi affermare che *homophrosýne*, al contrario di *homónoia*, non fu interessata da un processo di deificazione in nessuna epoca della storia greca. Le testimonianze finora raccolte indurrebbero, perciò, a considerare *homophrosýne* e *homónoia* come due termini-concetti non perfettamente equi-

cratici. Testimonianze e frammenti, a c. di Gabriele GIANNANTONI (Roma-Bari: Editori Laterza, 1981), p. 927.

29 Plato *Alc. 1* 126 e; traduzione dell'autrice.

30 Hom. *Od.* VI, 180-185; Sarah BOLMARCICH, «ΟΜΟΦΡΟΣΥΝΗ in the “Odyssey”», *Classical Philology* 96 no. 3 (2001): 205-213.

31 Hom. *Hymn.* IV, 194-195; Elisabetta BIANCO, «Il percorso di *homophrosyne*», in *Salvare le poleis, costruire la concordia, progettare la pace*, a c. di Silvio CATALDI, Elisabetta BIANCO, Gianluca CUNIBERTI, *Fonti e studi di storia antica* (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2012), pp. 335-346.

32 Hom. *Od.* XV, 196-198; James O'MALEY, *Like-mindedness? Intra-familial relations in the Iliad and the Odyssey*, (Melbourne: Masters Research Thesis, Arts-School of Historical Studies, The University of Melbourne, 2009).

33 Come è stato osservato, delle quattro occorrenze di ὁμοφροσύνη presenti nell'opera di Erodoto, tre, VIII, 3, 1; VIII, 75, 3; IX, 2, 2-3, hanno significato politico: Elisabetta BIANCO, *Il percorso di homophrosyne*, in *Salvare le poleis, costruire la concordia, progettare la pace*, a c. di CATALDI, BIANCO, CUNIBERTI, cit., pp. 441-445.

valenti; quest'ultimo sarebbe piuttosto un neologismo introdotto alla fine del V sec. e non prima, per esprimere sin dall'origine un campo semantico largo, non limitato all'ambito politico, ma, come riflesso nella genealogia della dea che ne rappresenta la forma divinizzata, esteso anche alla sfera dei rapporti intrafamiliari e operante anche nel dominio della psicologia.

Homónoia obiettivo politico, dalla Guerra del Peloponneso ad Alessandro

Sul piano politico, a partire dalla fine del V secolo a.C., nella Grecia provata dalla lunga guerra del Peloponneso, l'ideale della *homónoia* assunse una crescente importanza nel dibattito tra le opposte fazioni interne alla *pólis*, ponendosi dapprima come un obiettivo da perseguire per il vantaggio di tutti³⁴ e trasformandosi nel corso del tempo in motivo propagandistico, slogan e *tópos*. Per quanto è giunto fino a noi, la prima occorrenza testuale certa di *homónoia* è in Tucidide: narrando delle vicende dell'anno 411 a.C., lo storico ateniese annota che i Quattrocento deliberarono di convocare in un giorno stabilito «un'assemblea nel teatro di Dioniso per discutere della concordia» (ἐκκλησίαν ποιῆσαι ἐν τῷ Διονυσίῳ περὶ ὁμονοίας)³⁵; tuttavia, quando un gran numero di cittadini

34 La bibliografia sulla concordia come ideale politico è molto ampia e si accresce costantemente; oltre ai classici Jacqueline DE ROMILLY, «Vocabulaire et propagande ou les premiers emplois du mot homonoia», in *Mélanges de linguistique et de philologie grecques offerts à Pierre Chantraine*, éd. Antoine ERNOUT, Études et commentaires, 79 (Paris: Édition Klincksieck, 1972), pp. 199-209; Moshe AMIT, «Concordia. Idéal politique et instrument de propagande», *Iura* 13 (1962): 133-169; Athanasios MOULAKIS, *Homonoia. Eintracht und die Entwicklung eines politischen Bewußtseins* (München: Paul List Verlag, 1973), si segnalano, senza pretesa di esaustività, Peter FUNKE, *Homónoia und Arché: Athen und die griechische Staatenwelt vom Ende des peloponnesischen Krieges bis zum Königsfrieden (404/3–387/6 v. Chr.)*, *Historia Einzelschriften* 37 (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980); Sergio CELATO, «Homonoia e polis greca», in *Atti del centro ricerche e documentazione sull'antichità classica* 11 (1980-1981), pp. 265-269; Giovanna DAVERIO ROCCHI, *La concordia: tema culturale, obiettivo politico e virtù civica*, in *Tra concordia e pace. Parole e valori della Grecia antica*, a c. di DAVERIO ROCCHI, cit., pp. 3-38; Pietro COBETTO GHIGGIA, «Homologia e homonoia nell'oratoria attica del IV secolo: accordo fra "privati" e concordia pubblica», *Rivista di Diritto Ellenico* 1 (2011): 19-44.

35 Thuc. VIII, 93, 3; la prima occorrenza del verbo corrispondente ὁμοιοέω è in Thuc. VIII, 75, 2; ampio commento e discussione in Gianluca CUNIBERTI, «Giurare e decretare la *homonoia*. Nota a Thuc. VIII 75, 2 e 93, 3», in *Tra concordia e pace. Parole e valori*

si era già radunato e l'assemblea stava per iniziare, giunse la notizia che navi spartane erano sbarcate sull'isola di Salamina; immediatamente tutto il popolo si diresse al Pireo, per prepararsi alla difesa della *pólis* e, di conseguenza, l'assemblea non si tenne³⁶, né fu più riproposta con lo stesso ordine del giorno. Dal momento che questa assemblea non ebbe mai luogo, è impossibile determinare con certezza cosa intendessero con *homónoia* coloro che l'avevano convocata, né quali proposte avessero in animo di avanzare al riguardo. Ad ogni modo, va notato che in questo contesto il termine ha inequivocabilmente un significato politico: Atene era dilaniata dalla contrapposizione, a volte anche violenta³⁷, tra due fazioni, da una parte i democratici radicali, sostenitori della forma di governo che aveva retto Atene negli ultimi cento anni, dall'altra gli oligarchici e i moderati, che avevano acquistato vigore dopo il disastroso esito della spedizione in Sicilia³⁸.

Da quanto risulta dalle parole di Tucidide, in questa precisa circostanza, la fazione oligarchica, che in quel momento deteneva il potere in Atene a seguito del colpo di stato dei Quattrocento, avrebbe manifestato il proposito di aprire uno spazio di dialogo con la fazione avversaria al fine di ricompattare il fronte interno, in vista della prosecuzione della guerra. In questo caso, la concordia, ossia la pacificazione di tutto il corpo sociale, sembra presentata dalla fazione dominante come l'unica misura in grado

della *Grecia antica*, a c. di DAVERIO ROCCHI, cit., pp. 39-54; l'insorgenza del concetto di *homónoia* è trattato in DE ROMILLY, «Vocabulaire et propagande ou les premiers emplois du mot *homonoia*», cit..

36 Thuc. VIII, 94, 1-3.

37 A partire da questo momento, si ha notizia di omicidi politici: vengono infatti uccisi Iperbolo, Androcle e gli altri anonimi oppositori durante l'organizzazione del colpo di Stato e sotto il governo dei Quattrocento, Thuc. VIII, 70, 2; nello stesso anno viene assassinato Frinico in circostanze mai chiarite, Thuc. VIII, 92, 2, Cinzia Susanna BEARZOT, «Political Murder in Classical Greece», in *Festschrift Guido Schepens, Ancient Society* 37 (2007): 37-61.

38 Come è noto Aristotele, *Athen. Pol.* XXXIV, 3, parla di tre fazioni relativamente agli avvenimenti del 404-403 a.C.; tuttavia come proposto da Sergio A. CECCHIN, Πάτριος Πολιτεία. *Un tentativo propagandistico durante la guerra del Peloponneso*, (Torino - Milano - Padova - Bologna - Firenze - Pescara - Roma - Napoli - Bari - Palermo: G.B. Paravia & C., 1969), pp. 3-4: «la presenza di moderati, come Teramene e Clitofonte, e di oligarchi, come Pisandro ed Antifonte, ci permette di supporre che già nel 411 a.C. esistessero, se non due distinti gruppi politici, almeno due tendenze differenti in seno al partito di opposizione».

di superare il conflitto interno, la *stásis*, che rischiava di compromettere le sorti del conflitto³⁹. Altri due autori, Antifonte e Trasimaco, sembrano confermare l'idea che il concetto di *homónoia* sia stato introdotto proprio in quella determinata temperie storica. Ad Antifonte, sofista, retore e uomo politico ateniese, è attribuita la composizione del trattato *περὶ ὁμονοίας* "Sulla Concordia", di cui rimangono diversi frammenti⁴⁰; per la composizione di questa opera, possiamo indicare una data relativa *ante* 411 a.C., dal momento che Antifonte, coinvolto nel colpo di stato dei Quattrocento, fu processato, condannato e giustiziato, a seguito della restaurazione della democrazia in Atene nell'autunno di quell'anno⁴¹.

Anche Trasimaco, filosofo sofista noto soprattutto per essere il protagonista del I libro della *Repubblica* di Platone, avrebbe inserito un appello alla concordia in un discorso pronunciato in Atene⁴², discorso databile al 411-410 a.C.⁴³ o al più tardi al 404-403 a.C.⁴⁴.

Molti sono i richiami all'*homónoia* nell'oratoria ateniese di V-IV sec. a.C.⁴⁵. Lisia afferma che «la concordia è per la città il più grande dei beni (ὁμόνοιαν μὲν μέγιστον ἀγαθὸν εἶναι πόλει), la discordia civile è invece la causa di tutti i mali (στάσις δὲ πάντων κακῶν αἰτίαν)»⁴⁶. A proposito

39 Sulla *stásis*, oltre al classico volume di Hans-Joachim GEHRKE, *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. Und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Vestigia 35 (München: Beck, 1985), relativamente al 411 a.C. si vedano Lowell EDMUNDS, «Thucydides Ethics as Reflected in the Description of Stasis (3.82-83)», *Harvard Studies in Classical Philology* 79 (1975): 73-92; Andrew LINTOTT, *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City BC*, (London-Canberra: Croom Helm, 1982), pp. 97-120; Jonathan J. PRICE, *Thucydides and Internal War* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 11-22; Caleb THOMPSON, «Thucydides, Corcyra and the Meaning of Words», *Ancient Philosophy* 33, Issue 2 (2013): 273-275.

40 87 Antiphon B 44a-71, in *Die Fragmente der Vorsokratiker*, [DK II,1], cit., pp. 556-560.

41 Thuc. VIII, 68, 2.

42 85 Thrasymachus B 1, in *Die Fragmente der Vorsokratiker*, [DK II,1], cit., p. 497.

43 Harvey YUNIS, «Thrasymachus B1: Discord, Not Diplomacy», *Classical Philology* 92, no. 1 (1997): 58-66.

44 Stephen A. WHITE, «Thrasymachus the Diplomat», *Classical Philology* 90, no. 4 (1995): 307-327.

45 Giovanna DAVERIO ROCCHI, «Immaginario del mare e *homonoia*. Luoghi reali e virtuali dell'armonia e dell'amicizia nella retorica politica e nella prassi (IV sec. a.C.)», *Historiká* 5, no. 5 (2015): 83-96.

46 Lys. XVIII, 17; Andrew WOLPERT, «Lysias 18 and Athenian Memory of Civil War», *Transactions of the American Philological Association* 132, no. 1/2 (2002): 109-126.

degli avvenimenti del 404-403 a.C., Lisia ricorda un giuramento per la concordia (περὶ ὁμονοίας)⁴⁷, notizia che trova conferma in Andocide⁴⁸; in aggiunta, Andocide contrappone la concordia alla vendetta e la associa alla salvezza della *pólis*⁴⁹.

In una mutata condizione storica e con una prospettiva ideologica diversa, Demostene⁵⁰ e Isocrate⁵¹ esaltano la concordia intesa non solo come pacifica convivenza dei cittadini, ma anche come unità tra le *póleis* greche in vista della guerra contro la Persia. Emerge quindi un'aspirazione a superare ogni contrapposizione tra città e regimi, aspirazione che tuttavia non riuscì a tradursi in un effettivo programma politico.

Con Alessandro, l'ideale della concordia si trasferisce dal piano interpolico, al piano interetnico; consapevole della necessità di assicurare unità e stabilità ai vastissimi territori conquistati, Alessandro, secondo Arriano, nell'estate del 324 a.C. celebrò a Opis con preghiere e libagioni la pacificazione, la concordia e la comunione del potere realizzata tra Macedoni e Persiani⁵².

L'*homónoia*, come ideale politico, e perciò nella sua accezione più rappresentata, partendo dalla dimensione interna alla *pólis*, nel corso del tempo e nei diversi contesti storici, allargò progressivamente i suoi confini finendo per applicarsi ad ogni forma di raggruppamento e/o di istituzione, dalle fazioni "partitiche", alle città, ai gruppi etnici. Nonostante l'altissima frequenza degli inviti alla concordia, nonostante le unanimi dichiarazioni di intento, l'ideale della *homónoia* rimase un obiettivo non raggiunto, finendo così per configurarsi come un'immagine retorica, come uno slogan e, in taluni casi, come un'utopia.

47 Lys. XXV, 27; Lisia, *Difesa dall'accusa di attentato alla democrazia*, a c. di Dino PIOVAN (Roma-Padova: Antenore, 2009), p. 90.

48 Andoc. I, 73 e I, 76.

49 Andoc. I, 140.

50 Dem. XX, 12; cfr. Arist. *Ath. Pol.* 40, 3.

51 Isoc. VII, 69; in questo contesto si inserisce anche la dedica a Ὁμόνοια τῶν Ἑλλήνων, su cui William C. WEST, «Hellenic Homonoia and the New Decree from Plataea», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 18, no. 4 (1977): 307-319.

52 Arr. *Anab.* VII, 11, 9.

Homónoia categoria psicologica e virtù individuale

Le testimonianze esaminate finora dimostrano la circolazione del concetto di *homónoia* nel dibattito politico a partire dalla fine del V sec. a.C.; parallelamente, il tema della concordia entrò anche nella riflessione sulla condizione ottimale e sulla felicità intrafamiliare. Nel secolo successivo, il concetto di *homónoia* come ideale politico e come virtù individuale, subì un processo di divinizzazione che implicò, da un lato, lo svolgimento di cerimonie, la dedica di offerte e la pronuncia di voti indirizzati alla dea, dall'altro, non sappiamo a partire da quale data, l'elaborazione per questa astrazione divinizzata di una genealogia mitica fortemente caratterizzata in senso positivo che la inseriva all'interno della progenie di Zeus (Sotér). La valenza della *homónoia* come positiva qualità individuale nella sua dimensione psicologica è stata finora poco considerata, sia perché meno rilevante rispetto alla dimensione comunitaria e politica, sia per l'incertezza che pesa sulle prime testimonianze ad essa riferibili. In particolare, non sono sempre stati considerati autentici i frammenti attribuiti all'opera di Antifonte, frammenti che dovrebbero, insieme al testo tucidideo, rappresentare le prime attestazioni del termine, del concetto e della nozione in esame. L'incertezza circa l'autenticità dei frammenti attribuiti al *perì homonoías* di Antifonte è determinata da una serie di fattori: da un lato, la difficoltà di sciogliere il nodo circa l'identità di Antifonte, dal momento che fin dall'antichità si pose il problema se si trattasse di un unico autore o di due autori omonimi pressoché coevi, il retore e il filosofo⁵³; dall'altra la circostanza per cui, se si esclude il primo frammento attribuito al *perì homonoías* (DK 87 B 44a), non vi è alcun richiamo alla concordia nei restanti frammenti (DK 87 B 45-71), né vi è alcuna certezza che il titolo sia stato attribuito dall'autore stesso⁵⁴.

In realtà, né l'uno né l'altro argomento ci sembra apportino prove determinanti per espungere queste testimonianze come spurie: attualmente, la maggior parte degli studiosi propende per l'identità dell'Antifonte retore

53 La questione è analizzata e discussa con acribia e spirito critico in Michel NARCY, *Antiphon* [no. 209], in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, éd. Goulet RICHARD (Paris: CNRS Éditions, 1989), vol. 1, pp. 225-230; cfr. anche Harry C. AVERY, «One Antiphon or Two?», *Hermes* 110, no. 2 (1982): 145-158; Michael GAGARIN, «The Ancient Tradition on the Identity of Antiphon», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 31, no.1 (1990): 27-44; ID., *Antiphon the Athenian* (Austin, TX: University of Texas Press, 2002), pp. 44-49.

54 GAGARIN, *Antiphon the Athenian*, cit., pp. 93-94.

e dell'Antifonte filosofo⁵⁵, e comunque «This issue is of no significance in the context of the present study»⁵⁶, in quanto, come abbiamo detto, i due personaggi, se mai erano due, furono pressoché coevi; dall'altra parte, l'assenza del termine *homónoia* nei restanti frammenti attribuiti all'opera di Antifonte, non solo non sembra motivo sufficiente per respingere questi frammenti come caso di *forgery*, ma al contrario potrebbe costituire un elemento a favore e non contro l'autenticità. Se infatti Stobeeo, che è il nostro principale tramite, o chi per lui, avesse voluto procedere ad una falsificazione, avrebbe senz'altro trovato modo di avvalorare di più la sua azione introducendo qua e là il termine in questione; inoltre, ai fini della storia dei concetti, anche una falsificazione risulterebbe utile, nel senso che per potersi affermare avrebbe comunque avuto bisogno di presentarsi con un accettabile livello di coerenza. Se anche Antifonte non fosse l'autore del *perì homonoías*, o i frammenti che ci sono giunti non appartenessero a quell'opera, avremmo comunque un'idea di quale, secondo i Greci dell'epoca, potesse essere il pensiero di Antifonte sul tema. Per quanto ci riguarda, abbiamo già formulato l'ipotesi che proprio ad Antifonte sia da ascrivere la creazione del termine e del concetto di *homónoia*⁵⁷, un termine e un concetto che dovevano affiancare il termine e il concetto tradizionale di *homophrosýne*-concordia, ritenuti a torto o a ragione non in grado di esprimere compiutamente la nuova idea e il nuovo ideale di un'armonia e un accordo totale tanto a livello psicologico individuale quanto nelle formazioni politico-associative e nei gruppi sociali. Diversi indizi coerenti e convergenti sembrano avvalorare la nostra ipotesi. Nel frammento che apre la raccolta dei frammenti attribuiti al *perì homonoías* di Antifonte si trovano, infatti, un'accurata scomposizione e una dettagliata definizione del termine, che appaiono destinate a chiarirne il significato a un uditorio che sembra non averne nozione (καθάπερ αὐτὸ τὸ ὄνομα βούλεται ἐνδείκνυσθαι):

55 La tesi unitaria è sostenuta con forza in GAGARIN, *Antiphon the Athenian*, cit., mentre è rifiutata in Gerard J. PENDRICK, *Antiphon the Sophist. The Fragments; Edited with Introduction, Translation and Commentary by Gerard J. Pendrick*, Cambridge Classical Texts and Commentaries 39 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); per un confronto tra le due posizioni, Mauro BONAZZI, «Antifonte il sofista, il retore, l'ateniese: in margine a due recenti pubblicazioni», *Rivista di Storia della Filosofia* 59, no. 3 (2004): 769-775.

56 Michael NILL, *Morality and Self Interest in Protagoras Antiphon and Democritus*, *Philosophia Antiqua*, 43 (Leiden: Brill, 1985), p. 103 n. 2.

57 SANTI, GILLMEISTER, SALVATI, *Homónoia – Concordia – Sammanasya*, cit., p. 150.

ἡ ὁμόνοια καθάπερ αὐτὸ τὸ ὄνομα βούλεται ἐνδείκνυσθαι, συναγωγὴν ὁμοίου τοῦ νοῦ κοινωνίαν τε καὶ ἕνωσιν ἐν ἑαυτῇ συνείληφεν. ἀφορμηθεῖσα δὴ οὖν ἐντεῦθεν ἐπὶ πόλεις καὶ οἴκους κοινούς τε συλλόγους πάντας καὶ ἰδίους, φύσεις τε καὶ συγγενείας πάσας ἐπιπορεύεται κοινάς τε καὶ ἰδίας ὡσαύτως.

La concordia, come indica la stessa parola, riunisce i significati di raccolta e comunione e unificazione in se stessa di un equal intendimento; da questo significato originario si estende poi a città e case e riunioni sia pubbliche che private, e a ogni sorta di stirpi e parentele, anch'esse sia pubbliche che private⁵⁸.

A proposito di questa definizione, dobbiamo notare come l'autore parta scomponendo il termine in ὁμοίος e νοῦς; questa operazione, corretta dal punto di vista etimologico, sembra finalizzata a esplicitare il significato di un neologismo, indicandone il processo di formazione: infatti ὁμόνοια è realmente un composto formato da *homoíios* + *nóos*. Questo ci riporta ad un autore dall'ottima dialettica e abituato a "giocare" con le parole. Sappiamo da Galeno che Antifonte non solo era solito coniare neologismi (e di fatto la tradizione ha conservato una serie di *hapax* presenti nelle sue opere), ma che insegnava anche il metodo con cui formare nuove parole⁵⁹, per esprimere nuove idee e nuovi concetti. Ricordiamo, inoltre, che, come abbiamo visto, la prima occorrenza testuale di *homónoia* si incontra nell'opera di Tucidide, autore molto attento nel narrare le vicende di Antifonte, e che potrebbe in qualche modo averne subito l'influenza⁶⁰. Non si sarà perciò lontani dal vero indicando in Antifonte, o in un pensatore-autore della sua cerchia, l'artefice di questo fortunato neologismo. Vi è da aggiungere che, in questo contesto, *homónoia* viene interpretata, innanzi tutto e soprattutto a livello psicologico, come unità e identità del *nóos* individuale, ossia, come è chiarito più avanti, come l'assenza di scissione tra pensieri e/o giudizi contrastanti all'interno dell'individuo.

ἔτι δὲ περιέχει καὶ τὴν ἐνὸς ἐκάστου πρὸς ἑαυτὸν ὁμογνωμοσύνην· ὅφ' ἐνὸς μὲν γάρ τις νοήματος καὶ μιᾶς γνώμης κυβερνώμενος ὁμοιοῖ πρὸς ἑαυτὸν,

58 87 Antiphon B 44a, in DK II,1; traduzione di Maria Timpanaro Cardini, in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, a c. di GIANNANTONI, cit., p. 999.

59 Gal. *Voc. Hipp.* XIX, 66, 12-14.

60 Klaus MEISTER, «L'influsso di Antifonte, oratore e sofista, su Tucidide», *Quaderni di Storia* 64 (2006): 227-244.

διχογνωμονῶν δὲ πρὸς ἑαυτὸν καὶ ἀνόμοια λογιζόμενος διαστασιάζει· καὶ ὁ μὲν ἐπὶ τῆς αἰεὶ αὐτῆς ἐπιμένων διανοήσεως ὁμοφροσύνης ἐστὶ πλήρης· ὁ δὲ ἄστατος τοῖς λογισμοῖς καὶ ἄλλοτε ὑπ' ἄλλης δόξης φερόμενος ἀστάθμητός ἐστι καὶ πολέμιος πρὸς ἑαυτὸν.

Anche esprime la coerenza di pensiero di un individuo con se stesso, perché quando un uomo è guidato da un unico pensiero e principio, concorda con se stesso, mentre quando oscilla tra due ragionamenti opposti, è in lotta contro se stesso; e colui che rimane sempre dello stesso intendimento è pienamente unanime con sé, mentre chi è instabile nei propositi e si lascia dominare ora da un'opinione ora da un'altra, è un essere malsicuro e nemico a se stesso⁶¹.

Anche questo passaggio ci riporta al pensiero di Antifonte, del quale le fonti testimoniano l'interesse per i temi psicologici, al punto da farne quasi un antesignano del metodo psicanalitico⁶². Perciò, la concordia, come valore positivo, nella prospettiva illustrata da Antifonte, non è all'origine e innanzi tutto una virtù politica e/o una condizione di accordo tra comunità e gruppi sociali più o meno grandi, ma è una qualità che pertiene all'individuo che è in pace con se stesso e non è dilaniato da conflitti interiori. Il pensiero di Antifonte è molto chiaro a riguardo quando afferma che *homónoia* va intesa principalmente come raccolta (συναγωγή), comunione (κοινωνία) e unificazione (ἔνωσις) del *nóos*. Dalle parole di Antifonte sembra di capire che il *nóos* di un soggetto è uno e identico (ὁμοίος) quando si realizza un accordo tra il concetto conosciuto (νόημα) e il giudizio (γνώμη), accordo che determina una scelta sul piano pratico, orientata tanto da una comprensione logica quanto da una propensione in senso assiologico. Dunque, per conquistare la dimensione psicologica della *homónoia* (=concordia), è necessario che anche il giudizio sia unico e uguale a se stesso (τὴν ἐνὸς ἐκάστου πρὸς ἑαυτὸν ὁμογνωμοσύνην) e che l'individuo non sia scisso in due giudizi diversi tra loro (διχογνωμονῶν δὲ πρὸς ἑαυτὸν). L'individuo che abbia raggiunto l'*homónoia* nella dimensione psicologica può trasferirne gli effetti benefici nelle relazioni interpersonali all'interno della famiglia e della casa, in

61 87 Antiphon B 44a, in DK II,1, pp. 556-557; traduzione di Maria Timpanaro Cardini, in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, a c. di GIANNANTONI, cit., p. 999.

62 William D. FURLEY, «Antiphon der Athener: Ein Sophist als Psychotherapeut?», *Rheinisches Museum für Philologie Neue Folge*, 135 Bd., H. 3/4 (1992): 198-216.

tutte le situazioni comunitarie, nelle associazioni sia pubbliche che private; ancora, questa buona disposizione può allargarsi a comprendere le relazioni che si creano per legami naturali e/o di sangue. Si noti che l'elenco stilato da Antifonte include tutte le organizzazioni, in cui si sostanzava la vita associativa dell'antica Grecia, e raggiunge una dimensione quasi universale attraverso l'inserimento delle *phýseis*, delle stirpi degli esseri umani (ma forse anche degli organismi naturali).

Anche Aristotele, nell'*Etica Nicomachea*, definisce *homónoia* come una convergenza di pensiero tra persone vicine che si traduce in un accordo sul piano pratico:

τὰς πόλεις ὁμονοεῖν φασίν, ὅταν περὶ τῶν συμφερόντων ὁμογνωμονῶσι καὶ ταῦτὰ προαιρῶνται καὶ πράττωσι τὰ κοινῇ δόξαντα. περὶ τὰ πρακτὰ δὴ ὁμονοοῦσιν [...] οἷον αἱ πόλεις, ὅταν πᾶσι δοκῇ τὰς ἀρχὰς αἰρετὰς εἶναι, ἢ συμμαχεῖν Λακεδαιμονίους, ἢ ἄρχειν Πιττακὸν ὅτε καὶ αὐτὸς ἤθελεν.

Si dice che le città sono concordi quando i cittadini hanno un uguale pensiero circa le cose che conviene fare, e scelgono e mettono in pratica ciò che è stato approvato con una comune decisione. Sono concordi, quindi, sulle cose da farsi [...]; per esempio, si dice che sono concordi le città quando a tutti sembra giusto che le magistrature siano elettive, o che si stringa un'alleanza con gli Spartani, o che Pittaco abbia il potere, quando anche lui lo voglia⁶³.

Nella prospettiva aristotelica, l'*homónoia* va distinta dalla *homodoxía*, ossia dall'uguaglianza di opinione; come sottolinea lo stagirita, avere la stessa idea circa i fenomeni celesti non è da intendersi come una manifestazione di concordia⁶⁴; allo stesso modo, un'identità di pensiero si può realizzare anche tra persone che non si conoscono tra di loro o che sono molto distanti nel tempo o nello spazio⁶⁵, ma questa non può

63 Aristot. *EN* 1167 a -1167 b; traduzione dell'autrice; sull'*homónoia* in Aristotele, Richard J. KLONOSKI, «Homonoia in Aristotle's Ethics and Politics», *History of Political Thought* 17, no. 3 (1996): 313-325; Nancy SHERMAN, «Aristotle on Friendship and the Shared Life», *Philosophy and Phenomenological Research* 95, no. 4 (1987): 589-613; John M. COOPER, «Political Animals and Civic Friendship», in *Aristotle's Politics, Critical Essays*, eds. Richard KRAUT, Steven SKULTETY (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2005), pp. 65-89.

64 Aristot. *EN* 1167 a.

65 *Ibidem*.

dirsi concordia in quanto non corrisponde ad alcun sentimento di amicizia (e l'*homónoia* secondo Aristotele, è una forma di amicizia politica πολιτική δὴ φιλία⁶⁶) e, inoltre, non produce alcun effetto sul piano etico e pratico. Per chiarire meglio cosa sia da intendersi, il filosofo propone anche un esempio tratto dal ciclo tebano; i due fratelli fratricidi, Eteocle e Polinice, che si contendono il potere su Tebe senza riuscire a trovare un accordo, sono assunti per il loro comportamento come paradigma delle conseguenze cui porta la mancanza di *homónoia* al vertice della *pólis*⁶⁷. Come sentimento di amicizia politica, infine, *homónoia*, la concordia, è il necessario complemento di ogni cittadino virtuoso, in quanto *zōon politikón*, animale sociale che per sua natura vive nella *pólis*. Si può quindi affermare con Lorraine Smith Pangle che, secondo Aristotele, che recepisce un punto di vista a nostro giudizio divenuto tradizionale, *homónoia* è un reciproco atteggiamento amichevole che prevede un comune proposito e lo sforzo unitario per tradurlo in pratica⁶⁸. Vi devono essere coinvolte almeno due parti che deliberatamente e con coscienza, in vista del raggiungimento di un bene comune superiore, arrivano ad un accordo, ad una sintesi delle loro rispettive idee e dei loro rispettivi programmi, accordo che si traduce in un obiettivo comune, alla cui realizzazione ognuno deve contribuire.

Se ora ci volgiamo a confrontare la definizione di Antifonte e quella di Aristotele, possiamo trovare almeno un riferimento testuale comune: si tratta della serie ὁμογνωμονέω/ὁμογνωμοσύνη che trova nella γνώμη “giudizio” il suo nucleo semantico. In questo caso, senza entrare nel merito delle reciproche dipendenze, si può affermare che γνώμη sostanzia quell’aspetto pratico che è un elemento costitutivo della concordia, anzi è l’elemento costitutivo dell’*homónoia*, in quanto un’identità di vedute che si esaurisca nel campo teoretico, speculativo o semplicemente analitico non produrrebbe alcun effetto sul piano pratico. Ecco allora che si cominciano a delineare anche le ragioni che potrebbero avere indotto un qualche personaggio dell’Atene della fine del V sec. a.C. impegnato nella riflessione sulla sfera morale a creare un termine nuovo per indi-

66 Aristot. *EN* 1167 b.

67 Aristot. *EN* 1167 a.

68 Lorraine SMITH PANGLE, *Aristotle and the Philosophy of Friendship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) p. 156: «an active agreement of purpose and effort resembling at least full-pledged friendship».

care quella virtù individuale da conquistare e realizzare nella dimensione familiare, politica, associativa, virtù capace di annullare le possibili ed eventuali spinte centrifughe, unificandole – è proprio il caso di dirlo! – in un progetto-programma condiviso a livello psicologico individuale e/o collettivo/comunitario. In Antifonte (e in Aristotele) appare chiaro che la dimensione psicologica della nozione è originaria e preminente, e non poteva essere diversamente dal momento che il secondo elemento del composto è un derivato dal tema *nóos*, termine polisemico e ambiguo⁶⁹, che tuttavia ha nel dominio della psicologia il suo ambito di appartenenza. La funzione del *nóos*, come è stato recentemente proposto da Fabio Stella, dovrebbe essere quella di elaborare schemi d'azione⁷⁰, ovvero «action-oriented representations: representations that simultaneously describe aspects of the world and prescribe possible actions»⁷¹. Si verrebbe così a chiarire anche l'esigenza che potrebbe aver portato alla creazione di *homónoia*, di un nuovo termine, che, libero da ogni implicazione emozionale-affettiva, affiancasse *homophrosýne* ed esprimesse, in coerenza con il doppio carattere del *nóos*, un'attività tanto intellettuale quanto pratica, la qualità di chi, unendo *theóresis* e *práxis*, non si limiti ad analizzare ed elaborare i dati per individuare un obiettivo, ma sia in grado di pianificare una serie di azioni mirate al conseguimento di quell'obiettivo, proponendo quindi un schema d'azione unico/unificante (=homo-no-ia), in quanto idoneo a creare una composizione e una sintesi anche di spinte potenzialmente o realmente divergenti. Un individuo, che fosse riuscito a comporre ogni conflitto prima di tutto a livello interiore, poteva rappresentare il modello, oltre che dell'amico fedele e del buon marito, anche dell'ottimo cittadino e del valente uomo politico capace

69 Le dinamiche semantiche che hanno interessato il termine sono ricostruite in Kurt von FRITZ, «NOYΣ, Noein, in the Homeric Poems», *Classical Philology* 38, no. 2 (1943): 79-93; ID., «NOYΣ, Noein, and their Derivatives in Pre-socratic (Excluding Anaxagoras) I», *Classical Philology* 40, no. 4 (1945): 223-242; ID., «NOYΣ, Noein, and their Derivatives in Pre-socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras) II, The Post-Parmenidian Period», *Classical Philology* 41, no. 1 (1946): 12-34; v. anche *La notion d'Intelligence (nous-noein) dans la Grèce antique. De Homère au Platonisme*, Sous la direction de Fabio STELLA, *Methodos* 16 (2016), <https://journals.openedition.org/methodos/4294>.

70 Fabio STELLA, «L'origine des termes νόος-νοεῖν. L'intelligence comme "schéma d'action"», *Methodos* 16 (2016), <https://journals.openedition.org/methodos/4558>.

71 Andy CLARK, *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again* (Cambridge MA: MIT Press, 1997), p. 49.

di indirizzare la propria azione in tutti gli ambiti relazionali al conseguimento dell'armonia e del successo, senza perdere di vista il proprio utile, ma agendo al contempo a vantaggio proprio e della collettività. Un tale ideale, in definitiva, era quanto proposto dai circoli dei sofisti ed è proprio a questo ambiente, di cui Antifonte era un esponente di rilievo, che va riportata, a nostro giudizio, la creazione di questa categoria psicologica e di questo genere di *concordia* che non doveva semplicemente aggiornare il concetto di *homophrosýne*, ma doveva sostanziare un ideale in grado di orientare la vita, i costumi e le scelte dell'uomo e del *polítes*, una volta che i *nómoi*, le leggi, avevano dimostrato tutti i loro limiti⁷².

72 Per la critica di Antifonte ai *nómoi*, Stelio ZEPPI, «La posizione storica di Antifonte», *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 13, no. 4 (1958): 357-371; Mauro BONAZZI, «La realtà, la legge e la concordia secondo Antifonte», *Quaderni di Storia* 64 (2006): 117-139; ID., «L'uomo, gli dei, le bestie. A proposito dell'antropologia di Antifonte», *Elenchos* 27, no. 1 (2006): 101-115.

La Fenice e le altre specie: simbologie solari tra rinascita e cura

Mariangela Monaca

Università degli Studi di Messina
mamonaca@unime.it

Abstract

Scopo del contributo è analizzare il rapporto tra narrazione mitica e finalità d'uso espresso da una classe di gemme magiche, raffiguranti una Fenice radiata, cui fanno da corona una schiera di animali dalle prerogative solari. In esse il racconto mitico dell'Uccello radiato trova una nuova dimensione narrativa: se da un lato la sua valenza rigenerativa

sembra dilatarsi in una prospettiva cosmica e universale, dall'altro essa si canalizza in una dimensione specificatamente pratica, legata al potere salutare del decano Chnoubis. Il tutto si compie nell'officina creativa del mago, abile nel coniugare le narrazioni mitiche e le richieste di un cliente, desideroso di ottenere protezione e cure.

The Phoenix and other species: solar symbologies between rebirth and healing

The paper aims at analysing the relationship between mythological narration and purpose of use featured in a class of magical gems depicting a phoenix surrounded by animals with solar features. In the gems, the mythical story of the phoenix finds a new narrative dimension: on the one hand, its regenerative value seems to expand into a cosmic

and universal perspective; on the other, it is channeled into a specifically practical dimension linked to the healthy power of the decan Chnoubis. All of this takes place in the creative workshop of the magician, a figure skilled in combining mythical patterns with the needs of the customer who wishes to obtain protection and healing.

Parole chiave/Keywords

Gemme Magiche, Papiri Magici, Iatromagia, Fenice, Chnoubis. Magical Gems, Magical Papyri, Iatromagic, Phoenix, Chnoubis

Sul *recto* di una gemma¹ in ematite nera, databile nel II sec. d.C., conservata al *Museum of Fine Arts* di Budapest (Fig. 1)², è incisa l'immagine di una Fenice, con aureola e sei raggi intorno alla testa, stante, rivolta a sinistra, in posa su un globo retto da una colonna. Sullo sfondo, intorno all'uccello radiato, una schiera di animali di varia forma e natura: un cocodrillo in basso sotto la colonna e, al suo antipodo in alto, uno scarabeo con le ali spiegate; ai due lati, animali in coppie: falchi che si fronteggiano verso l'interno, scorpioni che strisciano verso l'alto e due serpenti con le "mani" alzate a invocare protezione. Accanto alla Fenice, due incisioni a forma di S rovesciata, forse due piccoli lombrichi per completare lo scenario (se si segue l'interpretazione del Bonner) o forse un rimando alle incisioni sul *verso*, che riporta l'iscrizione su tre linee $\pi\epsilon | \pi\tau | \epsilon \rightarrow \pi\acute{\epsilon}\pi\tau\epsilon$ (ovvero l'imperativo «Digerisci») e sottostante il segno SSS, da identificare con il noto "segno di Chnoubis", entrambi connessi alla sfera di protezione del ventre, patrocinio del decano, su cui torneremo.



Fig. 1

1 Le immagini utilizzate nel presente articolo sono tratte dal *The Campbell Bonner Magical Gems Database* (2010-) [developed at the Museum of Fine Arts, Budapest, editor-in-chief: Árpád Miklos NAGY, cfr. http://cbd.mfab.hu/about_us], citato da ora come CBd, consultabile all'indirizzo <http://classics.mfab.hu/talismans/object/list>.

2 Fig. 1: CBd-2 = HU-SzM-Ant_55.154, ©Budapest, Museum of Fine Arts, Classical Collection n. 55.154, in <<http://cbd.mfab.hu/cbd/2/?sid=1>>. La gemma – nel contesto più ampio della tipologia cui appartiene – è stata oggetto dello studio di Árpád Miklos NAGY, *Le phénix et l'oiseau-benu sur les gemmes magiques*, in *Phénix: mythe(s) et signe(s). Actes du colloque international de Caen (12-14 octobre 2000)*, éd. Silvia FABRIZIO-COSTA, Tiré à part (Bern: Peter Lang, 2001), pp. 57-84. L'autore ne offre un quadro riepilogativo in Árpád Miklos NAGY, «Ad Bonner SMA IV 60-61», in *The Campbell Bonner Magical Gems Database developed at the Museum of Fine Arts (CBd)*, ed. Árpád Miklos NAGY, (Budapest: Museum of Fine Arts, 2012) <<http://cbd.mfab.hu/pandecta/1105>> (11/04/2022).

Questa gemma non è che un esemplare di un gruppo più ampio di gemme, databili in età imperiale, probabilmente a partire dalla prima metà del II sec.³, definite da Bonner⁴ come *The Phoenix class*: in esse si ripropone in maniera costante, seppur con varianti, lo schema analizzato per la gemma di Budapest, con al centro l'immagine di un uccello a testa radiata, identificato con la Fenice, stante su un oggetto sferico che posa su una colonna, circondato da una schiera di animali (uno scarabeo in alto, un coccodrillo in basso, un uccello, uno scorpione e un serpente su ogni lato), e sul *verso* la presenza di simboli indicativi dello scopo per cui

3 Secondo NAGY, *Le phénix et l'oiseau-benu sur les gemmes magiques*, cit., p. 79, si può ipotizzare una datazione successiva al 122 d.C., mediante una comparazione con la monetazione imperiale di analoga raffigurazione.

4 Cfr. Campbell BONNER, *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian*, Studies in Magical Amulets, 49 (Ann Arbor-London-Oxford: The University of Michigan Press, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1950). Lo studioso ha identificato il prototipo di questa tipologia gemmaria in una ematite nera del Michigan (CBd-1046= US-AA-SCL_Bonner 29 della US_Ann Arbor, University of Michigan, Special Collections Library, ©Christopher A. Faraone, e consultabile in <<http://cbd.mfab.hu/cbd/1046>>) che raffigura la Fenice con sette raggi sul capo, in piedi su un globo posto su una colonna, circondata da animali (in alto lo scarabeo ad ali spiegate; in basso il coccodrillo di profilo; ai due lati uccelli, forse falchi, rivolti verso l'interno, scorpioni che strisciano verso l'alto, e serpenti con le "mani" alzate in un gesto protettivo). Ai lati caratteri a forma di "S" invertita che imitano il segno di Chnoubis. Sul verso l'iscrizione πέντε e il segno di Chnoubis. Partendo da questo esemplare il Bonner ha identificato una tipologia di gemme che presenta uno schema analogo e che racchiude, oltre che alla citata CBd-2, altri due esemplari: CBd-1240 della Skoluda Collection di Amburgo (<<http://cbd.mfab.hu/cbd/1240>>) e CBd-1247 dell'Akademisches Kunstmuseum di Bonn (<<http://cbd.mfab.hu/cbd/1247>>). Vasta la bibliografia sulle origini, le fonti e l'iconografia della Fenice, per la quale si rimanda ai seguenti studi: Jena HUBAUX, Maxime LEROY, *Le mythe du phénix dans les littératures grecque et latine*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fase LXXXII (Liège-Paris: Droz, 1939); Marialuise WALLA, *Der Vogel Phoenix in der antiken Literatur und der Dichtung des Laktanz*, Diss. Der Univ. Wien, 29 (Vienna: Notring, 1969), pp. 1-41; Roel VAN DEN BROEK, *The Myth of the Phoenix according to Classical and Early Christian Traditions*, Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romaine, 24 (Leiden: E.J. Brill, 1972); Michel TARDIEU, *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II.5)*, Centre d'Études des Religions du Livre, Laboratoire associé au CNRS no. 152, École Pratique des Hautes Études V^e Section (Paris: Études Augustiniennes, 1974); Maren R. NIEHOFF, «The Phoenix in Rabbinic Literature», *The Harvard Theological Review* 89, no. 3 (1996): 245-265; Silvia FABRIZIO-COSTA, éd., *Phénix: mythe(s) et signe(s). Actes du colloque international de Caen (12-14 octobre 2000)*, Tiré à part (Bern: Peter Lang, 2001).

questi piccoli preziosi manufatti venivano creati dal mago e consacrati⁵, ovvero il simbolo SSS e l'iscrizione πέντε, che si alterna spesso alla voce στομάχου⁶ o ad altre *voce*s afferenti all'ambito della digestione⁷.

5 La particolare struttura, composizione e valenza di questi materiali, convenzionalmente chiamati “gemme magiche”, è già stata ampiamente oggetto di disamina poiché essa riveste particolare interesse per gli storici delle religioni: un'immagine incisa su una pietra di particolare colore e natura, iconografie e simboli connessi alla sfera di un divino variegato, un'iscrizione magica e un incantesimo di consacrazione costituiscono, infatti, gli elementi cardine di questa minuta tipologia di oggetti e divengono testimonianza coagulante delle istanze di un particolare *milieu* culturale in cui coabitavano esponenti dei vari ambienti religiosi, tutti alla ricerca di una risposta ai bisogni individuali e quotidiani. In questo senso, le gemme rivestono un ruolo ancora più interessante poiché il loro studio costituisce un elemento chiarificatore ed indispensabile per la comprensione di quei particolari rapporti tra il “religioso” e il “magico” che caratterizzarono il mondo mediterraneo tardoantico. Sul tema si veda Giulia SFAMENI GASPARRO, *Problemi di religione greca ed ellenistica. Dei, demoni, uomini tra antiche e nuove identità religiose*, Hierá, 12 (Cosenza: L. Giordano, 2009), pp. 315-390. Per una raccolta esemplificativa dei materiali gemmari si veda Attilio MASTROCINQUE, a c. di, *Sylloge Gemmarum Gnosticarum Parte I*, Bollettino di Numismatica Monografia (Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato-Libreria dello Stato, 2003) e ID., a c. di, *Sylloge Gemmarum Gnosticarum Parte II*, Bollettino di Numismatica Monografia (Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato - Libreria dello Stato, 2008). Il volume del 2004, frutto della ricerca di un gruppo di studiosi italiani, sarà citato e indicato da qui in poi con la dicitura SGG seguita dalla numerazione delle pagine e del catalogo.

6 Cfr. CBd- 773, GB-BM-MMEu_G 1986,5-1,63, @GB_London, The British Museum, <<http://cbd.mfab.hu/cbd/773/?sid=5854>>.

7 Esemplari analoghi sono raccolti nel database e commentati da NAGY (cfr. nota 1) ai numeri CBd-2, CBd-198, CBd-772, CBd-773, CBd-774, CBd-775, CBd-1046, CBd-1237, CBd-1238, CBd-1239, CBd-1240, CBd-1241, CBd-1242, CBd-1244, CBd-1247, CBd-1248, CBd-1250, CBd-1251, CBd-1252. Le gemme presentano uno schema analogo a quello proposto in CBd-2. Fanno eccezione la gemma catalogata come CBd-1241 della ©Hamburg, Skoluda Collection (DE-Hamburg-Skoluda_M084) che presenta sul *recto* la variante di una fenice con il capo reclinato verso terra, circondata da animali e sul verso l'iscrizione στομάχου; e la gemma catalogata con il numero CBd-1098 che presenta la raffigurazione di due Fenici, una posta sulla testa dell'altra, *infra*. Per un quadro complessivo si leggano le osservazioni proposte da Árpád Miklos NAGY nel già citato contributo del 2001 ed in ID., «Gemmae magicae selectae», in *Gemme gnostiche e cultura ellenistica. Atti dell'incontro di studio: Verona, 22-23 ottobre 1999*, a c. di Attilio MASTROCINQUE, Bologna: Pàtron Editore, 2002), pp. 153-179, nonché gli studi di Simone MICHEL, *Die Magischen Gemmen im Britischen Museum* (London: The British Museum Press, 2001) e *Die Magischen Gemmen Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*, Studien aus dem Warburg-Haus, 7 (Berlin: Akademie Verlag, 2004).

Siamo di fronte, infatti, ad una tipologia ricca e varia di gemme che rispondono all'intento del *magos* di consacrare un oggetto finalizzato ad "ordinare" allo stomaco del cliente di fare ciò che deve, ovvero digerire, agendo in nome e per il potere delle divinità su esso evocate, attraverso raffigurazioni, simboli e iscrizioni. Agente fondamentale in questo quadro risulta anche la tipologia del materiale glittico scelto dal mago per essere inciso⁸: essa, infatti, si mantiene pressoché costante nelle gemme in nostro possesso. La pietra prescelta è per lo più l'ematite nera, pietra che Teofrasto definisce «compatta e opaca e densa perché, in accordo con il nome che porta, sembra fatta di sangue rappreso»⁹, connessa secondo la tradizione al deflusso del sangue e per questo efficace per sanare le emorragie e le ulcere, anche quelle dello stomaco.

Il *recto*, il *verso*, la pietra: l'analisi di ogni aspetto della tipologia di gemme che andiamo ad indagare sembra, dunque, rimandarci ad una

8 Al fine di ottenere un quadro il più possibile completo, la lettura di questa categoria di materiali dovrà essere accompagnata dall'analisi comparativa di altre fonti, quali i Papiri Greci Magici [cfr. Karl PREISENDANZ, Albert HENRICH, hrg. von, *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, 2 vols. (Stuttgart: Teubner, 1973-1974)], che attestano l'uso di gemme montate su anelli o collane, dopo essere state incise su uno o su entrambi i lati ed a volte anche sullo spessore (cfr. PGM I, 42-195; PGM v, 213-303), e i Lapidari, opere antiche sui minerali che offrono allo studioso un quadro variegato delle concezioni sul valore e le proprietà delle pietre, sul loro uso e sul loro aspetto, sull'esistenza di tradizioni circa il loro potere, sia esso quello di operare guarigioni, di compiere *mirabilia*, di donare ricchezza e successo [cfr. *Les Lapidaires grecs. Lapidaire orphique, Kerygmes, Lapidaires d'Orphée, Socrate et Denys, Lapidaire nautique, Dami-géron, Evax*, Texte établi et traduit par Robert Halleux et Jacques Schamp, Collection des Universités de France Série grecque – Collection Budé, 300 (Paris: Les Belles Lettres, 1985)]. Si rimanda a quanto già evidenziato in Mariangela MONACA, «Pietre e immagini: simbologie della natura nelle gemme magiche», in *Il Simbolismo degli elementi della natura nell'immaginario cristiano*, a c. di Maria Antonietta BARBÀRA, Atti Accademia Peloritana dei Pericolanti Classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti, Supplemento 1, vol. 85-2009, (Messina-Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2010), pp. 133-155. Un recente repertorio dei rapporti tra gemme e testi magici in Paolo VITELLOZZI, «Relations Between Magical Texts and Magical Gems. Recent Perspectives», in *Bild und Schrift auf ›magischen‹ Artefakten*, hrg. von Sarah KIYANRAD, Christoffer THEIS, Laura WILLER, Materiale Textkulturen, (Berlin-Boston: De Gruyter, 2018), pp. 181-254. Si veda anche Kata ENDREFFY, Árpád Miklos NAGY, Jeffrey SPIER, eds., *Magical Gems in Their Contexts. Proceedings of the International Workshop Held at the Museum of Fine Arts, Budapest, 16-18 February 2012*, *Studia Archaeologica*, 229 (Roma: L'Erma di Bretschneider, 2019).

9 Teofrasto, *Perí líthon* 6. 37. Cfr. *Orphei lithica*, 642-690; Plinio, *Naturalis Historia* 37.169.

specifica sfera di azione che ci guida dall'*historiola* allo scopo d'uso. Una sfera in cui la dimensione narrativa, sintetizzata sul *recto* della gemma, fondandosi sul carattere mitico rigenerativo della Fenice e del contesto solare a lei pertinente (espresso nella multiforme presenza di esseri animali delle varie specie, tutti organicamente composti in uno scenario definito e pressoché costante), si amplia verso una prospettiva cosmica e universale, e nel contempo si canalizza in una dimensione specifica e individuale, legata al potere salutare del decano Chnoubis¹⁰, deputato alla più efficace protezione del ventre da tutte le malattie, i cui simboli appaiono chiaramente leggibili sul *verso*. Tale coagulo è reso possibile dall'operosità creativa del mago, capace di coniugare narrazioni e divinità afferenti a diversi ambienti religiosi, apparentemente disgiunti, con le richieste individuali del cliente, al fine di offrirgli una salvezza attiva nel *nunc*, legata alla guarigione dalla malattia, secondo il ben noto rapporto simpatetico tra macrocosmo e *macranthropos*, in virtù del quale alla rigenerazione del cosmo corrispondeva la guarigione dell'uomo.

Pertanto, prima di procedere ad una lettura attenta della simbologia espressa dalle immagini incise su questa classe di gemme e della finalità d'uso ad esse connesse, sarà utile soffermarsi sulla originaria matrice dello schema raffigurato intorno alla Fenice, che ci porta nell'Egitto¹¹ della dea Iside¹².

10 Si vedano le riflessioni proposte in MONACA, «Pietre e immagini», cit., ed anche il contributo di Véronique DASEN, Árpád Miklos NAGY, «Le serpent Léontocéphale Chnoubis et la magie de l'époque romaine impériale», *Anthropozoologica* 47, no. 1 (2012): 291-314.

11 Non si può negare la pertinenza egiziana dell'iconografia proposta, seppur la localizzazione di provenienza di molti prodotti gemmari ci riporti piuttosto alla sfera siriana, come evidenziato da MASTROCINQUE in *Sylloge Gemmarum Gnosticarum Parte I*, cit., pp. 72-73.

12 Secondo un'analisi interpretativa già consolidata, infatti, le gemme della *Phoenix class* sono da porre sotto il patrocinio della dea salvatrice Iside e della sua cerchia divina: tale patrocinio isiaco del resto sarebbe reso figurativamente chiaro – secondo il Bonner – attraverso la rappresentazione delle figure animali poste ai lati dell'uccello radiato: i due serpenti con le "mani" alzate rimanderebbero alle due divinità femminili protagoniste del mito isiaco, Iside e Nefti. Il globo su cui la Fenice/Horus poggia rappresenterebbe Osiride. Il coccodrillo e lo scarabeo raffigurerebbero invece diverse forme della divinità solare egizia. Cfr. NAGY, «Ad Bonner SMA IV 60-61», cit.

Echi di un'antica Fenice

Simbolo solare, la Fenice¹³, l'uccello con il capo radiante, era già nel mondo dell'antico Egitto connessa con l'idea di una rinascita e rigenerazione: se nei Testi delle Piramidi l'uccello-*bnw* appare come ipostasi del Sole, di Atum e Ra, così nel contesto eliopolitano della narrazione della creazione del mondo, la Fenice è identificata con la parte vitale dell'individuo, quella che ridona energia al corpo¹⁴, per divenire nella Bassa Epoca colei che accompagna il defunto nel suo percorso di rinascita.

Da quest'antica Fenice l'uccello radiato raffigurato nelle gemme sembra trarre la sua origine, subendo tuttavia – sotto l'influsso di tradizioni vicino-orientali e per il tramite dell'ambiente magico greco ed egiziano – una trasformazione che lo renderà figura autonoma di rinascita, in un percorso che trova il suo *incipit* nella leggenda pervenutaci attraverso la testimonianza erodotea¹⁵ e registra una durata che travalica i secoli¹⁶.

13 Si veda Emanuele Marcello CIAMPINI, «Il serpente, la fenice e il tempo», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 65 (1999): 31-40.

14 Cfr. *Libro dei Morti* §17: «A me appartiene lo ieri, io conosco il domani. [...] Io sono questa grande fenice che è in Eliopoli», NAGY, *Le phénix et l'oiseau-benu*, cit., pp. 61-62.

15 Cfr. Erodoto, *Storie*, II, 73, 1-4: «C'è anche un altro uccello sacro, che ha il nome di fenice. Io non l'ho visto se non dipinto; e infatti raramente viene in Egitto: ogni cinquecento anni, a detta degli Eliopoliiti; e dicono che viene quando gli muore il padre. Se somiglia alla sua immagine dipinta, le sue dimensioni e il suo aspetto sono come dirò. Ha le ali in parte color d'oro, in parte rosse; per linea e per grandezza lo si può dire somigliantissimo all'aquila. E si racconta di lui quest'impresa, alla quale per conto mio non credo. Dicono che si parta dall'Arabia; che, avvolto in un letto di mirra, trasporterebbe il padre nel santuario del sole, e che ivi lo seppellisca. Ecco come lo trasporterebbe. Foggerebbe prima un uovo di mirra, così grande da poterlo portare, e ne tenterebbe il trasporto. Fatto il tentativo, vuoterebbe l'uovo per riporvi il padre, e coprirebbe con altra mirra il posto dove avrebbe, dopo aver vuotato l'uovo, introdotto il padre: il quale, posto dentro, ristabilirebbe il peso originario; e, copertolo, lo trasporterebbe in Egitto al santuario del Sole. Così dicono che faccia quest'uccello».

16 La presenza del mito della Fenice è variamente attestata nelle fonti greche e latine di età imperiale (cfr. Tacito, *Annali*, VI, 28, 1-5) e negli autori cristiani (*infra*), a testimonianza della mutazione e rielaborazione di un antico mito all'interno dei diversi contesti religiosi dell'*oikoumene* mediterranea. Cfr. VAN DEN BROEK, *The Myth of the Phoenix according to Classical and Early Christian Traditions*, cit. Il mito valicherà i confini del Medioevo, fino a penetrare nell'*Inferno* di Dante (XXIV, 106-111) e giungerà attraverso i secoli (cfr. W. Shakespeare, *The Phoenix and the Turtle*) fino alla contemporaneità.

La Fenice, «uccello etiope di nascita, della grandezza quanto un pavone», le cui «ali sono un misto di oro e di porpora» e che «vanta il Sole come suo padrone, e il suo capo lo attesta»¹⁷, diviene così, nello scorrere del tempo, l'emblema di ciò che «si rinnova, con una morte che è la sua nascita morendo»¹⁸, ed in virtù di questo potere riesce a coagulare in sé le istanze delle diverse componenti religiose dei popoli che si trovano a convivere tra le sponde di un Mediterraneo ormai globalizzato. Essa, per questo, si presenta – come ha compiutamente dimostrato il Nagy – come «immagine della potenza rigenerante del sole, che investe non solo il creato ma anche la sua stessa essenza, in grado di rigenerarsi nella sua stessa individualità»¹⁹ e, fedele al mandato dell'antico uccello-*bnw*, si carica di un potere cosmico, quale donatrice di forza vitale capace di librarsi nel cosmo per effondere ciclicamente l'energia nei corpi e nelle altre specie che vivono e popolano tutto il creato.

Di questa concezione che fa della Fenice incisa sulle gemme un animale “enoteico”, in cui si riflettono, in certa misura, le prerogative divine solari e cosmiche di un'intera sfera di potenze sovrumane, è di certo riflesso in due pratiche magiche descritte nei Papiri Magici Greci, testimoni utili allo studioso per “dar voce” alle mute iconografie gemmarie. Sono le prassi e i rituali consegnatici dai papiri che ci permettono, infatti, di interpretare le composizioni di simboli e divinità raffigurate sulle gemme,

17 Achille Tazio, *Leucippe e Clitofonte*, III, 25: «Fenice è il nome di questo uccello, etiope di nascita, della grandezza quanto un pavone: per il colore il pavone viene secondo in bellezza. Le ali sono un misto di oro e di porpora: vanta il Sole come suo padrone, e il suo capo lo attesta, giacché gli fa da corona un cerchio magnifico, e questa corona costituita dal cerchio è il simbolo del sole. È di colore ciano, simile a quello delle rose, bello alla vista, ha una chioma di raggi, ed è questa raggiera di penne simile ai raggi del sole nascente».

18 Tertulliano, *La resurrezione dei morti*, XII, 5-6: «Mi riferisco a quell'uccello che è tipico dell'Oriente, famoso perché è unico, straordinario a causa della sua discendenza, il quale, eseguendo di sua spontanea volontà il suo funerale, si rinnova, con una morte che è la sua nascita morendo e succedendo a se stesso, di nuovo fenice quando non è più oramai nessuno, di nuovo lui stesso quando non è già più, il medesimo-altro. Che cosa c'è di più evidente e di più testimoniato a vantaggio di questa causa, o in favore di quale altra cosa esiste una prova siffatta? Lo dice anche Dio nella sua scrittura: 'E fiorirai come una fenice' [cfr. Sal 92, 13], cioè rifierirà dalla morte, dal tuo funerale, in modo da credere che anche dal fuoco si può ricavare la sostanza corporea. Che noi valiamo più di molti passerai, ce lo ha assicurato il Signore: niente di straordinario, se noi valiamo di più anche delle fenici».

19 NAGY, «*Gemmae magicae selectae*», cit., p. 162. Cfr. SGG, pp. 223-224, n. 133-134.

e che in questo caso ci rimandano all'invocazione di una divinità solare, configurantesi nei suoi molti e diversi aspetti, affinché curi, salvi, protegga il richiedente, attraverso l'azione dell'operatore magico²⁰.

In PGM *xii*, alle linee 200-270, si descrive la ricetta di preparazione di un anello da utilizzare per ottenere ogni tipo di beneficio. Occorrerà innanzitutto incidere su un diaspro grigio-azzurro un *ouroboros* con al suo interno un'immagine di Selene (Isis), con due stelle sulle sue corna e al di sopra un Sole, e l'iscrizione dei nomi magici e sacri, Abrasax, Iao e Sabaoth, secondo uno schema pervenutoci in alcuni esemplari gemmari, come un eliotropio del British Museum²¹ che ripropone un'immagine di Selene sovrastata da Helios e sul *verso* i nomi magici Iao, Sabaoth, Abrasax. Occorrerà poi – continua il PGM – incastonare la pietra in un anello d'oro e procedere con la sua consacrazione, attraverso sacrifici, purificazioni e l'invocazione (linee 216 sgg.) a tutti gli dèi, celesti e inferi, a quelli che formano il cerchio del Sole (Ἄνοχ Μάγε Βαρχυχ) ed a quelli che tengono potere sui vivi e sui morti ed ascoltano le necessità di tutti gli uomini, ai creatori e benefattori di tutti gli esseri viventi, affinché giungano come benevoli assistenti nel compiere la prassi richiesta. Segue un'elencazione di identificazioni divine, introdotte dall'espressione ἐγώ εἰμι, secondo uno schema noto a tante teologie ellenistiche e tardo-antiche e proprio delle aretalogie isiache²², teso a condensare in «uno», attraverso la consueta formula dell'*eis-monos*, gli attributi e le funzioni dei «molti». «Io sono»: io sono l'effluvio di sangue che sgorga dalla *bais*²³ di Osiride – si legge – e io sono Pistis, e sono Crates nato dal sacro orecchio, io sono il dio che nessun nome può descrivere convenientemente, io sono *Phoenix* e sono Crates ὁ ἄγιος, io sono Helios e Afrodite chiamata Τῦφι, io sono il sovrano del vento e sono Cronos, io

20 Per un quadro generale della problematica si rimanda a Emilio SUÁREZ DE LA TORRE, Miriam BLANCO, Eleni CHRONOPOULOU, Isabel CANZOBRE, ed., *Magikè Teknè. Formación y consideración social del mago en el Mundo Antiguo*, Clásicos Dykinson (Madrid: Dykinson S.L., 2017).

21 CBd-642, GB-BM-MMEu_G 147, EA 56147, ©the British Museum, < <http://classics.mfab.hu/talismans/cbd/642>>.

22 Cfr. SFAMENI GASPARRO, *Problemi di religione greca ed ellenistica*, cit., pp. 237-270.

23 Il *bais* – dall'egiziano b'j – indica il ramo o la foglia di una palma, un chiaro rimando alla corona di giustificazione menzionata nel *Libro dei morti* e connessa alla figura di Osiride. In maniera suggestiva si può notare come lo stesso sostantivo φοίνιξ rimandi ad analogo significato di palma, ramo di palma, come in *A Greek-English Lexicon*, ed. Henry George LIDDELL, Robert SCOTT (Clarendon: Oxford, 1968), col. 1948.

sono la Madre degli dèi chiamata cielo, e sono Osiride chiamato acqua, io sono Isis chiamata rugiada e sono Ἡσενεφυς la Primavera, io sono Εἶδωλος e sono Σοῦχος il cocodrillo.

«Per questo ti chiedo: vienimi vicino come collaboratore» – prosegue il papiro alle linee 235 sgg. – mentre sto per invocare il nome del padre degli dei. «Vienimi vicino, tu ὁ παντοκράτωρ θεός [...] signore delle bellezze del cosmo», Signore che crea e alimenta tutte le cose, che modella tutte le forme degli esseri viventi. «Tu dai ricchezza, gloriosa vecchiaia, buoni figli, potere e sostentamento ed io – l'operatore magico e il possessore dell'amuleto che sta per essere consacrato – «ti invocherò» con i tuoi molti nomi, in uso presso gli egizi, presso i greci, presso i parti. È questa proposta dal Papiro, attraverso la consacrazione dell'anello, una τελετή «universalmente valida, densa di quei toni cosmosofici e aionici che connotano tanta parte delle sezioni inniche dei Papiri»²⁴. Siamo di fronte, infatti, ad un inno di lode alla divinità, «esaltazione della sua somma potenza diffusa su tutta la natura e in pari tempo trascendente rispetto ad essa», finalizzato all'ottenimento di benefici perseguibili attraverso «una concentrazione di potere nell'oggetto, la pietra-filatterio che l'operatore reca con sé e sottopone alla prassi rituale»²⁵.

Nell'inno preso in esame la caratterizzazione cosmica del dio avviene attraverso l'enumerazione di divinità dai chiari tratti solari, tutte fortemente qualificate in senso egiziano e afferenti alla cerchia isiaca, ma ora ripensate e per così dire ellenizzate dall'operatore magico, a testimonianza di un profondo coinvolgimento delle molteplici istanze, proprie delle diverse tradizioni religiose gravitanti sulle sponde del Mediterraneo.

La Fenice, Harpocrates e Chnoubis: per una salvezza possibile

Questo è lo scenario in cui, a nostro avviso, deve essere inserita e può essere interpretata la classe delle gemme che raffigurano la Fenice, immagine coagulante e coagulata di un divino variamente connotato. A lei fanno da corona tutta una serie di animali, il cui ruolo è probabilmente quello di rendere ancora più esplicito il messaggio 'magico' della gemma e mag-

24 Si riportano qui ed in seguito le riflessioni di SFAMENI GASPARRO, *Problemi di religione greca ed ellenistica*, cit., pp. 348-361, poste a commento di un testo analogo a quello citato, il PGM IV, ll. 1598-1715.

25 *Ibidem*.

giormente attuabile l'intento profilattico del produttore, aumentando *ad libitum* la potenza rigeneratrice della raffigurazione divina, rendendola ciò estensibile dalla sfera cosmica a quella umana, passando per il regno animale, e dunque rendendo maggiormente attiva la sua potenza curativa.

E gli animali che troviamo incisi intorno all'Uccello radiato, sul *recto* delle nostre gemme, sono proprio tra quelli che secondo la tradizione afferiscono alla sfera della divinità solare, come testimonia il catalogo riportato in PGM *iv*, ll. 1644-1695, che descrive una dopo l'altra le varie specie che caratterizzano il «volto» che Helios assume nelle diverse ore del giorno, dalla prima alla dodicesima: il gatto, il cane, il serpente, lo scarabeo, l'asino, il leone, la capra, il toro, il falco, il babbuino, l'ibis e il coccodrillo²⁶.

Posti sopra e sotto la Fenice, allora, anche il coccodrillo e lo scarabeo, che costituiscono con lei l'asse centrale della gemma di Budapest, insieme ai falchi, agli scorpioni e ai serpenti che le stanno ai lati costituendo delle intersezioni trasversali, non solo verbalizzano nel piccolo manufatto i differenti aspetti e volti della divinità solare nel suo sistema astrologico, ma assolvono soprattutto allo scopo di amplificarne i poteri di rigenerazione e – da qui – di offrire una proposta di salvezza che si concretizzi in una possibilità di guarigione dai mali del corpo.



Fig. 2

26 Si tratta della descrizione del Dodekaoros, sistema astrologico basato su dodici animali simbolici, ognuno dei quali rappresenta una forma del Sole quando si avvicina a una particolare costellazione e segno zodiacale. Sul tema esaustivo il contributo di Attilio MASTROCINQUE, «The Dodekaoros, Magical Papyri and Magical Gems: Egyptian Astrology and Later Hellenistic tradition», in *Civilizations of the Supernatural: Witchcraft, Ritual, and Religious Experience in Late Antique, Medieval, and Renaissance Traditions*, ed. Fabrizio CONTI with a Foreword by Teofilo F. RUIZ, *Advances in the History of Magic, Witchcraft, and Religion*, 1 (Budapest: Trivent, 2020). Per la presenza del Dodekaoros sulle gemme si veda anche MICHEL, *Die Magischen Gemmen Zu Bildern*, cit., p. 97.

Di tale complesso sistema è un probabile prodotto riflesso anche una gemma del British Museum (Fig.2)²⁷, ancora in ematite nera, che raffigura – racchiuse dentro un *ouroboros* – triadi di animali disposti in cinque file discendenti: scarabei, falchi, capre, coccodrilli e serpenti, che raffigurano visivamente lo scenario solare e astrologico proposto dal PGM *iv* e noto alla *Phoenix class*²⁸. Intorno all'iscrizione una serie di vocali αηιουωηιουωηι [- -] ωωω, mentre sul verso appaiono i nomi magici Ἰάω e Ἀβρασάξ. Si tratta con ogni probabilità di un modello amplificato, che attraverso la ripetizione triadica di immagini animali, della terra, dell'aria e dell'acqua, intende proporre una dimensione rigenerativa cosmica, e per così dire *pantea*.

Lo stesso coccodrillo, posto sotto i piedi della Fenice di Budapest e presente nella quarta delle linee della gemma appena citata, sembra voler assolvere a questo compito, quale simbolo di fertilità e vita rinnovata, come attesterebbe una gemma in diaspro verde e nero conservata al British Museum (Fig. 3)²⁹ raffigurante una rana alata rivolta a sinistra e seduta sul dorso di una strana creatura – un ibrido animale solare – in piedi su un piedistallo, col corpo e le zampe di coccodrillo squamoso, la testa di un serpente barbuto e per coda la testa di un falco. Sul verso un'iscrizione in quattro righe: ιαββαθαγ | ραμηφιβ | λωχημει | ω → ιαββαθα-logos, che ci proietta ancora una volta nel contesto delle invocazioni magiche alle divinità solari.



Fig. 3

27 Fig. 2: CBd-532, GB-BM-MMEu_G 527, EA 56527, ©The British Museum, già in Campbell BONNER, «Amulets Chiefly in the British Museum», *Hesperia* 20 (1951): 301-345, no. 37; MICHEL, *Die Magischen Gemmen im Britischen Museum*, cit., n. 132; MICHEL, *Die Magischen Gemmen Zu Bildern*, cit., n. 19.4.g_2, in <<http://cbd.mfab.hu/cbd/532/?sid=11338>>.

28 Sui rapporti tra tale iconografia gemmaria e il sistema del Dodekaoros menzionato dal PGM IV si legga MASTROCINQUE, «The Dodekaoros, Magical Papyri and Magical Gems: Egyptian Astrology and Later Hellenistic tradition», cit., pp. 58-60 che riporta MICHEL, *Die Magischen Gemmen im Britischen Museum*, cit., n.133.

29 Fig. 3: CBd-498, GB-BM-MMEu_G 552, EA 43056, ©Trustees of the British Museum, già in BONNER, «Amulets Chiefly in the British Museum», cit., n. 46; MICHEL, *Die Magischen Gemmen im Britischen Museum*, cit., n. 98; MICHEL, *Die Magischen Gemmen Zu Bildern*, cit., n. 34.1.a_1, in <<http://cbd.mfab.hu/cbd/498/?sid=11339>>.

Questa creatura ibrida, la cui valenza risulta esplicitata dal *logos* inciso sul verso, sembra proporre ancora una volta al fruitore magico un'immagine coagulata di divinità e animali solari, da utilizzare a scopo profylattico, e rispecchiare in certa misura una visione quadripartita del ciclo solare (narrata in PGM *ii*, ll. 104 sgg., su cui a breve torneremo) che ritroviamo chiaramente espressa in alcuni altri esemplari gemmari, che raffigurano animali solari intorno alla Fenice. Si pensi, ad esempio, ad una corniola del British Museum (Fig. 4)³⁰ che ripropone l'immagine della Fenice, in un piccolo ovale al centro, su un *recto* diviso in quadranti da doppie linee, ed intorno in senso orario un Harpokrates seduto sul fiore di loto³¹ (in alto a destra), un coccodrillo (in basso a destra), un falco incoronato (in basso a sinistra) ed un serpente alato (in alto a sinistra). Analogamente un diaspro verde e nero della Lewis Collection (Fig. 5)³² presenta sul *recto*, ancora diviso in quarti da doppie linee decorate con tacche diagonali, quattro immagini del ciclo solare, racchiuse in un *ouroboros*: in senso orario dall'alto a destra si trova ancora una volta Harpokrates, seduto con le ginocchia appoggiate su un fiore di loto con due boccioli, coronato dal disco solare, la mano destra portata alla bocca, la mano sinistra che regge un flagello; segue uno scarabeo, un falco con la doppia corona ed un babbuino in piedi, incoronato con il disco solare, con una zampa alzata in segno di saluto. Sul verso la voce magica $\sigma\epsilon\mu \mid \epsilon\sigma\lambda \mid \alpha\mu\psi$ incisa su tre righe.



Fig. 4



Fig. 5

30 Fig. 4: CBd-497, GB-BM-MMEu_G 109, EA 56109, ©Trustees of the British Museum, già in MICHEL, *Die Magischen Gemmen Zu Bildern*, cit., n. 19.6_2 e in MASTROCINQUE, «The Dodekaoros, Magical Papyri and Magical Gems: Egyptian Astrology and Later Hellenistic tradition», cit., p. 52, in <<http://cbd.mfab.hu/cbd/497/?sid=11355>>.

31 Per un catalogo delle gemme raffiguranti Harpokrates sul loto si rimanda a Mariangela MONACA, s.v. *Harpokrates*, in SGG, pp. 148–152, 159–201, 218–219, nn. 1-42.

32 Fig. 5: CBd-145, GB-Cambridge, Corpus Christi_C 18, ©Beazley Archive, Oxford, già in MICHEL, *Die Magischen Gemmen Zu Bildern*, cit., n. 19.6_1, in <<http://cbd.mfab.hu/cbd/145/?sid=11357>>.

Siamo di fronte ad un nuovo protagonista dell'operazione magica che, afferendo alla medesima sfera di matrice egiziana ed isiaca, si affianca all'immagine della Fenice: è Harpokrates, l'Horus bambino, il "fanciullo sul fiore di loto con dito in bocca" dalle forti connotazioni solari e cosmiche. Lui, che il PGM *ii* descrive come divinità solare e cosmica secondo lo schema già sopra analizzato («tu che sei potente nel cielo, che hai il potere da te stesso, a cui è soggetta tutta la natura, tu che siedi sul loto e che illumini tutto il mondo abitato [...] tu dai molti nomi³³»), compare ora a fianco dell'Uccello radiato, sovrapponendosi o sostituendosi ad esso, ed inizia a conquistare il centro della scena, circondato dagli elementi naturali tipici del paesaggio egiziano (il loto, simbolo stesso del potere solare e fecondo del dio fanciullo; la barca solare o di papiro su cui poggia il fiore di loto, decorata alle due estremità da teste di animali ed uccelli) e dagli stessi animali simbolici (scarabei, falchi, arieti, serpi, cocodrilli ed ibis).

Così in un lapislazzulo blu del British Museum (Fig. 6)³⁴ che raffigura sul *recto* a sinistra un obelisco con al suo interno incise immagini animali, tra cui una rana in seconda linea (cfr. Fig. 3) e tre piccoli 'lombrichi' in quarta, a forma di SSS come nell'esemplare di Budapest; a destra si trova una Fenice radiata, rivolta verso l'obelisco. Sul *verso* uno scarabeo con la testa di Harpokrates, rivolto a destra, con la zampa-mano destra alla bocca, mentre la sinistra tiene un flagello; sulla testa un disco solare e sullo spessore l'iscrizione magica $\sigma\alpha\lambda$ [βανα] χαμβρη.



Fig. 6

33 PGM II, ll. 101-121, 108.

34 Fig. 6: CBd-502, GB-BM-MMEu_G 535, EA 35434, ©The British Museum, già in MICHEL, *Die Magischen Gemmen im Britischen Museum*, cit., n. 102; MICHEL, *Die Magischen Gemmen Zu Bildern*, cit., n. 43.2_1, in <<http://cbd.mfab.hu/cbd/502/?sid=8444>>.

Come il coccodrillo, anche lo scarabeo, inciso su questa gemma in foggia di Harpokrates ed abitualmente presente nelle gemme della *Phoenix class*, sembra avere un ruolo privilegiato nella scelta iconografica proposta dal mago, divenendo un simbolo solare per eccellenza, immagine stessa della divinità cosmica che presiede alla creazione e alla rinascita. Di ciò è testimonianza nel già citato PGM *xii* che, dopo aver prescritto di incidere su di una gemma di eliotropio l'immagine di un Helios, sotto forma di uno scarabeo con il capo circondato da raggi, da porre su un anello per conseguire successo e vittoria (linee 270-285), riporta un'invocazione al *dio dai molti nomi* (linee 285-300) da ripetere tre volte al giorno (all'alba, a mezzodì, alla sera) per quattordici giorni, affinché egli conceda a colui che possiede questa pietra scolpita e «consacrata» di avere «potere su tutto», ovvero gli conceda di mutare le anime, muovere gli spiriti, sottomettere i nemici e creare nuovi amici, ottenere sogni e profezie, causare o curare ogni malattia, realizzare incantesimi d'amore. Ci troviamo dinanzi al medesimo contesto d'uso, ipotizzato per le gemme della *Phoenix class*, utile certamente a confermare la loro valenza rigenerativa e profilattica ma soprattutto a delineare, ancora una volta, la capacità insita in questi materiali di verbalizzare nelle loro raffigurazioni uno schema iconografico ricorrente e noto, riflesso delle componenti essenziali dell'orizzonte culturale, di cui il *magos* tende ad appropriarsi, assimilando, trasformando, agglomerando i diversi elementi «abituali», per offrire al cliente una propria specifica «visione del mondo» funzionale e funzionante³⁵.

Testimone muta è, ancora una volta, una ematite nera conservata al Metropolitan Museum of Art di New York³⁶ che – nel proporre il consueto

35 Sui concetti di «assimilazione» e «appropriazione» quali categorie interpretative dei rapporti tra religione e magia, e sul loro ruolo nella creazione delle diverse prassi magiche, si leggano le riflessioni metodologiche con apparato bibliografico in David FRANKFURTER, *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017). Interessanti prospettive di analisi sono, inoltre, state di recente formulate da Ra'anan BOUSTAN e Joseph E. SANZO [«Christian Magicians, Jewish Magical Idioms, and the Shared Magical Culture of Late Antiquity», *Harvard Theological Review* 110 (2017): 217-40], che propongono un'attenta analisi di materiali magici di ambiente ebraico e cristiano alla luce di alcuni «dialectical processes of indigenization and exoticization».

36 Si veda CBd-1098, US-NY-MMA-GRA_74.51.4299, ©The Metropolitan Museum of Art, The Cesnola Collection, Purchased by subscription, 1874-76 (74.51.4299) già in BONNER, *Studies in Magical*, cit., D. 102; MICHEL, *Die Magischen Gemmen Zu Bil-*

schema – lo personalizza ed arricchisce inserendo al centro – in luogo della *Phoenix* – l’immagine del dio Helios, stante in cima a una colonna, con sei raggi intorno alla testa, circondato dagli animali solari: dall’alto, uno scarabeo con le ali spiegate, due falchi rivolti verso l’interno, scorpioni e granchi che strisciano verso l’alto, serpenti con le “mani” alzate in gesto protettivo; in basso un coccodrillo con la testa a sinistra. Sul verso, un’iscrizione frammentaria, in sei linee, in cui si legge l’imperativo πέπτε.

Alla stessa maniera, una gemma parigina del Cabinet des Médailles (Fig. 7)³⁷ pone al centro della scena il dio Harpokrates in piedi a destra, su un fiore di loto che fuoriesce da un globo appoggiato su una barca di papiro. Il dio indossa una tunica e un mantello, la sua mano destra è alzata in segno di saluto, la mano sinistra tiene un globo, la testa è circondata da sette raggi. Intorno, si stagliano ancora una volta le triadi di animali, in una

iconografia analoga alla citata gemma del British Museum (cfr. Fig. 2): tre scarabei (al centro, in alto), tre falchi e tre capre su ogni lato, rivolti verso l’interno. Sotto le capre, uno scorpione su ogni lato, che striscia verso l’esterno. In basso, un coccodrillo, su cui poggia la barca di papiro che contiene il globo. Sul verso ancora la nota iscrizione πεπτε → πέπτε, *digerisci!*



Fig. 7

Come in una sorta di *ouroboros* immaginario, siamo ora ritornati all’inizio del nostro racconto: il racconto narrato da questo gruppo di gemme, che descrive il ruolo centrale e benefico di una potenza creatrice dai molti nomi, che ha il volto di una Fenice, di un Uccello radiato, di un Helios o di un Harpokrates, e finanche di un coccodrillo o uno scarabeo. Una potenza benevola, raffigurata all’interno di uno scenario dalle poche varianti ma dai

dern, cit., n. 37.B.4_3, in <<http://classics.mfab.hu/talismans/cbd/1098>>. Da notare che sulla scena, tra gli altri animali, è raffigurato un granchio, presente anche: su un’analoga gemma con Harpocrates (CBd-102, GB-Cambridge, Fitzwilliam); su una gemma della Collezione Sarrafian (CBd-198, Wu_Ex-Sarrafian_1) che raffigura due Fenici, poste l’una sulla testa dell’altra. Su questa tipologia e sulla presenza del granchio – come rimando al tema rigenerativo – si veda NAGY, *Le phénix et l’oiseau-benu*, cit., pp. 74-84, fig. 7a.

37 Fig. 7: CBd-1238, Fr-BnF-CdM_AA. Seyrig.29, ©Bibliothèque nationale de France, Cabinet des Médailles, già in Attilio MASTROCINQUE, *Les intailles magiques du département des Monnaies, Médailles et Antiques* (Paris: Bibliothèque nationale de France, 2014), n. 395, in <<http://classics.mfab.hu/talismans/cbd/1238>>.

forti legami col mondo animale e con la simbologia solare e cosmica, quale chiaro rimando alla ciclicità dell'esistenza e al ruolo fecondativo e rigenerativo della divinità solare. Una potenza soccorritrice *tout court*, secondo uno schema di chiara origine egiziana, che ben si comprende all'interno del racconto mitico della vicenda isiaca, laddove la dea, che ha curato Osiride e generato Horus, dea benevola e salvifica, conoscitrice di tutti i *pharmaka*, potente operatrice di miracoli e guarigioni, potrà agire ancora una volta in aiuto del mago e in favore del cliente che ha richiesto l'operazione magica, per garantirne il successo.

Lette in quest'ottica, le gemme della *Phoenix class* assumono certo un nuovo significato. Non si trattava, forse, semplicemente o solamente di raccontare il mito di una divinità nel suo ruolo centrale di reggitrice del cosmo e sovrana di ogni stirpe esistente nel creato, o di descrivere un sistema astrologico fondato su dodici stirpi animali, ma piuttosto di trasformare una *historiola* in immagine, per renderla potente agente di guarigione.

Si trattava, cioè, di generare da una nota narrazione mitica una immagine da incidere su una gemma e di mettere in atto una prassi magica, al fine di consacrare quella gemma come amuleto: un amuleto a protezione dello stomaco del cliente. È quanto testimonia la seconda parte del racconto figurato, esemplificato dalla gemma di Budapest dalla quale abbiamo preso le mosse, che sul *verso* riporta un verbo e un simbolo. Sono i caratteri rappresentativi del decano Chnoubis, che palesano la funzione digestiva dello "strumento gemma" consacrato dal mago.

Come abbiamo già avuto modo di dimostrare³⁸, le rappresentazioni dei trentasei Decani dello Zodiaco incisi sulle pietre erano considerate un potente filatterio («portalo su di te, grande e beato soccorso per il tuo corpo»³⁹) e per questo si ritrovano ben attestate sulle gemme, nel convincimento che Essi potessero esercitare un influsso salutare sulla vita di ogni singolo individuo e della collettività (*melothesia*). Tale prerogativa è chiaramente definita in un noto passo del testo ermetico che porta il titolo di *Libro sacro di Hermes ad Asclepio*, in cui il dio saggio che guida il discepolo alla conoscenza del cosmo gli rivela di aver disposto

38 Cfr. MONACA, «Pietre e immagini», cit.

39 Firmico Materno, *Mathesis*, II, 4.4-6; IV, 22. 2. Cfr. per un commento al testo SFAMENI GASPARRO, *Problemi di religione greca ed ellenistica*, cit., pp. 366-370.

le parti e le forme di trentasei Decani contenuti negli animali Zodiacali, e indicato come bisogna incidere ciascuno di essi e portarli su di sé tra l'oroscopo ed il buon demone. Di fatto – continua – porta questo su di te e avrai un grande filatterio, poiché tutte le affezioni inviate agli uomini in seguito all'influenza degli astri sono guarite per mezzo di loro. Di conseguenza, se tu onori ciascuno di loro per mezzo della sua pietra e della sua pianta e inoltre della sua forma, tu possiederai un grande filatterio; infatti senza questa disposizione decanica non c'è più nascita di nulla, poiché è in essa che il Tutto è contenuto.

Segue poi la descrizione delle diverse figure zodiacali, connesse con le parti del corpo, e la riflessione sui rapporti tra astrologia e guarigione:

Il cerchio dello Zodiaco, formato in diverse parti, membra e armonie, procede dal mondo e si costituisce per parti nella maniera seguente: l'Ariete è la testa del mondo; il Toro è il collo; i Gemelli le spalle; il Cancro il petto; il Leone il dorso, il cuore e i fianchi; la Vergine il ventre; la Bilancia i glutei; lo Scorpione le parti sessuali; il Sagittario le cosce; il Capricorno le ginocchia; l'Acquario le gambe; i Pesci i piedi. Pertanto ciascuno degli animali zodiacali possiede il suo membro e tratta a suo riguardo una certa malattia; e di conseguenza se vuoi evitare di soffrire incidi le forme e le rappresentazioni di Decani stessi sulle pietre e dopo avervi posto di sotto la pianta adatta e ancora una volta la forma ed averne fatto un filatterio, portalo su di te, grande e beato soccorso per il tuo corpo⁴⁰.

Dal testo citato emerge con chiarezza l'importanza terapeutica ed apotropaica, secondo un noto principio di *sympatheia*, della tipologia di gemme⁴¹ raffiguranti immagini di tipo astrologico e zodiacale con finalità profilattiche. Tra le immagini dei trentasei Decani, una delle più rappresentate sulle gemme risulta proprio quella del serpente dalla testa leonina e radiata che abbiamo trovato sul *verso* delle gemme con la Fenice, chiamato Chnoubis o Chnoumis (Fig. 8)⁴². Solitamente incisa su pietre di dia-

40 Cfr. Giulia SFAMENI GASPARRO, *Gnostica et Hermetica. Saggi sullo gnosticismo e sull'ermetismo* (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1982), pp. 309-330. Per la traduzione e il commento al testo citato si rimanda a SFAMENI GASPARRO, *Problemi di religione greca ed ellenistica*, cit., pp. 366-370.

41 Cfr. SGG, nn. 339-372.

42 Assai ricco il repertorio gemmario in nostro possesso, per la cui esemplificazione si rimanda al catalogo CBd, s.v. Chnoubis. Si riporta a titolo esemplificativo l'immagine in

spro verde, agata muschiata o calcedonio blu, essa viene identificata con la raffigurazione: a) del primo Decano del segno del Leone, cui il citato testo ermetico attribuisce potere su «il dorso, il cuore e i fianchi», b) del terzo decano del segno del Cancro che, secondo Efestione di Tebe⁴³, ha potere sullo stomaco.



Fig. 8

Tale seconda prerogativa, confermata, del resto, dal testo di un lapidario che recita

Onice, bianca e totalmente traslucida, come l'aria [...] incidi in essa le spire di un serpente con la protome, o la testa di leone e i raggi. Indossata, questa pietra blocca completamente i dolori di stomaco e, qualunque cosa mangiate, digerirete bene. Ma che il portatore non la deponga mai⁴⁴.

è quella che gli esemplari presenti nel nostro repertorio gemmario sembrano maggiormente testimoniare⁴⁵. L'uso dell'immagine del dio appare,

fig. 8: CBd-336, FR-BnF-CdM_58.2188, ©Bibliothèque nationale de France, Cabinet des Médailles, già in MASTROCINQUE, *Les intailles magiques*, cit., n. 245 in < <http://cbd.mfab.hu/cbd/336/?sid=11366> >.

43 Efestione di Tebe I, 11-13 in SFAMENI GASPARRO, *Problemi di religione greca ed ellenistica*, cit., p. 369, nota 119.

44 Socrate - Dionigi 35.3, 36.3, in HALLEUX, SCHAMP, *Les Lapidaires grecs*, cit., pp. 170-171.

45 Noti anche esemplari gemmari che sembrano rimandare al contesto della profilassi uterina, testimoniata dallo stesso lapidario: «Onice. Nera d'aspetto, totalmente. Essa è utile per le donne incinte e per quelle che allattano. Su di essa si incida Chnoubis a tre teste». Cfr. CBd-183, GB-BM-MMEu_G 78, EA 56078. Cfr. Attilio MASTROCINQUE, «Un'altra immagine transculturale: Chnoubis», in *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine*, éd. Sylvia ESTIENNE, Dominique JAILLARD, Natacha LUBTCHANSKY, Claude POUXADOUX, Collection du Centre Jean Bérard, 28 (Naples : Publications du Centre Jean Bérard,

infatti, finalizzata alla cura di malattie connesse all'apparato digerente, tenuto conto anche della circostanza che ad essa si affianca abitualmente l'uso del simbolo SSS utilizzato da solo o in associazione ad altre iscrizioni o immagini divine, che non fanno che confermare questa finalità⁴⁶.

«Digerisci»: è quanto vuol ottenere, allora, l'operatore magico con la produzione di una gemma che inglobi in sé il potere cosmico della Fenice e quello del decano Chnoubis. Essa trova nel carattere rigenerativo della prima e profilattico del secondo la sua *dynamis* a protezione di colui che la indosserà, secondo un tipico schema iatromagico, di una guarigione simpatetica e per contatto. Il mondo animale posto a cornice si fa espressione di questa istanza, e potremmo dire quasi funge da amplificatore di questa potenza⁴⁷.

Nelle mani abili del mago la ricerca di una salvezza individuale, ovvero la protezione da un male fisico, si coniuga allora con uno scenario di portata universale, per catturarne la potenza e finalizzare il risultato richiesto dal cliente: personalità divine dai molti nomi, assimilabili per prerogative, si sommano a scenari vaganti tra i tre regni naturali, specchio di un ambiente e di un luogo, e insieme coagulano una molteplicità di visioni cosmiche del creato. In una confluenza tra elementi desunti dai singoli mondi religiosi e creazioni di nuove iconografie, che ripropongono tuttavia noti schemi: sono questi solo alcuni degli indizi che si pongono innanzi agli occhi dello storico delle religioni che si addentri tra le "creazioni" proprie dell'officina di un mago.

Essi non sono che la chiara manifestazione della tendenza insita nel mondo magico all'accumulazione di elementi di varia origine, natura e consistenza, in un allargarsi di prospettive che – ritornando *ad unum* nell'operatore e nel suo strumento in risposta ai bisogni di salvezza individuali e collettivi – creano quel caleidoscopico gioco di forme e simbologie, di materiali e di immagini che fa del mondo della glittica magica tardo-antica una cartina al tornasole per comprendere quel complesso e affascinante crogiuolo di identità e culture che fu il Mediterraneo tardoantico, su cui aleggia il volto rigenerante della Fenice, tra coccodrilli, scarabei, e molte altre specie.

2008), pp. 392-397; DASEN, NAGY, «Le serpent léontocéphale Chnoubis et la magie de l'époque romaine impériale», cit.

46 Cfr. SGG, nn. 152-184.

47 Cfr. MONACA, «Pietre e immagini», cit.

Lo Šayḥ al-Sulamī e i Malāmatiyya di Nīšāpūr

Demetrio Giordani

Università di Modena e Reggio Emilia
demetrio.giordani@unimore.it

Abstract

Gli scritti dello šayḥ Abū ‘Abd ar-Raḥmān al-Sulamī (325/932-412/1021) sono una delle fonti principali sulle dottrine e le pratiche spirituali del Sufismo dei primi secoli. L’epoca di Sulamī segue quella dei maestri del terzo secolo dell’egira: Ğunayd di Bagdad, al-Muḥāšibī, Bayazīd Bišṭāmī. Egli nacque a Nīšāpūr da una famiglia di origini arabe e trascorse gran parte della sua vita a vagare per il mondo islamico per ricercare la scienza tra i sapienti più conosciuti. Vengono attribuite allo šayḥ un centinaio di opere, tra queste le sue celebri *Ṭabaqāt as-Šūfiyya*, le “Categorie dei Šūfi”, una delle prime raccolte di biografie di maestri sufi; quindi, il suo commento coranico chiamato *Ḥaqā’iq al-Tafsīr*, le “Realtà interio-

ri dell’esegesi” e la *Risāla al-Malāmatiyya*, “L’epistola della Gente del Biasimo”. In quest’opera Sulamī descrive le pratiche e i principi di quel gruppo di asceti che a Nīšāpūr diedero vita ad una corrente spirituale dalle caratteristiche molto particolari, che seguì a emergere in varie circostanze ed in luoghi e tempi diversi. I *Malāmatiyya*, o *Malāmatī*, erano così chiamati a causa della disciplina ferrea che li conduceva spesso ad attirare il biasimo della gente comune, appositamente per umiliare la propria anima inferiore, ispirati dal versetto coranico: «Iddio susciterà uomini che Egli amerà come essi. Lo ameranno, umili con i credenti, fieri con i miscredenti, impavidi di fronte ad ogni biasimo» (*Corano* v:54).

Šayḥ al-Sulamī and the Malāmatiyya of Nīšāpūr

The writings of šayḥ Abū ‘Abd ar-Raḥmān al-Sulamī (325 / 932-412 / 1021) are one of the main sources on the spiritual doctrines and practices of Sufism of the early centuries. The era of Sulamī follows that of the third-century masters of the hegira: Ğunayd of Bagdad, al-Muḥāšibī, Bayazīd Bišṭāmī. He was born in Nīšāpūr

from a family of Arab origins and spent most of his life wandering the Islamic world to research science among the best-known scholars. About a hundred works are attributed to the šayḥ, including his famous *Ṭabaqāt as-Šūfiyya*, the “Categories of the Sufis”, one of the first collections of biographies of Sufi masters;

hence, his Quranic commentary called *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*, the “Inner Realities of Exegesis” and the *Risāla al-Malāmatiyya*, “The Epistle of the People of Blame”. In this work Sulamī describes the practices and principles of that group of ascetics who in Nīšāpūr gave birth to a spiritual current with very particular characteristics, which continued to emerge in various circumstances and in different places and times. The

Malāmatiyya, or Malāmatī, were so called because of the strong discipline that often led them to attract the reproach of the common people, specially to humiliate their lower souls, inspired by the Koranic verse: «God will bring a people whom He loves and who love Him, humble towards the believers, stern toward the unbelievers, and fearing not the blame of any blamer» (*Koran* V: 54).

Parole chiave/ Keywords

Islam, Sufismo, Nishapur, Malamatiyya, Sulami.

Islam, Sufism, Nishapur, Malamatiyya, Sulami.

La vita e le opere

Lo Šayḥ Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī nacque a Nīšāpūr nel 937 e morì nella stessa città nel 1021 d. C. Fu allevato in una famiglia d’alto rango di stirpe araba, discendente da parte di suo padre dalla tribù degli Azd e dei Sulaym da parte di sua madre. Il padre, trasferitosi alla Mecca, affidò il giovane al nonno materno Abū ‘Amr Ismā‘īl ibn Nuḡayd (m. 977), un eminente studioso di *Ḥadīṭ* di scuola shafī‘ita; in seguito al-Sulamī ricevette la formazione giuridica da un amico di suo nonno, il giudice hanafita Muḥammad ibn Sulaymān al-Su‘lūkī (m. 980 d.C.) che dopo averlo istruito gli conferì un diploma (*iğāza*) e l’autorizzazione all’insegnamento. Fu iniziato al Sufismo e ricevette poi la veste dei sufi (*ḥirqa*) da Abū al-Qāsim al-Našrābādī (m. 978 d.C.)¹, il quale l’aveva ricevuta a sua volta da Abū Bakr al-Šīblī (m.945 d.C.)², qualche tempo prima a Bagdad.

1 Dicono di lui che era il più grande maestro sufi del Ḥorāsān della sua epoca. Studiò con al-Šīblī, Abū ‘Alī al-Ruḏābārī e al-Murta‘īsh. Si stabilì alla Mecca durante l’anno 977 insieme a Sulamī e vi morì l’anno successivo.

2 Visse e morì a Bagdad. Prima della sua adesione al Sufismo era stato un funzionario della corte califfale. Fu discepolo di Ġunayd e fu anche un’autorità nella scuola giuridica malikita.

Come molti studiosi di *Ḥadīṭ*, Sulamī viaggiò moltissimo nel Ḥorāsān e in ‘Irāq; visitò Merv e Bagdad, e i suoi viaggi culminarono con il pellegrinaggio ai luoghi santi che intraprese nel 977 in compagnia di Naṣrābādī. Viaggiò in seguito anche nel *Hiğāz*. Quando tornò a Nīšāpūr suo nonno era morto e gli aveva lasciato in eredità la sua grande biblioteca; egli la trasformò in una *zāwiya* situata nel quartiere dove viveva. Nei successivi quaranta anni egli rimase nella sua città, forse spostandosi per brevi periodi a Bagdad. Negli ultimi anni della sua vita divenne noto in tutto il Ḥorāsān come dotto giurista šaf‘ita e fu rispettato come maestro sufi, autore di manuali e compilatore di agiografie.

Sulamī è stato uno scrittore molto prolifico, Muḥammad ibn ‘Alī al-Ḥaššāb (m. 1064 d.C.), il suo biografo principale, compose una lunga lista delle sue opere che ammontano a più di un centinaio, scritte in un periodo di circa cinquanta anni, che va dal 970 d.C. alla sua morte. Alcune di queste opere sono ancora dei manoscritti, altre invece sono state recentemente stampate, alcune infine tradotte in lingue occidentali e possono essere riunite in tre categorie principali: biografie di sufi, commentari del Corano, trattati sulla tradizione del Sufismo in forma di manuali d’istruzione ai discepoli³.

Oltre ad essere stato un autore dalla produzione originale, Sulamī è stato anche e soprattutto un compilatore, un raccoglitore di aneddoti e di sentenze di grandi sufi; raccolse tutto questo materiale durante i suoi viaggi: a Merv, Bagdad, Mecca, oltre che a Nīšāpūr. Talmente importante e minuziosa è stata la sua opera, per la trasmissione della tradizione orale del Sufismo dei primi secoli, che spesso le sentenze da lui riportate riappaiono, anche a notevole distanza di tempo, nelle opere di autori importanti come Abū al-Qāsim al-Quṣayrī (m. 1074)⁴, che fu il suo discepolo principale, Rūzbehān Baqlī di Šīrāz (m. 1209)⁵, Abū

3 Gerhard BÖWERING, «The Qur’ān Commentary of al-Sulamī», in *Islamic Studies presented to Charles J. Adams*, eds. Charles Joseph ADAMS, Wael B. HALLAQ, Donald PRESGRAVE LITTLE (Leiden: Brill 1991), pp. 43-45. Per l’elenco delle opere di Sulamī, vedere BROCKELMANN, *GAL* I, 218-219, *GAS* I, 361; SEZGIN, *GAS* I, 671-674; ZIRIQLĪ, *Al-A‘lām* VI, 99; KAHHĀLA, *Mu‘ğam* IX, 258-259.

4 Nacque a Ustūwa in Persia ma visse a Nīšāpūr. È l’autore di importanti opere sul Sufismo, tra cui la famosa “Epistola”, *Al-Risāla al-Quṣayriyya fī’l-taṣawwuf* e di un importante commento esoterico del Corano, le *Laṭā’if al-išārāt*.

5 Sufi di origina daylamita. All’età di quindici anni passò diciotto mesi nel deserto dove

Ḥaḥṣ ‘Umar Suhrawardī (m. 1234)⁶, Muḥyī-l-Dīn Ibn ‘Arabī (m. 1240).

Il metodo di raccolta e annotazione rappresenta la caratteristica principale di molte delle sue opere più famose. L’opera agiografica più importante di Sulamī è senz’altro le *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya*, le “Categorie dei Sufi”, la prima di questo genere, contenente centocinque biografie di personaggi del Sufismo, corredata da una selezione delle loro sentenze più indicative; essa è forse la versione abbreviata di un’opera molto più vasta, il *Tārīḥ al-Ṣūfiyya*, che conteneva le vite di circa mille personaggi, che però è andata perduta. Il metodo di redazione delle *Ṭabaqāt* è il medesimo utilizzato per la redazione delle *Ḥaqā’iq al-tafsīr*, il commentario del Corano che è stato recentemente edito in due volumi in Libano⁷, di cui si conoscevano già quarantaquattro manoscritti, conservati per lo più in biblioteche turche⁸. Si tratta di una selezione di circa tremila versi coranici, corredata da circa dodicimila sentenze interpretative, due terzi delle quali citate con riferimento agli autori, all’incirca un centinaio, vissuti tra i secoli VII e X, il resto invece anonime. In questo lavoro esegetico Sulamī ha abbinato i commenti interpretativi agli *aqwāl*, cioè le sentenze e i detti di personaggi insigni del Sufismo.

Accanto a questo commentario principale ne è stato recentemente scoperto uno secondario intitolato *Ziyādāt Ḥaqā’iq al-tafsīr*⁹ compilato intorno al 980 d.C., qualche tempo dopo le *Ḥaqā’iq al-tafsīr*. In questo supplemento Sulamī ripropone inalterato il suo metodo composito di raccolta di detti sufi e sentenze interpretative; esso è quindi da considerare

disse di aver avuto innumerevoli visioni. Dopo aver viaggiato molto si fermò a Širāz dove visse gli ultimi anni della sua vita.

6 Sufi persiano nipote di Abū al-Nağīb Suhrawardī. Ha diffuso l’ordine sufi dei Suhrawardiyya che era stato creato da suo zio. È l’autore degli *‘Awārif ul-Ma’ārif*, che è riconosciuto come uno dei primi capolavori del *taṣawwuf*.

7 Abū ‘Abd al-Raḥmān AL-SULAMĪ: *Ḥaqā’iq al-Tafsīr*, 2 voll., a c. di. di Sayyid ‘UMRĀN (Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2001).

8 Per la lista completa dei manoscritti e delle biblioteche in cui si trovano vedere BÖWERING, «The Qur’ān Commentary», cit., pp. 41-56.

9 Abū ‘Abd al-Raḥmān AL-SULAMĪ, *Ziyādāt Ḥaqā’iq al-tafsīr. The Minor Qur’ān Commentary of Abū ‘Abd al-Raḥmān Muhammad ibn al-Ḥusayn al-Sulamī (d. 412/1021)*, Arabic text edit. by Gerhard BÖWERING (Beirut: Dar el-Machreq, 1995). L’edizione araba è stata ricavata dall’unico manoscritto conosciuto, conservato nella Gazi Husrev Beg Biblioteca di Sarajevo. Vedere anche Gerhard BÖWERING, «The Major Sources of Sulamī’s minor Qur’ān commentary», *Oriens* 35 (1996): 35-56.

come la fase conclusiva di un'unica opera di esegesi. Il metodo adottato da Sulamī deriva da un assunto fondamentale, ovvero che “la Gente della Realtà Essenziale” ha avuto il privilegio di comprendere i segreti della rivelazione divina e le sottigliezze (*laṭā'if*) nascoste nel Libro Sacro; ed è per questo che coloro ai quali sono state rivelate queste Realtà (*Haqā'iq*) sono incaricati di renderle note per via di “allusioni” (*išārāt*).

L'opera di Sulamī ispirerà altri che, adotteranno il suo metodo e si avvarranno anche del suo stesso materiale per la redazione di altri importanti commentari, come quello di Rūzbehān Baqlī di Širāz¹⁰ e quello di Al-Qušayrī¹¹.

Le principali fonti scritte da cui Sulamī ha attinto per la redazione delle sue *Haqā'iq al-tafsīr* sono soprattutto i commenti di Abū al-'Abbās al-Adamī, meglio conosciuto come Ibn 'Atā',¹² di Abū Bakr Muhammad b. Mūsā al-Wāsiṭī, conosciuto come Ibn al-Fargānī,¹³ di Sahl al-Tustarī,¹⁴ e del sesto Imām sciita Ġā'far al-Šādiq.

Tra i commenti più significativi dell'Imām Ġā'far, che Sulamī riporta nel suo *tafsīr*, c'è quello relativo al dialogo tra Mosè e il rovetto ardente nella sura *Tā-Hā*.

«E quando giunse al fuoco lo chiamammo: Mosè! In verità Io sono il tuo Signore (*Innī Anā Rabbuka*)» (*Corano* XX: 11-12), spiega Ġā'far:

Fu chiesto a Mosè – su di lui la pace –: “Come sapevi che il richiamo veniva da Dio (*al-Ḥaqq*)?” Rispose: “Perché Egli mi annientò e mi sommerse, al punto che ognuno dei miei capelli era come interpellato da un richiamo proveniente da tutte le direzioni, ed era come se da quello stesso richiamo provenisse una risposta. Quando fui sommerso dalle luci della Maestà, circondato da ogni parte dalle luci

10 Rūzbehān BAQLĪ, *Arā'is al-bayān fī Haqā'iq al-Qur'ān*, 3 voll. (Beirut: *Dār al-kutub al-Ilmiyya*, 2008).

11 Abū'l Qāsim AL-QUŠAYRĪ, *Laṭā'if al-išārāt*, 3 voll. (Il Cairo: Al-Hay'at al-miṣriyya li'l-Kitāb, 1981).

12 Originario di Bagdad, fu discepolo di Ġunayd; era famoso perché riusciva a recitare in una notte tutto il Corano. Morì nel 921 d.C.

13 Muḥammad ibn Mūsā al-Wāsiṭī fu un discepolo di Ġunayd e Nūrī, visse a Merv e contribuì a diffondere le dottrine del Sufismo nel Ḥorasān. Morì a Bagdad nel 932.

14 Sull'opera esegetica di Tustarī, vedere Gerhard BÖWERING, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam* (Berlino: De Gruyter, 1980). La relazione tra Ibn 'Atā' e Sulamī è stata esaminata da Paul NŪYIA in *Trois Oeuvres inédites de Mystiques musulmans* (Beirut: Dar el-Mashreq, 1973), pp. 23-182.

della Potenza e del *Ġabarūt*, seppi che ero stato chiamato da Dio, e poiché la prima parola del richiamo era ‘Io’, seguita poi da ‘Sono’, compresi che non spetta a nessuno, se non a Dio, parlare di se stesso usando queste due parole insieme, una dopo l’altra. Fui colto dallo stupore (*dabš*) e quello fu il momento dell’annientamento (*fanā*). Dissi allora: ‘Tu sei Colui che è e che sarà in eterno, non c’è più posto accanto a te per Mosè, né egli avrà più l’audacia di parlarTi, a meno che tu non lo faccia sussistere per mezzo della Tua sussistenza (*baqā*) e non gli attribuisca il Tuo attributo (*na’t*). Sarai allora Tu l’interpellante e l’interpellato’. Mi rispose: ‘Nessun altro tranne Me può sostenere il Mio discorso, nessuno Mi può dare una risposta; Io sono Colui che parla e Colui a cui si parla, e tu sei solo un’apparenza (*šabah*) nel mezzo, là dove è il luogo del discorso’¹⁵.

I Malāmatī di Nīšāpūr

Quando lo *Šayḥ* Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī (m. 1021 d.C.) scrisse la sua epistola sui *Malāmatī* (*Risāla al-Malāmatīyya*) era già passato un secolo e mezzo dall’apparizione di quel gruppo di asceti che si era distinto da subito per la pratica di una via spirituale dalle caratteristiche estremamente rigorose, “implacabili”, direbbe oggi qualcuno, a cui fu dato il nome di “Via del Biasimo”, ben distinta dalla “Via del Sufismo”, che era invece la via spirituale degli asceti di Bagdad.

L’attività dei primi *Malāmatī* iniziò infatti nella città persiana di Nīšāpūr tra il IX e il X secolo d.C., alcuni dicono come reazione all’ambiente religioso del tempo e alle pratiche ascetiche in voga in alcuni ambienti sufi di quella città. Durante i regni delle dinastie Tāhiride (820-873 d.C.) e Samanide (X sec.), Nīšāpūr fu la capitale del Ḥorāsān e la sede del governo provinciale. Durante il periodo in cui la corte califfale abbaside di Bagdad fu sottoposta alla pressante tutela dei Buwahidi sciiti (932-1055 d.C.), Nīšāpūr divenne di fatto il centro dell’Islām sunnita, almeno fino alla metà dell’undicesimo secolo, quando i Selgiuchidi, turchi ferventi sunniti, vi si insediarono facendone temporaneamente la loro capitale, prima di riconquistare definitivamente Bagdad.

In quel periodo Nīšāpūr era una città densamente popolata, formata da più di quaranta rioni ed era un centro di un fiorente artigianato, con due grandi mercati. La generale prosperità della città permise la formazione

15 SULAMĪ, *Haqā’iq al-tafsīr*, cit., vol. 1, p. 436.

di un'influente classe media, composta da artigiani, mercanti, funzionari e dotti religiosi delle maggiori scuole giuridiche del Ḥorāsān, tanto che il viaggiatore magrebino Ibn Baṭṭūta la chiamò "la piccola Damasco".

Già dal nono secolo però il benessere di Nīšāpūr e la sicurezza dei suoi abitanti erano minacciati da violenti disordini di natura settaria che avvenivano per il controllo delle principali istituzioni della città; questi disordini coinvolsero in un crescendo di ostilità soprattutto gli appartenenti alle scuole giuridiche hanafita e šafi'ita. L'antagonismo tra le due scuole di diritto si estese dalle dispute teologiche e giuridiche, alla lotta per il controllo dell'insegnamento nelle *madāris* e dell'apparato giudiziario e diede luogo, infine, a vere e proprie battaglie campali, che mobilitarono vasti settori della popolazione in appoggio dell'uno o dell'altro partito. I disordini scoppiarono anche in altre città del Ḥorāsān; sembra, comunque, che in particolare Nīšāpūr fosse stata la città maggiormente interessata da questi sconvolgimenti, che furono poi la causa fondamentale del suo declino sociale ed economico intorno al dodicesimo secolo¹⁶. È all'interno di questo clima settario e fazioso che le attività dei *Malāmātī* di Nīšāpūr ebbero inizio¹⁷.

C'è chi ha affermato che il metodo spirituale dei *Malāmātī* rappresenta una decisa reazione nei confronti di movimenti famosi per il loro estremismo che ebbero un'enorme influenza nel Ḥorāsān intorno al nono secolo; in particolare, la loro energica disciplina introspettiva era in contrasto con l'ascetismo ostentato dalla setta dei *Karrāmiyya*, che in quel periodo aveva una grande influenza a livello popolare, specialmente tra i tessitori e gli artigiani poveri del distretto di Mānišāk, nella parte Nord Ovest della città. Questa setta aveva preso il nome dal suo fondatore Muhammad ibn Karrām (m. 869 d.C.) originario del Sistān; era un movimento militante, dalla regola quasi monastica e dalle dottrine spesso giudicate troppo letteraliste¹⁸.

16 Vedere a tal proposito Ira M. LAPIDUS, *Storia delle società islamiche*, vol. 1 (Torino: Einaudi, 1993), pp. 178-180. Vedere anche Wilferd MADELUNG, «The Spread of Mātūrīdism and the Turks», in *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (Londra: Cambridge University Press, 1985), pp. 109-168.

17 Sara SVIRI, «Hakīm al-Tirmidhī and the Malāmātī Movement», *The Heritage of Sufism*, vol. 1, *Classical Persian Sufism from its Origins to Rūmī (700-1300)*, ed. Leonard LEWISHON (Londra: Oneworld, 1999), p. 586.

18 SVIRI, «Hakīm al-Tirmidhī and the Malāmātī Movement», cit., pp. 600-601. Vedere anche la voce *Karrāmiyya* in EP (C.E. BOSWORTH). Uno dei pochi che riporta alcune

Il gruppo originario dei *Malāmatī* si costituì tra gli artigiani della città; le notizie più importanti su di esso ci pervengono attraverso Sulamī, che era stato tra i pochi a ricevere oralmente, da un numero imprecisato di appartenenti alla terza generazione di *Malāmatī*, informazioni sulla vita e le sentenze dei fondatori del gruppo e sui loro discepoli. Tra questi informatori, una trentina circa¹⁹, fa spicco chiaramente il nome del nonno di Sulamī, Abū ‘Amr Ismā‘il ibn Nuḡayd (m. 977 d.C.), che faceva parte del gruppo di quelli che mettevano in pratica il principio *malāmatī* della “dissimulazione dell’esperienza interiore” (*talbīs al-Ḥāl*)²⁰.

I primi *Malāmatī* di Nīšāpūr si riunirono intorno alla figura di Hamdūn al-Qaṣṣār (m. 884 d.C.), che secondo Sulamī è stato il vero fondatore del movimento²¹ e che forse è il rappresentante della sua tendenza più autentica. Anche se non ha lasciato nessun’opera scritta, si tramandano alcuni dei suoi detti più significativi. Diceva: «Bisogna che tu sappia che la conoscenza che Iddio ha di te è migliore di quella che hanno gli uomini»²².

Hamdūn sosteneva che era caratteristico della natura dell’essere umano preoccuparsi della popolarità mondana più che del puro compiacimento divino, e che questo era il velo più grande che si interponeva tra Iddio e l’uomo devoto. Chi si preoccupa del giudizio degli uomini – diceva – evita di agire in modo riprovevole solo per non attirare su di sé il biasimo; mentre chi si preoccupa del giudizio di Dio non tiene conto di

notizie sul movimento è Tāḡ al-Dīn al-Subkī che descrive sommariamente Ibn Karrām sempre attorniato da un gruppo di *fuqarā’* (pl. di *faqīr*, lett. “povero”), che vestiva una pelle di montone colorata e non cucita, indossava un copricapo chiamato *qalansuwwa*, e predicava in piedi su di un banco del mercato.

19 Circa i nomi di altri che trasmisero notizie a Sulamī, vedere Roger DELADRIÈRE, «Les Premiers Malāmatīyya: les ‘Gardiens du Secret’», in *Melamis-Bayramis. Études sur trois mouvements mystiques musulmans*, éd. Nathalie CLAYER, Alexander POPOVICH, Thierry ZARCONI (Istanbul: ISIS, 1998), pp. 2-3.

20 Su Ibn Nuḡayd vedere Abū ‘Abd al-Raḥmān AL-SULAMĪ, *Ṭabaqāt al-Šūfiyya*, ed. Nuruddīn ŠARIBA (Il Cairo: Maktaba al-Ḥānī, 1997), pp. 454-457. Abū’l-Qāsim AL-QUŠAYRĪ, *Al-Risāla al-qašayriyya* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 2001), p. 81.

21 Dichiarò Sulamī che «Da lui si diffuse la scuola dei *Malāmatī* (*wa minhu intāšara maḡhab al-malāma*)»: *Ṭabaqāt*, cit., pp. 123-129.

22 *Bāyad ke tā ‘ilm-i Ḥaqq - ta’ālā - be tu nīkūtar az ān bāšad ke ‘ilm-i ḥalq*. ‘Alī ibn ‘Uṭmān al-Hujwīrī: *Kašf al-maḡḡūb* (Teheran 1383 h.š.), p. 277. Trad. ingl.: *The Kashf al-maḡḡūb, the oldest persian treatise on Sufism*, ed. Reynold A. NICHOLSON (Lahore 1976, d’ora in poi l’edizione di riferimento), p.183.

quello che dicono gli uomini²³. L'evitare di diventare famosi a causa della propria pietà religiosa, e quindi il pericolo concomitante dell'ipocrisia (*riyā'*), rendeva indispensabile per i *Malāmatī* mascherare gli atti di culto supererogatori e i loro traguardi spirituali: il compiacere gli uomini e compiacere Iddio per loro erano infatti inconciliabili e opposti obiettivi. Chi seguiva la Via dei *Malāmatī* doveva in primo luogo cercare di non discutere con la gente per quello che essi dicevano di lui, né rammaricarsi di essere criticato o disprezzato, ma anzi fare di tutto per attirare il biasimo della gente, senza che tale azione fosse in sé un peccato grave o un'offesa, ma solo un espediente per essere respinto.

L'enfasi sulla devozione interiore e segreta, portò i *Malāmatī* a respingere deliberatamente una qualsiasi forma di abito che li distinguesse, ma anche le riunioni pubbliche di "concerto spirituale" (*samā'*)²⁴, e perfino il *dīkr*²⁵ a voce alta, in quanto forma esemplare e pubblica di devozione esteriore. Uno di loro disse: «Se vedi un discepolo che ama il concerto spirituale (*samā'*), sappi che in lui c'è un residuo di vanità (*baṭāla*)»²⁶.

23 *Ibidem*.

24 Più comunemente, nel linguaggio tecnico del Sufismo, il termine *samā'* descrive l'ascolto rituale di brani coranici e poesie, spesso accompagnato da strumenti musicali, che ritmano l'invocazione (*dīkr*) e la danza (*raqs*) dei partecipanti. Sin da quando è diventato pratica abituale nelle cerchie dei sufi di Bagdad del IX secolo, il *samā'* ha destato non pochi sospetti negli ambienti più ortodossi, soprattutto a causa di movimenti del corpo, tremori, agitazione delle membra e altri fenomeni che accompagnano gli stati d'estasi. È praticato anche ora da molte confraternite sufi per facilitare l'ottenimento di stati spirituali. Diversi manuali classici del Sufismo dedicano almeno un capitolo alla difesa del *samā'* e alla spiegazione dello stato estatico. Vedere sull'argomento: HUYWĪRĪ, *Kašf*, cit., pp. 393-420; KALĀBĀDĪ, *Kitāb al-Ta'arruf*, trad. it. *Il Sufismo nelle parole degli antichi*, a c. di Paolo Urizzi (Palermo: Officina di Studi Medievali, 2002), pp. 294-296. Giovanni DE ZORZI, *Samā'. L'ascolto e il concerto spirituale nella tradizione sufi* (Milano: Jouvence, 2021). Sulamī tratta estesamente del *samā'* e dice, a proposito dei *Malāmatīyya*: «Per loro l'"audizione" (*samā'*) produce su chi la realizza il timore reverenziale (*hayba*), che se è totale impedisce di muoversi e di gridare». Abū 'Abd al-Raḥmān AL-SULAMĪ, *Risāla al-Malāmatīyya*, in Abū'l-'Alā AL-'AḤḤĪ, *Al-Malāmatīyya wa'l-Šūfiyya wa Ahlu'l-Futuwwa* (Beirut: Manšūrāt al-Ġamal, 2010), p. 119, trad. it. *I Custodi del Segreto*, a c. di Giuditta SASSI (Milano: Luni, 1997) p. 47.

25 Il *dīkr*, il rito fondamentale nella pratica del *Ṭašawwuf*, è in pratica la ripetizione incessante di una formula sacra o di un Nome divino. Può essere di due tipi, quello praticato a voce alta, o "*dīkr* della lingua", e quello silenzioso, chiamato "*dīkr* del cuore". Una caratteristica della tradizione *malāmatī* è proprio la pratica del *dīkr* silenzioso o "del cuore".

26 AL-QUŠAYRĪ, *Al-Risāla al-Qušayriyya*, cit., p. 45.

La voglia di ricercare l'apprezzamento nell'opinione altrui e il compiacimento per i propri stati spirituali, avevano come antidoto sperimentato l'assoluta sincerità (*iḥlāṣ*), che i *Malāmatī* adottavano per smascherare in modo spietato i trucchi dell'anima inferiore (*nafs*). Diceva infatti Dū-l-Nūn l'egiziano, uno dei primi asceti cui è stata attribuita sempre una spiccata tendenza *malāmatī*: «La *nafs* ha un rosario e un Corano nella mano destra, una scimitarra e un pugnale nella manica»²⁷.

Nella sua opera sulla *Malāmatīyya* Sulamī riporta queste parole:

Ho sentito dire Muḥammad ibn Mūsā al-Wāsiṭī: «Attenti alla vostra anima, (contrastatela) in ogni istante, al punto di salutare qualcuno che vi risponde di malagrazia e non salutare chi vi risponde con gentilezza, (al punto di) evitare la compagnia di quelli con cui siete a vostro agio e cercare la compagnia di chi vi umilia, di chiedere a chi vi rifiuta e non a chi è disposto a donare, di rivolgervi a chi vi respinge e respingere chi si rivolge a voi, di offrire a chi non vi ama e non a chi vi ama, di alloggiare presso chi vi detesta e non presso chi vi vuole bene, di cercare la compagnia di chi vi rifiuta e sfuggire chi vi cerca, di mangiare ciò che detestate e non ciò che desiderate mangiare, di viaggiare quando desiderate restare e restare quando desiderate viaggiare; e così via in ogni situazione.» I *Malāmatīyya* scelgono l'opposto di ciò che vuole l'anima e non concedono ad essa né sosta né riposo²⁸.

27 Annemarie SCHIMMEL, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam* (Parigi: VRIN, 1996), p. 150.

28 SULAMĪ, *Risāla al-Malāmatīyya*, cit., p. 104. Marijan Molé ha evidenziato un'analogia tra la prassi dei *Malāmatīyya* e la *sbitūta*: la pratica del "disprezzo", caratteristica di alcune correnti del monachesimo siriano, descritta nel VI secolo da Giovanni di Efeso nelle *Vite dei santi orientali*. Marijan MOLÉ, *I mistici musulmani* (Milano: Adelphi, 1992), pp. 21-23. Frithjof Schuon ha individuato una forte somiglianza tra i *Malāmatīyya* e alcune particolari figure dello sciamanesimo Lakota Sioux del Nord America: «Gli *heyoka* erano uomini che, onorati in sogno da una visione degli "Uccelli del Tuono", avevano così assunto l'obbligo di umiliarsi e nascondere la loro consacrazione; il loro caso era per certi versi simile a quello dei dervisci conosciuti come la "gente del biasimo" (*malāmatīyah*), che cercavano di attirare le critiche del profano e dell'ipocrita mentre realizzavano interiormente la più perfetta sincerità spirituale. Per amore dell'umiltà l'*heyoka* si condanna a compiere praticamente tutte le azioni nel modo sbagliato e ad essere un uomo "a testa in giù" – ad esempio, fingendo di rabbrivire quando fa caldo o di essere soffocato dal calore quando fa freddo – per suscitare la presa in giro di persone semplici o mediocri; allo stesso tempo, tuttavia, è considerato il destinatario di poteri misteriosi, e potrebbe arrivare ad essere profondamente rispettato come qualcuno "separato" e "speciale", che

Un altro importante personaggio appartenente al nucleo originale dei primi *Malāmatī* di Nīšāpūr era Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād “il fabbro” (m. 874 d.C.), originario di Kordābād, un sobborgo alle porte di Nīšāpūr²⁹. Anche da lui non sono pervenuti scritti di sorta, ma una serie innumerevoli di detti tra cui: «Da quando ho conosciuto Allāh, nel mio cuore non è più entrato né il vero né il falso» (*mā daḥala qalbī haqq wa lā bāṭil mundu ‘araftu Allāh*)³⁰.

Si racconta di lui che, mentre era seduto nella sua bottega a Nīšāpūr, sentì un vecchio cieco che recitava il Corano nel bazar; quindi, un’ispirazione divina irruppe nel suo cuore e gli fece dimenticare se stesso e i suoi sensi, tanto che mise la mano nella fornace e tirò fuori un pezzo di ferro incandescente dal fuoco, senza usare le tenaglie. Vedendo tutto ciò il suo apprendista disse: «Maestro, cos’è mai questo?»³¹.

Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād fu discepolo di Hamdūn ed è a tutti gli effetti tra i fondatori del movimento *malāmatī* e nonostante questo si fa risalire a lui una prima, precisa definizione della “virtù cavalleresca” (*Futuwwa*). Si racconta che un giorno, quando Ğunayd di Bagdad³² era riunito insieme ad altri Sufi del suo gruppo, chiese a Abū Ḥafṣ, che era venuto da Nīšāpūr a visitarlo, cosa fosse la *Futuwwa*; questi lo invitò a darne lui stesso una definizione, allora Ğunayd disse:

“Per me la *Futuwwa* consiste nell’abolire la visione (dell’ego) e rompere tutti i legami (di considerazione sociale)”. “Quello che dici è molto bello”, rispose Abū Ḥafṣ, ma per me la *Futuwwa* invece

non appartiene più interamente a questo mondo di logica volgare». Frithjof SCHUON, «Le Demiurge dans la Mythologie Nord-Américaine», *Études Traditionnelles*, 399, Janvier-Fevrier 1967: 3-9.

29 Su di lui vedere SULAMĪ, *Ṭabaqāt*, cit., pp. 115-122.

30 *Ibi*, p. 118.

31 HUIJWĪRĪ, *Kašf*, cit., p. 124. AL-QUŠAYRĪ, *Al-Risāla*, cit., p. 105.

32 Abū’l-Qāsim al-Ğunayd al-Baġdādī nacque a Nehāvand in Persia, ma visse prevalentemente a Bagdad dove morì nel 297 h. (910 d.C.). Fu uno dei maestri più importanti della scuola di Bagdad che ebbe un ruolo importante nello sviluppo dottrinale del Sufismo. Su di lui, vedere Ali Hasan ABDEL-KADER, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd* (London: Luzac & C., 1976). Sulamī dedica a Ğunayd un lungo capitolo nelle sue *Ṭabaqāt*, pp. 155-163; vedere anche Farīduddīn ‘Aṭṭār, *Tadhkirat al-awliyā’*. *Parole di Šūfī*, trad. Carlo Saccone (Milano: Luni, 1994) pp. 307-311; Abū Nu’aym AL-IŠFAHĀNĪ, *Ḥilyat al-Awliyā’* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1988) vol. 10, pp. 255-287; QUŠAYRĪ, *Risāla*, cit., p. 20; HUIJWĪRĪ, *Kašf*, cit., pp. 128-30.

consiste nell'agire con giustizia senza aspettarsi di essere trattati con giustizia". (A questa risposta) Ğunayd disse: "Alzatevi in piedi (in onore del) nostro compagno! Abū Ḥafṣ ha superato (nella *Futuwwa*) Adamo e tutta la sua discendenza!"³³.

Una stretta relazione sembra esserci stata tra i primi *Malāmatī* e i membri della *Futuwwa*, gli artigiani membri di gruppi professionali ristretti (*asnāf*), i quali, oltre a possedere i requisiti e le competenze necessarie del mestiere, erano vincolati da un codice di norme etiche e iniziatriche che regolava la loro vita e il loro lavoro. Ciò fa supporre che in qualche modo i *Malāmatī* volessero mascherare la loro via spirituale sotto le sembianze degli appartenenti ad un'organizzazione di mestiere come la *Futuwwa*. Come loro i *Malāmatī* vestivano infatti la comune veste del bazar, respingevano la rinuncia al lavoro praticata da alcuni sufi ed esercitavano tutti un mestiere, come è indicato da alcuni dei loro soprannomi: al-Ḥaddād (il fabbro), al-Qaṣṣār (il lavandaio), al-Ḥaġġām (il salassatore), al-Ḥayyāt (il sarto) ecc.³⁴.

Abū 'Uṭmān al-Ḥirī (m. 910 d.C.)³⁵ fu il maestro più importante del gruppo dei *Malāmatī* di Nīšāpūr nel periodo compreso tra l'anno 883 e il 910 d.C. Nacque a Rayy, per un periodo di tempo fu discepolo di Šāh Šuġā' Kirmānī (m. 912)³⁶ un insigne membro della *Futuwwa*; restò con lui finché insieme non si recarono a far visita a Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād, a Nīšāpūr. Al momento del rientro, quest'ultimo, indovinando il desiderio nascosto di Abū 'Uṭmān di rimanere con lui, chiese a Kirmānī di affidargli il giovane discepolo, cosa che quest'ultimo accettò di malavoglia; dopodiché Abū 'Uṭmān rimase con Abū Ḥafṣ e visse a Nīšāpūr per altri trent'anni dopo la sua morte. Il rapporto tra maestro e discepolo non fu sempre sereno, almeno all'inizio, ma Abū 'Uṭmān dimostrò in ogni circo-

33 SULAMĪ, *Ṭabaqāt*, cit., pp. 117-118. Lo stesso aneddoto compare in HUIJWĪRĪ, *Kašf*, cit., pp. 123-124.

34 Vedere sull'argomento SULAMĪ, *Al-Muqaddima fī't-taṣawwuf*, trad. italiana: *Introduzione al Sufismo*, a c. di Demetrio GIORDANI (Torino: Il leone verde, 2002), p. 20 e p. 26.

35 Su di lui, vedere SULAMĪ, *Ṭabaqāt*, cit., pp. 170-175. Jean-Jacques THIBON, «Abū 'Uṭmān al-Ḥirī et la synthèse de la spiritualité ḥurāsānienne», in *Les maîtres soufis et leurs disciples des IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe)*, éd., Geneviève GOBILLOT, Jean-Jacques THIBON (Damas-Beyrouth: Presses de l'Ifpo, 2012).

36 Su di lui vedere SULAMĪ, *Ṭabaqāt*, cit., pp. 192-195; HUIJWĪRĪ, *Kašf*, cit., p. 138. AL-QUŠAYRĪ, *Al-Risāla*, cit., p. 59.

stanza un'instancabile determinazione a seguire il suo maestro. Secondo una storia riportata da Al-Quṣayrī, Abū Ḥaḥṣ un giorno congedò bruscamente il discepolo dichiarando di non volerlo più vedere alle sue lezioni, cosicché Abū 'Uṭmān Al-Ḥirī lasciò la riunione camminando all'indietro senza voltargli le spalle, finché non scomparve dalla sua vista. Decise poi di scavare una buca davanti alla porta del maestro e di non uscire di lì finché non glielo avesse ordinato lui stesso. Quando Abū Ḥaḥṣ lo scoprì lo riprese con sé e lo fece diventare uno dei suoi compagni più intimi³⁷. Abū 'Uṭmān al-Ḥirī fu il maestro di Ismā'īl ibn Nuḡayd, nonno materno e maestro di Sulamī. Si deve a lui l'introduzione negli ambienti *malāmātī* della via del Sufismo di Bagdad, tant'è che Sulamī stesso afferma: «Da lui si diffuse la Via del Sufismo a Nīšāpūr» (*wa minhu intāšara Ṭarīqat al-tašawwuf bi-Naysābūr*)³⁸.

Anche se è ormai assodato che *Ṣūfī* e *Malāmātī* sono due termini che designano due differenti metodi di realizzazione spirituale, legati inizialmente agli ambienti di Nīšāpūr e di Bagdad, i rapporti tra i due gruppi furono assai intensi; possiamo dedurre dalle notizie biografiche raccolte da Sulamī nelle sue *Ṭabaqāt* che molti personaggi nell'ambiente del Sufismo del X secolo si spostavano da un centro all'altro *fī ṭalab al-'ilm* (in cerca della scienza) come Abū Bakr al-Wāsiṭī³⁹, divenuto ḥorasaniano d'adozione, oppure come Abū Ḥaḥṣ al-Ḥaddād, che, come s'è appena visto, da Nīšāpūr si recò in visita al più importante dei circoli sufi di Bagdad, quello di Ġunayd.

È importante notare che nel periodo successivo alla morte di Abū 'Uṭmān al-Ḥirī, Nīšāpūr perse il suo ruolo centrale nel Ḥorāsān e non riuscì più ad essere all'altezza del proprio importante passato; molti dei discepoli di Abū 'Uṭmān seguirono altre strade e si diressero altrove, come ad esempio 'Abd Allāh al-Murta'īš al-Naysābūrī (m. 940 d.C.), che si unì al gruppo di Bagdad, o come Abū 'Amr al-Zaġġāġī (m. 959 d.C.)⁴⁰, che si unì anche lui a Abū'l-Ḥasan Al-Nūrī⁴¹ e ad Al-Ġunayd.

37 AL-QUṢAYRĪ, *Al-Risāla*, cit., p. 52

38 SULAMĪ, *Ṭabaqāt*, cit., p. 170.

39 *Ibi*, pp. 302-306.

40 Originario di Nīšāpūr, si trasferì in seguito alla Mecca, dove divenne lo *ṣayḥ* del santuario. Si dice che abbia fatto il Pellegrinaggio sessanta volte.

41 Nacque a Bagdad e morì a Šūnīz. Uno dei principali sufi della scuola di Bagdad.

I Guardiani del Segreto

All'epoca in cui Sulamī scrisse la sua *Risāla*, la “Via del Biasimo”, così come era stata intesa dai primi *Malāmatī*, Hamdūn o Abū ‘Uṭmān, aveva perso gran parte della sua intransigenza, e questo forse grazie agli stretti contatti con l’ambiente sufi di Bagdad; mentre, a causa dell’influsso trasformatore della *malāma*, l’ambiente sufi aveva per contrasto assunto un atteggiamento più rigoroso. Sta di fatto che sia Sulamī che gli altri autori ḥorāsāniani come Sarrāḡ e Kalābādī, che l’hanno preceduto, preferirono designare tutti i grandi personaggi del X e dell’XI secolo genericamente come sufi, senza più tener conto delle differenze che li avevano distinti inizialmente⁴². Da allora in poi non si parlerà più di una vera e propria scuola *malāmatī* distinta dalla corrente principale del Sufismo; si farà allusione, semmai, ad una tendenza più o meno marcata, in alcuni ordini storici del Sufismo, come ad esempio la *Bektašīyya* o la *Naqšbandīyya*, in determinate zone del mondo islamico. Vi è stata poi, nella letteratura del Sufismo posteriore all’XI secolo, un’attenzione particolare nel definire la condizione spirituale della categoria dei *Malāmatī*, a cominciare da Hujwīrī (m. 1072), che nel capitolo del suo libro dedicato alla *malāma* scrisse:

In particolare, questa gente (*in tāyefe*) si distingue su tutte le creature dell’universo per aver scelto di essere biasimata per il bene della loro anima (*del*); questo alto grado non è stato raggiunto da nessuna creatura, né dai ravvicinati (*moqarrabān*), né dai *karrubiyān* (Cherubini), né da nessun altro essere spirituale (*rūḥāniyān*); né è stato raggiunto da asceti, devoti, nobili appartenenti alle nazioni dell’antichità. Esso è riservato a un certo gruppo di questa nazione che percorre la strada (*Ṭarīq*) dell’astensione del cuore (dalle cose di questo mondo)⁴³.

Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī parla dei *Malāmatī*, nelle sue *Futūḥāt*, come di quelli che “conoscono, ma non sono conosciuti”, il cui rango spirituale è superiore a quello dei sufi (*al-Šūfiyya*) e a quello dei semplici “devoti” (*al-‘ubbād*)⁴⁴. Per lui appartengono a quel gruppo: il Profeta

42 DELADRIÈRE, «Les Premiers Malāmatīyya», cit., p. 5.

43 Hujwīrī, *Kašf*, cit., p. 67.

44 Michel CHODKIEWICZ, «Les Malāmiyya dans la doctrine de Ibn ‘Arabī», in *Melāmis-Bayrāmīs*, cit., pp. 15-25. William C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-‘A-*

stesso, Salmān al-Fārisī⁴⁵, Abū Sa‘īd al-Ḥarrāz⁴⁶ e Bayazīd al-Biṣṭāmī.

Resta il fatto che bisogna considerare la “Via del Biasimo” come un’attitudine spirituale e non come un vero e proprio ordine storicamente individuabile; in altre parole, se ne può parlare come di un *mašrab* e non di una *Ṭarīqa*⁴⁷. Essendo piuttosto una virtù o un temperamento spirituale, riaffiora periodicamente in alcune vie del *tašawwuf*, con modalità diverse in luoghi e tempi anche molto differenti fra loro e la sua diffusione è veramente difficile da documentare. Sebbene Abū Yazīd (Bayazīd) al-Biṣṭāmī (m.874 o 848) sia una figura centrale del Sufismo persiano, non era in alcun modo ricollegato con il gruppo di Nīšāpūr, nonostante questo, il suo temperamento spirituale era indubbiamente quello di un *malāmātī*⁴⁸. Alcuni dei suoi detti lo rivelano chiaramente:

Chiesero ad Abū Yazīd: “Qual è il segno più importante dello gnostico?” Egli rispose: “È che tu lo vedi che mangia con te, beve con te, scherza con te, ti vende qualcosa, ti compra qualcosa, mentre il suo cuore è nel Santo Dominio. Questo è il segno più importante”⁴⁹.

rabi's Methaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), pp. 372-375.

45 Il famoso barbiere persiano che si convertì all’Islām a Medina e divenne uno dei più intimi compagni del Profeta, tanto che questi lo considerò come un membro della sua famiglia. Fu uno del gruppo degli *Ahl al-Šuffa*, “La Gente della Veranda”, si distinse per il suo ascetismo ed è ritenuto uno degli anelli fondamentali della trasmissione della scienza esoterica alle generazioni successive. Morì nel 657 d.C.

46 Era originario di Bagdad e discepolo di Ḍū’l-Nūn al-Miṣrī. Morì al Cairo nell’890 dove si era rifugiato a causa delle persecuzioni dei sufi a Bagdad. Secondo Hujwīrī fu il primo a definire la dottrina dell’estinzione e della permanenza in Allāh (*fanā’ fī’ Llāb*).

47 Hamid ALGAR, «Eléments de provenance malāmātī dans la tradition primitive naqshbandī», in *Melamis-Bayramis*, cit., p. 27.

48 Sebbene Bayazīd fosse un contemporaneo di Abū Ḥafṣ al-Haddād, non c’è evidenza di un legame iniziatico diretto tra lui e gli altri del gruppo di Nīšāpūr, sia Sulamī che Abū Ḥafṣ però tramandano alcuni dei suoi detti “scandalosi”, tra i più caratteristici della tradizione *malāmātī*. Disse Abū Yazīd: «Giravo intorno alla Casa di Dio. Quando Lo raggiunsi, vidi che la Casa girava intorno a me». Muḥammad ibn ‘Alī AL-SAHLĀĠĪ, *Il libro della Luce. Fatti e detti di Abū Yazīd al-Biṣṭāmī*, trad. Nahid Norozi (Torino: Ester, 2018), p. 257.

49 SULAMĪ, *Risāla al-Malāmātiyya*, cit., p. 97.

Gli Antichi Maestri

È stato poi accertato che tendenze *malāmatī* erano diffuse ampiamente a Bukhārā e nell'Asia Centrale durante l'epoca del dominio dei mongoli Chagatay (dal XIII, fino a metà del XIV secolo). In quella regione si diffuse una corrente spirituale chiamata in senso generale “gli Antichi Maestri”, i *Ḥwājaḡān* (plurale di *Ḥwāja*, “maestro” in persiano), che comprendeva vari gruppi impegnati in diversi tipi di pratiche rituali; alcuni di questi gruppi sopravvissero nella regione fino al XVI secolo. La catena iniziatica (*silsila*) dell'ordine dei *Naqšbandiyya* contiene i nomi di sette di questi *Ḥwājaḡān*, il primo dei quali fu Ḥwāja Abū Ya‘qūb Yūsuf Hamadānī (m. 1141) e l'ultimo Ḥwāja Amīr Sayyid Kulāl (m. 1371) il maestro di Ḥwāja Bahā‘uddīn Naqšband (m.1389 d.C.) il leggendario eponimo dell'ordine. Nei “Colloqui” (*Malfūzāt*) di Ḥwāja Ubaydullāh Ahrār (m. 1489), uno dei più importanti maestri *naqšbandī* di Samarcanda⁵⁰, si legge a chiare lettere che: «I precursori della *Ṭarīqa* dei *Ḥwājaḡān* sono i *Malāmatiyya* e i *Malāmatiyya* sono il gruppo che fanno in modo che il loro aspetto esteriore nasconda il loro legame d'Amore»⁵¹.

Nella tradizione dei *Ḥwājaḡān* è fondamentale la figura di ‘Abd al-Ḥāliq Ġuḡdūwānī (m. 1179 o 1220), originario di Ġuḡdūwān nei pressi di Buḡhāra, il decimo della catena iniziatica dell'ordine *naqšbandī*; a lui, infatti, viene attribuita l'introduzione di una forma di *ḡikr* silenzioso e l'istituzione di otto degli undici principi che costituiranno in seguito le pratiche fondamentali dell'ordine. Il principio *naqšbandī* della “solitudine nella folla” (*ḡalwat dar anjuman*), forse quello più indicativo tra gli undici, ha un indubbio sapore *malāmatī*⁵².

50 Ḥwāja ‘Ubaydullāh Ahrār fu un importante membro dell'ordine dei *Naqšbandī* dell'Asia centrale, il diciannovesimo anello della catena iniziatica; nacque a Samarcanda, ma i suoi antenati erano emigrati da Bagdad. Fu profondamente coinvolto nelle attività sociali, politiche ed economiche della Transoxiana. Era nato in una famiglia relativamente povera ma all'età della maturità era probabilmente la persona più ricca e potente del regno grazie alla sua posizione di privilegio come autorità spirituale presso la corte dei sultani timuridi. Morì a Samarcanda all'età di ottantanove anni.

51 Mīr ‘Abd al-Awwāl Nīsābūrī, «Malfūzāt-i Ahrār», in *Aḡwāl va Suḡanān-i Ḥwāja ‘Ubaydullāh Ahrār*, ed. ‘Arif NAWŠĀHĪ (Teheran: Markaz Našīr Dānešgāhī, 1380 h. š.), p. 524.

52 Su ‘Abd al-Ḥāliq Ġuḡdūwānī vedere Alberto VENTURA, *Lo Yoga dell'Islam* (Roma: Edizioni Mediterranee, 2017), pp. 35-36. Demetrio GIORDANI, *I Naqshbandī, Uomini storia e dottrine di un ordine sūfī* (Milano: Jouvence, 2019), pp. 37-46.

A tal riguardo, si narra che una volta, Ḥwāja Bahā’uddīn Naqšband di ritorno dal Pellegrinaggio alle città sante, passò per la città di Saraḥs; lì fu raggiunto dai messaggeri del re Ḥusayn di Herat che desiderava la sua presenza e quella dei suoi discepoli. Si recò dal re alla corte di Herat e mentre si intratteneva con lui in conversazione, fu imbandita la tavola. I presenti, tra cui molti uomini di scienza religiosa, iniziarono a mangiare, tutti tranne Ḥwāja Bahā’uddīn. Ad un certo punto fu portata in tavola della cacciagione e lui non mangiò neanche quella; qualcuno tra gli ‘ulamā’ disse che la carne della selvaggina era lecita, perché lui dunque se ne asteneva? Rispose:

“Io non mangio il cibo dei re – disse – sono stato invitato ad unirmi all’assemblea e ora questo *darwīš* è presente qui davanti a voi. Ebbene, cosa vi fa pensare che io mangi di questo cibo?”. Dopo aver detto queste parole Ḥwāja Bozorg, il ‘Grande Maestro’, rimase in silenzio. Poi la tavola venne sprecchiata e allora il re incuriosito rivolse al maestro una domanda: “Nella vostra *Ṭarīqa*, vi sono *dīkr* a voce alta, concerto spirituale (*samā’*) e clausura contemplativa (*ḥalwat*)?” Il Ḥwāja rispose: “No”. Il re chiese allora: “In che consiste dunque la vostra *Ṭarīqa*?” Il Ḥwāja rispose: “Nelle parole della gente di ‘Abd al-Ḥālīq Ġuġdūwānī, che le loro anime siano santificate: ‘la solitudine tra la folla’”. Il re allora domandò che significassero quelle parole, Ḥwāja Bahā’uddīn rispose: “Essere esteriormente con le creature ed interiormente con il Vero”⁵³.

Un’altra delle caratteristiche in comune tra la *Ṭarīqa naqšbandiyya* e i primi *Malāmatī*, è l’invocazione silenziosa del Nome di Allāh (*dīkr-i ḥafī*) che, secondo la tradizione, venne insegnato dal misterioso Ḥiḍr a Ḥwāja ‘Abd al-Ḥālīq Ġuġdūwānī. La pratica del *dīkr* silenzioso venne altresì elaborata dai *Malāmatī* in maniera particolareggiata e lo Šayḥ al-Sulamī ne dà una descrizione in quattro livelli consecutivi⁵⁴.

53 Salāḥ ibn Mubārak BUḤĀRI, *Anīs al-Ṭālibīn wa ‘uddat al-Šāliḥīn*, (Istanbul: Hakikat Kitabevi, 2010), p. 44. A proposito di Ḥwāja Bahā’uddīn Naqšband, vedere: Marijan MOLÉ, «Autour de Daré Mansour. L’apprentissage mystique de Bahā’ al-dīn Naqshband», *Revue des Études Islamiques* 27 (1959): 35-66. GIORDANI, *I Naqshbandī*, cit., pp. 47-67.

54 Da quello più esteriore a quello più interiore : con la lingua (*bi’l-lisān*), con il cuore (*bi’l-qalb*), con “l’intimo segreto” (*bi’l-sirr*), con lo spirito (*bi’l-rūḥ*): *Risāla al-Malāmatiyya*, cit., p.110.

Altra somiglianza tra i *Naqšbandī* e i primi *Malāmatī* è il loro comune atteggiamento nei confronti del *samāʿ* e delle altre manifestazioni di ritualità esteriore, legate all'audizione di musica sacra; a tal riguardo Bahā' al-Dīn Naqšband disse, con un gioco di parole: «Noi non lo pratichiamo e non lo condanniamo» (*mā na ān kār mīkonīm, na inkār mīkonīm*)⁵⁵. Lo Šayḥ al-Sulamī ci riporta un detto di un *Malāmatī* a cui era stato chiesto perché non partecipava alle audizioni rituali (*samāʿ*) e quello aveva dato la seguente risposta: «Non ci asteniamo dalle audizioni rituali per avversione o perché le disapproviamo, ma perché temiamo che in esse emergano gli stati che noi teniamo celati»⁵⁶.

Oltre alle rassomiglianze sul piano dei principi spirituali, possiamo parlare di un orientamento sociale comune ai *Malāmatī* e ai primi *naqšbandī*: entrambi, infatti, erano prevalentemente artigiani e commercianti del *bazār*. Si è visto in precedenza come il movimento dei *Malāmatī* avesse preso vita all'interno delle corporazioni di mestiere (*asnāf*) di Nīšāpūr e all'organizzazione socio-etica della *Futuwwa*, e possiamo analogamente immaginare che ciò sia accaduto anche per i *Naqšbandī* di Bukhārā, a giudicare dal gran numero di artigiani e commercianti presenti nel gruppo dei discepoli di Bahā' al-Dīn Naqšband⁵⁷.

Nel mondo ottomano

L'Impero Ottomano è un'altra zona del mondo islamico dove riaffiorò nel XV secolo un'attitudine *malāmatī*. Si può affermare che lo spirito della *Malāmatīyya* era penetrato tra le popolazioni turche principalmente attraverso l'intermediazione di alcuni maestri sufi e dervisci dell'Azerbaijan; tra questi Ḥağgī Bayrām Velī (m. 1429) che stabilì la sede della Bayrāmīyya ad Ankara, dov'è attualmente il suo mausoleo. La dottrina di quest'ultimo, che è principalmente espressa nelle sue poesie, è notevolmente influenzata dall'eredità della *Malāmatīyya*. I Bayrāmī si sono progressivamente diffusi in tutta l'Anatolia, ma il loro scarso interesse

55 'Abd al-Raḥmān Ğāmī, *Nafaḥāt al-uns min ḥaḍarāt al-quds*, ed. Mahdī TAWHĪDĪPŪR (Teheran: Intiṣārāt-i 'ilmī, 1375 h.š.), (*matn*), p. 388.

56 SULAMĪ, *Risāla al-Malāmatīyya*, cit., p. 110.

57 Sulle affinità tra la via dei *Naqšbandī* e quella dei *Malāmatī*, vedere Demetrio GIORDANI, «Naqšbandī e Malāmatī: una questione di metodo», *El Azufre Rojo. Revista de Estudios sobre Ibn Arabi* 9 (2021): 95-110.

per la dimensione esteriore, gli impegni sociali e le attività mondane, ha avuto come diretta conseguenza una scarsità di adesioni. Come esito finale, a Istanbul, alla fine del XIX secolo, mentre i principali ordini sufi contavano decine di sedi, la Bayrāmiyya ne contava molto poche. Una delle caratteristiche dell'ordine era l'assenza e il rifiuto di qualsiasi elemento distintivo esteriore, soprattutto, si dice, a causa delle persecuzioni di cui furono occasionalmente oggetto, derivanti dalle accuse di eresia e di cospirazione contro lo Stato, in base alle quali alcuni dei maestri della branca *Hamzawī* dell'ordine furono giustiziati⁵⁸.

Più recentemente, verso la metà del XIX secolo, è apparsa nei Balcani e a Istanbul la *Melāmiye*, un ordine sufi che si ricollegava idealmente alla *Malāmatiyya*, riaffermandone i principi. Muḥammad Nūr al-'Arabī (1813-1888), il fondatore, era originario dell'Egitto, viaggiò frequentemente alla Mecca, in Turchia e nei Balcani e alla fine si stabilì definitivamente in Macedonia, mantenendo stretti contatti con l'ambiente dei sufi di Istanbul. Nūr al-'Arabī gettò le fondamenta del suo insegnamento sul commento delle opere di grandi rappresentanti dei dottori della religione, primo fra tutti Muḥyiddīn Ibn 'Arabī e i fautori della sua scuola, ma anche sulle opere di Ḥaḡḡī Bayrām Velī. Gli vengono attribuiti numerosi scritti, in arabo e in turco. La *Melāmiye* riscosse un grande successo nei Balcani, soprattutto in Macedonia, in città come Manastir e Skopje. L'ordine era presente anche in Kosovo, in Bosnia-Erzegovina e in Grecia, a Salonicco. La repressione del regime di Kemal Atatürk non ha impedito del tutto la continuazione dell'ordine, ed è ancora possibile attualmente rintracciare numerose *tekke* nominalmente appartenenti alla tradizione *melāmī* in Albania, nel Kosovo, in Macedonia e in Bosnia⁵⁹. I frequenti viaggi di Muḥammad Nūr al-'Arabī a Istanbul permisero l'introduzione dell'ordine nella capitale ottomana e tra gli affiliati vi erano molte personalità politiche e religiose dell'Impero⁶⁰.

Una delle fonti più attendibili sulla storia recente della *Melāmiye* di Muḥammad Nūr al-'Arabī è senz'altro l'opera dell'orientalista tedesco

58 Thierry ZARCON, «Muhammad Nūr al-'Arabī et la confrerie Malāmiyya (XIXe-XXe siècle)», in *Les Voies d'Allāh. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, éd. Alexandre POPOVIC, Gilles VEINSTEIN (Parigi: Fayard, 1996), p. 480.

59 *Ibi*, pp. 480-481. Vedere anche Alexandre POPOVIC, «La troisième phase des *Melamis* dans les Balkans», in *Melamis-Bayramis*, cit., pp. 179-207.

60 Thierry ZARCON, «Mehmet Ali Aynī at les cercles melāmī d'Istanbul au début du XXe siècle», in *Melamis-Bayramis*, cit., p. 244.

Martin Hartmann (m. 1918), che nell'ultimo dei tre volumi di *Der Islamische Orient* (Leipzig 1905-1910) ha raccolto numerose informazioni sui dervisci *melâmî* durante il viaggio che compì da Salonico a Istanbul nel 1909. Egli entrò in contatto con alcuni iniziati di diversa estrazione sociale: un colonnello dell'esercito ottomano, che aveva conosciuto il fondatore dell'ordine Şayḥ Nūr al-'Arabī, ma che aveva avuto anche un ruolo decisivo nel Comitato rivoluzionario dei Giovani Turchi. Un ceco convertito all'Islam che per sei mesi era stato il custode del mausoleo di Şayḥ Nūr al-'Arabī. Un derviscio di nome Vehbi gli disse di essere l'Imām della moschea di Via Arslan, a Istanbul; era stato discepolo di Recep Efendi, a sua volta discepolo di Şayḥ Nūr al-'Arabī. Per vent'anni era stato l'Imām della moschea, poi era stato dichiarato nemico dello Stato ed esiliato ad Ankara e in Libia per quindici anni. Hartmann parlò infine a Salonico con un derviscio della *Mevleviye*, un membro del famoso ordine dei "Dervisci Rotanti", il quale, con una sorta evidente di scetticismo, rispose alle sue domande in questo modo:

Io (Martin Hartmann): "Ci sarebbero qui dei seguaci di una *tarikât* fondata da un uomo di nome Schechi 'arab (Şayḥ Nūr al-'Arabī n.d.t.) che si definiscono Melami" – "Esattamente, c'era un *Schechi 'arab* e ci sono anche dei Melami; ma sono del tutto insignificanti; inoltre, il nome Melâmî che si danno è un volgare inganno. Melami non è ammissibile come denominazione di un gruppo particolare, è piuttosto la designazione di un grado che si trova in tutte le *tarikât*. *Melâmî* è semplicemente colui che ha raggiunto il grado supremo (*meqâm*) della conoscenza e quindi della gerarchia della *tarikât*. In ogni *tarikât*, ci sono, come nell'esercito, soldati semplici, sottufficiali, tenenti ecc., gradi diversi fino al generale. Se i seguaci di una *tarikât* si definiscono "Generale", vuol dire che affermano di aver raggiunto tutti il grado supremo della gerarchia spirituale. La società dei Melami (*die Melami-Gesellschaft*) oggi è dispersa e debole; per un breve periodo hanno avuto considerazione e importanza, oggi non ne hanno più"⁶¹.

Lo scetticismo del derviscio di Salonico non appare del tutto ingiustificato; a ben guardare, all'interno di alcuni circoli *melâmî* di Istanbul, si possono notare le tracce di un deciso allontanamento dalla tradizione

61 Xavier JACOB, «Les renseignements de Martin Hartmann sur les Melamis (1909)», in *Melâmîs Bayrâmîs*, cit., p. 217.

primitiva. Gli appartenenti a questi circoli erano spesso funzionari ottomani contagiati dall'ideologia nazionalista, che confondevano l'antinomismo esteriore degli antichi *malāmatī* con l'ateismo. L'orizzonte culturale di questi intellettuali riuniva insieme Socrate, Goethe, Haggi Bayrām Velī e Bergson, e nelle loro riunioni si discuteva e si conversava come in un qualsiasi circolo di una loggia massonica⁶².

Questi Melāmī si sono impegnati nell'azione rivoluzionaria e politica; hanno complottato a fianco dei Giovani Turchi contro il sultano 'Abd al-Ḥamīd II ed alcuni di loro sono diventati deputati nella prima assemblea nazionale del 1909. Il vero spirito della *Malāmatiyya* è stato tradito da questi intellettuali modernisti ed essi hanno contribuito involontariamente al suo degrado.

A fianco di una branca della *Melāmiye* rispettosa delle sacre scritture e fedele agli insegnamenti di Šayḥ Nūr al-'Arabī, si è sviluppata una tendenza eterodossa, ultraliberale, che ha interpretato con eccessiva libertà gli insegnamenti del fondatore dell'ordine, quelli di Ibn 'Arabī e di altri maestri del Sufismo. Tra gli aderenti a questa corrente s'è verificato un avvicinamento alla Massoneria, già presente tra le fila dei Giovani Turchi. Questa collusione con una società considerata atea è stata fortemente criticata dai *Melāmī* di stretta osservanza⁶³.

62 ZARCONI, «Mehmet Alī Aynī at les cercles melāmī d'Istanbul», cit., p. 237.

63 ZARCONI, «Muhammad Nūr al-'Arabī et la confrerie Malāmiyya», cit., p. 482.

A Mountain and its Christian Sacralization

The Cave-Sanctuary of Michael the Archangel in Gargano and the Development of its Cult*

Laura Carnevale, Angela Laghezza

University of Bari Aldo Moro

laura.carnevale@uniba.it – angela.laghezza@uniba.it

Abstract

The devotion to Michael the Archangel emerged in the Eastern area of the Roman Empire in the first centuries C.E. In the 5th century, the Michaelic cult “migrated” to the Western shores of the Mediterranean. One of its first settlements was a cave-sanctuary located on the promontory of Gargano in Apulia, Italy (800 m above the sea level), perceived as a “Holy Mountain” by the inhabitants, at least since the Roman age, if not even before. In the High Middle Ages, the cave-sanctuary of St. Michael became the

destination of an extraordinary phenomenon of pilgrimage, strongly supported by the Longobards. The pilgrims flowing to Gargano experienced a religious and cultural connection not only with the supernatural agent(s), but also with the natural and manmade environment of this spatial context.

The aim of this contribution is to assess some of the religious phenomena which took place on mount Gargano and, more specifically, to discuss the connections of this peculiar landscape with St. Michael the Archangel.

Keywords

Michael the Archangel, Mediterranean Sea, Gargano, Mountain, Pagan and Christian Devotions.

A Cave on the Top of a Mountain: Patterns of Pagan and Christian Sacralization

The devotion to Michael the Archangel developed in the Eastern part of the Roman Empire, especially in Asia Minor and in Egypt, in the first centuries C.E. However, some specific features of this phenomenon, and

* Paragraph 1 is written by Laura Carnevale (pp. 1-8); paragraph 2 by Angela Laghezza (pp. 8-13).

– more generally – the veneration towards angels existed in this area well before Christian times, in both Jewish and Pagan contexts. According to the extensive analysis of Victor Saxer, most of the sacred places consecrated to Michael in the Byzantine world were located on flat areas, and were close to thermal springs, streams of waters, seashores. The water is obviously an essential activating device towards ritual healing practices, many of which – according to our Byzantine sources – were performed in Michaelic sanctuaries¹.

In the 5th century C.E. the Michaelic devotion “migrated” to the Western coast of the Mediterranean, specifically to Apulia, travelling with people who, themselves, traversed the sea for the most different reasons. They were soldiers, traders, ambassadors, pilgrims, and they obviously held and carried not only material objects, but also immaterial belongings – their experiences, their mindset, their religious ideas and rituals. Not by coincidence, in this period, various sources (most of all conciliar subscriptions and hagiographic texts) show an increased flow of interactions, at a religious level, between Apulia and the Byzantine East. Only to set two examples of such interactions: a bishop named Mark, coming from an unspecified Salentine bishopric, participated in the Council of Nicaea in 325; both the popes Innocent 1st (401-417) and Simplicius (468-483) sent Apulian bishops to Constantinople as ambassadors. Also, according to the *recensio minor* of the *Vita Laurentii*, a hagiographic text written in the 11th century, a Byzantine emperor (possibly to be identified with Zeno, whose reign traces back to 474-491) responded to a request expressed by the people of the Garganic town of *Sipontum* (currently Manfredonia), by sending a certain Laurence to Apulia, to be appointed there as a bishop².

1 Cfr. Victor SAXER, «Jalons pour servir à l'histoire du culte de l'archange saint Michel en Orient jusqu'à l'icônoclisme», in *Noscere Sancta. Miscellanea in memoria di Agostino Amore*, a c. di Isaac VÁZQUEZ JANEIRO, Storia della Chiesa, archeologia, arte, 1 (Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, 1985), pp. 357-426. See also the forthcoming contribution, by Laura CARNEVALE, Fabio CARUSO, Angela LAGHEZZA, «Continuities and Discontinuities in Late Antique Devotional Practices and Sacred Places: Patterns of Michaelic Cult in Egypt, Asia Minor and Italy», in *Mapping Transformations Towards a Late Antiquity. Proceedings of NTSSA Congress, held in Pretoria in 2022*, eds. Gherhard VAN DER HEEVER, Chris DE WET (Leiden: Brill, 2023).

2 These topics have been addressed in detail by Giorgio Otranto and Ada Campione: see Giorgio OTRANTO, *Per una storia dell'Italia tardoantica cristiana*, Biblioteca Tardoantica, 3 (Bari: Edipuglia, 2009), pp. 137-171; ID., «Le rayonnement du sanctuaire de Saint-

This sort of events provides a historical framework for the understanding of the relocation of the Michaelic devotion in Apulia. Indeed, it could also be stimulating, from a theoretical perspective, to re-interpret such a relocation as a particular form of a «diasporic manifestation» of a religion, a phenomenon recently conceptualized by Jonathan Z. Smith with reference to the Hellenistic religions³.

What is interesting to us, in this contribution, is to assess some of the features acquired by the devotion to Michael the Archangel as it “migrated” on the promontory of Gargano (Apulia)⁴, taking into account its connec-

Michel au Mont Gargan en Italie du Sud à l'époque médiévale», in *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen, de l'antiquité à l'époque moderne. Actes du XXe Colloque de la Villa Kérylos (9 et 10 octobre 2009)*, éd. Juliette DE LA GENIÈRE, André VAUCHEZ, Jean LECLANT, Cahiers de la Villa «Kérylos», 21 (Paris: De Boccard, 2010), pp. 323-357; Ada CAMPIONE, «Storia e santità nelle due Vitae di Lorenzo vescovo di Siponto», *Vetera Christianorum* 29, no. 1 (1992): 169-213; EAD., «Lorenzo di Siponto: un vescovo del VI secolo tra agiografia e storia», *Vetera Christianorum* 41, no. 1 (2004): 65-70.81.

3 «The study of Hellenistic religions is a study of the dynamics of religious persistence and change in this vast and culturally varied area. Almost every religion in this period occurred in both its homeland and in diasporic centres – the foreign cities in which its adherents lived as minority groups. [...] Rather than a god who dwelt in his temple, the diasporic traditions evolved complicated techniques for achieving visions, epiphanies (manifestations of a god), or heavenly journeys to a transcendent god»: Jonathan Zittel SMITH, s.v. «Hellenistic Religion», in *Encyclopedia Britannica*, 27 Apr. 2017 <<https://www.britannica.com/topic/Hellenistic-religion>> (7/6/2022). In the Eastern world, according to Second Temple Jewish and Early Christian texts (es. *Book of Watchers*, *Life of Adam and Eve*, *Revelation* 12: 17.9, *Epistle of Judas* 9, *Shepherd of Hermas* 3, *VIII Similitude*) Michael the Archangel was considered mainly a healer, but also the leader of the heavenly army, the guardian of the Gate of Paradise, and a psychopomp-weighter of the souls. See Renzo INFANTE, «Michele nella letteratura apocrifia del giudaismo del Secondo Tempio», *Vetera Christianorum* 34, no. 2 (1997): 211-229; Richard F. JOHNSON, *Saint Michael the Archangel in Medieval English Legend* (Woodbridge and Rochester: Boydell & Brewsr, 2005), pp.19-30.

4 There is also archeological evidence confirming the existence of a devotion to Michael the Archangel in Latium (Via Salaria, 7th mile) during the 5th century, although it is difficult to assess whether this traces back to the Byzantine world or not: see Vincenzo FIOCCHI NICOLAI, *I monumenti paleocristiani della via Flaminia (territorio laziale) nelle più recenti ricerche archeologiche. Con un'appendice su S. Michele al VII miglio della via Salaria*, in *Domum tuam dilexi. Miscellanea in onore di Aldo Nestori*, a c. di Federico GUIDOBALDI, Studi di Antichità cristiana, 53 (Città del Vaticano: PIAC, 1998), pp. 313-349; Marco BIANCHINI, Massimo VITTI, «La basilica di san Michele Arcangelo al VII miglio della via Salaria alla luce delle scoperte archeologiche», *Rivista di Archeologia Cristiana* 79 (2003):

tion with the natural environment – an aspect frequently emphasized by the historians investigating this sanctuary, specifically by Giorgio Otranto⁵.

The Archangel was venerated in a cave located on the top of a mountain, 800 mt above the sea level, within a rocky and harsh landscape, marked by scarce vegetation, as is typical of the Mediterranean context⁶. The inland areas of the Garganic territory, however, on the Northwestern slope of the mountain, were originally covered (and still partially are) with forests rich in tree species, primarily holm oaks and beech⁷. Indeed, this promontory, projected in the Adriatic Sea towards the East with its peculiar landscape, had been a cultural melting pot and a set for mythological narrations and diverse religious traditions at least since the Greek colonization (8th-7th century B.C.E.), but probably even in proto-historical times.

The Greek author Strabo of Amasea (60 B.C.E.-20 C.E.), while describing in his *Geography* (6,3,9) the Apulian region of Daunia, bore witness to the existence, on what he calls a hill named “Drium”, of two shrines respectively dedicated to the prophet Calchas and the healer Podaleirius, son of Asklepios, both mentioned in the *Iliad* (A, 68-74; B, 322 sgg.; B, 731-732).

173-242; D. MASTRORILLI, «San Michele Arcangelo, Via Salaria», in *Santuari d'Italia. Roma*, a c. di Sofia BOESCH GAIANO, Tommaso CALIÒ, Francesco SCORZA BARCELLONA, Lucrezia SPERA (Roma: De Luca Editori d'Arte, 2012), pp. 372-373.

5 Giorgio OTRANTO, Carlo CARLETTI, *Il santuario di San Michele Arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo* (Bari: Edipuglia, 1980); Giorgio OTRANTO, «Genesi, caratteri, diffusione del culto micaelico», in *Culte et pèlerinages à saint Michel en Occident. Les trois Monts dédiés à l'archange. Actes du Colloque international (Cérisy-la-Salle, 27-30 septembre 2000)*, édd. Pierre BOUET, Giorgio OTRANTO, André VAUCHEZ, Collection de l'École Française de Rome, 316 (Rome: École Française, 2003), pp. 43-64; ID., «Note sulla tipologia degli insediamenti micaelici nell'Europa medievale», in *Culto e santuari di San Michele nell'Europa medievale. Atti del congresso internazionale di studi (Bari-Monte Sant'Angelo 5-8 aprile 2006)*, a c. di Pierre BOUET, Giorgio OTRANTO, André VAUCHEZ, Bibliotheca Michaelica, 1 (Bari: Edipuglia, 2007), pp. 387-415.

6 Laura CARNEVALE, Angela LAGHEZZA, *Il Gargano e la geografia del sacro: lo spazio, i luoghi, le devozioni*, in *Conoscere, conservare, valorizzare il patrimonio culturale religioso. Arte, architettura, paesaggio. Atti del Convegno Nazionale (Verona-Vicenza 9-10 marzo 2017)*, 2, a c. di Olimpia NIGLIO (Roma: Aracne, 2017), pp. 245-252.

7 Garganic beech forests grow at the lowest altitudes in Italy: in 2017 they have been inscribed in the UNESCO World Heritage List (“Ancient and Primeval Beech Forests of the Carpathians and Other Regions of Europe”).

δείκνυται δὲ τῆς Δαυνίας περὶ λόφον ὠ ὄνομα Δρίον ἡρῶα· τὸ μὲν Κάλχαντος ἐπ' ἄκρα τῆ κορυφῆ (ἐναγίζουσι δ' αὐτῷ μέλανα κριὸν οἱ μαντευόμενοι ἐγκοιμώμενοι ἐν τῷ δέρματι), τὸ δὲ Ποδαλειρίου κάτω πρὸς τῆ ρίζῃ διέχον τῆς θαλάττης ὅσον σταδίους ἑκατόν (ρεῖ δ' ἐξ αὐτοῦ ποτάμιον πάνακες πρὸς τὰς τῶν θρεμμάτων νόσους).

Two shrines are shown on a hill of Daunia, called Drium: one, sacred to Calchas, on the very top of the peak (those who are about to inquire of the oracle offer a black ram to him, and sleep upon its skin); the second, dedicated to Podalirius, below, at the foot of the hill, detached from the sea about a hundred stadia (from this also flows a stream, which is a universal remedy for the diseases of the cattle)⁸.

According to this description, the *heroon* of Calchas was located on the top of the hill (even if it can be discussed whether the “hill”, λόφος, should be identified with a mountain, or not). The account seems to imply that in this shrine *incubatio* was practiced⁹ («those who are about to inquire of the oracle offer a black ram to him, and sleep upon its skin»). This highly debated practice, involving the sleeping in a sacred area, often

8 The quoted text is edited by Stefan RADT, *Strabons Geographika. Band 2* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), p. 218. The English translations, here and below, are an adaptation from Hans Claude HAMILTON and William FALCONER. *The Geography of Strabo. Literary Translated with Notes* (London-New York: H.G. Bohn, 1854-1857), p. 434.

9 122 years after the publication of the book of Ludwig DEUBNER, *De incubatione capita quattuor* (Lipsiae: Teubner, 1900), the incubation, in its pagan and Christian expression, is still the subject of a lively scholarly debate. I wish only to mention here Luigi CANETTI, «L'incubazione cristiana tra antichità e medioevo», *Rivista di Storia del cristianesimo* 7, no 1 (2010): 149-180; Ildikó CZSEPREGI, «Changes in Dream Patterns between Antiquity and Byzantium: The Impact of Medical Learning on Dream Healing», in *Ritual Healing. Magic, Ritual and Medical Therapy from Antiquity until the Early Modern Period*, eds. Ildikó CZSEPREGI, Charles BURNETT, Micrologus' Library, 48 (Florence: SISMEL, 2012), pp. 131-145; Fritz GRAF, «Dangerous dreaming: the Christian transformation of dream incubation», *Archiv für Religionsgeschichte* 15, no 1 (2014): 17-142; Steven M. OBERHELMAN, «Dreams in Graeco-Roman Medicine», in *Philosophie, Wissenschaften, Technik. Wissenschaften (Medizin und Biologie)*, hrg. von Wolfgang HAASE, Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt 37/2 (Berlin-Boston: De Gruyter, 2016), pp. 121-156; Hedvig VON EHRENHEIM, «Pilgrimage for Dreams in Late Antiquity and Early Byzantium: Continuity of the Pagan Ritual or Development within Christian Miracle Tradition?», *Scandinavian Journal of Byzantine Modern and Greek Studies* 2 (2016): 53-95.

on the skin of an animal previously sacrificed, was typically aimed at experiencing the vision of a super-human agent for therapeutical purposes, and involved either an immediate cure from an illness, or ritual instructions to achieve it. First mentioned in Herodotus (8,134), it was generally performed in the sanctuaries consecrated to Asklepios (be here sufficient to recall the famous case of Aelius Aristides, his *Hieroi Logoi* and his long dwelling in the *Asklepieion* in Pergamon). It is noticeable, however, that Strabo doesn't allude here to any healing outcome, maybe taking for granted the therapeutic feature of the ritual.

The second shrine quoted in the text, dedicated to Podaleirius, was located close to a stream and not far from the sea, immediately below the hill. This shrine is clearly described as a healing place for cattle – the healing device being a stream of water.

Strabo draws here on earlier sources, like the Greek historian Timaeus of Tauromenium, and the poet Lycophron of Chalkis, who report later mythological traditions recounting events linked to the migration to Apulia of the Homeric hero Diomedes, king of Argos, his marriage with the daughter of the king Daunus, and his foundation of several Apulian cities. What is interesting to mention is that Timaeus of Tauromenium connected the practice of incubatio to the shrine devoted to Podalireius, rather than to the one devoted to Calchas (maybe more correctly than Strabo)¹⁰. As regards this *heroon*, modern scholarship suggested that its location could have been identical with that of the (later) cave-sanctuary of St. Michael¹¹.

Be that as it may, what the account surely supports is the idea that Garganic cave could have had indeed a pre-Christian history, perhaps connected with the performance of pagan iatromantic rituals. This is

10 See on this topic Maurizio GIANGIULIO, «Come colosso sulla spiaggia. Diomede in Daunia in Licofrone e prima di Licofrone: appunti per una stratigrafia della tradizione», *Hesperia* 21. *Studi sulla Grecità di Occidente*, a c. di Lorenzo BRACCESI, Flavio RAVIOLA, Giuseppe SASSATELLI (Roma: L'Erma di Bretschneider, 2006), pp. 46-66.

11 Cfr. OTRANTO, CARLETTI, *Il santuario di San Michele Arcangelo*, cit., pp. 14-15; Domenico LASSANDRO, «Culti precristiani nella regione garganica», in *Santuari e politica nel mondo antico*, a c. di Marta SORDI (Milano: Vita e Pensiero, 1983), pp. 199-209; Nicola BIFFI (introduzione, traduzione, testo e commento a c. di), *Strabone di Amasea, Magna Grecia e dintorni* (Geografia, 5,4,3-6,3,11) (Bari: Edipuglia, 2006), pp. 280-281; Angelo RUSSI, *Miti di fondazione (antichi e moderni) di località della Puglia*, in *Puglia mitica*, a c. di Francesco DE MARTINO (Bari: Levante, 2012), pp. 199-267 (con ampia bibliografia).

entirely consistent with its setting. In fact, the “sacred features” in this landscape, with the prominent role of the mountains and caves marked by cultic activities, are broadly acknowledged in pagan traditions and culture¹². And, actually, some features of St. Michael’s cult as developed in Gargano seem comparable to certain details of Strabo’s description, allowing us to better understand how and why this devotion “relocated” on this specific place.

It is now worthwhile to take a closer look at the foundation legend of the cave-sanctuary, the hagiographic text conventionally named *Apparitio Sancti Michaelis in Monte Gargano*, newly investigated in recent years. In fact, the edition of Georg Waitz, published in 1878 (*Monumenta Germaniae Historica*), was established on a single manuscript dating back to the first half of 9th century. Eventually, within the framework of a National FIRB Project on sanctuaries and pilgrimage¹³, a new critical

12 On the topic of pagan sacred caves, their strong connection with mountains, and their history, see Katja SPORN, «Mapping Greek Sacred Caves: Sources, Features, Cults», in *Stable Places and Changing Perceptions: Cave Archaeology in Greece*, eds. Fanis MAVRIDIS, Jasper Tae JENSEN (Oxford: BAR International Series, 2013), pp. 202-216. As regards sacred mountains, see, e.g., Michael CLARKE, «Gods and mountains in Greek Myth and Poetry», in *What is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity*, ed. Alan B. LLOYD (Swansea: Classical Press of Wales, 1997), pp. 65-80; Valerio NERI, «La montagna e il sacro nella cristianità tardoantica», in *Gli antichi e la montagna/Les anciens et la montagne*, a c. di Silvia GIORCELLI BERSANI (Torino: Celid, 2001), pp. 65-80.

13 The full title of the Project is: “Sacred Spaces and Identity Paths. Foundation Texts, Iconography, Religion and Traditions in Italian Christian Sanctuaries in Late Antiquity and Middle Ages” (<http://www.firbspazisacri.uniba.it/>). Within the Project, based at the Universities of Bari Aldo Moro (P.I. Laura Carnevale), a cross-disciplinary quinquennial investigation (2012-2017) was developed by four Research Units: namely, apart from Bari, Padua (led by Chiara Cremonesi), Rome-Sapienza (led by Tessa Canella), and Enna “Kore” (led by Daniela Patti). The Project investigated sanctuaries from a “hierogenetic” and cognitive perspective, understanding them as places, where sacredness is constructed by a specific group of people by means of – and within – their specific embodied and embraced religious experience (ritual practices, devotional attitudes, etc.). To put it another way, the devotees acknowledge the sacredness of a sanctuary because they deem as sacred a specific phenomenon connected with that place: it can be a narrated apparition of a super-human agent (whether a saint, an angel, a Madonna, a divinity, etc.); the memory of a significant political or military event; the presence on the spot of a special object (relics or body of a saint or a martyr; a “sacred” artifact, etc.). Due to these features, experienced both by individuals and by groups, a sanctuary also becomes a place attended by pilgrims. For more details about the FIRB Project, cfr. e.g.: *Spazi e percorsi sacri: i santuari, le vie, i corpi. Atti del I Convegno Internazionale di Studi FIRB (Padova, 17-18 dicembre 2012)*,

edition was published by Alessandro Lagioia, who established the text on the basis of a *collatio* of nearly 200 manuscripts, supplementing it by a historical introduction, a detailed comment and an original Italian translation¹⁴. This research provided new insights for the investigation of the Garganic sanctuary: an important outcome concerns the datation of the *Apparitio*, which, according to Lagioia, could have been written in the second half of the 7th century, precisely when the Longobards of Benevento – Grimoald 1st (647-662) and Romualdus 1st (662-687) – expanded their possessions towards Gargano.

The hagiographic narrative includes three episodes, recounting three different “apparitions” of the Archangel, popularly called the episodes “of the bull”, “of the battle” and “of the consecration of the cave”¹⁵. We will concentrate here on the first and third episode.

*Erat in ea civitate predives quidam, nomine Garganus, qui et ex eventu suo monti vocabulum indidit. Huius dum pecora, quorum infinita multitudine pollebat, passim per divexi montis latera pascerentur, contigit taurum, armenti congregis consortia spernentem, singularem incedere solitum et ad extremum, redeunte pecore, domum non esse regressum. Quem dominus, collecta multitudine servorum, per devia quaeque requirens, invenit tandem in vertice montis, foribus cuiusdam adsistere speluncae, iraque permotus cur solivagus incederet, arrepto arcu appetit illum sagitta toxicata, quae, velut venti flamine retorta, eum a quo iacta est, mox reversa, percussit*¹⁶.

a c. di Laura CARNEVALE, Chiara CREMONESI, Quaderni di Civiltà e religioni, 2 (Padova: Libreriauniversitaria.it Edizioni, 2014); *Spazi e luoghi sacri. Espressioni ed esperienze di vissuto religioso. Atti del VI Convegno Internazionale FIRB (Bari, 23-25 maggio 2017)*, a c. di Laura CARNEVALE, Biblioteca Tardoantica, 11 (Bari: Edipuglia, 2017).

14 Cfr. *Liber de apparitione Sancti Michaelis in Monte Gargano*, ed. Georg WAITZ, MGH *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX* (Hannoverae 1878), 541-543; Alessandro LAGIOIA, «L'eventus di Gargano, eroe eponimo della montagna dell'Angelo», *Invigilata Lucernis* 34 (2012): 125-135; ID., *La memoria agiografica di San Michele sul Gargano. Testo critico, traduzione e commento* (Bari: Edipuglia, 2017).

15 The episodes were conventionally referred, by a subsequent tradition, to the years 490, 492, 493: OTRANTO, CARLETTI, *Il santuario di San Michele*, cit., p. 33. The episode of “battle” has been thoroughly rediscussed by LAGIOIA, *La memoria agiografica*, cit., pp. 13-30, also with reference to the different scholarly opinions regarding the chronology of the battle and, by extension, of the hagiographical text itself.

16 *Apparitio* 2,1-3: LAGIOIA, *La memoria agiografica*, cit., pp. 106-107.

In that city lived a very wealthy man by the name of Gargano, who, after his event, gave his name to the mountain. While his many heads of cattle were grazing here and there on the steep mountainsides, it happened that a bull, who despised the company of other animals and often went off alone, was no longer to be found when the herd returned to the stables. The master congregated a large number of servants, and searched for the bull in all the least accessible places he knew. He finally found it at the top of the mountain, positioned outside a cave. Enraged at seeing the bull alone, he grasped his bow and aimed a poisoned arrow at the animal. The arrow was diverted back as if by wind and hit the man who fired it.

There is a scholarly agreement upon the fact that this story, far from constituting «little more than a rustic interlude»¹⁷, is written to convey the idea that the cult of the Archangel substituted a pre-existing pagan devotion, formerly developed on the top of the mountain, and possibly in the cave itself. This assumption is supported by various details in the text: the most conspicuous one is the eponymous value of the name of the wealthy man himself, which is widely attested, as a geographical designation, in the classic literature (Horace, Virgil and Lucan)¹⁸; another important clue is the symbolical event which takes place, according to the narrative, in front of the cave, where Garganus throws, toward his own bull, a poisoned arrow, which is yet ominously diverted and strikes himself. The *topos* of either the diverted arrow or the turning back of other kind of weapons has been the subject of a broad scholarly discussion, also with reference to the figure of Garganus: the traditional etymology of this name is generally linked to an Indo-European root *gar*, referring to “gorge”, “water swallow” or even “pile of stones”; nonetheless, Giovanni Garbini argued in favor of a connection between the name and the root *g.r.g.* (alternating with *k.r.k.*), of a possible Anatolian origin, the meaning of which would have been to “turn”, “turn back”¹⁹.

17 This is Nicholas Everett's opinion, which is however difficult to be endorsed: NICHOLAS EVERETT, «The Liber de apparitione S. Michaelis in Monte Gargano and the Hagiography of Dispossession», *Analecta Bollandiana* 120 (2002): 364-391 (here 370). For a general survey on the topic, see LAGIOIA, *La memoria agiografica*, cit., pp. 158-168.

18 More detailed discussion and bibliography in LAGIOIA, *La memoria agiografica*, cit., pp. 158-159.

19 Cfr. Giovanni GARBINI, «Genti orientali e ceramica “micenea”», in *Magna Grecia e Oriente Mediterraneo prima dell'età ellenistica. Atti del trentanovesimo convegno di studi*

While we don't know anything more from the hagiographic narrative about the wealthy shepherd (nor are we informed whether he is killed or simply injured by the accident), the bull, by contrast, assumes here unmistakably a sacred role. Actually, the animal seems to acknowledge both St. Michael's presence and the sacredness of the place, by remaining quiet and motionless on the threshold of the cave. Even if we discarded the consideration of the bull as an embodied manifestation of the Archangel²⁰, the episode can still be interpreted within the framework of the hagiographical *cliché* of the animals uncovering the sacred – a *cliché* with deep biblical roots: be here sufficient to mention the story of the prophet Balaam and his donkey (*Numbers* 22:21-35), a passage by *Isaiah* 1:3 («The ox knows its master, the donkey its owner's manger, but Israel does not know, my people do not understand»), and the apocryphal Nativity setting involving the donkey and the ox guarding the baby Jesus (see in particular *Pseudo-Matthew* 14:1). Similarly, the pattern of the lost sheep or cattle has a twofold root: on the one hand, the immediate reference is to the well-known Gospel parables (*Matthew* 8:12-14; *Luke* 15:4-7); on the other hand, this is also a *topos* of the classical bucolic poetry²¹.

sulla Magna Grecia (Taranto, 1-15 ottobre 1999), (Taranto: Istituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia, 2000), pp. 22-23; Marco TROTTA, *Il Santuario di San Michele sul Gargano dal tardoantico all'altomedioevo*, Marenostrom, 4 (Bari: Adda, 2012), p. 265; Marcello MARIN, «Respinte al mittente. Freccie e pietre nella fortuna di un topos», in «*Amicorum munera*». Studi in onore di Antonio V. Nazzaro, a c. di Gennaro LUONGO (Napoli: Satura editrice, 2016), pp. 387-402.

20 Cfr. Laura CARNEVALE, «L'episodio del toro nell'*Apparitio Sancti Michaelis in Monte Gargano*: notizie storiche e percorsi interpretativi», in *Sacer Bos. Usi cerimoniali dei bovini in Europa e nelle aree romanze occidentali*, a c. di Vincenzo SPERA, Gianfranco SPITILLI, Orma 22 (2014): 47-69; Gianfranco SPITILLI, *Tra uomini e santi. Rituali con bovini nell'Italia centrale* (Roma: Squilibri, 2011), p. 122; Giovanni Battista BRONZINI, «Dal mitico Gargan al praedives Garganus della leggenda micaelica», in *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al concilio di Trento*, a c. di Anna BENVENUTI, Marcello GARZANITI (Roma: Viella, 2005), pp. 387-395.

21 Cfr. Virgil, *Bucolics*, VII, 6-13 (poetic contest among the two shepherds, Tirsis and Corydon); LAGIOIA, *La memoria agiografica*, cit., p. 190.

The Cave-Sanctuary: Signs, Words, and Rituals of the Sacralization

The story continues with the first apparition of the Archangel: after a fasting of three days, Michael appears in a dream to an anonymous bishop, explaining that he himself is the guardian and the protector of the cave. By some additional sections (*additamenta*), transmitted in 26 manuscripts of the *Apparitio*, the bishop is recognized as Laurence²².

[...] *sanctus Domini archangelus episcopum per visionem alloquitur, dicens: "Iam bene fecistis, quod homines latebat, a Deo quaerendum mysterium, videlicet hominem suo telo percussum. Sciatis autem hoc mea gestum voluntate: ego enim sum Michael archangelus, qui in conspectu Domini semper adsisto, locumque hunc in terris incolere tutumque instituens, hoc volui probare inditio omnium, quae ibi geruntur, ipsiusque loci esse inspectorem atque custodem"*²³.

[...] the holy Archangel of the Lord addresses the bishop in vision, saying: "You have already done well, in seeking the mystery of God, hidden to the men, namely the mystery of the man struck by his own arrow. But you may know that this was done by my own will: for I am Michael the Archangel, who always stand in the sight of the Lord, and, having decided to inhabit and protect this earthly place, I also decided to prove by this sight that I am the guardian and the protector of everything which happens here and of the place itself.

The third apparition of the Archangel occurs, as well, in a dream and is addressed to the same bishop. This section of the hagiographic text re-focuses explicitly on the consecration of the cave-sanctuary, which turns out to be neither the official task of the bishop nor a consequence of the acknowledgement of the sacredness of the place by the believers²⁴. The narrative, in fact, confirms here the idea that the Archangel himself consecrated the cave-sanctuary.

22 CAMPIONE, «Storia e santità», cit.; EAD., «Lorenzo di Siponto», cit.; LAGIOIA, *La memoria agiografica*, cit., pp. 90-91.

23 *Apparitio* 2, 6-7: LAGIOIA, *La memoria agiografica*, cit., pp. 108-109.

24 This passage is also marked by an interesting annotation on the *dies festus* of the church; moreover, the story involves here the bishop of Rome. On this issue, cfr. ADA CAMPIONE, «Note sul *dies festus* e sulla conversione dei Longobardi nell'*Apparitio Sancti Michaelis* in Monte Gargano», *Vetera Christianorum* 51 (2014): 115-129.

Multa dubitatio inter Sepontinos quid de loco agerent et si intrare vel dedicare illic ecclesia debeant [...]. Nocte vero constituti ieiunii supprema angelus Dominini Michael episcopo Sepontino per visionem apparens, «Non est» inquit «vobis opus, hanc – quam ego aedificavi – dedicare basylicam. Ipse enim qui condidi etiam dedicavi. Vos tantum intrate et, me adstante patrono, precibus locum frequentate»²⁵.

The Sipontines were stricken with many doubts over what to do with the place, and whether they should enter the church and consecrate it. [...] But during the final night of the established fasting, Michael, the angel of the Lord, appeared by a vision to the bishop of Sipontum and said: «It is not your task to consecrate the basilica I built. Actually, I myself, who founded it, also consecrated it. You should only enter, and be numerous in attending with prayers this place, which is under my protection.

Subsequently, the narrative provides the reader with a detailed description of the appearance of the place, which is called here *basylca* (*Apparitio* 5,1-4), where a long gallery (*longa porticus*) has been constructed, suitable to lodge hundreds of people; nonetheless, the text makes a point in describing the still prominent natural features of the cave (*domus angulosa, non in morem operis humani parietibus erectis, sed instar speluncae preruptis*)²⁶. The hagiographer probably aims here to conclude his text – as he did at the beginning – by stressing the connection of the Michaelic cultic phenomenon with the physical environment and natural elements, a context where human and extra-human agents (people, animals and divinities) have been communicating²⁷. In fact, the text both emphasizes every detail of the inner space of the cave, and describes the

25 *Apparitio* 4,1.7: LAGIOIA, *La memoria agiografica*, cit., pp. 112.114.

26 Tessa CANELLA, Laura CARNEVALE, Daniela PATTI, «La grotta sacra nel culto micaelico. Dalla tipologia garganica al santuario di s. Michele al Monte Tancia», in *Antrum. Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*, a c. di Arduino MAIURI, *Studi e materiali di storia delle religioni* [supplemento] 82, 2016: 247-274.

27 Cfr. Cosimo Damiano FONSECA «“Usque dum pervenit ad cryptam S. Angeli”»: culto micaelico e insediamenti rupestri nell’Italia meridionale», in *Studi in onore di Michele D’Elia. Archeologia, arte, restauro e tutela, archivistica*, a c. di Clara GELAO (Matera: R&R, 1996), pp. 85-95; TROTTA, *Il Santuario di San Michele sul Gargano*, cit., p. 265; OTRANTO, «Genesi, caratteri, diffusione», cit., pp. 53-54.

top of the mountain where the cave is located as «partly covered by a dogwood, partly enlarged in plain» [*Vertex vero montis extrinsecus partim cornea silva tegitur, partim virenti planitie dilatatur cornea silva (Apparitio 5,4)*]²⁸.

The mention of the dogwood, which is a typical feature of the Gargano landscape, has recently been linked to some previous sources, also pagan, which confirm that this type of wood was used for the shaping of arrows (be here sufficient to mention the episode of Polydorus in *Aeneid*, 3, 22-24). Recently, this dendrological detail has also been considered a strategy of the hagiographer to implicitly connect the final section of his narrative with both the initial and the central one (the episode of Garganus and the *sagitta toxicata*; the so-called episode of battle, to which the angel himself contributes with the *igniferae sagittae*)²⁹.

In the concluding section of the *Apparitio*, we are informed that the cave-sanctuary had become the venue for the celebration of liturgies and ritual practices; furthermore, miracle healings took place there: in fact, a sweet and crystal-clear water dripping from the rock proved to be a powerful therapeutic device, especially toward feverish diseases. The healing practice seems to consist in drinking the water in a ritualized way, by means of a little vessel, suspended to a silver chain. As a consequence, the hagiographer informs the reader that the cave-sanctuary has become the destination of many pilgrims, with people gathering there *de provinciis circumpositis* to be cured, specifically in the *dies natalis* of St. Michael.

Ex ipso autem saxo quo sacra contegitur aedes, ad aquilonem altaris, dulcis et nimium lucida guttatim aqua dilabitur, quam incolae stillam vocant. Ob hoc et vitreum vas eiusdem receptui preparatum argentea pendet catena suspensum, morisque est populo communicato singulos ad hoc vasculum ascendere per gradus donumque caelestis degustare liquoris: nam et gustu suavis est et tactu salubris. Denique nonnulli, post longas febrium flammis hac hausta stilla, celeri confestim refrigerio potiuntur salutis. Innumeris quoque et aliis modis ibi et crebri sanantur egroti et multa quae angelicae tantum

28 Ada CAMPIONE, Angela LAGHEZZA, «*Ubi saxa panduntur ibi peccata hominum dimittuntur*: Devotion, Forgiveness and Resilience in St Michael's Cave Sanctuary on Gargano Mount», in *Negotiating the Crisis: the Role of Sanctuaries as Places of Resilient Religious Experiences*, eds. Ada CAMPIONE, Laura CARNEVALE, Angela LAGHEZZA (Bari: Edipuglia, 2022, forthcoming).

29 LAGIOIA, *La memoria agiografica*, cit., pp. 190.

*licet potestati geri miracula comprobantur; maxime tamen eiusdem die natalis, cum et de provinciis circumpositis plus solito conflua turba recurrat et angelicae virtutis maior quodammodo credatur adesse frequentia*³⁰.

From the very stone by which the sacred temple is covered, to north of the altar, sweet and crystal-clear water flows drop by drop, which the inhabitants call «stilla». For this reason, also a glass vessel, prepared for the collection of the water, hangs suspended on a silver chain; and it is customary for the people, once they have received communion, to climb individually by means of stairs up to the small vessel, to taste the gift represented by that heavenly liquid: in fact, it is sweet to the taste and salutary to the touch. And innumerable people who are suffering for long flames of fevers, after having drunk this water, immediately get the refreshment of quick recovery. And there are indeed many and various ways by which the sick are cured here, who come numerous, and it is proven by many miracles that are possible only by the power of the angel; this occurs especially on his feast day, when even from the surrounding provinces a number of worshippers flock, more than usual, and it is believed that the intensity of angelic virtue is somehow greater.

The cave at mount Gargano, indeed, between the 6th and the 7th centuries developed into a therapeutic sanctuary, gradually becoming a major center of pilgrimage; around the 9th century, it also gave birth to a *castrum*, which provided the first settlement for the city of Monte Sant'Angelo. Thus, as confirmed by various sources through the ages, this sanctuary became a set for cross-faith and cross-cultural encounters, a place where different individuals and groups experienced integration and engagement, being involved in phenomena of bodily healings, in devotional practices, narratives, memories and symbolizations connected with the Archangel³¹. To the shaping of such a specific religious dynamism contributed the twofold nature of this sacred space, consisting of both a cave and a mountain, and the symbolism linked

30 *Apparitio* 6,4-7: LAGIOIA, *La memoria agiografica*, cit., pp. 112.114.

31 Ada CAMPIONE, «Tra fede e devozione popolare: il pellegrinaggio raccontato al santuario di San Michele del Gargano», in *Conoscere, conservare, valorizzare il patrimonio culturale religioso. Archivi, biblioteche, musei. Atti del Convegno Nazionale (Verona-Venezia 9-10 marzo 2017)*, 3, a c. di Olimpia NIGLIO (Roma: Aracne, 2017), pp. 221-227.

to the route to reach the sanctuary (the climbing of the mountain and descent into the cave), closely connected to the spiritual, intimist dimension implied by the human search for the divine³².

More specifically, the most important stage in the history of this sacred space began in the second half of the 7th century. In this period the Longobard Dukes of Benevento Grimoald 1st (647-662) and Romualdus 1st (662-687) extended their control reaching the promontory of Gargano and the strategic harbour of Sipontum. They realized that the Michaelic devotion, already widespread in the area, could become important to them at a both political and a religious level³³. From the 7th to the 9th century, therefore, the Longobards carried out works of architectural re-construction and enlargement of the cave, which led to a new shaping of this unique place³⁴. In particular, they built staircases to reach the cultic place, and the so-called “Longobard hallway”, a sort of gallery where pilgrims were probably hosted during the night³⁵. Thus, while St. Michael became, along with St. John the Baptist, the Guardian Saint of the Longobard people, the sanctuary in Gargano played an important role in this history: it became an important target within the pilgrimage system, involving the wide road network known as *Via Francigena*, beginning in Canterbury, and ending in Jerusalem³⁶. This brought at St. Michael’s sanctuary, throughout

32 CAMPIONE, LAGHEZZA, «*Ubi saxa panduntur*» cit.

33 Some features of the Archangel possibly reminded the Longobards of Wodan (Odin), the chief divinity of their Pantheon, who was associated with several shamanic functions (related with the dead, the battle, the storms, the strong winds). The scholarly discussion over this – currently controversial – topic, as well as over the connection between St. Michael’s cult and the Longobards, is still ongoing: Claudio AZZARA, «San Michele e il culto dei santi guerrieri in età longobarda», in *Il santuario di San Michele a Olevano sul Tusciano. Atti del Convegno Internazionale (Salerno, 24-25 novembre 2018)*, a c. di Alessandro DI MURO, Richard HODGES (Roma: Viella, 2019), pp. 51-59.

34 A *status questionis* is provided by Carlo CARLETTI, «Introduzione», in *Culto e santuari di san Michele nell’Europa medievale* cit., pp. 31-38; TROTTA (*Il santuario di San Michele sul Gargano*, cit.) presents a different perspective on the early medieval phase of the sanctuary, starting from the analysis of the hagiographical text. However, he states the urgency of new archaeological excavations.

35 Even if we don’t assume that this space was explicitly dedicated to incubation practices, it is well possible that it facilitated them.

36 Paolo COZZO, *In cammino. Una storia del pellegrinaggio Cristiano* (Roma: Carocci, 2021), pp. 71-84.

the centuries, individuals diverse in gender, social status, language, culture, as it is witnessed by the huge epigraphical apparatus (almost 200 inscriptions) preserved on the walls of the sanctuary itself, which traces back to the Longobard age and expands through Middle Ages and Modern times³⁷. The inscriptions clearly mirror the social and cultural variety of the individuals who attended this place; some of the epigraphs were commissioned by the Longobard dukes themselves, but most of them had been traced by the pilgrims. Four inscriptions are even written in Anglo-Saxon runes, in the *Futhork* alphabet (used in England from the 6th to 9th century)³⁸.

This was indeed the beginning of a long-lasting history, strongly marked by the presence of a large number of pilgrims, flocking to the cave-sanctuary during the centuries until nowadays: many odeporic texts, actually, provide us with deeper insights into this peculiar pilgrimage experience³⁹. The pilgrims who attended St. Michael's

37 Giorgio OTRANTO, «Il culto di San Michele tra pellegrinaggi, santuari e letteratura odeporica», in *Il pellegrinaggio micaelico nel Medioevo. De strata Francigena 29/1-2* (2021), a c. di Giorgio OTRANTO, Renato STOPANI: 43-79.

38 Cfr. Carlo CARLETTI, *Iscrizioni murali del santuario di S. Michele sul Monte Gargano*, in *Il santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al IX secolo. Contributo alla storia della Lagobardia meridionale. Atti del Convegno (Monte Sant'Angelo, 9-10 dicembre 1978)*, a c. di Carlo CARLETTI, Giorgio OTRANTO (Bari: Edipuglia, 1980), pp. 7-180; ID., *Nuove considerazioni e recenti acquisizioni sulle iscrizioni murali del Santuario garganico*, in *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e medioevo. Atti del Convegno Internazionale (Monte Sant'Angelo, 18-21 novembre 1991)*, a c. di Carlo CARLETTI, Giorgio OTRANTO (Bari: Edipuglia, 1994), pp. 173-184. See also R. DEROLEZ, U. SCHWAB, «The Runic Inscriptions of Monte S. Angelo (Gargano)», *Academiae Analecta* 45 (1983), pp. 95-130; Maria Grazia ARCAMONE, *Le iscrizioni runiche di Monte Sant'Angelo sul Gargano*, in *Puglia Paleocristiana e altomedievale*, 4 (Bari: Edipuglia 1984), pp. 107-122; EAD., «Una nuova iscrizione runica da Monte Sant'Angelo», in *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e medioevo. Atti del Convegno Internazionale (Monte Sant'Angelo, 18-21 novembre 1991)*, a c. di Carlo CARLETTI, Giorgio OTRANTO (Bari: Edipuglia, 1994), pp. 185-189; EAD., «Iscrizioni runiche in Italia», in *I Germani e la scrittura*, a c. di Elisabetta FAZZINI, Eleonora CIANCI (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2008), pp. 127-150; Carlo Alberto MASTRELLI, *Le iscrizioni runiche*, in *Il santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al IX secolo*, cit., pp. 319-335.

39 Angela LAGHEZZA, *Pèlerins, pratiques et souvenirs de Saint-Michel du Mont Gargano, du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, in *Autour des petites marchandises pour pèlerins de Saint Michel. Actes du 5e Rencontres historiques des Chemins du Mont-Saint-Michel (Mont Saint-Michel, 8 mai 2012)*, éd. Vincent JUHEL (Vire: Les Chemins du Mont-Saint-Michel, 2018), pp. 13-29.

cave-sanctuary, in fact, not only participated into devotional practices, but also engaged in a visual, architectural, and topographical experience⁴⁰; moreover, they came in contact with a peculiar hagiographical legend connected to this sacred space⁴¹.

Thereby, the Michaelic cult became an identity marker of the European history during the Late Middle Ages and until Modern times; as Giorgio Otranto emphasized, the so-called “Garganic typology”, involving a specific connection between the sacred places, the devotional and ritual features and the landscape, influenced countless sanctuaries named after Michael the Archangel in Europe⁴². Not by coincidence,

40 Regardless for its historical authenticity, it is important to recall here the account of the visit of the Emperor of Saxony, Henry II: such an account testifies to a full awareness of the place, its natural sacredness, and the liturgical rituals and devotional practices associated with its penitential function for the remission of sins: *Vitae s. Heimrici additamentum* 3, 2: *Annales, chronica et historiae aevi Carolini et Saxonici*, MGH *Scriptores* IV, ed. Gotthard HEINRICH (Hannoverae 1841), p. 818. Cfr. Angela LAGHEZZA, *Entre histoire et légende: les pèlerinages principers à Saint Michel du Monte Gargano au Moyen Âge*, in *Pèlerinages principers au Mont-Saint-Michel. Actes du 9e Rencontres historiques des Chemins du Mont-Saint-Michel (Verneuil sur Avre, 8 mai 2022)*, éd. Vincent JUHEL (Vire: Les Chemins du Mont-Saint-Michel, 2023), forthcoming.

41 Several remarks proposed by Christina Williamson with reference to a different sanctuary in Asia Minor, not surprisingly at all, also fit the context of the Michaelic Garganic devotion. See, *f.i.* «The public rituals can be the key to the formation of “common knowledge”: by capturing everyone’s attention at once, everyone understands that what they experience is experienced by all. [...] The processional route literally created a locative goal shared by all as they moved together to the sanctuary. [...] Processional routes extended ritual space along a trajectory, marking the ‘correct’ approach to the common place of cult and thus integrating the sanctuary with the social and psycho-social environment. Besides giving it a representational grandeur that was suitable to the god and reflective of the ruler, monumental architecture also provided the sanctuary with additional verticality, increasing its visual function as a landmark. Finally, the architecture at the sanctuary combined with its location created a third kind of ritual space – the view»: Christina WILLIAMSON, «Power of Place: Ruler, Landscape and Ritual Space at the Sanctuaries of Labraunda and Mamut Kale in Asia Minor», in *Locating the Sacred. Theoretical Approaches to the Emplacement of Religion*, eds. Claudia MOSER, Cecelia FELDMAN (Oxford: Oxbow books, 2014), pp. 89, 95, 105.

42 Giorgio OTRANTO, «Note sulla tipologia degli insediamenti micaelici nell’Europa medievale», in *Culto e santuari di San Michele nell’Europa medievale. Atti del congresso internazionale di studi (Bari-Monte Sant’Angelo 5-8 aprile 2006)*, a c. di Pierre BOUET, Giorgio OTRANTO, André VAUCHEZ, *Bibliotheca Michaelica*, 1 (Bari: Edipuglia, 2007), *passim*.

many of them were often located on the top of a hill or a mountain (be here sufficient to mention Mont-Saint-Michel in Normandy)⁴³.

43 On the successful replicability of the Gargano model, both in terms of the foundation legend and the type of cultic settlement, cfr. Sofia BOESCH GAJANO, *Il pellegrinaggio nelle sue espressioni liturgiche e devozionali*, in *Pellegrinaggi e santuari di San Michele nell'Occidente medievale / Pèlerinages et sanctuaires de Saint-Michel dans l'Occident medieval. Atti del Secondo Convegno Internazionale dedicato all'Arcangelo Michele/Atti del XVI Convegno Sacrese (Sacra di San Michele, 26-29 settembre 2007)*, a c. di Giampietro CASIRAGHI, Giuseppe SERGI, *Bibliotheca Michaelica*, 5 (Bari: Edipuglia, 2009), pp. 15-41; Armando PETRUCCI, *Aspetti del culto e del pellegrinaggio a San Michele sul Monte Gargano*, in *Armando Petrucci. Scritti garganici*, a c. di Nunzio BIANCHI (San Marco in Lamis: Centro Documentazione Leonardo Sciascia/Archivio del Novecento, 2021 [1963]), pp. 111-130; Angela LAGHEZZA, «Tra storia e agiografia: un “monte Gargano” per la gloria di Sant’Audeno», *Ad Limina* 13 (2022): 267-281.

«*In tam magna re incurrere*». Mediterraneo e cultura religiosa nel XII secolo

Burgundio da Pisa e Ugo Eteriano

Riccardo Saccenti

Università degli Studi di Bergamo
riccardo.saccenti@unibg.it

Abstract

The twelfth-century theological debates which developed into Latin Europe were deeply connected with the Mediterranean cultural and religious framework. Beside the contact with Islam, it was the confrontation with the Greek-speaking world that influenced the Latin Church's development of the discussion on several crucial issues, such as the Trinity and the two natures of Christ. The dialogues between Greek and Latin Church were the framework of the activity of Burgundio da Pisa and Ugo Eteriano.

Both these figures, originating from Pisa, played a crucial role in the transfer of theological and philosophical texts from Greek into Latin, but they were also directly involved in the history of the doctrinal confrontation between the Churches of Rome and Constantinople. The essay deals with these aspects, suggesting the need to replace Burgundio's and Ugo's intellectual engagement in the broader framework of the interreligious connections of the twelfth-century Mediterranean area.

Keywords

Greek-Latin relations in 12th century – Burgundio of Pisa – Ugo Eteriano – Mediterranean cultural and religious area.

Nei decenni centrali del XII secolo l'area mediterranea è lo scenario in cui opera una pluralità di attori politici e religiosi: dal Papa alle città italiane, dai regni europei all'Imperatore tedesco, dai sovrani Normanni di Sicilia agli imperatori bizantini. Questo complesso intreccio si salda con relazioni culturali fra le quali ha un ruolo di primo piano quella *translatio* fra Costantinopoli e l'Europa che non implica solo il trasferimento in latino di importanti opere filosofiche, scientifiche o teologiche greche. Più profondamente si verifica una circolazione di idee, nozioni,

elaborazioni, mondi linguistici, religiosi e politici che, pur nella diversità, si incontrano e spesso si scontrano. In questo senso si può allora guardare alla dimensione “pubblica” di questi processi, che emerge nel ruolo svolto da due figure appartenenti all’ambiente della Pisa del XII secolo e direttamente protagoniste dei rapporti con Bisanzio: Burgundio da Pisa e Ugo Eteriano¹.

I lavori più recenti dedicati a questi due personaggi hanno permesso di ampliare la base testuale e documentale disponibile per conoscerne, as-

1 Riguardo a Burgundio si vedano Peter CLASSEN, *Burgundio von Pisa. Richter – Gesandter – Übersetzer*, Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 4 Abhandlung (Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag, 1974); Filippo LIOTTA, s.v. «Burgundione da Pisa», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 15 (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana “G. Treccani”, 1972), accessibile in rete sul sito https://www.treccani.it/enciclopedia/burgundione-da-pisa_%28Dizionario-Biografico%29/. Per un quadro complessivo sulla figura, mi permetto di rimandare a Riccardo SACCENTI, *Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio da Pisa* (Roma: Aracne, 2016) e alla bibliografia qui indicata. Per quanto riguarda Ugo Eteriano, si vedano gli oramai classici lavori di Antoine DONDAINE, «Hugues Éthérien et Léon Toscan», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 19 (1952): 67-134; ID., «Hugues Ethérien et le concile de Constantinople de 1166», *Historisches Jahrbuch* 77 (1958): 473-483; Nikolaus M. HÄRING, «The Liber de differentia naturae et personae by Hugh Etherian and the Letters Addressed to him by Peter of Vienna and Hugh of Honau», *Mediaeval Studies* 24 (1962): 1-34; Nikolaus M. HÄRING, «The Porretans and the Greek Fathers», *Mediaeval Studies* 24 (1962): 181-209; Giulio D’ONOFRIO, «Quando la metafisica tornò in Occidente: Ugo Eteriano e la nascita della theologia», *Aquinas* 55 (2012): 67-106; Pietro PODOLAK, Anna ZAGO, «Ugo Eteriano e la controversia cristologica del 1166: edizione dell’opuscolo *De minoritate*. Appendice: edizione della Lettera ad Alessio», *Revue des Études Byzantines* 74 (2016): 77-170; Pietro PODOLAK, «Per una futura edizione di Ugo Eteriano: censimento della tradizione manoscritta e problemi di cronologia, con un’appendice di Alessandra Bucossi», *Sacris Erudiri* 56 (2017): 273-346; Luca GILI, Pietro PODOLAK, «Hugh Eterianus, Alexander of Aphrodisias and Syllogistic Demonstrations. A Newly Discovered Fragment of Alexander of Aphrodisias’ Commentary on Aristotle’s Posterior Analytics», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 29 (2018): 137-154; Pietro PODOLAK, «Il *De sancto et immortalis Deo* di Ugo Eteriano: filosofia medievale o pensiero bizantino?», in *Contra Latinos et Adversus Graecos. The Separation between Rome and Constantinople from the Ninth to the Fifteenth Century*, eds. Alessandra BUCOSSI, Anna CALIA, Orientalia Lovaniensia Analecta, 286 (Leuven: Peeters, 2020), pp. 255-270; Anna ZAGO, «Dinamiche di potere fra testo e commento: la *Compendiosa Expositio* del *De sancto et immortalis Deo* di Ugo Eteriano», in *Contra Latinos et Adversus Graecos*, cit., pp. 271-296; Pietro PODOLAK, Anna ZAGO, ed., *Hugonis Eteriani Epistolae. De sancto et immortalis Deo. Compendiosa expositio. Fragmenta graeca quae extant*, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 298 (Turnhout: Brepols, 2020).

sieme alla biografia, la vicenda intellettuale. Facendo tesoro di tali acquisizioni, l'intenzione del contributo che segue è quella di mostrare come la produzione scritta, sia di Burgundio che di Ugo, per quanto attiene alla dimensione teologica, si inquadri dentro il complesso evolversi del confronto dottrinale fra Chiesa latina e Chiesa greca, intersecando le diverse strategie di Roma e Costantinopoli nei tentativi di ricostituire una unità ecclesiale ma coinvolgendo anche gli altri attori che operano sulla scena religiosa e politica del tempo, oltre che su quella strettamente dottrinale. È in questa prospettiva, a suo modo “pubblica” perché fa dell'elaborazione teologica l'oggetto dell'attenzione e della preoccupazione di sovrani, vescovi e chierici, che è possibile considerare la *ratio* che guida le traduzioni di opere teologiche realizzate da Burgundio da Pisa così come la stesura di trattati teologici in lingua latina che impegna Ugo Eteriano nella Costantinopoli di Manuele I Comneno². Dopo aver richiamato il quadro storiografico relativo allo studio dei rapporti culturali fra Costantinopoli e mondo latino nel XII secolo – da cui emerge una progressiva consapevolezza del carattere “mediterraneo” della storia intellettuale del XII secolo –, si intende tornare sugli scritti dei due autori presi in esame. E questo a motivo del fatto che tanto le opere di Burgundio quanto quelle di Ugo Eteriano mostrano il loro valore storico e culturale se lette rispetto allo sfondo religioso da cui emergono, quello cioè del confronto teologico fra greci e latini che si dispiega fra 1145 e 1180 circa.

Dentro un secolo “mediterraneo”

Gli studi dedicati alle relazioni fra Impero bizantino ed Europa nel corso del XII secolo trovano spazio all'interno di una pluralità di orientamenti di ricerca avviati a partire dagli anni Venti del Novecento. Nel quadro degli studi di storia della filosofia medievale, il rapporto dell'Europa latina medievale con il mondo di lingua greca, centrato su Costantinopoli e il suo impero, emerge come essenziale per lo studio della acquisizione del *corpus* aristotelico nelle traduzioni utilizzate dai maestri di scuole e università. Sulla scia dei lavori pionieristici di Amable Jourdain e Martin

2 Circa la possibilità di utilizzare la nozione di “pubblico” con riferimento al dibattito e al confronto culturale per il Medioevo si rimanda a Patrick BOUCHERON, Nicolas OFFENSTADT, édd., *L'espace public au Moyen Âge. Débats autour de Jürgen Habermas* (Paris: Presses Universitaires de France, 2011).

Grabmann, l'avvio del progetto dell'*Aristoteles Latinus* segna l'applicazione degli strumenti della ricerca storico-critica e filologica all'esame della trasmissione di testi dall'ambito greco a quello latino fra XII e XIII secolo, con l'obiettivo di arrivare ad un'edizione critica delle traduzioni aristoteliche³. Emerge un interesse per Costantinopoli quale imprescindibile interlocutore del processo che porta alla nascita e al formarsi della cultura filosofica e teologica scolastica.

È attorno a questo progetto di studi che si fa strada un interesse crescente per il ruolo dei traduttori greco-latini, non solo quali mediatori di cultura ma più ampiamente come figure eminenti del processo di acculturazione filosofica e teologica conosciuto dall'Europa latina grazie anche al rapporto con Costantinopoli⁴. Intrecciato allo studio delle fonti

3 Amable JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*, nouvelle édition revue et augmentée par Charles JOURDAIN (Paris: Joubert, 1843); Martin GRABMANN, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des xiii. Jahrhunderts* (Münster: Aschendorff, 1916). Per quanto riguarda l'*Aristoteles Latinus*, oltre alla serie di testi editi criticamente, si vedano George LACOMBE *et al.*, *Codices*, pars prior (Roma: La Libreria dello Stato, 1939); Lorenzo MINIO-PALUELLO *et al.*, *Aristoteles Latinus. Codices. Pars posterior* (Cantabrigiae: Typis Academiae, 1955); Lorenzo MINIO-PALUELLO *et al.*, *Aristoteles Latinus. Codices. Supplementa altera* (Bruges-Paris: Desclée-De Brouwer, 1961). Per un quadro sintetico della storia dell'*Aristoteles Latinus* si rimanda a Jozef BRAMS, *La riscoperta di Aristotele in Occidente* (Milano: Jaca Book, 2003).

4 Cfr. Jozef BRAMS, Willy VANHAMEL, éd., *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700^e anniversaire de sa mort (1286)*, Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre, Series 1, 7 (Leuven: University Press, 1989); Jacqueline HAMESSE, Marta FATTORI, édd., *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au xiv^e siècle*, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Textes, Études, Congrès 11, Rencontre de Philosophie Médiévale, 1 (Louvain-la-Neuve-Cassino: Université Catholique de Louvain-Università degli Studi Cassino, 1990); Jacqueline HAMESSE, éd., *Les problèmes posés par l'édition critique des textes anciens et médiévaux*, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Textes, Études, Congrès, 13 (Louvain-la-Neuve: Institut d'Études Médiévales, 1992); Jacqueline HAMESSE, éd., *Aux origines du lexique philosophique européen: l'influence de la «latinitas»*, Textes et études du Moyen Âge, 8 (Louvain-la-Neuve: Fédération internationale des Instituts d'études médiévales, 1997); Rita BEYERS, Jozef BRAMS, Dirk SACRÉ, Koenraad VERRYCKEN, eds., *Tradition et Traduction. Les Textes philosophiques et scientifiques grecs au moyen âge latin. Hommage à Fernand Bossier*, Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre, Series 1, 25 (Leuven: Leuven University Press, 1999); Jacqueline HAMESSE, éd., *Les traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leurs méthodes*, Textes et études du moyen âge, 18 (Turnhout: Brepols, 2001). Per la nozione di 'acculturazione

greche dell'aristotelismo della Scolastica medievale è l'approccio che ha guardato al rapporto fra Bisanzio e l'Europa dal punto di vista della periodizzazione della storia culturale, individuando nell'interesse per testi e autori di lingua greca una delle caratteristiche di una fase della vicenda dell'Europa latina medievale, in particolare il XII secolo. Studi come quelli di Charles Homer Haskins, imperniati sulla categoria storiografica di "Rinascita", o di Marie-Dominique Chenu, dedicati ai caratteri del sapere teologico nel XII secolo, hanno insistito sulla funzione qualificante del rapporto con Costantinopoli sotto il profilo di una *translatio* di opere e di sapere che alimenta l'originalità della produzione intellettuale in lingua latina nei maggiori centri europei⁵.

Entrambi questi orientamenti di ricerca hanno considerato il mondo di lingua greca a partire dall'esigenza di una più approfondita comprensione dei processi culturali che qualificano l'Europa latina del XII e primo XIII secolo. Tale impostazione ha privilegiato soprattutto le dimensioni teologica e filosofica, là dove sul fronte della storia politica e religiosa non mancano lavori che riconsiderano il rapporto fra greci e latini nel contesto delle relazioni fra i maggiori attori politici del tempo, come il Papato, l'Impero e la stessa corte di Costantinopoli⁶. Un approccio,

filosofica', si veda il contributo di Luca BIANCHI, «L'acculturazione filosofica dell'Occidente», in ID., *La filosofia nelle Università: secoli xiii-xiv* (Firenze: La Nuova Italia, 1997), pp. 1-23.

5 Cfr. Charles H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927); Marie-Dominique CHENU, *La théologie au xii^e siècle* (Paris: Vrin, 1957). La nozione di "lungo XII secolo" rappresenta una ripresa e uno sviluppo delle letture di Haskins e Chenu. Anche in questo caso, infatti, si insiste sul nuovo rapporto culturale dell'Europa latina con Costantinopoli e il mondo di lingua greca. Cfr. Robert BENSON, Giles CONSTABLE, eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1982); Thomas F.X. NOBLE, John VAN ENGEN, eds., *European Transformations. The Long Twelfth Century* (Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 2012); Cédric GIRAUD, ed., *A Companion to twelfth-century Schools*, Brill's Companions to the Christian Traditions, 88 (Leiden-Boston: E.J. Brill, 2020).

6 Cfr. Paul MAGDALINO, *The Empire of Manuel I Komnenos. 1143-1180* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); Krijna N. CIGGAAR, *Western Travellers to Constantinople. The West and Byzantium, 962-1204: Cultural and Political Relations* (Leiden-New York-Köln: E.J. Brill, 1996); Alessandra BUCOSI, Alex RODRIGUEZ SUAREZ, eds., *John II Komnenos, Emperor of Byzantium. In the Shadow of Father and Son* (London-New York: Routledge, 2016); Nikolaos G. CHRISSIS, Athina KOLIA-DERMITZAKI, Angeliki PAPAGEORGIOU, eds., *Byzantium and the West. Perception and Reality (11th-15th c.)*

quest'ultimo, che non si è focalizzato solo sull'importanza di tali relazioni per il mondo latino ma che, soprattutto dal lato della bizantinistica, ha posto l'accento sulla peculiare funzione dei sovrani Comneni quali fautori di una politica di relazioni con le *potestates* latine e di alterne aperture culturali e religiose nei confronti dell'Europa del tempo.

Pur nella differenza di orientamento, questi diversi interessi per il XII secolo e i rapporti fra greci e latini lasciano emergere un quadro assai più articolato, nel quale la dimensione della circolazione testuale e dottrinale e quella delle relazioni di carattere politico e religioso, oltre che economico e sociale, si intrecciano e spesso si saldano assieme. Ad arricchire questa prospettiva vi sono importanti studi che negli ultimi decenni hanno contribuito a ricollocare la cultura bizantina dentro l'articolata strategia politica e religiosa della corte costantinopolitana. Soprattutto con gli imperatori Comneni, che reggono l'impero dei *Romáioi* dopo la sconfitta di Manzikert (1071), l'attenzione per la cultura, teologica, filosofica e letteraria, è parte integrante di una proiezione mediterranea dell'Impero e del suo modo, a tratti ambiguo, di rapportarsi ai latini⁷. Quello dei legami che uniscono Costantinopoli all'Europa è infatti un tema che vede coesistere, talvolta in una stessa figura, preoccupazioni diplomatiche e interessi culturali, impegno nelle relazioni fra potentati e volontà di ricucire la frattura del 1054 fra Roma e Costantinopoli. Alla luce di queste considerazioni, lo studio delle relazioni intellettuali

(London-New York: Routledge, 2019); Nicolas DROCOURT, Sebastian KOLDITZ, eds., *A Companion to Byzantium and the West, 900-1204* (Leiden-Boston: E.J. Brill, 2021). Si veda anche l'ancor valido Paolo LAMMA, *Comneni e Staufer. Ricerche sui rapporti fra Bisanzio e l'Occidente nel secolo XII*, 2 voll. (Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1957). Per un approccio alla dimensione culturale del XII secolo bizantino, si veda Nigel WILSON, *Scholars of Byzantium* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

7 A titolo esemplificativo di questo approccio, che integra la storia della cultura dentro la cornice delle relazioni di ordine politico e religioso fra Europa latina e Bisanzio, si veda il volume di Paolo CESARETTI, *L'impero perduto. Vita di Anna di Bisanzio. Una sovrana tra Oriente e Occidente* (Milano: Mondadori, 2006). Si veda anche Samuel Pablo MÜLLER, *Latins in Roman (Byzantine) Histories. Ambivalent Representations in the Long Twelfth Century*, *The Medieval Mediterranean*, 127 (Leiden-Boston: E.J. Brill, 2022), che considera soprattutto le caratteristiche della storiografia bizantina di età comnena. Si vedano anche alcuni dei saggi raccolti in Anthony KALDELLIS, Niketas SINOSSOGLU, eds., *The Cambridge Intellectual History of Byzantium* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), in particolare quelli raccolti nella parte V (*Philosophy and Theology in Late Byzantium*, pp. 479-574) e VI (*Politics and History*, pp. 575-668).

fra Europa latina e Bisanzio nel corso del XII secolo acquista uno spessore diverso, nella misura in cui alcune figure eminenti di latini presenti nella capitale imperiale combinano nella propria biografia l'assolvimento di funzioni di carattere politico-religioso e l'impegno in cruciali lavori di traduzione di opere greche. Emerge un più complesso sovrapporsi di piani storici, nei quali l'impresa culturale, sia essa la traduzione di opere in lingua latina o la composizione di testi che si misurano con la sensibilità teologica e filosofica bizantina, non ha carattere individuale o solo occasionale. Pur in assenza di un preciso e definito progetto di politica culturale da parte dei latini, la corte del *basileus*, soprattutto nei decenni centrali del XII secolo, vede la presenza stabile o transitoria di figure che innestano la realizzazione di una traduzione o la riflessione dottrinale su un più articolato orizzonte storico, nel quale interagiscono i rapporti fra le Chiese latina e greca, quelli fra imperatore greco e pontefice romano e imperatore germanico, quelli fra Bizantini e Normanni, quelli fra la corte di Costantinopoli e la rete economica e politica costruita da realtà come Pisa o Genova o Venezia o con le fluide e alterne vicende dei regni latini di Levante, nati in seguito alla prima crociata.

Translare: una risposta a esigenze religiose e i suoi effetti culturali

Burgundio da Pisa e Ugo Eteriano esemplificano, con le rispettive biografie oltre che con la loro attività intellettuale, alcuni elementi che qualificano l'ambiente della Pisa dei decenni centrali del XII secolo da cui essi provengono. La città, infatti, conosce proprio in questa fase una significativa espansione non solo sul terreno economico, ma anche su quello politico, divenendo uno dei maggiori attori operanti nello scenario mediterraneo, dalle coste del Levante, dove strettissimi sono i legami con gli "stati crociati", alle coste del Nord Africa, fino a Costantinopoli, con cui si crea un legame di particolare rilevanza. L'ampliarsi della geografia nella quale opera Pisa corre in parallelo allo strutturarsi del governo della città, come anche alla evoluzione della sua *élite* politica e religiosa⁸. In particolare, nei decenni centrali del secolo, acqui-

8 È in questa fase, nei decenni centrali del XII secolo, che inizia a prendere forma, ad esempio, una sorta di "debito pubblico", contratto dai consoli che guidano la città e quindi garantito dal comune, con cui si finanzia la politica pisana su scala mediterranea.

stano progressivamente un ruolo di primo piano figure che uniscono una preminenza sociale e una solida cultura, per lo più di carattere giuridico. Questo vero e proprio ceto di giuristi non occupa soltanto una posizione chiave nella gestione delle relazioni sociali ed economiche interne ad un tessuto cittadino in rapida crescita, ma assume anche funzioni di guida della vita politica della città, assolvendo ad una serie di uffici di natura istituzionale e diplomatica coerenti con la collocazione che Pisa assume nei riguardi di *potestates* come il Papato e l'Impero o come il *basileus* di Costantinopoli⁹.

Burgundio (o Burgundione) da Pisa appartiene certamente a questo gruppo di cittadini che possono vantare una cultura elevata che non si limitava a una solida formazione nel campo del diritto. Per quanto fluida e non definita, la carriera scolare nel quadro del *Regnum Italiae* del tempo comportava infatti una educazione vasta, che includeva l'accesso al sapere filosofico di tipo dialettico, considerato anche per gli studi giuridici come uno strumento essenziale per poter padroneggiare le tecniche di esegesi testuale e di costruzione di *argumenta* adeguatamente solidi¹⁰. Tali

Su questo si veda Cinzio VIOLANTE, *Economia, società, istituzioni a Pisa nel Medioevo. Saggi e ricerche* (Bari: Dedalo Libri, 1980), pp. 67-168.

9 Come messo in luce da Alberto Cotza, a questo gruppo, dotato evidentemente di una progressiva omogeneità sociale, oltre che culturale, va ricondotta la composizione del principale documento cronachistico relativo alla Pisa del XII secolo, ossia gli *Annales Pisani* redatti da Bernardo Maragone e continuati dal figlio Salem. Cfr. Alberto COTZA, *Prove di memoria. Origini e sviluppi della storiografia nella Toscana medievale (1080-1250 ca.)*, I tempi e le forme, 8 (Roma: Carocci, 2021). Sugli *Annales* si vedano anche Maria Luisa CECCARELLI LEMUT, «Bernardo Maragone “provisor” e cronista di Pisa nel XII secolo», in *Legislazione e prassi istituzionale nell'Europa medievale. Tradizioni normative, ordinamenti, circolazione mercantile (secoli xi-xv)*, a c. di. Gabriella ROSSETTI (Napoli: GISEM-Liguori, 2001), pp. 181-199; Richard ENGL, «Geschichte für Kommunale Eliten. Die Pisaner Annalen des Bernardo Maragone», *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 89 (2009): 63-112.

10 Sulle caratteristiche “filosofiche”, che si ritrovano nella formazione culturale dei giuristi del XII secolo, si vedano Andrea PADOVANI, *Perché chiedi il mio nome? Dio, natura e diritto nel secolo xii* (Torino: Giappichelli, 1997); Andrea ERRERA, *Il concetto di scientia iuris dal xii al xiv secolo. Il ruolo della logica platonica e aristotelica nelle scuole giuridiche medievali*, Quaderni di “Studi senesi”, 97 (Milano: Guffrè, 2003); Andrea ERRERA, *Lineamenti di epistemologia giuridica medievale. Storia di una rivoluzione scientifica* (Torino: Giappichelli, 2006). Significativo in questo quadro è il caso di Bologna, dove all'insegnamento del diritto nelle diverse scuole presenti in città, si intreccia proprio quello filosofico e teologico. Su questo si veda Giuseppe MAZZANTI, «La teologia a Bologna nel

caratteristiche fanno luce sulla capacità di Burgundio di padroneggiare, accanto al lessico e ai contenuti del diritto, anche quelli che attengono alla filosofia e alla teologia, suggerendo che al momento dell'apprendimento del greco egli avesse già gli strumenti intellettuali per potersi misurare con contenuti di natura dottrinale¹¹. Burgundio, che nei documenti viene indicato come *iudex*, unisce a questo ricco profilo intellettuale un diretto coinvolgimento nella vita politica pisana, che lo vede impegnato, in una serie di missioni diplomatiche a Costantinopoli, nel quadro dei rapporti fra Pisa e il *basileus* greco. Questo ruolo politico del giudice pisano trova riscontro anche in altri contesti, ad esempio nella sua nomina a *sacri Lateranensis palatii iudex*, riportata per la prima volta in un documento del 1152¹².

L'impegno di Burgundio nella tessitura dei rapporti che la propria città intratteneva con la corte costantinopolitana e che rappresentano uno dei principali elementi di forza della crescita di Pisa lungo il XII secolo, si intreccia fortemente con il suo coinvolgimento nel confronto teologico fra greci e latini. Una testimonianza di Anselmo di Havelberg presenta infatti Burgundio fra gli interpreti scelti per agevolare una *collatio* teologica fra lo stesso Anselmo e il vescovo greco Niceta di Nicomedia avvenuta nel 1136 a Costantinopoli¹³. Il vescovo tedesco, giunto nella capitale imperiale per

secolo XII», in *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*, a. c. di Giovanni BERTUZZI (Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2006), pp. 118-135. Riguardo invece alle peculiarità di questa cultura giuridica e notarile, che inizia a prendere corpo nel contesto del *Regnum Italiae*, si veda Ronald G. WITT, *The Two Latin Cultures and the Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012). Per quanto attiene il quadro della presenza di questo genere di cultura nella Pisa dei decenni centrali del XII secolo si veda Peter LANDAU, «Bulgarus in Pisa. Die Anfänge des Pisaner Rechtsstudiums und die Nachkorrektur der Digestenvulgata», in *Honos alit artes. Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri. La formazione del diritto comune. Giuristi e diritti in Europa (secoli xii-xviii)*, a. c. di Paolo MAFFEI, Gian Maria VARANINI (Firenze: Firenze University Press, 2014), pp. 211-217.

11 Di questa contiguità fra diritto e teologia fa fede il caso di Irnerio, a cui sono ricondotte delle *sententiae* di carattere teologico. Cfr. GUARNERIUS IURISPERITISSIMUS, *Liber divinarum sententiarum*, a. c. di Giuseppe MAZZANTI (Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1999); Enrico SPAGNESI, «Irnerio teologo: una riscoperta necessaria», *Studi medievali* 42 (2001): 325-379.

12 Su questo si veda CLASSEN, *Burgundio von Pisa*, cit., p. 21.

13 Sulla figura di Niceta di Nicomedia, si veda Pietro PODOLAK, «Nicetas Archbishop of Nicomedias: a Forgotten Figure in the Twelfth-Century surrounding the Filioque», *Rivista*

conto dell'imperatore Lotario III, era stato coinvolto in un confronto con questo dotto interlocutore greco, nel quadro di quella frequente serie di dialoghi che misuravano la distanza teologica fra latini e greci e al tempo stesso prospettavano possibili superamenti della frattura del 1054¹⁴. Dieci anni dopo quella legazione, papa Eugenio III, il pisano Bernardo dei Paganelli, aveva chiesto ad Anselmo di stendere una memoria che richiamasse i contenuti e le *rationes* che avevano caratterizzato quel confronto¹⁵. La presenza di Burgundio quale traduttore impegnato in quella occasione è forse da ricondurre al fatto che la disputa fra i due vescovi si tenne nei quartieri pisani di Costantinopoli. Certamente essa colloca il giudice pisano in una posizione di primo piano nel quadro dei rapporti fra latini e greci, non solo sul terreno diplomatico ma anche su quello del confronto teologico. Sebbene i *Dialogi* di Anselmo non siano tanto una cronaca fedele del dibattito sostenuto con Niceta, quanto piuttosto una complessa costruzione letteraria che attinge alla memoria di quell'evento, essi restituiscono il grado di complessità del dibattito. Soprattutto il testo dà conto di un livello di reciproca attenzione agli *argumenta* introdotti nella diatriba che suggerisce come il ruolo dei "traduttori" coinvolti, dunque anche di Burgundio, non fosse quello del semplice interprete. Il testo di Anselmo di Havelberg, del resto, precisa come tanto Burgundio quanto gli altri due latini presenti fos-

di Studi Bizantini e Neoellenici 53 (2016): 151-172.

14 Sulla legazione di Anselmo di Havelberg, si vedano Gillian Rosemary EVANS, «Anselm of Canterbury and Anselm of Havelberg. The Controversies with the Greeks», *Analecta Praemonstratensia* 53, no. 3-4 (1977): 158-175; Hermann Josef SIEBEN, «Die eine Kirche, der Papst und die Konzilien in den Dialogen des Anselm von Havelberg (gest. 1158)», *Theologie und Philosophie. Vierteljahresschrift* 54 (1979): 219-251; Jay T. LEES, «Confronting the Otherness of the Greeks: Anselm of Havelberg and the Division between Greeks and Latins», *Benedictina* 40, no. 1 (1993): 49-55; Jay T. LEES, *Anselm of Havelberg. Deeds into Words in the Twelfth Century* (Leiden-New York-Köln: E.J. Brill, 1998); Alex J. NOVIKOFF, «Anselm of Havelberg's controversies with the Greeks. A moment in the scholastic culture of disputation», in *Dialogues and Debate from Antiquity to Late Byzantium*, eds. Alan CAMERON, Niels GAUL (London: Routledge, 2017), pp. 105-122; Georgi KAPRIEV, *Lateinische Rivalen in Konstantinopel: Anselm von Havelberg und Hugo Eterianus* (Leuven: Peeters, 2018); Hermann Josef SIEBEN, *Anselm von Havelberg. Anticimonon. Über die eine Kirche von Avel bis zum letzten Erwählten und von Ost bis West*, Archa Verbi Subsidia, 7 (Münster: Aschendorff, 2010); Riccardo SACCENTI, *La varietà della santa Chiesa. Unità di fede e pluralità di forme di vita cristiana in Anselmo di Havelberg*, MediEvi, 27 (Firenze: SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2020).

15 Cfr. ANSELMUS HAVELBERGENSIS, *Dialogi*, prologus, PL 188, 1140A-B.

sero non solo *sapientes* ma *in utraque lingua periti et litterarum doctissimi*, suggerendo non solo una grande padronanza del greco e del latino ma anche una adeguata preparazione dottrinale di carattere teologico¹⁶.

Il profilo di un Burgundio direttamente coinvolto nel confronto con i greci riemerge all'epoca del pontificato di Eugenio III, allorché si concentra un primo importante insieme di traduzioni greco-latine realizzate dal giudice pisano, fra le quali occupano un ruolo di primo piano quelle dedicate ad opere di matrice teologica. Il contesto in cui avviene questo ulteriore coinvolgimento di Burgundio nel confronto fra Roma e Costantinopoli è lo stesso a cui appartiene la stesura dei *Dialogi* di Anselmo di Havelberg, ossia un pontificato, quello del Paganelli, nel quale proprio il rapporto con Costantinopoli gioca un ruolo di primo piano. Eugenio III sembra esprimere una chiara volontà di riposizionare il confronto con la Chiesa greca su basi dottrinali più solide e dunque ricercare una più accurata conoscenza della teologia di lingua greca, in modo da poter individuare, accanto alle divergenze, quelli che sono i punti di forza di un possibile terreno dottrinale comune. Per questo, accanto a testi come quello di Anselmo, si collocano le traduzioni latine di opere che rappresentano i punti di riferimento per quanto attiene al pensare teologico greco.

Rientra in questo orizzonte la realizzazione della traduzione delle *Homiliae in Matthaeum* di Giovanni Crisostomo, che data al 1151 e viene esplicitamente ricondotta ad una richiesta di Eugenio III¹⁷. Nel prologo che Burgundio antepone alla traduzione si esplicitano le circostanze della realizzazione dell'opera, nata per supplire ad un primo insufficiente lavoro di traduzione steso ad Antiochia grazie alla mediazione del patriarca della città¹⁸. Il giudice pisano scende nei dettagli del proprio me-

16 Cfr. ANSELMUS HAVELBERGENSIS, *Dialogi*, II, 1, in *PL* 188, 1163B-C: «Aderant quoque non pauci Latini, inter quos fuerunt tres viri sapientes, in utraque lingua periti, et litterarum doctissimi. Jacobus nomine, Veneticus natione; Burgundio nomine, Pisanus natione; tertius inter alios praecipuus, Graecarum et Latinarum litterarum doctrina apud utramque gentem clarissimum, Moyses nomine, Italus natione ex civitate Pergamo».

17 Cfr. Mario FLECCIA, «La traduzione di Burgundio pisano delle omelie di S. Giovanni Crisostomo sopra Matteo», *Aevum* 26, no. 2 (1952): 113-130.

18 BURGUNDIO DE PISA, *Prologus*, in *Iohannis Chrysostomi super Matheum*, mss. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat.lat. 384 (=V), f. 1r; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 14 dex. 4 (=F), f. 1ra: «Cum beati Iohannis Crisostomi super euangelium sancti Mathei due expositiones, utpote ab eo condite proferrentur, et nulla earum debito fine integra expleta esse perhiberetur, Dominus Papa Eugenius III^{us}, ubi per omnia diligentissimus ceu omnium pater communi orbis terrarum utilitati inuigilans pre-

todo di traduzione, spiegando di aver adottato un letteralismo che mira a restituire sia il senso dell'originale sia la sintassi del testo greco tradotto, secondo lo schema del tradurre *de verbo ad verbum*¹⁹. Burgundio si sofferma sulle caratteristiche letterarie e teologiche delle omelie del Crisostomo:

In ciascuna giornata domenicale indirizzandosi al popolo con un singolo discorso, divise questo libro con adeguata regolarità in novanta omelie e non lasciò priva di un contenuto profondo alcuna espressione dell'intero vangelo secondo Matteo libera dal mistero. E mostrò che nessuna parola è stata posta nel testo senza scopo. E affinché fossero più comodamente affidate alla memoria le cose che si diceva in ciascun discorso e come una catena, composta da un'unica struttura continua, <egli> congiunge l'intero Vangelo dall'inizio alla fine con un mirabile passare da un'omelia all'altra, così che questo libro appaia esser composto da queste omelie come un unico e integro corpo. E considerando ogni cosa rispetto al senso morale più che a quello allegorico, cogliendo mirabilmente l'occasione dalla circostanza del Vangelo del momento, conclude sempre ciascun sermone su un tema morale. E discutendo di tutte le virtù e confutando i vizi, si scaglia soprattutto contro la superbia e l'avarizia in quasi ogni suo discorso. Invece, esortandoci continuamente all'elemosina, spende riguardo ad essa molti sermoni di questo libro²⁰.

dictas commentationes congrue consumationi tradere satagebat. Verum quia citra mare ideo pia exemplarium effectui mancipare hoc minime poterat ad transmarinas statuit dirigere partes. Ad antiochenum igitur patriarcham scribens, quod predictis commentationibus deerat, eius interuentu ab aliquo interprete suppleri ammonerat. Ipse autem siue desidia siue inscitia interpretum ignoro, hoc minime complens, expositionem eiusdem sancti Iohannis super eundem euangelistam grecis litteris scriptam, eidem summo pontifici mandare curauit. Quam cum presul ille accepisset, mihi Burgundioni iudici suo natione pisano id idem mea enucleatione perficiendum commisit».

19 BURGUNDIO DE PISA, *Prologus*, in *Iohannis Chrysostomi super Matheum*, V, f. 1r; F, f. 1ra-rb: «Ac preter spem breui temporis spatio diuina fauente gracia, VII ferme mensium inter capedine integrum id opus de greco in latinum fideliter transtuli sermonem. Tantique uiri seriem qualitercumque mtuare nequaquam dignum fore existimans uerbum de uerbo reddidi non sensum solum, sed et ordinem uerborum in quantum potui sine alteritate conseruans, ut non minus ex sententiarum lepore, quam et characteris proprietate sancti huius Iohannis, hoc esse opus incuntanter credatur».

20 BURGUNDIO DE PISA, *Prologus*, in *Iohannis Chrysostomi super Matheum*, V, f. 1r; F, f. 1rb: «In unaqueque igitur die dominica populum singula alloquens oratione, in nonaginta omelias librum hunc congrua coequalitate diuisit nullamque fere totius euangelii

Le parole del traduttore suggeriscono dunque una attenzione ai contenuti e alle caratteristiche del testo che sono proposte al lettore. Burgundio dimostra dunque una padronanza non solo linguistica, ma teologica delle opere greche che affronta, la quale traspare anche dall'altra rilevante traduzione greco-latina che realizza per Eugenio III, ossia la versione del *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno. La tradizione manoscritta dell'opera lascia emergere i tratti peculiari del metodo di lavoro di Burgundio, evidenziando la presenza di lezioni doppie nella traduzione di molti termini "tecnici" del lessico teologico greco e l'inserimento di una sorta di apparato di annotazioni esplicative finalizzate ad agevolare il lettore nella comprensione dei contenuti di passaggi teologicamente impegnativi. Ad esempio, nel rendere in latino il passo in cui il Damasceno fissa la distinzione fra i concetti di *ousia* e *hypostasis*, Burgundio non si limita a utilizzare i termini latini *natura* e *persona*, ma introduce alcune annotazioni che aiutano a comprendere il senso dell'argomentare del padre greco. Spiega:

Dunque, abbiamo detto molte volte che una cosa è la sostanza, un'altra l'ipostasi, e che sostanza significa una specie comune e comprensiva [*soprascritto*: che contiene] della totalità (cioè di quelle cose che sono uno per specie) delle ipostasi (cioè delle persone), ad esempio, "Dio" "uomo"; invece l'ipostasi indica la cosa individuale [*soprascritto*: atomo] come, ad esempio, il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo, Pietro, Paolo. Quindi bisogna sapere che il termine "divinità" e <il termine> "umanità" sono indicativi delle sostanze oppure delle nature: invece "Dio" e "uomo" [*soprascritto*: termine] sono riferiti [*soprascritto*: si intendono] riguardo alla [*soprascritto*: nella] natura, come quando [*soprascritto*: allorché] diciamo: "Dio è una sostanza incomprensibile" o che c'è un solo Dio; si intendono, però, anche della [*soprascritto*: nelle] ipostasi, poiché il nome del più generale viene

secundum Matheum dictionem, misterio uacuum dereliquit. Et otiose textui insertam fuisse ostendit. Et ut commodius, que singulis dicebantur memorie commentarentur, uelut quandam catenam una continuitatis complexione contextam totum euangelium a principio usque ad finem in se ipso connexum mira transitionis copulatione subiungit, ut totus hic liber, uelut unum integrum corpus, hiis omeliis compactum esse appareat. Et ad moralitatem potius quam ad allegoriam, omnia reflectens, ex instanti sibi euangelii decisione mirabiliter occasionem suscipiens, in morale semper unumquemque concludit sermonem. Et cum de omnibus uirtutibus disputet uitiaque confutet, aduersum superbiam et auaritiam in omnibus fere suis orationibus, maxime inuehitur. Ad helemosinam uero continue nos promouens, plures huius libri sermones, in eam consumat». [Traduzione mia].

attribuito alla realtà più particolare, come quando la Scrittura dice:
“Per questo ti ha consacrato Dio, il tuo Dio”: qui infatti manifestò
[soprascritto: indicò] il Padre e il Figlio²¹.

Il sistema di lezioni doppie e annotazioni serve qui a chiarire come il testo greco del Damasceno consideri il diverso valore semantico dei termini (*nomina*) ‘Dio’ e ‘uomo’ allorché essi sono utilizzati per significare una natura o una individualità: nel primo caso essi hanno un valore universale mentre nel secondo uno particolare.

La pratica di corredare la traduzione di questo apparato di annotazioni ritorna in altre opere coeve di Burgundio, ad esempio nella versione greco-latina dell'*Etica Nicomachea*, che risale agli stessi anni ai quali datano i lavori sulle *Homiliae in Mattheum* del Crisostomo e sul *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno²². E lo stesso metodo emerge nelle

21 IOHANNIS DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* III, 24 (c. 48), in Eligius M. BUYTAERT, ed., *Saint John Damascene «de fide orthodoxa»*. *Versions of Burgundio and Cerbanus*, Franciscan Institute Publications, Text Series, 8 (New York-Louvain-Paderborn: Franciscan Institute-E. Nauweltaers-F. Schöningh, 1955), pp. 180-181: «Igitur quoniam quidem illud est substantia, aliud hypostasis multoties diximus, et quoniam substantia quidem communem et circumplectivam [*superscr.* contentivam] speciem homoidon (id est earum quae unum sunt specie) hypostaseon (id est personarum) significat, utputa Deus, homo; hypostasis autem individuum [*suprascr.* atomon] demonstrat, scilicet Patrem, Filium, Spiritum Sanctum, Petrum, Paulum. Sciendum igitur quod deitatis quidem et humanitatis nomen substantiarum scilicet aut naturarum est repraesentativum: Deus autem et homo [*superscr.* nomen] et de [*superscr.* vel in] natura ordinatur [*superscr.* accipitur], quando [*superscr.* cum] dicimus ‘Deus est incomprehensibilis substantia’, vel quoniam unus est Deus, accipitur autem et de [*superscr.* in] hypostasibus, ut particulariori suscipiente universalioris nomen, ut quando inquit Scriptura: “Propterea unxit te, Deus, Deus tuus”: ecce enim Patrem et Filium manifestavit [*superscr.* innuit]». [Traduzione mia]. Il testo dell’edizione Buytaert è stato confrontato con il ms. Pisa, Biblioteca Cathariniana, 2, che presenta la serie di note interlineari che nell’edizione sono indicate nell’apparato delle varianti perché attestate nel codice C² (ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 313).

22 Cfr. Fernand BOSSIER, «L’élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise», in *Aux origines du lexique philosophique européen. L’influence de la «Latinitas»*, Actes du Colloque international organisé à Rome par la F.I.D.E.M., 23-25 mai 1996, éd., Jacqueline HAMESSE, Textes et étude du Moyen Âge 8 (Louvain-la-Neuve: Fédération International des Instituts d’Études Médiévales, 1997), pp. 81-116; Gudrun VUILLEMIN-DIEM, Marwan RASHED, «Burgundio de Pise et ses manuscrit grecs d’Aristote: Laur. 87.7 et Laur. 81.18», *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 64 (1997): 136-198; Fernand BOSSIER, «Les ennuis d’un traducteur. Quatre annotations sur la première tra-

altre traduzioni del giudice pisano, da quella del *De natura hominis* di Nemesio di Emesa a quelle dei testi galenici²³.

Intrecci costantinopolitani

Le caratteristiche delle traduzioni teologiche realizzate da Burgundio nel quadro del pontificato di Eugenio III attestano sia l'interesse specifico del papato per una più accurata conoscenza dei contenuti della teologia greca e degli *argumenta* che la caratterizzano, sia l'affidarsi a figure, come il pisano stesso, particolarmente versate sul piano linguistico come su quello dottrinale. Accanto a Burgundio l'altra figura che spicca per queste caratteristiche è quella di Ugo Eteriano, che ha seguito un itinerario di educazione diverso da quello del giudice e ha frequentato le scuole teologiche parigine, in particolare quella legata a Gilberto di La Porrée²⁴. Stando alla testimonianza di Ugo di Honau, a Parigi Ugo sarebbe stato discepolo diretto di un maestro *Albericus*, che gli studiosi identificano con Alberico di Saint-Généviève, attivo nella città fra il 1137 e il 1142, quando si spostò a Bologna per un periodo, per condurre studi di diritto²⁵.

duction latine de l'*Éthique à Nicomaque* par Burgundio de Pise», *Bijdragen* 59 (1998): 406-427; SACCENTI, *Un nuovo lessico morale medievale*, cit., pp. 77-106.

23 Cfr. GALENUS, *De complexionibus*, in *Burgundio of Pisa's Translation of Galen's "De complexionibus"*, ed. Richard J. DURLING, *Galenus Latinus. I. Ars Medica 6.1* (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1976); GALENUS, *De interioribus*, in *Burgundio of Pisa's Translation of Galen's "De interioribus"*, ed. Richard J. DURLING, *Galenus Latinus. II. Ars Medica 6.2A et B* (Stuttgart: F. Steiner, 1992); NEMESIUS DE EMESA, *De natura hominis*, in NÉMÉSÍUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis. Traduction de Burgundio de Pisa*, éd. Gerard VERBEKE, José R. MONCHO. *Corpus Latinorum Commentariorum in Aristotelem Graecorum. Suppl. 1* (Leiden: E.J. Brill, 1975).

24 Sull'appartenenza di Ugo Eteriano alla tradizione porretana si vedano Antoine DONDAINE, *Écrits de la «petite école» Porrétaise* (Montreal-Paris: Institut d'études médiévales-Vrin, 1962); Nikolaus M. HÄRING, «The Porretans and the Greek Fathers», *Mediaeval Studies* 24 (1962): 181-209; Nikolaus M. HÄRING, «The *Liber de diuersitate naturae et personae* by Hugh of Honau», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 29 (1962): 103-216; Luigi CATALANI, *I Porretani. Una scuola di pensiero tra alto e basso Medioevo*, *Nutrix*, 2 (Turhout: Brepols, 2008); D'ONOFRIO, «Quando la metafisica tornò in Occidente», cit. Per un profilo biografico dell'Eteriano si veda Pietro PODOLAK, *s.v.* «Ugo Eteriano», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 97 (Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana "G. Treccani", 2020), accessibile in rete sul sito https://www.treccani.it/enciclopedia/ugo-eteriano_%28Dizionario-Biografico%29/.

25 La cultura dell'Eteriano deve dunque essere ricollegata agli ambienti descritti in un

Questo retroterra “porretano”, messo in luce dagli studiosi che si sono occupati della elaborazione teologica dell’Eteriano, fa da sfondo agli anni trascorsi nella Costantinopoli di Manuele I. Attorno al 1160 si può far risalire la presenza dell’Eteriano nella capitale imperiale, dove, assieme al fratello Leone Toscano, entra a far parte della corte del *basileus*²⁶. In questa veste Ugo partecipa alle vicende religiose e culturali, e in parte anche politiche, del regno del sovrano. Egli è, così, testimone della crisi diplomatica fra Manuele I e Pisa, che porta allo spostamento forzato del quartiere pisano da Costantinopoli a Pera nel 1161 e che dura un decennio. Soprattutto, Ugo Eteriano è fra le figure coinvolte sul piano dottrinale nelle dispute che portano al sinodo costantinopolitano del 1166, voluto dallo stesso sovrano Comneno per fissare la esegesi ortodossa del versetto Gv 14, 28: «il Padre è più grande di me». La stesura del *De minoritate ac aequalitate Filii hominis ad Deum Patrem*, è legata alle discussioni teologiche che portano al sinodo e che perdurano anche dopo la sua conclusione. Nell’opera Ugo, in risposta ad una richiesta di Manuele I, espone la propria elaborazione circa l’interpretazione della pericope giovannea²⁷. Il testo appare composto in due tempi: il primo libro pre-

noto passo del *Metalogicon* di Giovanni di Salisbury, dove si offre una sorta di quadro dei diversi *magistri* che tenevano scuola a Parigi negli anni intorno al 1140. Cfr. IOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicon*, II, cap. 10, ed. John B. HALL, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, 98 (Turnhout: Brepols, 1991), pp. 70-72. Su Alberico di Saint-Genève si veda Yukio IWAKUMA, «Alberic of Paris on Mont Ste Geneviève against Peter Abelard», in *Logic and Language in the Middle Ages. A Volume in Honour of Sten Ebbesen*, eds. Jakob Leth FINK, Heine HANSEN, Ana María MORA-MARQUEZ, *Investigating Medieval Philosophy*, 4 (Leiden: E.J. Brill, 2013), pp. 27-47. Sull’importanza dell’insegnamento di Gilberto di La Porré anche per la cerchia di figure con cui è in relazione Ugo Eteriano, si veda Christophe ERISMANN, «From Byzantium to the Latin West. Nature and Person in the Thought of Hugh of Honau», in *Kontenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen*, hrsg., Andreas SPEER, Philipp STEINKRÜGER, *Miscellanea Mediaevalia*, 36 (Berlin: W. De Gruyter, 2012), pp. 232-245.

26 Sulla figura di Leone Toscano, si vedano Charles H. HASKINS, «Leo Tuscus», *The English Historical Review* 33 (1918): 492-496; Charles H. HASKINS, «Leo Tuscus», *Byzantinische Zeitschrift* 24 (1923-1924): 43-47; Anselm STRITTMATTER, «Notes on Leo Tuscus’ Translation of the Liturgy of st. John Chrysostom», in *Didascaliae. Studies in honor of Anselm M. Albareda*, ed. Sesto PETRE (New York: Bernard M. Rosenthal, 1961), pp. 409-424; Dondaine, «Hugues Éthérien et Léon Toscan», cit.

27 Su questo si veda Pietro PODOLAK, Anna ZAGO, «Ugo Eteriano e la controversia cristologica del 1166: edizione dell’opuscolo *De minoritate*. Appendice: edizione della Lettera ad Alessandro», *Revue des Études Byzantines* 74 (2016): 77-170. Nella lettera a Pietro di

cede il sinodo del 1166, mentre il secondo costituisce una ripresa della discussione sinodale e delle decisioni da essa assunte²⁸. Nel quadro della controversia dottrinale l'Eteriano espone le conseguenze che la distinzione fra natura umana e natura divina in Cristo comportano rispetto al versetto dibattuto. Il teologo scrive dunque per chiarire se e come il passo evangelico in questione debba riferirsi alle due nature di Cristo. Demetrio di Lampe, un diplomatico bizantino, aveva rigettato l'idea che la pericope giovannea fosse da riferire alla natura umana del Cristo. Questa tesi, che per Demetrio esemplificava la posizione dei latini, sosteneva la "minorità" della natura umana del Cristo rispetto al Padre, introducendo una pericolosa divisione rispetto alla natura divina e negando alle due nature una pari gloria.

La volontà di Manuele I di coinvolgere direttamente un teologo latino nella discussione che porta al sinodo rivela che l'Eteriano era considerato un importante interlocutore nel quadro dei rapporti religiosi con la Chiesa latina. La sua posizione non è solo quella di un ascoltato consigliere del *basileus* bizantino: egli appare come una figura che spende la propria attività intellettuale nelle complesse relazioni dottrinali fra Roma e Costantinopoli. È in questa condizione di teologo latino ben radicato nel *milieu* culturale costantinopolitano e coinvolto in un confronto assiduo e dinamico con le controparti greche che Ugo assume una funzione di interlocutore in una serie di rapporti con la Chiesa latina. Al 1168/1171 data la composizione del trattato *De anima* che Ugo compone in risposta ad una richiesta che viene dal clero pisano, mentre agli anni successivi, attorno al 1176/1177, data la stesura del *De sancto et immortalis Deo*, indirizzato a Papa Alessandro III e al patriarca di Antiochia Aimerico di Limoges. Alla fine del soggiorno a Costantinopoli, al 1179, risale invece la stesura del *De differentiis naturae et personae* con cui Ugo assolve ad una richiesta di Ugo di Honau e Pietro di Vienna.

Questa serie di corrispondenti dell'Eteriano appare variegata e al tempo stesso capace di restituire un quadro, culturale e politico-religioso ad un tempo, dotato di una certa unitarietà. La lettera con cui il clero di

Vienna che data al 1166 è Ugo stesso a dare una sorta di cronaca della diatriba che porta al sinodo e del suo coinvolgimento ad opera di Manuele I che chiede al *magister* di explicitare, prima a voce e poi in un testo scritto, la posizione della Chiesa di Roma riguardo alla esegesi di Gv 14, 28.

28 PODOLAK, ZAGO, «Ugo Eteriano e la controversia cristologica del 1166», cit., pp. 83-87.

Pisa chiede a Ugo la composizione di un *opusculum* nel quale affrontare il tema dei benefici per i defunti delle celebrazioni e preghiere in loro suffragio, arriva a Costantinopoli verosimilmente per il tramite della legazione del 1168/1171 guidata dal console Alberto Bulsi, a cui prende parte anche Burgundio da Pisa, con cui si ristabilisce il rapporto politico fra la città e il *basileus* bizantino²⁹. Alla fine del settimo decennio del XII secolo, l'Eteriano godeva dunque, almeno nel quadro culturale e politico della propria città natale, della fama di *magister* versato nella conoscenza delle lingue latina e greca ed evidentemente apprezzato anche per la qualità della cultura teologica³⁰. Ugo affida la propria risposta, assieme al trattato *De anima*, al console Alberto di ritorno a Pisa nel 1171. In essa egli mette in evidenza l'importanza della questione trattata per le sue implicazioni riguardo al tema della resurrezione e struttura l'argomentazione ricorrendo agli strumenti della dialettica³¹. Una complessità argomentativa e una sottigliezza di ragionamento che trovano conferma nella lettera che l'arciprete della chiesa pisana di Santa Maria, Guglielmo, invia a Ugo per certificare l'avvenuta ricezione del trattato³².

29 Il testo della lettera del clero pisano è edito in *PL* 202, 167-168 assieme al rescritto con cui l'Eteriano accompagna l'invio del *De anima*. Il testo è però presente nel manoscritto Tarracona, Biblioteca Pública Provincial, ms. 92 (=U) in una diversa versione ed è da quest'ultima che sono tratte le citazioni che seguono. Cfr. PODOLAK, ZAGO, «Per una futura edizione di Ugo Eteriano», cit., pp. 290-291.

30 U, f. 143v: «Item communi uoto uos exoramus quatenus quoddam componatis opusculum in quo de beneficiis pro fidelibus defunctis exhibitis, uestrum clarissimum sensum dilucidebitis quod affectuose amplexabimur et ut beati Augustini dicta celebrabimus. Sunt namque apud nos quidam qui sub specie desperationis pro defunctis uel dare uoluntur, aientes sacrificia et elemosinas et orationes nil eis conferre. Item, ut de resurrectione interseratis deprecamur omnifariam».

31 U, f. 175v-176r: «Felicem ingenio et eloquentem suspicantes me, rogastis tanquam peritum cantandi ut melici a puslibus aliquem delenicum concentum efficerem, quo hircosa et mordax pituita de naribus et centeno gutture illorum excideretur qui de resurrectione dubitat. Necnon beata oratione curui mores eorum dirigerentur, qui ostiam salutarem et ceteras oblaciones defunctis conferre inficianur. Magis certe iocundum est quam facile huiusmodi negocium, eo quod presentem animum, alimatas aserciones, clausularum distinctiones apertas, et crebris lubgubricionibus omnimodam exigit diligenciam».

32 U, f. 176r: «Quippe sicut arbor bona fructum bonum producit, ita sapiens sue sciencie thesaurum exprimit et facit elucescere, hinc est quod uestri laboris industiam, et ingenii lucernam, non infima lucernam, non infima laude atollimus, et in Domino commendamus, quod non latere sub modio, sed super candelabrum nobis et aliis lucere et lucendo perficere uolentes, tam preciosum uestrorum studiorum munus, ineleгантissimum uolumen

La sovrapposizione della corrispondenza dottrinale fra Ugo e il clero pisano con la legazione del console Alberto a Manuele I trova un parallelo anche nella successiva produzione dell'Eteriano. L'invio del *De sancto et immortalis Deo* ad Alessandro III e ad Aimerico di Limoges si colloca nel quadro della ripresa dei rapporti fra latini e greci, che passavano per un ritorno al confronto teologico fra le due chiese³³. Soprattutto, nel prologo del testo dedicato a replicare agli argomenti antilatini di Nicola di Metone e Fozio, lo stesso Eteriano ricorda come la stesura dell'opera dipenda dalla sollecitazione ricevuta dai cardinali Ubaldo Alucignoli, cardinale vescovo di Ostia e futuro papa Lucio III, e Giovanni dei SS. Giovanni e Paolo, legati di Papa Alessandro III a Costantinopoli nel 1167³⁴. Un intreccio speculare emerge anche nella composizione del *De differentiis naturae et personae*, che certamente risponde ad una specifica esigenza dottrinale ma i cui "committenti", Ugo di Honau e Pietro di Vienna, appartengono a quella Chiesa "imperiale" vicina a Federico I Barbarossa, sovrano che sul finire dell'ottavo decennio del XII secolo stringe rapporti via via più serrati con il *basileus* greco.

Fra politica e teologia

Il ruolo di Burgundio da Pisa e Ugo Eteriano nello sviluppo del confronto teologico fra Chiesa latina e Chiesa greca si qualifica dunque per il suo fondersi con altri livelli: quello politico e quello religioso. Una saldatura

ex intimo sophie gremio, uestro sudore, immo gratie dei dono laborastis componere, et ipsum ut in commune ductum pulcrius elucescere, ecclesie pisane, que uestra deuota mente curastis offerre. Quod siquidem uolumen, tanta est phisice et diuine subtilitatis assercione conspicuum tanta uernantis eloquii suauitate mellifluum, tot exemplis et auctoritatum floribus uenustatum, ut ipsum nobis et cuncits orthodoxe fidei christianis, credamus fore per utile».

33 Cfr. Jonathan HARRIS, Dimitri TOSLSTOY, «Alexander III and Byzantium», in *Pope Alexander III (1159-81). The Art of Survival*, eds. Anne J. DUGGAN, Peter D. CLARK (London: Routledge, 2016), pp. 301-313.

34 HUGO ETHERIANUS, *De sancto et immortalis Deo*, I, cap. 1, ed. PODOLAK, ZAGO, pp. 12-13: «Huc quoque accessit Hubaldi Ostiae ac Bernardi Portus magnorum pontificum, Iohannis quoque sanctorum Iohanni et Pauli reuerendi cardinalis iterata eadem pro re petito multoties; nihilominus autem me de his ad scribendum illexit plurima quae inter Graecos Latinosque contrarietas exaestuat: Graecus sane quod ex Patre solo Spiritus proceda uehemens apparet assertor, Latinus autem aequalite rex Patre et Filio progressum eiusdem Spiritus profitetur».

che, nel caso di entrambi gli autori, si palesa anche nel 1179 in occasione della celebrazione del Concilio Lateranense III³⁵. Quest'ultimo, voluto da Alessandro III, si colloca nel contesto della evoluzione del pontificato che prende forma dopo la pace siglata con l'imperatore Federico Barbarossa a Venezia nel 1177 e rappresenta un passaggio centrale non solo per l'Europa latina. Al Concilio prendono parte vescovi che arrivano anche dal Levante crociato, come Guglielmo di Tiro, e accanto alle questioni che attengono la vita pastorale e la fissazione di norme specifiche riguardo alla vita religiosa, sono oggetto di discussione anche delicate questioni teologiche. Ad esempio, è in questa sede che viene dibattuta la cristologia di Pietro Lombardo senza però arrivare ad una condanna delle tesi del *magister Sententiarum*³⁶.

Su questo sfondo, nel quale emergono esigenze di carattere teologico connesse all'agenda conciliare, si innesta la partecipazione al Lateranense III di Burgundio da Pisa. Quest'ultimo, stando alle testimonianze, è presente per volontà dello stesso pontefice a motivo dell'importanza dottrinale rivestita dalla sua versione latina delle *Homiliae in evangelium Iohannis* di Giovanni Crisostomo, realizzata dal giudice pisano in occasione della citata legazione a Costantinopoli del 1168/1171, guidata dal console Alberto. Anche questa traduzione, che Burgundio ricollega espressamente a quella delle *Homiliae in Mattheum* dello stesso Crisostomo realizzata venti anni prima per Eugenio III, persegue l'obiettivo non di una semplice traslazione linguistica ma di una comprensione approfondita del testo e dei suoi *argumenta*. Spiega Burgundio:

Dunque, dal momento che questa mia traduzione è una scrittura santa e in questo mio lavoro non ricerco la gloria ma il perdono da parte del Signore dei peccati miei e di mio figlio, conservando a buon diritto anche presso i latini a questo nostro santo padre Giovanni

35 Sul Concilio Lateranense III, si vedano Raymond FOREVILLE, *Latran i, ii, iii et Latran iv*, Hisoitoire de conciles oecumeniques 6 (Paris: Éditions de l'Orante, 1965); Jean LONGÈRE, éd., *Le troisième concile de Latran (1179). Sa place dans l'histoire* (Paris: Études augustiniennes, 1982); Atria LARSON, Kenneth PENNINGTON, «Concilium Lateranense III. 1179», in *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio critica. ii/1. The General Councils of Latin Christendom. From Constantinople iv to Pavia-Siena (869-1424)*, eds. Giuseppe ALBERIGO, Alberto MELLONI (Turnhout: Brepols, 2013), pp. 115-147.

36 Su questo aspetto, si rimanda a Claire MONAGLE, *Orthodoxy and Controversy in Twelfth-Century Religious Discourse. Peter Lombard's 'Sentences' and the Development of Theology*, Europa Sacra, 8 (Turnhout: Brepols, 2013) e alla bibliografia lì contenuta.

Crisostomo la gloria della propria opera, decisi di dover tradurre parola per parola, colmando con due o anche tre espressioni aggiunte la debolezza delle espressioni che talvolta interviene, volgendo in una lingua corretta e adeguata l'espressione che si presenta con un barbarismo o un metaplasmo o schemata o tropi³⁷.

La traduzione di Burgundio è importante, perché contribuisce a introdurre nella tradizione esegetica latina l'ermeneutica biblica del Crisostomo, che non solo fornisce strumenti per il confronto con i greci ma amplia la base della *traditio* su cui poggia la teologia praticata nelle scuole dell'Europa del tempo. Vi è dunque una funzione generale, in questo senso "pubblica", dell'opera di *translatio* compiuta dal giudice pisano che rende ragione del suo essere chiamato a prendere parte al Concilio per contribuire ai dibattiti in cui l'assise è impegnata.

Tale funzione, che non è solo di sussidio alle scelte di istituzioni come un concilio o il Papato, si riscontra anche nel caso di Ugo Eteriano. Significativo al riguardo è non solo il citato caso del *De sancto et immortalis Deo*, ma anche quanto emerge dalla corrispondenza del teologo con il patriarca di Antiochia Aimerico di Limoges. Già nella replica all'invio di una copia del *De anima*, nel 1171, Aimerico esplicitava al pisano la proposta di un trasferimento da Costantinopoli ad Antiochia e la richiesta di poter provvedere alla traduzione latina delle omelie di Giovanni Crisostomo su Paolo, delle cronache greche relative allo scisma del 1054 e dei documenti relativi al Concilio di Nicea³⁸. Aimerico reitera sia la proposta di trasferimento che la richiesta di avere accesso ad una versione latina

37 BURGUNDIO DE PISA, *Prologus in Iohannis Chrysostomi Homiliae in Evangelium Iohannis*, in CLASSEN, *Burgundio von Pisa*, cit., p. 95: «Cum igitur hec mea translatio scriptura sancta sit et in hoc meo labore non gloriam sed peccatorum meorum et filii mei veniam Domini expetam, merito huic sancto patri nostro Iohanni Crisostomo sui operis gloriam et apud Latinos conservans verbum ex verbo statui transferendum, deficienciam quidem dictionum intervenientem duabus vel etiam tribus dictionibus adiectis replens, ydioma vero quod barbarismo vel metaplasmo vel scemate vel tropo fit, recta et propria sermocinatione retorquens».

38 *Epistula Aimerici ad Hugonem*, ms. Tarracona, Biblioteca Pública Provincial, 92, f. 143r: «Ea propter dilectioni uestre presenti scripto uoluntatis nostre statutum pandimus et nimirum que pretextatus Nicholaus uobis mandauerit, nos proculdubio uobis facturos si ad comunicanda nobiscum Beatri Petri dona uenire placuerit: igitur Crisostomum super epistulas Pauli et quicquid de nicena sinodo in archiuis grecorum penes [*ms.*: pnes] uos inueniri potuerit, historias quoque grecorum imperatorum ab eo saltem tempore quo Grecia a latina se diuisit familiaritate, loco magnifici muneris uobiscum afferre».

dei testi indicati ancora nel 1177, in occasione della ricezione di una copia del *De sancto et immortalis Deo*³⁹.

Il patriarca di Antiochia emerge così come un interlocutore importante dell'attività intellettuale dell'Eteriano e del resto Aimerico è figura che intrattiene rapporti con la élite culturale pisana dei decenni centrali del XII secolo. È a lui che Eugenio III si rivolge per avere accesso al codice greco su cui Burgundio realizza la traduzione greco-latina delle *Homiliae in Mattheum* del Crisostomo e negli anni del suo episcopato ad Antiochia è presente Stefano da Pisa, traduttore di testi filosofici dall'arabo⁴⁰.

Capire i greci e confrontarsi con loro

Il coinvolgimento delle figure di Burgundio da Pisa e Ugo Eteriano nelle relazioni dottrinali fra Chiesa latina e Chiesa greca nei decenni centrali del XII secolo consente di cogliere alcuni elementi peculiari di una cor-

39 *Rescriptum Aimerici ad Hugonem*, in HUGONIS ETERIANI, *Epistolae*, pp. 7-8: «Tria sunt denique pro quibus uestram postulatum accedimus dilectionem, quae si dederitis operam qualiter habeamus, et toti Latinitati proficuum et hoc ipsum uobis erit in praeconium uestrae laudis monumentum aere perennius: in primis pro tractatu sancti Iohannis Chrysostomi super Epistolas Pauli, de quo sibi, non auctori, plurima quidam ascribentes furtim subtraxerunt, quorum paesumptio, si labor uester in hoc desudaret, risu esset digna et furtum detegeretur et assertio fraudulenta maiori cederet auctoritati; secundo, pro chronicis quae habentur apud Graecos ex illo tempore quo imperatores eorum a Romano diuisi sunt imperio usque ad nostra tempora; tertio, pro practica Nicaeni concilii quam audiuius esse penes dominum imperatorem».

40 Cfr. Miriam Rita TESSERA, «Dalla liturgia del Santo Sepolcro alla biblioteca di Sidone: note sulla produzione libraria latina di Oltremare nel XII-XIII secolo», *Aevum* 79, no. 2 (2005): 407-415. Su Aimerico di Limoges, si vedano Rudolf HIESTAND, «Un centre intellectuel en Syrie du Nord? Notes sur la personnalité d'Aimery d'Antioche, Albert de Tarse et Rorgo Fretellus», *Le Moyen Âge* 100 (1994): 7-36; Malcom BARBER, *The Crusader States* (New Haven-London: Yale University Press, 2012), pp. 206-215. Sul contesto antiocheno del XII secolo si veda Charles BURNETT, «Antioch as a Link between Arabic and Latin Culture in the Twelfth and Thirteenth Centuries», in *Occident et Proche-Orient: contacts scientifiques au temps des croisades. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24 et 25 mars 1997*, édd. Isabelle DRAELANTS, Anne TIHON, Baudouin VAN DEN ABEELE (Turnhout: Brepols 2000), pp. 1-78, ristampato in Charles BURNETT, *Arabic into Latin in the Middle Ages. The Translators and their Intellectual and Social Context* (Farnham: Variorum Collected Studies Series, 2009), articolo IV. Sulla figura di Stefano di Antiochia, si veda Charles BURNETT, «Stephen, the Disciple of Philosophy, and the Exchange of Medical Learning in Antioch», *Crusades* 5 (2006): 113-129.

nice storica che non è riducibile alla sola dimensione intellettuale o ad un semplice veicolo culturale di più generali interessi di carattere politico. Piuttosto, il diretto coinvolgimento di laici, che hanno una solida cultura “scolastica” e dimostrano vaste competenze dottrinali oltre che linguistiche e accanto a questo sono direttamente impegnati sul terreno delle relazioni diplomatiche e religiose fra latini e greci, suggerisce uno scenario nel quale i diversi piani si intrecciano. È certamente vero che a spingere tanto Burgundio quanto Ugo a occuparsi di dottrine e testi teologici greci sono richieste che vengono dal papato o da ambienti di curia ed ecclesiastici oppure dalla stessa corte imperiale di Bisanzio. E tuttavia il fare appello alle competenze intellettuali dei due pisani si configura come la scelta di ampliare il loro coinvolgimento nei rapporti fra latini e greci dal solo piano politico a quello del confronto teologico e religioso. Certamente le scelte di Eugenio III o del clero pisano o di Manuele I in merito alla traduzione di testi greci o alla composizione di opere teologiche rispondono ad esigenze culturali legate a progetti politici e a complesse tessiture di relazioni fra Roma e Costantinopoli. Tuttavia, tanto Burgundio quanto Ugo sembrano acquisire un profilo intellettuale riconoscibile all’interno di questa dinamica storica, che li rende non solo interlocutori credibili ma li spinge a contribuire all’evolversi della sensibilità teologica.

Accanto a questo vale la pena notare come i due pisani siano anche personaggi esemplificativi di una élite intellettuale, quella della città toscana, che si mostra eterogenea sul piano delle discipline e tuttavia accomunata da un alto livello qualitativo, alimentato dalla rete di relazioni culturali che corre parallela alla trama economica e politica al centro della quale Pisa si colloca nel Mediterraneo del XII secolo. La conoscenza del greco, così, si fonde con quella del diritto insegnato nelle scuole bolognesi e con la teologia dispensata dai *magistri* attivi nella Parigi del tempo, suggerendo una geografia culturale policentrica, non confinata nelle scuole “francesi”, ma piuttosto imperniata su una dimensione mediterranea. Ed è quest’ultima quella nella quale tanto Burgundio quanto Ugo si muovono, in un orizzonte che da Pisa guarda certamente alla teologia parigina ma si spinge anche alle biblioteche di Costantinopoli e ai circoli intellettuali della capitale imperiale e arriva fino alla Antiochia del Levante crociato.

In questo spazio, le traduzioni di Burgundio da Pisa e gli scritti teologici di Ugo Eteriano attestano il livello culturale della Pisa del tempo e il suo essere non solo uno snodo politico ma anche religioso e cultu-

rale. Al tempo stesso questi testi risultano concepiti come indirizzati a lettori mossi da motivazioni che vanno al di là della sfera strettamente intellettuale. L'accesso alle opere teologiche greche o ad una disamina degli *argumenta* su cui si misura la distanza fra Roma e Costantinopoli è fatto che interessa la Chiesa latina nel processo che la porta verso la costruzione della monarchia pontificia così come la corte imperiale di quel Manuele I Comneno che guarda ai latini come un ambiguo ma necessario interlocutore. In questo senso il contributo che i due autori pisani offrono alla vicenda teologica del XII secolo si qualifica non solo per il lascito in termini di traduzioni greco-latine o dottrine veicolate. Essi testimoniano di una rete di rapporti nella quale testi e contenuti sono oggetto di una pubblica discussione e ricezione, che nei decenni centrali del XII secolo palesa i propri effetti nelle decisioni di sinodi e concili, nelle iniziative di pontefici e vescovi e nella politica religiosa di sovrani e imperatori.

Recensioni

David Gordon WHITE, *Dæmons are forever: contacts and exchanges in the Eurasian pandemonium, Silk roads* (Chicago: The University of Chicago Press, 2021), 360 pp., 30 color plates, 38 halftones, Cloth, ISBN 9780226692401, \$ 105; Paper, ISBN 9780226714905 £35; PDF, ISBN 9780226715063, \$34.99.

Come spesso con i volumi di White, anche in questo caso ci troviamo di fronte ad un testo che affronta tematiche di grande interesse per storici delle religioni e indologi ma che, al contempo, presenta seri problemi di metodo e scopo. L'intera produzione accademica di White riflette un approccio comparatistico che risente ancora troppo della lezione di Mircea Eliade, presso il quale l'autore ha lavorato come assistente a Chicago, e una visione che spesso tende a favorire l'aspetto narrativo dei fatti storici in analisi. A tal proposito, la definizione data dall'indologo James Mallinson è più che esauritiva:

His [White's] research methodology, true to this scholastic heritage, is not as deeply rooted in textual criticism as that of the current vanguard of scholars working on tantra and yoga, whose philological studies rarely reference his work. The accessibility of his books and articles, however, together with his engaging writing style and the excitement that imbues his scholarship, mean that indologists specialising in other fields and authors addressing nonscholarly audiences frequently draw on his publications¹.

Dæmons are forever, così come tutta la produzione di White fin dai suoi esordi con *Myths of the Dog-Man*² fino al più recente *Simister Yogis*³, dimostra come l'autore abbia *de facto* mantenuto per tutta la sua carriera la stessa prospettiva senza curarsi di considerare l'innovarsi degli studi storico-religiosi nonché le recensioni apportate alle sue monografie.

1 James MALLINSON, «The Yogi's Latest Trick», *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, 24, no. 1 (2014): 165-180.

2 David G. WHITE, *Myths of the Dog-Man* (Chicago: The University of Chicago Press, 1991).

3 Id., *Simister Yogis* (Chicago: The University of Chicago Press, 2009).

Nel suo ultimo volume, White sottolinea come le tradizioni mitologiche e rituali eurasiatiche siano accomunate da un sostrato comune, quello di una serie di divinità che sono qui chiamate *dæmons*. Queste sono raggruppabili in creature «interne», che vivono nel corpo umano e che di conseguenza lo condizionano, ed «esterne», che abitano e sono legate a boschi e foreste, stagni, fiumi, montagne e luoghi resi unici da particolarità geofisiche (e.g. fonti termali, geysir, ecc.). Lo studio si propone quindi di analizzare una realtà religiosa “minore”, o se vogliamo “popolare”, rispetto alle tradizioni ufficiali. Tale realtà avrebbe come *trait d’union* quelle che White chiama «a protean grouping of spirit beings» (p. 1) e che sceglie di chiamare usando una forma anglicizzata del termine greco *daimōns* e latino *dæmons*⁴.

Tali esseri andrebbero a formare un pantheon eurasiatico vernacolare che non necessita della funzione sacerdotale ed è caratterizzato da un sistema di credenze affatto sofisticato governato da figure umane quali maghi e stregoni (p. 2). Lo scopo dichiarato dell’autore è quello di investigare la diffusione dei miti e delle tecnologie rituali in quello che viene chiamato il *pan-dæmonium* precedente l’arrivo del cristianesimo in occidente, dell’islam nell’Asia occidentale e centrale, del buddhismo e dell’induismo teistico in Asia meridionale e del buddhismo in Asia centrale e orientale. Si pongono qui tre importanti questioni di metodo che ci paiono irrisolte, quando addirittura non considerate: (i) l’approccio comparativistico; (ii) l’utilizzo di teorie linguistiche; e (iii) l’uso di fonti primarie.

La scuola cui White fa riferimento è, come precedentemente indicato, quella di Mircea Eliade. Tuttavia, la critica scientifica ha consegnato alla storia le *grand theories* eliadiane una volta per tutte già dalla metà degli anni ’80 del secolo scorso. Ciò sembra eludere White, che ci propone ancora una volta un modello generalista che vorrebbe riassumere in duecentocinquanta pagine circa sette millenni di storia delle religioni, peraltro mantenendo sistemi di classificazione estremamente problematici (si veda sopra la distribuzione delle tradizioni religiose in orizzonti geografici apparentemente non comunicanti) a partire da un numero estremamente limitato di casi. Ad esempio, l’analisi dei *dæmons*, per mantenere la dicitura di White, in India si limita a sporadiche osservazioni su culti geogra-

4 White discute questi termini come espressioni culturali degli antichi greci e romani senza tuttavia considerare la loro origine ed evoluzione semantica nella storia.

ficamente limitati in Rajasthan e in Nepal, con qualche breve riferimento alla cultura materiale indiana disseminata al di dentro e al di fuori dei confini dell'India. È il caso di una statuetta della dea Śītalā, divinità su cui abbiamo scritto molto⁵, prodotta in Bengala e ritrovata nel XII secolo a Urgench, in Turkmenistan. Al di là del fatto che si suggerisce che «molti» (chi?) potrebbero chiamare la dea una demonessa, White giustifica il suo approccio liquidando la faccenda con un laconico «*dæmons frequently both cause disease and release their devotees from the same*» (p. 215, n. 6). In ciò ci sentiamo di concordare con Mallinson quando redarguisce il White circa la persistente pratica di ricercare il particolare ignorando il generale in modo da guidare i suoi lettori verso le sue personali conclusioni⁶. Ciò diventa ancora più evidente una volta constatato che sebbene il volume intenda riflettere su un pantheon percepito come “minore”, non esiste alcuna problematizzazione sul metodo di ricerca relativo a tali tradizioni. La questione inerente allo studio del folklore e di quel *corpus* di testi e materiali variamente indicato (a torto o a ragione) come “popolare”, “regionale”, “vernacolare”, ecc. è del tutto assente.

Problemi simili si riscontrano nell'uso di teorie linguistiche, in particolare il modello monogenetico che, nell'ambito dell'indo-europeistica, viene usato per spiegare la diffusione di mitologemi e pratiche rituali. Al proposito, White così chiosa:

5 Segnaliamo tra le varie pubblicazioni: Fabrizio FERRARI, Mariapaola REFOLO, «Mito e contagio. Per un'analisi comparativa dei *Śītalāmaṅgalkāvya* e de *Il Cromosoma Calcutta*», *Annali di Ca'Foscari*, Serie Orientale 44, no. 3 (2005): 139-163. Fabrizio FERRARI, «“Baciami e uccidimi!” Śītalā e le madri ambigue del Bengala. Amore materno, ira divina ed epidemie», *Indoasiatica* 4 (2006): 183-22; ID., «“Love me two times.” From smallpox to AIDS: contagion and possession in the cult of Śītalā», *Religions of South Asia* 1 (2007): 81-106; Fabrizio FERRARI, Mariapaola REFOLO, «The Use of *Snubī* in Indian Medical and Ritual Literature, With a Note on Bengali Śāktism», *Traditional South Asian Medicine* 9 (2017): 84-119; Fabrizio FERRARI, *Religion, Devotion and Medicine in North India. The Healing Power of Śītalā* (London: Bloomsbury Academic, 2015); ID., «Narrating Ghaṅṭākarna, with special reference to Bengal. On multifunctionality and indigenization in Indian mythology», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 84, no. 1 (2018): 187-233; ID. «Sull'uso di una formula devozionale nell'Āyurveda. Il *Śītalāṣṭakastotra* in *Bhāvaprakāśa* II.60.70-82», in *Il corpo della parola. Inni, poemi e performance nell'India antica e contemporanea*, a c. di Igor SPANÒ (Palermo: Edizioni Museo Pasqualino, 2021), pp. 117-138; ID., «Per uno studio delle teogonie del contagio nell'India moderna e contemporanea: colera, HIV/AIDS e COVID-19», *Historia Religionum* 13 (2021): 71-103.

6 MALLINSON, «The Yogī's Latest Trick», cit., p. 172.

On the one hand, the empirical data of the field of Indo-European philology can only be explained through monogenesis. The shared vocabulary of the Indo-European languages points to a common origin, the reconstructed *PIE language. On the other, the fact of monogenesis does not preclude a constellation of multidirectional contacts and exchanges – the topic of this book – across time and space. In other words, it is possible to engage with the monogenesis hypothesis while keeping one's focus on transformations rather than origins (p. 20).

Ogni storico delle religioni è certamente conscio dell'importanza delle trasformazioni e delle comunicazioni. Stupisce pertanto che l'autore, che ci presenta il suo lavoro come una ricerca su forme di scambio e contatti (*vide infra*) all'interno dell'Eurasia, non consideri come e quanto abbiano influito tradizioni esterne a tale spazio (e.g. Mesopotamia, Africa). Quando riferimenti ad aree extra-eurasiatiche compaiono, ad esempio la tradizione di decorare alberi, la modalità è quella di citare fonti secondarie invocando connessioni e similitudini. Si veda ad esempio pp. 100-102, dove White, inseguendo «striking resemblances», salta dalle illustrazioni su due manoscritti dell'XI-XII secolo, che trattano di una leggenda delle Fiandre dell'VIII secolo su Sant'Amendo di Maastricht, a bassorilievi provenienti da Mathura (I secolo d.C.) e affreschi del XVIII secolo situati a Degaldoruva, Sri Lanka. Conclude questa serie un passaggio che sembra preso da un testo di storia delle religioni degli inizi del XX secolo:

Ethnographers and folklorists have noted the practice of decorating trees, for a variety of purposes, in other regions of the world, including Greece, Ukraine, and parts of north and west Africa. In the Muslim world, tombs of Sufi saints from the Balkans to northeastern India, but most especially in Central Asia, have long featured *tughs*, votive offerings comprising strips of cloth, pieces of clothing, flags and cloth tassels affixed to poles, tree trunks, branches, or prayer screens (pp. 100-101).

Troviamo pertanto curioso che invocare lo studio di trasformazioni e scambi culturali sia presentato nel 2022 come un'innovazione. A maggior ragione se si considera il fatto che miti – eviteremmo al momento di riferirci alle religioni – e riti non si comportano come le lingue, come sembra alludere White. Si veda, ad esempio, la sua analisi del *jholī bharnā* (“pouch-filling”) (pp. 119-121), un rituale praticato in Rajasthan e teso

a propiziare la fertilità con una messa in scena simbolica della nascita. Qui l'autore ci presenta una serie di sostantivi imparentati con il termine hindi *jholi* in sanscrito, panjabi, sindhi e nepali per poi concludere che, a fronte delle similitudini semantiche, «These philological data confirm the logic of the ritual» (pp. 120-121).

Ugualmente poco sofisticato ci pare il voler ricorrere a una storia delle religioni costruita su supposizioni quando esiste la possibilità reale di procedere utilizzando altre vie:

the dæmonological materials I have recovered – myths, rituals, images, technologies, and systems of knowledge – are but mute traces of contacts and exchanges occurring between nameless, faceless human individuals. Which begs the following question: can hypothetical reconstructions of connected histories, generated on the basis of traces alone, be valid? To which I would answer: yes, when traces are all we have (p. 212).

Purtroppo per White, le tracce non sono affatto tutto ciò che è rimasto. O meglio, esistono oggi metodi di indagine scientifica che ci permettono di utilizzare indizi, un termine che preferiamo, e procedere ad una ricostruzione scientifica più efficace. Uno studio del genere è già stato fatto: si tratta *The Origins of the World's Mythologies* di Michael Witzel⁷, un tomo di quasi settecento pagine aspramente criticato dalla scuola di Chicago da cui White stesso proviene⁸. La totalità delle tesi presentate da White è anticipata da Witzel il quale, con rigore filologico e con un approccio multidisciplinare costruito sulle conclusioni e i pareri di esperti di genetica, geologia, archeobotanica, archeologia, ecc. riesce a fornire risposte chiare in modo più sofisticato e metodologicamente avanzato. Sebbene nella sua bibliografia White citi un paio di articoli di Witzel, *The Origins of the World's Mythologies* non è pervenuto.

Infine, ultimo problema, ma non per questo meno importante, è la scarsa familiarità con le fonti primarie, soprattutto per quanto riguarda varianti testuali e materiali manoscritti. Dovremmo quindi essere sorpresi nel leggere in quarta di copertina l'elogio di Wendy Doniger, secondo cui

7 Michael WITZEL, *The Origins of the World's Mythologies* (New York: Oxford University Press, 2012).

8 Bruce LINCOLN, review of *The Origins of the World's Mythologies* by M. WITZEL, *Asian Ethnology* 74, no. 2 (2015): 443-449.

«White is unique in combining the characters of an old-fashioned, obsessively knowledgeable linguist⁹, an Eliadean (or even Frazerian) comparatist, and a cutting-edge theorist with a particular penchant for the dark, the bent, and the anarchic in human and religious life». Concedendo che il tema del volume di White sia di enorme interesse anche dal punto di vista delle premesse metodologiche, si veda l'ultimo capitolo «Imagining a Connected History of Religions», l'unico vero pandemonio è proprio *Dæmons are forever*.

Fabrizio FERRARI
Università degli Studi di Padova
fabrizio.ferrari.1@unipd.it

9 L'ossessione e la puntigliosità linguistica cadono già con la traslitterazione del soggetto principale del volume: in latino dovrebbe essere *daemōn*, *daemonēs*; in greco δαίμων, *dáimōn*; δαίμονες, *dáimōnes*. Vi sono anche occasionali sviste con le lingue indiane. Ad esempio, la resa della nasalizzazione (*anusvār*) in hindi tende a seguire le regole della IAST, una scelta su cui non vi è parere unanime. Gor Bherūm-jī dovrebbe essere Gorā Bherūm-jī (p.1); il sostantivo *prasāda* nelle lingue NIA in uso è *prasād*; la forma corretta del verbo hindi *bhabakna* è *bhabhakna* (p. 202). La vocale *r* è scritta allo stesso modo della consonante retroflessa *ɽ*, una scelta che può generare confusione quando si usano lingue OIA e NIA.

Emiliano Rubens URCIUOLI, *La religione urbana. Come la città ha prodotto il cristianesimo* (Bologna: Dehoniane, 2021), 160 pp., broccura, ISBN 9788810559864, € 12.

Pensare a qualche cosa significa collocarlo in qualche modo nello spazio, e anche la costruzione di un'ideologia religiosa necessita di un discorso che riguarda lo spazio. Partendo da questa constatazione Emiliano Rubens Urciuoli si domanda quali siano gli spazi che sia possibile associare al cristianesimo delle origini, siano essi spazi materiali – ad esempio quelli in cui operò Gesù di Nazaret o quelli in cui vissero i suoi primi seguaci – oppure spazi mentali – ad esempio la Gerusalemme che discende dal cielo nella visione dell'autore dell'*Apocalisse* di Giovanni, o la città di Dio di Agostino. Alcuni di questi spazi possiamo conoscerli o pensarli, perché più o meno ben conservati, o descritti dalle fonti antiche, oppure facilmente immaginabili. In generale, però, l'autore è nel giusto quando constata che non siamo abituati né attrezzati a pensare e a scrivere una storia del cristianesimo antico nello spazio. Ciò non è un problema di poco momento. Ad esempio, non è inutile ricordare che nonostante la più parte degli abitanti dell'Impero Romano risiedesse fuori dalle città, la stragrande maggioranza dei cristiani vissuti prima di Costantino di cui abbiamo qualche informazione visse in città. Opinione dell'autore è che la città abbia svolto un ruolo fondamentale nella produzione della religione di Cristo.

Urciuoli anzitutto si preoccupa di spiegare la differenza fra spazio e luogo, due concetti che non sono esattamente sovrapponibili. Per luogo, infatti, qui si intende uno spazio in cui la distanza non è considerata rilevante. Nel mondo antico, dove le possibilità di colmare le distanze erano infinitamente minori, l'importanza dello spazio era maggiormente percepita; e la religione costituiva uno dei modi non soltanto per varcare i tempi, riconnettendosi al passato e proiettandosi in un futuro di eternità, ma anche per varcare gli spazi. Descrivere come la religione di Cristo nell'antichità sia stata favorita o ostacolata nella sua diffusione dallo stile di vita urbano dei suoi aderenti è precisamente la chiave di lettura del libro; per farlo, l'Autore propone nove ritratti di cristiani urbani, corrispondenti a nove capitoletti, dove emerge quanto le condizioni e gli usi dello spazio urbano possano aver dato forma alla religione.

1. Paolo di Tarso, quando svolgeva la propria missione di diffusione della religione di Cristo – in certi casi fondando delle comunità –, operava all'interno di città, come ad esempio Tessalonica. Probabilmente viveva in una casa in affitto e grazie alla propria attività di pic-

- cola produzione e commercio avrà stabilito dei contatti con colleghi e clienti. Forse avrà condiviso la propria fede con chi frequentava lo stesso quartiere, la stessa bottega, lo stesso emporio. Si sarà probabilmente rivolto ai membri dell'associazione professionale locale di cui egli stesso faceva parte, forse proponendo loro di abbandonare la divinità protettrice tradizionale e di accogliere il dio che egli predicava. Come poter ben comprendere l'attività di Paolo, allora, prescindendo dall'ambiente urbano?
2. L'autore della *Prima lettera di Pietro* verso la fine del I secolo si rivolge a persone che vivono in città lontane, e le chiama «stranieri dispersi»; è soltanto un modo spiritualizzante e traslato di definire i cristiani sparsi sulla Terra, o forse è la precisa designazione dei tanti che dalla campagna giungevano nella città senza aiuto e sostegno, spesso vivendo nella miseria, in cerca di lavoro o riscatto dalla propria precedente condizione? Se così fosse, la *Prima lettera di Pietro* potrebbe essere l'indiretta testimonianza della capacità di offrire sostegno materiale oltre che spirituale da parte della comunità urbana dei seguaci di Gesù: un modello ben attestato in documenti più tardivi che descrivono un sistema ben organizzato per la cura di chi, privo di punti di riferimento all'interno della città, si sentiva perduto.
 3. Giustino martire era un intellettuale che dalla Palestina si era trasferito a Roma verso la metà del I secolo. All'epoca Roma era una città con una densità umana straordinaria, dove molti tendevano a fare vita di quartiere senza allontanarsi troppo dalla propria dimora. Sappiamo dai cosiddetti *Atti di Giustino* che egli, condannato assieme a suoi compagni, abitava sopra dei bagni pubblici, dove impartiva un'educazione secondo i propri principi cristiani; egli stesso afferma che non era a conoscenza di altri luoghi di riunione dei propri correligionari. Non sono queste notizie che vanno rilette tenendo a mente quanto oggi conosciamo in merito alla situazione della città di Roma? Giustino, come anche molti altri, svolgeva le funzioni di maestro di filosofia presso la propria abitazione, vicino a un luogo di riferimento molto frequentato; e forse non era a conoscenza di altri luoghi di incontro simili al proprio, giacché la città non favoriva troppo i contatti interni per via delle scomodità delle comunicazioni. Conoscere le caratteristiche della capitale dell'impero significa meglio comprendere la vita dei singoli credenti in Gesù.
 4. Quando il contemporaneo Erma nel suo scritto intitolato *Il pastore* racconta di una visione di una torre costruita con pietre, mette in

- opera un'allegoria della Chiesa; ma probabilmente sta anche descrivendo la costruzione di una torre fatta di sale, in un impianto per la produzione di sale, come avveniva nelle saline nei dintorni di Roma. Erma, come altri produttori di sale, probabilmente lavora nella campagna ma vive nella città di Roma: le sue visioni sono modellate in funzione dell'ambiente urbano e suburbano ben noto ai suoi lettori cittadini.
5. Chi non conosce quel famoso passaggio contenuto nello scritto indirizzato *A Diogneto*, datato fra la metà del II e l'inizio del III secolo, dove l'autore descrive i cristiani come non distinguibili dagli altri uomini ma al contempo diversi, cittadini ma forestieri, stranieri nella propria patria, abitanti della terra ma al contempo del cielo? Fra le varie possibili interpretazioni di questa lista di paradossi, Urciuoli propone di seguire una pista che tiene conto dell'atteggiamento di distanza e di riserbo che i cristiani mantenevano nei confronti degli altri abitanti della città. La città può nascondere, ma la città può anche uccidere; senza venire troppo allo scoperto, i cristiani potevano atteggiarsi in modo indistinguibile da quello dei pagani, evitando di dare troppo nell'occhio. Il testo dunque, se si prescindesse dall'ambiente urbano in cui è ambientato, perderebbe di mordente.
 6. Il *Martirio di Pionio*, scritto qualche anno dopo la persecuzione di Decio del 250, contiene una descrizione della città di Smirne dove l'esecuzione avrà luogo. Si menzionano l'agorà, il teatro, la piazza, un tempio, la prigione, il santuario delle due Nemesi, il luogo della tortura e lo stadio. È un racconto scritto da cittadini per cittadini. Forse che il teatro urbano del martirio può essere derubricato come un elemento insignificante nell'economia del racconto?
 7. Cipriano, vescovo di Cartagine a metà del III secolo, si trova a criticare un anziano credente, ex attore, che dopo la conversione al cristianesimo per mantenersi insegna la propria arte ai giovani. Meglio sarebbe, dice il vescovo, se potesse vivere soltanto con il sostegno ecclesiastico cessando il suo mestiere proibito; e se ce ne fosse bisogno, Cipriano sarebbe anche disposto a mantenerlo. Un caso simile in campagna verosimilmente non si sarebbe presentato. Mentre fuori dalla città ci si occupava quasi esclusivamente di agricoltura e allevamento, fin dalla rivoluzione urbana neolitica la caratteristica delle città fu quella di permettere la specializzazione del lavoro, perché in esse il surplus di produzione e l'accantonamento di prodotti alimentari permetteva l'abbandono di un'economia di pura sussistenza e la diffe-

renziamento delle occupazioni. Quasi tutte le professioni vietate dagli scrittori ecclesiastici cristiani dell'epoca erano professioni cittadine, non professioni extraurbane. Senza la città, non vi sarebbero neppure gli attori.

8. Prima di Costantino non esistevano luoghi pubblici dedicati al raduno dei seguaci di Cristo; essi usavano trovarsi perlopiù in abitazioni messe a disposizione dai privati. Ma, come sa chi conosce l'urbanistica antica, nelle città lo spazio di riservatezza era ridotto al minimo, e difficilmente qualunque attività diversa dal solito poteva passare inosservata. L'utilizzo e il restauro di abitazioni private perché si prestassero meglio alle attività di culto dei cristiani non può che dimostrare da una parte una sensazione di sicurezza e il desiderio di mostrarsi a volto scoperto da parte dei cristiani, e dall'altra l'attitudine di tolleranza o addirittura di benevolenza da parte delle autorità, e in genere da parte dei concittadini non cristiani. Il più antico esempio di architettura cristiana finora rinvenuto è un edificio a Dura-Europos, che verso il 240 era stato restaurato e modificato dal punto di vista architettonico e decorativo per farne un luogo di incontri e celebrazioni liturgiche. La volontà di aumentare la propria visibilità va vista anche alla luce della condizione della città, dove la coabitazione di gruppi religiosi diversi era un fatto consueto, confermata dallo studio archeologico della disposizione urbana degli edifici.
9. Una vera e propria ostentazione architettonica, come volontà di ritagliarsi uno spazio proprio all'interno delle città, è testimoniata da Eusebio di Cesarea pochi anni dopo l'editto di Milano (313), mentre fornisce una lunga e trionfale descrizione della nuova cattedrale della città di Tiro ricostruita dopo l'abbattimento di quella vecchia durante l'ultima persecuzione. Ormai i cristiani vantano il diritto di organizzare lo spazio urbano, non hanno più bisogno di tenere un basso profilo o addirittura di nascondersi. Di qui comincerà la loro battaglia per l'appropriazione degli spazi, con la conseguente progressiva erosione di quelli precedentemente occupati dalle religioni tradizionali.

Con questi esempi Urciuoli ha cercato di dimostrare in che modo la religione cristiana possa leggersi come una costellazione di effetti urbani. Non si occupa delle credenze, né dei riti, convinto come è che le idee religiose siano anche fatti sociali e che i riti evolvano soprattutto in funzione dei cambiamenti dello spazio che li contiene. Quello che gli interessa è descrivere la religione urbana come risultato di una rete di rapporti fra

l'agire comunicativo dei credenti in Cristo e alcuni elementi riscontrabili nell'organizzazione urbana. E nonostante l'agilità del suo libro, che si presenta più come un saggio incoraggiante, l'obiettivo sembra essere raggiunto; questo libretto apre dunque la pista ad altri più approfonditi scavi da condurre con i medesimi occhiali interpretativi.

Andrea NICOLOTTI
Università degli Studi di Torino
andrea.nicolotti@unito.it

Adone AGNOLIN, *O Amplexo Político dos Costumes de um Jesuíta Brâmane na Índia. A Acomodação de Roberto de' Nobili em Madurai e a polêmica do Malabar (séc. XVII)* (Icará - Niterói – RJ: Eduff-Editora da Universidade Federal Fluminense, 2020), 9-582 pp., 1- 8 figg., ISBN 9786558310402, R\$ 90,00.

Densa e complessa, quest' opera di Adone Agnolin si estende per oltre cinquecento pagine. Dedicata alla figura di un missionario gesuita, Roberto de' Nobili, giunto in India nel 1605, dopo un lunghissimo viaggio durato circa 12 mesi, essa affronta uno dei temi più delicati e complessi della storia dell'evangelizzazione dei popoli «altri», tema caratteristico di quell' arco di tempo, i secc. XVI e XVII, quando da parte di molti missionari, tra i quali non si possono dimenticare Matteo Ricci o Martino Martini oppure Alessandro Valignano o più avanti nel tempo Prospero Intorcetta, si avvia una riflessione sulle modalità da adottare per farsi accettare e poter poi evangelizzare le popolazioni dominanti dell'Asia, esponenti di antiche civiltà, come l'India e la Cina. Articolato in tre parti per un totale di nove capitoli ricchi di informazioni, e preceduto da una non meno impegnativa introduzione, è impensabile rendere conto di questo lavoro nei suoi dettagli. I titoli dei capitoli, a cominciare dalla stessa introduzione, sono eloquenti e il lettore è guidato attraverso di essi da non meno eloquenti paragrafi.

Il discorso non poteva che aprirsi con il problema antico della costruzione dell'idea di oriente contrapposto a occidente, dove era inevitabile confrontarsi con Edward Said e con il suo «orientalismo», ma dove l'orizzonte storico-religioso dell'A. – nel senso della Storia delle religioni e non dei Religious Studies – va delineandosi sin da queste prime pagine, dove non a caso viene recuperata una riflessione di Dario Sabbatucci.

Uno dei temi a mio avviso più interessanti, che compare immediatamente nel titolo medesimo dell'introduzione (“Encontros-choques-compatibilizações de impérios entre gramáticas linguísticas, religiosas e rituais”), è rappresentato da quella che possiamo chiamare genericamente la comunicazione, che investe non solo le forme con cui i missionari si potevano presentare alle popolazioni locali – e Roberto de' Nobili vestiva i panni del brahmano – ma anche gli aspetti della mediazione culturale linguistica e, non meno importante, economica, che già furono presenti all'epoca dell'espansione dell'Islâm, come segnala l'A. in un paragrafo dedicato dell'introduzione, ma che rimangono tematiche costanti anche nell'azione dei missionari e su cui mi riprometto di ritornare a proposito

di due volumi apparentemente lontani (Stefano SUOZZI, *L'arte della fuga. Attualità e inattualità dell'immagine e della scrittura*, Pisa: Edizioni ETS, 2021; Luigi WALT, *Paolo Traduttore, Sulla distinzione tra spirito e lettera*, Brescia: Morcelliana, 2021).

È un sistema complesso quello in cui debbono agire i missionari e di cui ci parla A.A., un sistema che investe con la parola, con le traduzioni dei testi vetero- e neo-testamentari, anche le pratiche rituali. È in questo orizzonte, e in un'epoca delicatissima, ché è in atto lo scontro tra Riforma e Controriforma, che si situa l'interpretazione dei rituali hindu proposta da Roberto de' Nobili. L'idea del gesuita italiano di cercare di conciliare induismo e cristianesimo, facendo dei gesuiti dei brahmani occidentali non è, tuttavia, accolta subito con favore e provoca tensioni anche all'interno della medesima Compagnia di Gesù, soprattutto nei confronti della possibilità per i neofiti di poter continuare a praticare alcuni riti e di fare uso di simboli, legati alle tradizioni locali. Ma la Chiesa di Roma, tormentata dallo scontro con le chiese riformate, che per espandersi e raccogliere proseliti traducono nelle lingue nazionali il *Vecchio* e il *Nuovo Testamento*, non può permettersi in questo frangente né deroghe dottrinali né rituali. Non è perciò casuale che l'operato e le proposte di Roberto de' Nobili finiscano sotto l'occhio vigile del cardinale Roberto Bellarmino, noto soprattutto per aver affrontato figure quali Giordano Bruno e Galileo. Nondimeno Bellarmino non guarda proprio con sospetto l'iniziativa, anche perché all'epoca «entre o fim do século XVI e o início do XVII, o papado havia empreendido, aberta e determinadamente, o caminho de uma recuperação da própria atividade espiritual universal» (p. 175). Il dibattito attorno alla proposta di Roberto de' Nobili di adattare il cristianesimo alla cultura hindu, non poco acceso, attraversò l'intero pontificato di Paolo V, il quale tuttavia assunse le difese di quella proposta, avallata infine da Gregorio XV con il breve *Romanae sedis* del 31 gennaio 1623.

Che si trattasse di una strategia per favorire il proselitismo, l'azione missionaria e accrescere le conversioni, non vi sono dubbi, ma nello stesso tempo il riconoscimento della proposta di de' Nobili apre la strada verso una nuova lettura delle religioni «altre». Il dibattito attorno ai riti – se erano civili o religiosi – avvia, secondo A.A., l'inizio del mondo moderno e con il pensiero illuminista, in particolare con Voltaire, «intérprete por excelência da mentalidade iluminista» (p. 462), avvia anche una nuova idea di politica, ma soprattutto una nuova forma di antropologia nei suoi fondamenti storico-religiosi. E questo nuovo approccio, sviluppatosi e af-

fermatosi nel corso del tempo, viene deciso dal fatto che – mi sia consentito riportare le parole dell’A. con cui intendo concludere – « o contexto oriental impunha ... à ação missionária (e não só) um limite evidente para sua infiltração no âmbito de circuitos (culturais, econômicos, políticos e militares) que já estavam solidamente estruturados e, portanto, exigiam e permitiam somente um processo de adaptação, em cuja arte muitos jesuítas locais tornaram-se verdadeiros mestres: mestres de um processo de evangelização que renunciava, necessariamente, ao instrumento “religião”, para relativizar sua ação e seus instrumentos operativos à específica situação cultural no interior da qual se encontravam a realizar sua obra e à qual faltavam, enfim, os fundamentos referenciais e habituais de sua própria tradição histórica e cultural (“religiosa”)» (p. 536).

Paolo SCARPI
Università degli Studi di Padova
paolo.scarpi@unipd.it

Vasco FRONZONI, *Processi di inclusione dell'Islam negli ordinamenti europei. Diritto e religione in prospettiva comparata, Migrazioni Euromediterranee, Sistemi normativi e Scambi internazionali, 2* (Cosenza: Luigi Pellegrino Editore, 2020), 431 pp., broccura, ISBN 978-88-6822-924-5, € 25,00.

Significative sono le trasformazioni che le comunità musulmane dell'Europa occidentale contemporanea hanno conosciuto durante l'arco temporale nel corso del quale sono andate costituendosi, cioè dagli anni Cinquanta del secolo scorso a oggi. Di queste comunità sono andati cambiando, progressivamente, la corposità (dalle iniziali poche centinaia di migliaia, agli attuali trenta milioni), la composizione (non più solo maschi, ma anche donne e bambini; non più solo migranti economici, ma anche rifugiati; non più solo migranti, ma anche i figli e i nipoti di questi ultimi – le cosiddette seconde e terze generazioni –, molti dei quali nati e cresciuti nei Paesi europei in cui vivono, di cui talvolta posseggono la cittadinanza; non più solo musulmani stranieri o di origine straniera, ma anche musulmani europei) e il tipo di insediamento (da temporaneo a strutturale). Congiuntamente e parallelamente a questi cambiamenti è andato mutando anche il legame dei componenti delle comunità di cui sopra con l'islam: ai musulmani non praticanti o che vivono privatamente la fede o che privilegiano la dimensione spirituale della propria religione, che in Europa continuano a rappresentare la maggioranza, sono andati affiancandosi, in numero sempre crescente, e per ragioni diverse (influenza dei movimenti islamici, ricerca identitaria, ecc.), quelli per i quali l'essere *muslim* si sostanzia anche, e talvolta soprattutto, nel rispetto dei precetti contenuti nei Testi sacri dell'islam, o che comunque vengono ricavati dall'interpretazione di questi ultimi, ovvero nell'adesione alle regole del diritto islamico. L'importanza attribuita a quest'ultima ha indotto i musulmani che la ritengono imprescindibile ad avanzare alle autorità dei rispettivi Paesi europei di residenza/appartenenza delle istanze con le quali hanno sostanzialmente chiesto che venga loro riconosciuto il diritto di attenersi, relativamente a tutta una serie di specifici ambiti, ai precetti della legge religiosa islamica. Per gli operatori del diritto dei Paesi europei si è trattato di un importante cambiamento: essi non sono chiamati più solo a valutare le richieste tese a ottenere che negli ordinamenti interni vengano riconosciuti gli effetti che discendono dalle norme del diritto positivo dei Paesi arabo-islamici, principalmente quelle relative alla famiglia, ma anche, e sempre di più, quelle con le quali si chiede di dare cittadinanza negli ordinamenti nazionali anche ad alcuni

istituti del diritto islamico inteso nella sua accezione di diritto confessionale, composto dalla *šari‘a* (l'insieme delle regole chiaramente contenute nelle fonti sacre) e dal *fiqh*/giurisprudenza islamica (l'insieme delle regole ottenute dall'interpretazione delle fonti sacre).

Il volume, che qui si recensisce, ha l'ambizioso obiettivo di «verificare gli effetti della religione islamica [...] in ambito europeo ed italiano» (p. 7), ovvero di comparare le regole del diritto islamico con i sistemi giuridici dei Paesi dell'Unione Europa – con particolare riguardo all'Italia –, al fine di valutarne la compatibilità. In verità, l'individuazione dell'oggetto della comparazione non è immediata, in ragione delle diverse espressioni che l'Autore utilizza per farvi riferimento: «principi dell'islam» (p. 7), «fondamenti dell'islam» (p. 9), «istituti giuridico-religiosi islamici, letti alla luce del quadro sharaitico» (p. 10), «gli istituti di diritto islamico» (p. 11), «portato della religione islamica» (p. 89), «fondamenti religiosi [...] modi di essere o di comportarsi» (p. 89), «basilari valori giuridico-religiosi, cioè a dire [...] le specificità sharaitiche» (p. 90), «valori confessionali dell'islam» (p. 91), ecc., che non sono esattamente equivalenti fra di loro. Dai riferimenti citati a p. 10 e a p. 90 si intuisce che l'analisi verte sui precetti della *šari‘a*. Per l'Autore, infatti, questi ultimi, rivolgendosi a tutti i musulmani, indipendentemente dal luogo nel quale risiedono (p. 17), e restando immuni all'influenza dello spazio e del tempo (p. 89), costituiscono dei marcatori confessionali (p. 9), «il minimo comune denominatore che accomuna tutti i credenti» (p. 16). Nessuna attenzione, quindi, viene rivolta al *fiqh*. Si tratta di una scelta singolare tenuto conto che la presenza strutturale dei musulmani in occidente è all'origine dello sviluppo di una specifica branca della giurisprudenza islamica, il *fiqh al-aqalliyāt* (giurisprudenza delle minoranze musulmane). Essa si compone di quell'insieme di regole che i giuristi musulmani hanno elaborato – a partire dalle stesse fonti e dalla stessa metodologia alle quali si sono attenuti per produrre le disposizioni che compongono le altre branche del *fiqh* – per risolvere le specifiche problematiche che i musulmani incontrano quando vivono nei territori non islamici. In Europa la produzione del *fiqh al-aqalliyāt* costituisce la principale attività del Consiglio Europeo per le *Fatāwā* e le Ricerche, operativo, prima a Londra e poi a Dublino, dal 1997. Questo *fiqh*, che alcuni giurisperiti considerano assolutamente indispensabile, si fonda sull'assunto secondo cui per disciplinare le fattispecie di cui sono protagonisti i musulmani che vivono in un Paese non islamico, occorra, limitatamente ad alcune regole islamiche, passare dal principio della personalità del diritto (le regole che i musulmani seguono

sono uguali ovunque risiedano) alla territorialità dello stesso (le regole che i musulmani seguono possono subire delle variazioni a seconda del diverso contesto territoriale nel quale essi risiedono). La scelta di non considerare la giurisprudenza delle minoranze musulmane diventa ancor più singolare se si tiene conto che diverse delle prescrizioni di cui essa è andata componendosi mirano proprio a fornire ai credenti gli strumenti per aggirare, o eventualmente sanare, i conflitti che discendono dalla rilevata incompatibilità fra alcuni dettami del diritto islamico e le norme dei sistemi giuridici occidentali. Per questo motivo essa avrebbe meritato almeno un accenno da parte dell'Autore.

Fronzoni, avendo scelto di focalizzarsi sulla *šarī'a*, ha giustamente provveduto a offrirne un «inquadramento sistematico» (pp. 31-43) nel quale ne ha delineato le fonti (Corano e *Sunna*, pp. 31-40) e ricostruito la definizione (pp. 40-43). È proprio quest'ultima a presentare alcune criticità; ne indico un paio. Egli sostiene, per esempio, che «Corano e *sunna* costituiscono la *shari'a*¹⁰, la legge religiosa dell'islam» (p. 40); questa affermazione lascia intendere che siano i due Testi sacri nella loro interezza a costituire la *šarī'a*, che, invece, tecnicamente, si compone dei principi e degli insegnamenti desumibili dai *nuṣūṣ*, cioè da quei versetti e da quei *ḥādīṭ*, pochissimi per la verità, definiti chiari, espliciti, caratterizzati cioè da un'intelligibilità tale da non lasciare spazio a ipotesi e interpretazioni. La «chiarezza» e l'origine divina – diretta nel caso del Corano, indiretta nel caso della *Sunna* – di questi principi e di questi insegnamenti li rende immutabili e oggetto di un'obbedienza assoluta. Fronzoni, poi, asserisce che «il diritto musulmano è un diritto sacro» (p. 40); questa dichiarazione è vera solo parzialmente: il carattere della sacralità è attribuibile al diritto islamico solo limitatamente a una delle sue due componenti, quella quantitativamente minoritaria, vale a dire la *šarī'a*, che è sacra in ragione della sua origine divina; la componente maggioritaria del diritto islamico, il *fiqh*, è, invece, umano, essendo il frutto dell'interpretazione realizzata dai giurisperiti (non a caso, riferendosi al diritto islamico viene spesso usata l'espressione «il diritto dei giuristi»¹¹).

10 In tutto il volume, la traslitterazione semplificata di questo termine è sbagliata: *shari'a* invece di *sharī'a*, i simboli ' e ' corrispondono infatti a due diverse consonanti arabe.

11 Questa espressione è di Joseph SCHACHT, *Introduzione al diritto musulmano*, trad. Paola Guazzotti, Enrico Lanfranchi (Torino: Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, 1995 [1964]), p. 216.

Il passo successivo dell'Autore è stato quello di individuare i «marcatori confessionali» di cui valutare la compatibilità con le legislazioni dei Paesi unionisti. La scelta è ricaduta su quelli «che hanno avuto maggiori ripercussioni in ambito legislativo o giurisprudenziale, ovvero avendo ricevuto maggiore attenzione dei media» (p. 91), vale a dire: abbigliamento e *dress code*; arte e rappresentazioni figurative; estremismo, fondamentalismo, terrorismo e radicalizzazione; finanza e banca islamica; lavoro e attività produttive; minori e famiglia musulmana; moschee e luoghi di culto; prescrizioni alimentari e universo *halāl*; riti funebri e cimiteri; salute, sanità, medicina e bioetica; sport. Fronzoni, però, avverte il lettore che non tutti i marcatori selezionati sono stati analizzati con lo stesso livello di approfondimento: alcuni sono stati sviscerati, altri solo accennati. Quelli su cui si è sicuramente concentrato sono abbigliamento e *dress code* (pp. 93-151) e minori e famiglia musulmana (pp. 191-287).

Per quanto riguarda il primo di questi due capitoli, Fronzoni offre al lettore una disamina delle regole islamiche relative all'abbigliamento sia degli uomini sia delle donne. Le disposizioni concernenti ciò che alcune musulmane indossano per coprire la testa e/o il viso avrebbero meritato però una trattazione più chiara e approfondita di quella che ha offerto l'Autore, perché è su di essi che si è focalizzata l'attenzione dei legislatori e dei giudici europei. Egli usa una sola volta il sostantivo *hiğāb* nel quale individua «il termine utilizzato [da chi?] per descrivere la stoffa impiegata a copertura della testa delle donne e che può tradursi con velo [perché?]hiğāb viene adoperato dai giuristi musulmani non per indicare una specifica tipologia di veste, ma l'azione di coprire il corpo – parzialmente o totalmente, a seconda delle diverse interpretazioni. Fronzoni, poi, basandosi su alcune fonti secondarie¹², sostiene che «nella *shari'a* non c'è nessuna traccia esplicita ed inconfutabile circa la obbligatorietà o anche solo l'opportunità di indossare il velo islamico [...] Ogni diversa interpretazione trae fondamento non [...] da una base giuridica» (p. 110). Ritengo che la parte finale di questa affermazione sia eccessivamente azzardata: nei Testi sacri, infatti, è possibile rinvenire diverse prove che, se lette sistematicamente, possono essere utilizzate

12 A essere precisi, tutto la parte del libro relativa al diritto islamico si basa quasi esclusivamente su fonti secondarie non arabe, malgrado l'Autore abbia dichiarato l'intenzione di fare il contrario: «in questo primo approccio [cioè l'analisi degli istituti giuridico-religiosi islamici] ci si è riferiti soprattutto alle fonti arabe» (p. 10).

per avallare la tesi, sostenuta dalla stragrande maggioranza dei giuristi, dell'obbligo del copricapo. Per quanto riguarda il Corano, per esempio, un riferimento relativo alla copertura della testa è contenuto nel versetto 31 del capitolo XXIV, che Fronzoni ha così tradotto: «E dì alle credenti che abbassino gli sguardi e custodiscano le loro vergogne e non mostrino le loro parti belle altro che ai loro mariti» (p. 108). Se si compara questa traduzione con il testo originale arabo emerge che una parte del versetto, proprio quella relativa al copricapo, non è stata tradotta: «yaḍribna bi-ḥumurihinna ‘alā ḡuyūbihinna» traducibile con «[Dì alle credenti] [...] di tirare i loro copricapi sul seno»; da questo passaggio si evince che le donne dovevano celare il seno con una parte di quello che usavano per occultare la testa, che doveva continuare a rimanere coperta; alle donne, dunque, viene chiesto di coprire sia il seno sia la testa e non l'uno in alternativa all'altra. Il termine utilizzato per indicare il copricapo non è *ḥiḡāb*, ma *ḥimār* (pl. *ḥumur*). Per quanto riguarda la *Sunna*, invece, esiste una tradizione, che i giuristi ritengono unanimemente autentica, secondo cui «la donna è ‘awra»: se la donna corrisponde all'‘awra e se quest'ultimo termine indica le parti del corpo che non possono essere viste e che quindi devono essere coperte, allora tutto il corpo della donna deve essere celato. Dunque, questa tradizione, interpretata sistematicamente con le altre prove che prescrivono alle donne di lasciare scoperto il viso e le mani, costituisce un'ulteriore prova giuridica a sostegno dell'obbligo per le donne di coprire la testa. Ho citato queste prove non per un esercizio di erudizione, ma per fornire uno strumento che possa contribuire a comprendere meglio le dichiarazioni di quelle credenti, non poche, che affermano di indossare il copricapo non perché sia «una usanza» (p. 111) o perché abbiano interiorizzato la «visione maschilista della società» (p. 110), ma semplicemente per fede, in ossequio cioè ai Testi sacri. Per quanto riguarda, poi, il *niqāb* e il *burqa*, quello di cui alcune musulmane si servono per occultare il viso, Fronzoni non ne fa minimamente parola. Essi, invece, sono quelli sui cui si è concentrata l'attenzione dei legislatori europei; quasi tutti, infatti, sono intervenuti per vietarne l'uso. Questo è quello che emerge dalla descrizione delle leggi che in tal senso sono state emanate dai Paesi unionisti e dalla applicazione che delle stesse ne è stata fatta in sede giudiziaria, che costituisce l'oggetto della seconda parte del capitolo qui in esame. Per realizzare tale resoconto l'Autore si è basato fondamentalmente sui testi ufficiali delle leggi e sulle sentenze pubblicate nelle lingue a lui accessibili (francese, inglese e spagnolo); per gli altri casi, invece, ha fatto riferimento alle notizie riportate da «siti

attendibili»; nessuna attenzione, infine, è stata dedicata alla corposissima dottrina che negli ultimi anni è stata prodotta rispetto ai divieti di cui si discute. Non mancano in questa sezione tutta una serie di passaggi che forse avrebbero meritato qualche riflessione in più; cito un esempio per tutti: nella parte relativa al Belgio, Fronzoni riporta la sentenza con la quale la Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, nel 2017, si è pronunciata a favore della legge belga che vieta «ogni tipo di indumento che dissimuli il viso totalmente o in maniera essenziale», sia perché essa «non è discriminatoria considerato che sanziona [...] qualunque capo copra il viso [...], sia perché, come indicato in motivazione (§ 40), indossare il velo integrale non è un precetto inderogabile dell'islam» (p. 125). Leggendo la sentenza, però, è emerso che la paternità di quest'ultima affermazione non è della Corte, ma del governo belga. A questo punto sorgono alcuni quesiti che l'Autore però non solleva; ne propongo uno: se un governo può, in presenza di valide ragioni (per es. la sicurezza), limitare l'azione dei consociati, è legittimo che esso si pronuncii fino a stabilire quali sono i contenuti del dettato "normativo" di una confessione? È qualcosa che, per altri versi, è successo anche in Italia quando, il 14 luglio del 2010, il Comitato per l'Islam italiano ha espresso un parere sul *niqāb/burqa'* affermando che esso non è un obbligo religioso perché così ha stabilito la maggioranza dei giuristi, decretando l'equazione secondo cui se un'opinione è dominante assume a regola. Quest'affermazione è smentita dalla pratica: i giuristi musulmani che si occupano del *fiqh al-aqalliyāt*, per esempio, hanno recuperato una dottrina minoritaria per permettere alle donne che si convertono all'islam di rimanere con i mariti non musulmani, in aperta opposizione alla dottrina maggioritaria secondo cui quelle donne dovrebbero lasciare i consorti. Del parere del Comitato non c'è traccia nel testo di Fronzoni, come pure delle diverse proposte di legge che sono state presentate, senza successo, per vietare in Italia l'uso del *niqāb/burqa'*. Vi è, invece, una buona rassegna delle sentenze, del giudice amministrativo e talvolta di quello civile, emesse soprattutto avverso le ordinanze sindacali che miravano a introdurre il divieto del *niqāb/burqa'*.

Per quanto riguarda l'altro capitolo su cui si è concentrato l'Autore, *Minori e famiglia musulmana*, esso, focalizzandosi soprattutto sulla situazione italiana, presenta una struttura diversa dal capitolo prima analizzato. Dopo aver delineato brevemente «la famiglia musulmana e le sue regole», Fronzoni passa a esaminare in dettaglio alcune delle fattispecie che coinvolgono il minore, la prima fra le quali è la circoncisione rituale maschile. Di quest'ultima egli descrive 1. le motivazioni igienico-

sanitarie che originariamente ne sarebbero alla base; 2. la fonte che ne prescrive l'esecuzione, ovvero la *Sunna*; 3. l'età in corrispondenza della quale essa deve essere praticata; 4. le possibili deroghe. A questa descrizione segue quella relativa alla posizione assunta dai Paesi unionisti in materia: alcuni di essi hanno varato una legge che ne ammette la pratica, condizionandola al rispetto di una serie di regole; altri invece non sono intervenuti sul piano legislativo, ma dalle sentenze emesse dai loro giudici è emersa una propensione alla tolleranza, fatto salvo il rispetto di alcuni parametri posti a tutela della salute del minore; altri, infine, stanno valutando l'ipotesi di porre in essere un divieto. L'Italia si caratterizza per l'assenza di una legge specifica e per un orientamento giurisprudenziale eterogeneo e talvolta conflittuale, ai quali si sta cercando di ovviare con un approccio pragmatico, ovvero attraverso la stipula di specifiche convenzioni tra le singole comunità islamiche e alcune strutture ospedaliere, presso le quali la circoncisione viene praticata in un contesto sicuro e da personale specializzato, evitando quindi che i musulmani ricorrano a interventi realizzati in clandestinità che di frequente determinano gravi conseguenze per la salute dei bambini, di cui la cronaca spesso ci mette al corrente. Successivamente Fronzoni affronta il tema dell'«Educazione ed educazione religiosa dei minori». Al lettore viene offerto una disamina 1. dei sistemi educativi nelle società islamiche (soprattutto durante l'epoca classica); 2. delle problematiche che per i bambini musulmani sorgono, in virtù della loro appartenenza all'islam, quando cominciano a frequentare la scuola italiana; problemi che discendono soprattutto dalle modalità in cui si svolge il rapporto fra docente e discente e dall'interazione fra i generi [va segnalata qui un'eccessiva tendenza, da parte dell'Autore, a generalizzare l'idea secondo cui nelle scuole di tutta l'area MENA sia diffusa la segregazione di genere («la separazione continua anche in ambito scolastico», p. 246); in realtà, in alcuni Paesi si segue un modello educativo omogeneo, per esempio il Marocco, da cui proviene il maggior numero dei musulmani di origine straniera in Italia. Andrebbe ridimensionata anche l'affermazione secondo cui «a partire dai sette anni di età bambini e bambine vengono separati ed in casa cessa ogni forma di promiscuità, venendo di fatto inibita ogni possibilità di interazione»; in realtà, in una tradizione del Profeta, riportata nella raccolta di Abū Dāwud, si legge «[a dieci anni] separateli nei letti», volendo indicare che a partire da quell'età il bambino non può più dormire nello stesso letto della sorella o della madre, senza voler indicare che essi non debbano più relazionarsi fra di loro]; 3. dell'importanza dell'insegnamento linguistico, sia della lingua

del Paese di provenienza, sia di quella del Paese di residenza; 4. delle difficoltà legate al soddisfacimento delle prescrizioni alimentari; 5. dell'attuale impossibilità di inserire nel calendario scolastico delle vacanze per le festività islamiche; 6. delle attività alternative alla regione cattolica e del dibattito relativo ai simboli religiosi in classe.

In conclusione, ritengo che l'opera di Fronzoni, malgrado i limiti evidenziati, costituisca, per la vastità dei temi trattati e per la metodologia adottata, uno strumento che si rivelerà molto utile soprattutto per coloro che vogliono avviarsi con consapevolezza alla conoscenza, da un lato, delle regole del diritto islamico che scandiscono la quotidianità dei musulmani praticanti in Europa e, dall'altro, le reazioni che tali regole hanno suscitato nei legislatori e nei giudici del Vecchio Continente. Infatti, il principale merito del libro è a mio avviso quello di aver compendiato il contenuto di decine di opere di diritto islamico (in lingue occidentali) e di diritto ecclesiastico riproponendolo in una veste che lo rende di facile fruizione, soprattutto ai lettori non specialisti, che mi sembra siano i principali destinatari dell'opera.

Carlo DE ANGELO
Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"
cdeangelo@unior.it

Erica Baffelli, Andrea Castiglioni, Fabio Rambelli, eds., *The Bloomsbury Handbook of Japanese Religions* (New York: Bloomsbury Academic, 2021), 343 pp., Hardback, ISBN 9781350043756, \$ 157,50.

La collettanea *The Bloomsbury Handbook of Japanese Religions*, curata da Erica Baffelli, Andrea Castiglioni e Fabio Rambelli, offre più di quanto il suo titolo possa lasciar immaginare: non è tanto un classico manuale sulle diverse vie religiose giapponesi, quanto una ricca «collection of essays on critical terms and concepts for the study of Japanese religions history and practices» (p. 1).

Nella loro efficace introduzione (pp. 1-11), i tre curatori mostrano come il volume si inserisca nel campo di studi sulle religioni in Giappone, presentando una breve analisi dei principali approcci adottati dagli studiosi e delle problematiche che ne emergono. In particolare, si concentrano su quattro fattori che «make it challenging for scholars to study “Japanese religions,” as their understanding of what religion is and does often does not match the understanding of most people living in Japan, who tend to consider religious beliefs and practices as “tradition,” “cultural heritage,” or “customs”» (p. 5). Data questa considerazione, sarebbe risultato interessante dedicare spazio a una discussione sulla terminologia e sulla costruzione e uso di definizioni.

Osservando quanto sia problematico trattare il tema della religione separando le diverse vie religiose o seguendo distinzioni forzate dal punto di vista temporale, spaziale o tematico – approcci che costruiscono un’immagine decisamente statica e ingannevole del fenomeno religioso – Baffelli, Castiglioni e Rambelli dichiarano di favorire «transcultural, multi-perspective, and inter-methodological approaches to embrace and exalt the hybrid and polyphonic nature of religion in Japan» (p. 3). Per questo la collettanea si focalizza su temi e concetti rilevanti per il campo di studi sulle religioni, organizzati in 29 brevi voci che vengono presentate in ordine alfabetico: *Chaplaincy and Spiritual Care, Cultural Heritage, Disasters, Economy and Spirituality, Economy of Buddhism, Empire and Colonialism, Environmentalism, Food Offerings, Folk Performing Arts, Gender, Globalization, Islam, Law, Materiality, Media and Technology, Medicine, Minorities, New Religions, Pilgrimage and “Sacred” Geography, Politics, Premodern Traditions, Sexuality, Sound, Space, Spiritualism and Occultism, Spirituality, Tourism, Women*. Altre tematiche rilevanti, inevitabilmente, non hanno potuto trovar spazio all’interno del volume, come riconoscono i curatori, che suggeriscono

ulteriori temi e concetti cui sarebbe necessario prestar attenzione in futuro (pp. 6-8).

Considerato l'intento di non voler replicare la rigida divisione in vie religiose tipica di altri studi e di non discutere di definizioni, trattando invece temi «which are often trans-sectarian and multireligious» (p. 5), appare poco coerente la scelta di includere capitoli come *New Religions* (pp. 167-173) e *Islam* (pp. 111-116) che, seppur di grande interesse (soprattutto il secondo, che tratta di un tema ancora poco studiato con riferimento al contesto giapponese), non si presentano come tematiche trasversali, ma si concentrano su precise religioni presentate nel loro sviluppo storico e nelle caratteristiche principali. Con riferimento al capitolo *New Religions* è inoltre da notare che buona parte dei contenuti sono riproposti anche all'interno del capitolo *Pilgrimage and "Sacred" Geography* (pp. 175-183), rendendolo un po' ridondante.

Alcune voci sono accompagnate da brevi casi di studio che mostrano come la ricerca su quei determinati temi o concetti possa esser svolta e danno così maggiore concretezza e prospettiva al capitolo cui sono legati: questo aspetto è un grande pregio della collettanea, che, rivolta soprattutto a studenti, riesce a mostrare come si possa intraprendere praticamente uno studio di tematiche legate alla religione nel contesto giapponese. La presenza di casi di studio sarebbe stata significativa per accompagnare e completare ogni voce, ma è comprensibile che i limiti di spazio di un lavoro così ampio non abbiano potuto consentire l'aggiunta di ulteriori elementi.

Con riferimento alla struttura delle voci, quasi tutte presentano brevemente lo stato dell'arte ed evidenziano i possibili sviluppi della ricerca legata agli specifici concetti o temi cui sono dedicate, in linea con l'intento dei curatori di offrire «a map of the field by highlighting the uncharted areas, the black spots, the "hic sunt leones" areas in the study of Japanese religions» (p. 6). Questo contribuisce a rendere il manuale una risorsa preziosa e ricca di spunti per tutti coloro interessati a iniziare – o ad approfondire – lo studio di aspetti delle religioni in Giappone.

In questa sede non è possibile soffermarsi sul valore di ogni singola voce, ma ritengo comunque utile sottolineare tre aspetti. Innanzitutto, fra le varie possibili direzioni verso cui indirizzare la ricerca in futuro, è rilevante l'invito di Ioannis Gaitanidis, nel suo capitolo *Economy and Spirituality* (pp. 35-41), a considerare «the wider field of religion, economics, and consumer society» (p. 40), come suggerisce anche Jørn Borup nel capitolo dedicato a *Economy of Buddhism* (pp. 43-49).

Un secondo aspetto cui gli studiosi sono chiamati a prestare maggiore attenzione è enfatizzato da Kawahashi Noriko ed Emily Simpson, rispettivamente nei capitoli *Gender* (pp. 93-97) e *Women* (pp. 257-265) che si pongono in dialogo e si completano a vicenda. Kawahashi sostiene che «Religious studies with gender perspectives open up the ways in which women have been — and remain — marginalized and made invisible in religion» (p. 97). Simpson continua idealmente il discorso: osservando che gli studi sul rapporto fra donne e religioni nel periodo premoderno si sono concentrati sul contesto buddhista, conclude che «scholars must increasingly consider the role of other religious traditions in shaping gender, womanhood, and women's roles» (p. 260).

Infine, Ōuchi Fumi, nel capitolo *Sound* (pp. 209-215), suggerisce un ulteriore aspetto che è necessario considerare, partendo dall'osservazione che «one central reason for the stagnation in scholarly interest in the relations between sound and religion lies in the fragmentation and separation of academic fields. This in turn suggests that multidisciplinary approaches could open up new directions for potential research» (p. 211). Questa considerazione non è naturalmente applicabile solo agli studi sul rapporto fra suono e religione: un approccio multi- e inter-disciplinare è essenziale e auspicabile in generale e può rivelarsi molto proficuo, come mostrano diversi contributi raccolti in questo volume.

The Bloomsbury Handbook of Japanese Religions è un volume estremamente ricco che risulterà di interesse non solo per gli studiosi delle religioni in Giappone, ma anche per quanti si occupano di altri contesti: i concetti e le tematiche scelte dai curatori sono infatti rilevanti per lo studio delle religioni in generale e rappresentano utili punti di partenza per ricerche che si possono poi sviluppare in molteplici direzioni.

Tornando brevemente all'*Introduction* di Baffelli, Castiglioni e Rambelli, questa si chiude con un epilogo in cui gli autori presentano una riflessione sull'inevitabile impatto che la pandemia di Covid-19 ha avuto non solo sulle religioni giapponesi (di cui presentano alcuni esempi), ma anche sulla ricerca e l'insegnamento delle stesse con, ad esempio, il problema del reperimento di fonti primarie in formato digitale per chi non si trova in Giappone. Le loro considerazioni sul legame fra una situazione di crisi e lo sviluppo di nuove tematiche di ricerca, osservabile nel caso dell'incidente Aum del 1995 e del triplice disastro di Fukushima del 2011, forniscono spunti interessanti e risultano rilevanti anche con riferimento a contesti altri rispetto a quello giapponese. In questo senso è interessante la lente che presenta Levi McLaughlin nel suo capitolo *Disasters* (pp.

27-33) per leggere e comprendere la storia religiosa giapponese: «Japanese religion as religion of disaster» (p. 28). Anche la conclusione dei tre curatori si può applicare in ottica più ampia e generale: «The study of Japanese religions, in all of their multiplicity, transformations, demises, and continuities across many centuries, could offer some important contributions to a general record of human imagination about vulnerability, dissolution, and resilience» (p. 11).

La collettanea, con le considerazioni introduttive dei curatori, le 29 voci e la presenza di casi di studio, aggiunge sfumature e profondità allo studio delle religioni in Giappone: i curatori e gli autori non semplificano la complessità e contribuiscono così a sgretolare l'immagine di un Giappone in cui i confini fra tradizioni religiose e periodi storici sarebbero piuttosto netti. Il pregio della collettanea è quindi quello di fornire una guida per uno studio delle vie e pratiche religiose in grado di restituire un'immagine dinamica delle stesse, mostrandone la porosità dei confini, le interconnessioni e le principali dinamiche in atto.

Silvia RIVADOSSI
Università Ca' Foscari Venezia
silvia.rivadossi@unive.it

Elenco libri ricevuti

- N. J. ALLEN, *Arjuna-Odysseus: Shared Heritage in Indian and Greek Epic* (New York: Routledge, 2019).
- Antón ALVAR NUÑO, Jaime ALVAR EZQUERRA, Greg WOOLF, eds., *SENSORIVM: The Senses in Roman Polytheism*, Religions in the Graeco-Roman World 195 (Leiden-Boston: Brill, 2021).
- David ARNOLD, *Burning the Dead: Hindu Nationhood and the Global Construction of Indian Tradition* (Oakland, California: University of California Press, 2021).
- Giuliano BOCCALI, *Il dio dalle frecce fiorite. Miti e leggende dell'amore in India*, Intersezioni 574 (Bologna: Il Mulino, 2022).
- Antonella BONGARZONE, *Fede e superstizione nella Calabria post-tridentina: fonti archivistiche e a stampa*, Prefazione di Micaela PROCACCIA (Cosenza: Luigi Pellegrini Editore, 2020).
- Francesco BOTTACCIOLI, *Filosofia per la medicina, medicina per la filosofia. Oriente e Occidente a confronto*, II edizione (Milano: Tecniche Nuove, 2020).
- Luigi CANETTI, Elisabetta CILLI, Angelica Aurora MONTANARI, a c. di, *Uomini e lupi. Genetica, antropologia e storia*, Studi sul Patrimonio Culturale. Collana del Dipartimento di Beni Culturali 8 (Bononia University Press: Bologna, 2021).
- Paola CORRENTE, *Dioniso e gli dèi morenti. Storia della morte e resurrezione divina nelle antiche mitologie mediterranee*, Axolotl. Studi sulle religioni 8 (Milano: Mimesis, 2021).
- Richard Maxwell EATON, *India in the Persianate Age, 1000-1765* (London: Penguin Books, 2020).
- Giorgio Renato FRANCI, *La bhakti: mistica e devozione nelle tradizioni indiane*, a c. di Saverio MARCHIGNOLI, Biblioteca di studi sull'India 2 (Milano: Unicopli, 2020).
- Armin W. GEERTZ, *Approcci cognitivi ed evoluzionistici alla religione*, trad. Giuseppina Paola Viscardi, Antropologia delle Religioni 6 (Bologna: Pàtron Editore, 2020).
- Flavio A. GEISSHUESLER, *The Life and Work of Ernesto De Martino: Italian Perspectives on Apocalypse and Rebirth in the Modern Study of Religion* (Leiden-Boston: Brill, 2021).
- Marcello GHILARDI, Giangiorgio PASQUALOTTO, Paolo VIDALI, *L'idea di natura tra Oriente e Occidente: per un'etica ambientale interculturale*, Orso blu 198 (Brescia: Scholé, 2022).

- Ayesha A. IRANI, *The Muhammad Avatāra: Salvation History, Translation, and the Making of Bengali Islam* (New York: Oxford University Press, 2021).
- James MCHUGH, *An Unholy Brew: Alcohol in Indian Religion and History* (New York: Oxford University Press, 2021).
- Marcello MELI, a c. di, *Inni manichei*, Coliseum (Lavis: La finestra editrice, 2020).
- Ionut MOISE, Ganesh Umakant THITE, *Vaiṣeṣikasūtra – a Translation*, Routledge Hindu Studies Series (New York: Routledge, 2021).
- Suzanne NEWCOMBE, Karen O'BRIEN-KOP, eds., *Routledge Handbook of Yoga and Meditation Studies* (Abingdon, Oxon-New York, NY: Routledge, 2021).
- Marco PAPASIDERO, *Translatio Sanctitatis. I furti di reliquie nell'Italia medievale* (Firenze: Firenze University Press, 2019).
- Daniela PATTI, Laura CARNEVALE, a c. di, *Spazi e percorsi sacri fra tarda antichità e alto Medioevo. Archeologia, storia e nuove tecnologie*, Marenostrium Segmenta. *Arte, Storia, Archeologia* 5 (Bari: Mario Adda Editore, 2019).
- Giulia PEDRUCCI, a c. di., *Maternità e monoteismi – Motherhood(s) and Monotheisms*, *Le religioni e la storia* 2 (Roma: Edizioni Quasar, 2020).
- Giulia PEDRUCCI, *Votive Statuettes of Adults and Infants in Ancient Italy, 1: From the End of 7th to 1st c. BCE: A New Reading: Ancient Latium and Etruria* (Roma: Arbor Sapientiae, 2020).
- Chiara POLICARDI, *Divino, femminile, animale: yoginī teriantropiche nell'India antica e medievale*, *Asiatica* 11 (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2020).
- Paolo SCARPI, a c. di, *Faust. Dalla leggenda al mito*, Letteratura universale Marsilio: Variazioni sul mito (Venezia: Marsilio, 2021).
- Richard SEAFORD, *The Origins of Philosophy in Ancient Greece and Ancient India: a Historical Comparison* (New York: Cambridge University Press, 2019).
- Giovanni SILVANO, a c. di., *L'arte medica. La Scuola padovana e la medicina in Europa e nel mondo*, Patavina libertas. Una storia europea dell'Università di Padova (1222-2022) (Padova: Donzelli editore e Padova University Press, 2022).
- Salvatore Giuseppe SORISI, *Mentalità e morte: percezioni, concezioni e credenze in Occidente e in India: uno studio comparativo*, S.T.R.A.D.E 2 (Milano: FrancoAngeli, 2019).

Igor SPANÒ, a c. di, *Il corpo della parola: inni, poemi e performance nell'India antica e contemporanea*, Nanaya 3 (Palermo: Edizioni Museo Pasqualino, 2021).

Alessandro TESTA, *Rituality and Social (Dis)Order: the Historical Anthropology of Popular Carnival in Europe*, Routledge Studies in Cultural History 98 (New York: Routledge, 2021).

