

ANNALS  
OF THE  
SERGIU AL-GEORGE  
INSTITUTE



Ugo Bianchi, Lorenzo Bianchi, Ennio Sanzi, Mădălina Vârteju-Joubert,  
Renata Tatomir, Bogdan Burtea, Radu Bercea, Dan Tudor Ionescu,  
Andrei Cornea, Irina Vainovski-Mihai, Luminița Munteanu,  
Alexandre Popovic, Virgil Ciocîltan, Rodica Pop, Șerban Toader,  
Luminița Bălan, Daniela Zaharia, Simona Galațchi

Volumes VI-VIII 1997-1999

Published by

THE SERGIU AL-GEORGE INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES

Calea Victoriei 107, 010069 Bucharest, Romania

P. O. Box 1-822 / 70700

Phone/Fax: (4021) 311 11 96; e-mail: [iso@mailbox.ro](mailto:iso@mailbox.ro)



**ANNALS  
OF THE  
SERGIU AL-GEORGE  
INSTITUTE**



Edited by  
Radu BERCEA and Luminița MUNTEANU  
With the collaboration of Șerban TOADER

Volumes VI-VIII  
1997-1999



INSTITUTUL DE STUDII ORIENTALE  
„SERGIU AL-GEORGE ”  
**BIBLIOTECA**  
lr. Inv. 4954

0

X

X

## CONTENTS

Ugo BIANCHI

Tipologia storica delle religioni e comparazione: il caso del dualismo ..... 7

Lorenzo BIANCHI (a cura di)

Bibliografia di Ugo Bianchi ..... 17

Ennio SANZI

Universale concreto, analogia, idiografia, procedimento induttivo:  
i fondamenti della Storia delle religioni nella metodologia di Ugo Bianchi..... 39

\*

Mădălina VÂRTEJANU-JOUBERT

Stratégies de récupération et d'intégration dans la mémoire historique  
d'un événement problématique : Saül dans la littérature rabbinique..... 47

Renata TATOMIR

Soul and Spirit in Ancient Egyptian Religion. An Anthropological Approach..... 61

Bogdan BURTEA

Magie und Dämonen im Vorderen Orient (Teil 1).  
Zwei Fälle paralleler Dämonisierung: Iran und die biblische Tradition ..... 73

Radu BERCEA

*Pratirūpa* : Prolégomènes à une théorie indienne du symbole ..... 93

Dan Tudor IONESCU

India and the Indians in Arrian's *Anabasis Alexandri* and *Indica* ..... 105

Andrei CORNEA

Plotinus and the East..... 119

Ennio SANZI

IOVI OPTIMO MAXIMO DOLICHENO AVG(VSTO) EX INDVLGENTIA.  
Riflessioni storico-religiose agostane e sparse su un'epigrafe dolichena  
poco conosciuta..... 137

Irina VAINOVSKI-MIHAI

The Wandering European and His Egyptian Guide: On Arabic Story- and History-Telling .....	161
--	-----

Luminița MUNTEANU

Les ' <i>Alevî</i> ou la traversée du désert. Réflexions sur une centralité manquée .....	171
---	-----

Alexandre POPOVIC

La magie chez les populations balkaniques : convergences et divergences entre les divers groupes confessionnels.....	213
---	-----

Virgil CIOCÎLTAN

Der Fernhandel – Grundlage der Goldenen Horde? .....	219
--	-----

Rodica POP

Le respect du principe de l'exogamie chez les Mongols .....	225
---	-----

Șerban TOADER

Prolegomena to an Exegesis on the <i>Scripture of Subtle Harmony</i> .....	235
--	-----

Luminița BĂLAN

The Correction of Names in <i>Xunxi</i> .....	241
---	-----

Daniela ZAHARIA

Féminité et relations de pouvoir dans le <i>Chun Qiu – Zuo zhuan</i> .....	249
--	-----

Simona GALAȚCHI

Common Features of the New Religious Movements Originated in India .....	257
--	-----

## Book Reviews

Sheldon Lee Gosline, <i>Writing Late Egyptian. Hieratic. A Beginner's Primer</i> (Renata Tatomir) — Sheldon Lee Gosline, <i>Hieratic Paleography 1: Introductory Late Egyptian</i> (Renata Tatomir) — Anne-Sophie von Bomhard, <i>Le calendrier Égyptien. Une œuvre d'éternité</i> (Renata Tatomir).....	267
--	-----

List of Contributors .....	271
----------------------------	-----

# Tipologia storica delle religioni e comparazione: il caso del dualismo\*

Ugo Bianchi

La tipologia storica delle religioni è un aspetto importante della Storia delle religioni intesa come scienza storico-comparativa. Essa infatti permette di utilizzare il contributo della fenomenologia della religione senza assumerne le insufficienze, e permette di superare l'alternativa rigida tra diffusionismo e sviluppo parallelo. Essa permette inoltre di evitare sia uno "storicismo" ristretto, che limiti la comparazione alla scoperta di connessioni genetiche tra fatti arealmente distinti (così come già Max Müller limitava la comparabilità dei dati mitologici alla comparabilità linguistica di essi), sia un facile parallelismo che prescinda dalla varietà della storia e ricada in forme mascherate di evoluzionismo (come accade in alcune ricerche sociologico-religiose e di ecologia religiosa).

1. Il dualismo religioso è un buon esempio per l'intendimento dei vantaggi offerti da una tipologia storica delle religioni. Come nel caso di ogni "categoria" religiosa e della religione stessa come "categoria" (termine peraltro inadatto se inteso in modo non problematico ma, appunto, "categorico"), il contenuto del termine dualismo – e, se si vuole, la sua definizione o delimitazione – non può essere un presupposto, neppure di mero ordine convenzionale e operativo, ma piuttosto un obiettivo della ricerca: una ricerca di ordine positivo-induttivo fondata sull'applicazione di una dialettica tra dati già oggettivamente "digeriti" sulla base di una accurata documentazione filologica e dati nuovi forniti dalla progrediente ricerca<sup>1</sup>.

Lo stesso procedimento vale per quelle "sottoclassi" del dualismo che si esprimono nelle alternative tra un dualismo radicale e uno mitigato, tra un dualismo dialettico e uno escatologico, tra un dualismo pro-cosmico e uno anti-cosmico<sup>2</sup>. Quando si addivene a queste determinazioni, si trova anche la possibilità di esprimere delle opzioni relative all'alternativa fra diffusionismo (comprese le tematiche connesse di *stimulus diffusion*, di *Überlagerung* e di stratigrafia culturale) e parallelismo storico.

Un'epoca ormai lontana, ma non dimenticata, della Storia delle religioni è quella che, sulla spia di speculazioni evoluzionistiche ottocentesche, poneva questioni vastissime di

---

\* Il testo, che qui viene pubblicato nella versione italiana originariamente preparata dall'autore, fu presentato in lingua tedesca, con il titolo *Religionshistorische Typologie und Komparation. Der Fall Dualismus*, in occasione del "Deutsch-Italienisches Symposium" sull'argomento: *Religionsgeschichte: die Römische Schule und die Tübinger Schule*, organizzato a Blaubeuren nell'ottobre 1987 dall'Università di Tübingen, e destinato alla pubblicazione nei relativi Atti, che però non videro mai la luce. La presente pubblicazione è stata curata da Lorenzo Bianchi, all'epoca presente al "Symposium", e da Ennio Sanzi, e riproduce fedelmente (a parte la sola correzione di evidenti refusi) il dattiloscritto originale.

1. Cfr. U. Bianchi, "The Definition of Religion. On the Methodology of Historical-Comparative Research", in U. Bianchi, C. Bleeker, A. Bausani (edd.), *Problems and Methods of the History of Religions* (Supplements to *Numen* XIX) Leiden 1972, pp. 15-32.

2. U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma 1976, pp. 38-54.

tipologia delle religioni, e discuteva di monoteismo, politeismo, monismo, intendendo peraltro queste categorie come forme della religione inserite in una problematica non più evoluzionistica ma storica, e più precisamente storico-culturale. Sono note le posizioni di W. Schmidt e quelle di R. Pettazzoni, due studiosi quant'altri mai diversi nella formazione e nelle visuali, ma ambedue legati a un tipo di documentazione e di problematizzazione appunto storico-culturale.

La posizione di Pettazzoni è polare e polemica nei confronti dell'*Urmonotheismus* di Schmidt; Pettazzoni, in contrasto con Schmidt ma anche con l'evoluzionismo, vede il monoteismo non come evoluzione del politeismo – quale lo volevano Tylor e gli “antropologi” – ma come rivoluzione rispetto ad esso, cioè cosciente sforzo, innovativo e profetico, rispetto a un precedente politeismo. È anche noto a quante discussioni dette luogo questa posizione, che il Pettazzoni mantenne fino in fondo, e a quante questioni di ordine anche terminologico. Una acquisizione, comunque, duratura delle discussioni sul posto del politeismo nel quadro della storia generale delle religioni, fu quella, sviluppata poi in modo particolare da A. Brelich<sup>3</sup>, del politeismo come tipica manifestazione religiosa nell'ambito delle “alte culture” (*Hochkulturen*) di fase arcaica. Rimaneva invece l'*impasse* di una alternativa tra il monoteismo come tipica forma post-polyteistica e il monoteismo come possibile, anche se rara e non sistematica, formazione autonoma. E rimaneva soprattutto l'*impasse* costituita dal fatto che le culture politeistiche più tipiche e sviluppate, da quella babilonese a quella egizia a quella greca (per limitarsi all'Occidente) non avevano mai evoluto (o “revoluto”) verso forme monoteistiche di matrice profetica, ma se mai enoteistiche e monistiche, che significa tutt'altra cosa. Dal lato opposto dello schieramento, l'uso del termine “Dio” implicito nel termine monoteismo (anche se sostituito con il termine “Essere Supremo”) da parte della scuola schmidtiana appariva spesso eccessivamente disinvolto.

2. Si sarà notato che tra tutti i termini in -ismo finora menzionati ne manca uno di aspetto altrettanto sistematico, ma che non aveva avuto gran parte nelle discussioni di fine Ottocento e dell'inizio del Novecento. Intendo dire il termine “dualismo”, un termine peraltro già in uso fin dal Settecento ma riferito a formazioni religiose molto specifiche come quelle iraniche<sup>4</sup>. Evidentemente, agli “antropologi” e ai loro contraddittori il dualismo rimaneva un termine e un concetto di limitato interesse per la sistematica religiosa, limitato alla discussione di religioni, per lo più culte e di scarso interesse etnologico, che sembravano esprimere formazioni storiche molto peculiari e di scarso rilievo per la grande comparazione.

Conseguenza di questa situazione era che pubblicazioni numerose e di ampio riferimento comparativo venivano in luce riguardo al monoteismo, o comunque alla nozione di Essere Supremo, o ai pantheon politeistici con le relative teogonie e cosmogonie, pubblicazioni che si concentravano su particolari ambiti storico-culturali, come nel caso dell'*Ursprung der Gottesidee* di Schmidt, oppure su specifiche categorie religiose, come nel caso dell'*Onniscienza di Dio* di Pettazzoni. Nulla di simile appariva invece per il dualismo, le sue categorie e le sue forme alternative. Al più si ponevano questioni collaterali e subordinate, come ad esempio la possibilità o meno di concepire come dualistica una religione monoteistica quale poteva apparire quella originaria di Zarathustra. Con questo, certo non si facilitava la ricerca sul dualismo, anzi si entrava in una problematica astratta e soprattutto mal posta. Una problematica di questo genere spingeva nella seconda metà del secolo scorso i

3. A. Brelich, *Der Polytheismus* (Numen VII), 1961.

4. J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford 1958, pp. 10-12. Sull'importanza dello studio della fenomenologia storica del dualismo come uno dei grandi problemi della storia delle religioni si veda I. P. Culianu, *Recherches sur les dualismes d'Occident*, Dissert., Paris-Sorbonne, 1986, p. 15 ss.

Parsi di India, e anche qualche studioso europeo familiare con essi, come Haug, a contestare il carattere dualistico della tradizione-religiosa zoroastriana, e ciò sul pregiudizio che il dualismo avrebbe costituito politeistica antitesi al monoteismo, e avrebbe anzi costituito una forma di barbaro politeismo, che i seguaci della “buona religione mazdaica” avrebbero dovuto necessariamente rifiutare. E si trattava di un equivoco favorito talora dall’uso assolutamente improprio da parte di studiosi occidentali del termine “dio” per indicare il secondo principio del dualismo zoroastriano, Ahriman, qualificato appunto come “dio cattivo”; il che era ovviamente in contraddizione assoluta alle concezioni mazdaiche, che vedono Ahriman non certo come dio (nonostante il *deus Arimanius* dei misteri mitriaci) o come dio cattivo ma, appunto, come “anti-dio”, che è certo tutt’altra cosa (e qui sarà utile ricordare che già Plutarco aveva percepito il problema quando aveva corretto l’espressione da lui usata “due dèi” con l’espressione “dio” (buono) e “demone” (cattivo)<sup>5</sup>. Da questo equivoco di fondo nascevano poi due atteggiamenti, sempre riguardanti lo zoroastrismo, che rinchiudevano il problema in una falsa alternativa. Vi erano coloro, nel campo dei Parsi, i quali, impressionati da tematiche teosofiche di ispirazione europea e da tematiche monistiche di ispirazione indiana, riducevano il dualismo zoroastriano alla nozione di una inevitabile manifestazione del male come ombra del divino<sup>6</sup>. E vi erano coloro che, come lo Henning<sup>7</sup>, vedevano invece il dualismo come contestazione esplicita del monoteismo, in nome di una teodicea che ripeteva la nota posizione platonica della *Repubblica*, secondo la quale sarebbe impossibile ritenere Dio come causa universale, senza ulteriori specificazioni<sup>8</sup>. In tal modo, si aveva la contemporanea presenza negli studi sullo zoroastrismo di due usi opposti del termine dualismo: un uso riduttivo, di stampo appunto teosofico, in qualche modo canonizzante il male ontologico, e un uso intensivo, che poneva alternative arbitrarie.

3. Notevole confusione si dava anche nell’uso del termine dualismo, o di nozioni facilmente ad esso collegabili, nel campo degli studi sul giudaismo intertestamentario e sul cristianesimo dei primi secoli.

D’accordo tutti per il carattere dualistico dello gnosticismo, nelle sue due forme, siro-egizia e iranica, e anche per quanto concerne il doteismo di Marcione. Ma le difficoltà insorgevano quando si trattava di valutare posizioni come quelle espresse dalla nozione di un “signore di questo mondo” diverso e opposto rispetto a Dio: posizioni che ingiustificatamente si chiamerebbero dualistiche, quando non implicano, come di fatto non implicano, l’idea di una attività creativa o demiurgica attribuita a tale personaggio; una idea che si trova solo in dottrine e mitologie gnostiche, catare e bogomiliche (il diavolo come demiurgo del mondo visibile, o come plasmatore del corpo umano). Gli entusiasmi suscitati in Germania, e non solo in Germania, dalle posizioni della *Religionsgeschichtliche Schule* favorivano l’uso intensivo del termine dualismo, allorché vecchie tematiche mitologiche insistenti sulla corrispondenza macrocosmo-microcosmo e sulla nozione di Uomo cosmico e macrantropo venivano interpretate come esprimenti la figura centrale di un “salvatore salvato” (*Erlöster Erlöser*). Quello che nel remoto mondo indiano era espresso dalla figura del *Purusha*, il “Maschio primordiale”, dal cui sacrificio e dalla cui spartizione derivavano il cosmo nelle sue diverse parti e la società umana nelle sue articolazioni di classe, diventava per la *Religionsgeschichtliche Schule* la tematica, di per sé manichea, ma erroneamente applicata

5. Plutarchus, *De Iside et Osiride* 46 s: l’uno, autore delle cose buone, l’altro delle cattive.

6. Cfr. J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, pp. 1-19 e U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysticism* (Supplements to *Numen* XXXVIII) Leiden 1978, pp. 406-416.

7. W. B. Henning, *Zoroaster*, Oxford-London 1951, p. 46.

8. Plato, *Repubblica* II, 379a.

allo zoroastrismo, di un Uomo primordiale che scende nel mondo e qui attende di essere salvato dalla controparte divina di Sé; salvezza preliminare che è anticipazione della salvezza di quanto di consustanziale a lui è poi rimasto nel mondo terreno. Questa, come abbiamo osservato, è tematica manichea, non zoroastriana, né, tanto meno, indo-aria. In altre parole, anello di congiungimento tra il macrantropo del tipo *Purusha* e l'Uomo primordiale della sistematica manichea era, secondo la *Religionsgeschichtliche Schule*, *Gayōmart* ("Vita mortale"), l'uomo primordiale della sistematica mazdaica, una figura del tutto inadatta a questa funzione. È vero infatti che *Gayōmart* ha caratteristiche di macrantropo, in quanto dal suo sperma e dal suo corpo sono ritenuti derivare gli uomini e i metalli; ed è anche vero che l'uccisione di *Gayōmart* avviene in un contesto dualistico, essendo egli vittima dell'aggressività del nemico coeterno di Dio, Ahriman. Ma è vero anche che *Gayōmart*, se attende di essere salvato, cioè riportato a integra esistenza alla fine della storia, non ha d'altra parte, e ciò devono riconoscere anche gli epigoni della *Religionsgeschichtliche Schule*<sup>9</sup>, nessuna figura di salvatore escatologico o di inviato dal cielo. Rimane dunque che la figura del "salvatore salvato", o meglio del *salvator salvandus*<sup>10</sup>, concerne specificamente lo gnosticismo e il manicheismo, cioè formazioni dei secoli II e, rispettivamente, III d.C., molto più specifiche in senso dualistico di quanto ammettessero i seguaci della *Religionsgeschichtliche Schule*. Se mai, nel quadro di una problematica storico-religiosa più vasta, il dualismo gnostico e manicheo, implicante l'opposizione di due realtà ontologiche fortemente dispari, si riversa per un aspetto sulla tradizione del platonismo, specie di quello suscettibile di forti caratterizzazioni mitologiche e drammatiche, e, al di là di esso, riecheggia arcaiche tematiche dell'orfismo, della sua cosmologia e della sua antropologia di tipo dualistico.

Di fronte alle confusioni implicite nell'uso della parola dualismo a proposito di formazioni religiose del mondo occidentale nei primi secoli del cristianesimo, risulta pertinente una presa di posizione di A. von Harnack nel suo *Das Wesen des Christentums*<sup>11</sup>. Egli identifica due manifestazioni fondamentali del paganesimo antico, contro le quali la Chiesa ha combattuto. Esse sono: **a)** il politeismo, e, con esso legata, la religione "politica" (i culti dello Stato e della città); **b)** il dualismo. Ciò è molto corrispondente a una attenta analisi storico-tipologica delle religioni dell'epoca in questione. La schematizzazione harnackiana delle forme del paganesimo intorno agli inizi della nostra era (ma si può risalire indietro fino a Platone e agli orfici) è capace di contribuire alla comprensione della storia interna del paganesimo e dei suoi rapporti con il giudaismo ellenistico e il cristianesimo dei primi secoli. Scrive Harnack: la Chiesa "anzitutto ha combattuto e potentemente respinto il culto della natura, il politeismo e la religione politica; in secondo luogo essa ha vinto le filosofie religiose dualistiche. Essa avrebbe potuto così esprimersi: 'Non ho prestato ascolto ai suggerimenti insinuanti di una profonda filosofia, e le ho opposto vittoriosamente il Dio, onnipotente e creatore'... In un tempo così pieno di turbamenti dal punto di vista delle filosofie religiose – continua Harnack – la Chiesa ha saputo affermarsi contro tutte le speculazioni dualistiche, anche quando esse sembravano spesso avvicinarsi alle sue proprie concezioni, ed ha opposto loro, in una ardente lotta, il principio monoteistico. La lotta era tanto più difficile perché molti cristiani, e precisamente cristiani molto eminenti e colti, fecero causa comune con

9. Cfr. G. Widengren, "Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions", in U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden 1967; pur affermando che "l'Homme primordial joue (nel *Bundahishn*) le rôle d'un Sauveur de l'humanité" (p. 45), riconosce che *Gayōmart* è "plutôt une figure passive", anche se non mancherebbero indizi di una sua funzione più attiva, nella lotta contro il Cattivo Spirito (p. 48 s.).

10. C. Colpe, *Die Religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen 1961.

11. P. 122 ss. dell'edizione Leipzig 1908.

l'avversario, e diventarono essi stessi dualisti". È chiara l'allusione allo gnosticismo, questa – secondo la nota definizione harnackiana – “ellenizzazione acuta del cristianesimo”.

4. E in realtà, che le cose stessero così è evidente. Già dualistica è la fondamentale distinzione platonica tra idea, demiurgo e *chōra* (“ricettacolo materiale”), le tre “cause” metafisiche (*aitiai*) del *Timeo*. Essa è tale anzitutto sul piano ontologico, ma anche in quello della teodicea e della religione vissuta. Come abbiamo sopra ricordato, la teodicea platonica esclude la onni-causalità di Dio, e, quanto all'uomo e all'anima, Platone e i platonici (tra cui l'ebreo ortodosso Filone), contrappongono i due piani dell'immortale e del mortale, dell'intelligibile e del sensibile, e attribuiscono a più fattori, e non al solo Demiurgo, la creazione dell'uomo e dell'anima secondo le diverse componenti, appunto immortale e mortale, di questa (così nel *Timeo*). E ancora più drastica è la posizione di Plutarco, che praticamente identifica religione e dualismo, ponendoli tra i due estremi dell'ateismo (naturalistico-stoico o evemeristico) e della superstizione; posizione espressa dal teologo di Cheronea in un'opera che è un trattato di fenomenologia religiosa *ante litteram* e di filosofia della religione, cioè il *De Iside*<sup>12</sup>. Ora, la posizione plutarchea conferma la posizione harnackiana, riassumendo nel dualismo (in sede di teodicea non meno che di cosmologia e di antropologia) la religione dell'intellettuale pagano della sua epoca, almeno di quello che non intendeva piegarsi al totalizzante panteismo stoico o al disinteresse epicureo riguardo agli dèi e al culto.

Che il culto naturistico da una parte e la filosofia religiosa dualistica d'altra parte identifichino i due fondamentali elementi costitutivi del paganesimo antico almeno da Platone in poi, è senz'altro vero; sempreché naturalmente non si fraintenda il senso dell'espressione “culto naturistico”, e non si riduca questo ad obsolete tipologie di cosiddetta “personificazione” delle realtà naturali. Quello che intendiamo con culto naturistico concerne invece una visione del mondo per così dire stratigrafica, un ordine dell'universo nel quale venga a concludersi e pacificarsi la lunga e sofferta diacronia delle lotte teogoniche che hanno portato gli dèi e il mondo alla situazione attuale<sup>13</sup>. In questa, l'antico dio Cielo e l'antica madre, la Terra, sono ridotti, con esiti peraltro diversi, a una topografia sacrale nella quale il cielo è ormai quel soffice suolo sul quale, per dirla con Fr. Hölderlin, muovono i loro passi gli dèi beati, e la Terra è quello spessore solido di elemento materno su cui si pone, su cui si muove e, come dice Pindaro<sup>14</sup>, da cui respira ogni vitalità, umana e divina, che si manifesti come esistenza.

Questa stratigrafia sacrale del cosiddetto culto naturistico, nella quale si viene a placare, al termine delle interne lotte degli Uranidi, quella trascendente diacronia che è la storia degli dèi, rappresenta una struttura tipicamente orizzontale, che peraltro, come in ogni stratigrafia, non ignora, anzi suppone la dimensione della verticalità; ma una verticalità appunto stratigrafica, dagli dèi d'Olimpo fino agli esseri divini, ninfe e pani, che frequentano le montagne boschive, agli eroi che dalle loro tombe benedicono o infestano i territori e le città, fino alle profondità scalate dell'Ade e della geografia infernale. In queste strutture orizzontali, uomini e dèi vivono, gli uni e gli altri, al loro proprio livello, celeste, terreno o infero, e popolo si aggiunge a popolo, fino a quei luoghi estremi, abitati da Etiopi, Iperborei e Feaci, presso i quali gli estremi dell'orizzonte, cielo, terra e sottoterra si toccano e le differenze si

12. U. Bianchi, “Plutarch und der Dualismus”, in H. Temporini, W. Haase (edd.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 36, 1, Berlin-New York 1987, pp. 350-365; si veda anche *Idem*, “Plutarco e il dualismo”, in Fr. E. Brenk, I. Gallo (edd.), *Miscellanea plutarchea* (*Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese* 8), Ferrara 1986, pp. 111-120.

13. Cfr. il nostro contributo: U. Bianchi, “Per la storia della teologia dei Greci: la ‘Teogonia’ di Esiodo”, in *La coscienza religiosa del letterato pagano*, Università di Genova, D.A.R.FI.CL.ET., Genova 1987, pp. 9-26.

14. Pindarus, *Nemea* VI, 1 ss.



attenuano. E parimenti gomito a gomito, nelle altezze d'Olimpo, gli dèi del pantheon politeistico si toccano e limitano l'un l'altro, caratterizzati dalle loro funzioni e cementati non meno dalle loro rivalità che dai loro comuni interessi; un sistema, quello politeistico, dove ordine e gerarchia si uniscono all'illimitatezza di un pantheon in cui sempre nuovi personaggi e caratteri si sommano, pari accanto a pari, aggiungendosi via via per vicende storiche o per sviluppi interni; un sistema, infine, dove il male non ha una sua dichiarata rappresentanza, in nessuno dei personaggi divini, o semidivini, celesti, terreni o inferi, che lo popolano.

5. Ben diversa è la sistematica divina di quella che con Harnack possiamo chiamare la filosofia religiosa dualistica dei Greci. Qui la dimensione essenziale è quella della verticalità, ma una verticalità assoluta e contrastante rispetto all'orizzontalità della stratigrafia divina propria del politeismo naturalistico. È su questa verticalità che si ordinano gerarchicamente, quasi altrettanti gradini, e senza allargarsi orizzontalmente in serie di pari tra pari, le forme del divino e dell'umano, del più divino e del meno divino, del più umano e del meno umano. La sistematica platonica, quella del capostipite e quella degli epigoni, conosce sì diverse categorie del divino, verticalmente subordinate: conosce gli dèi caratterizzati da immutabilità ed eternità, i dèmoni soggetti a dolore e passione, gli eroi protettori e le ninfe custodi, gli dèi inferi. Ma ciò a cui veramente tende il nuovo, verticale sistema è una gerarchia di ipostasi, una gerarchia, per dirla con Numenio, di un primo, poi di un secondo e finalmente di un terzo dio, una serie di potenze che ospitano in sé le forme superiori del divino, una serie di figure mediatrici tra divino e umano; e finalmente un umano che non si distingue più nella tipologia orizzontale di popolo accanto a popolo, di libero accanto a schiavo, di greco accanto a barbaro; ma un umano che si distingue per dignità ontologica interna, cioè, come già aveva detto Platone, per la dignità graduata delle sue separate e separabili componenti: l'anima immortale data dal grande Demiurgo, l'anima che ha invece sede nel petto, e finalmente l'anima che risiede nel ventre; ovvero, per dirla con Platone in termini mitologici, l'anima che è al livello dell'oro, quella al livello dell'argento, quella al livello del ferro<sup>15</sup>. In questa teologia, che è anche e soprattutto teodicea, il problema del male e della sua provenienza si fa imponente; l'interpretazione della natura e della provenienza del male assume un ruolo decisivo. Si tratta solo di situare questa origine a un punto più o meno elevato della verticale che scende dal più divino al meno umano: si tratti della caduta di un dio, si tratti della crisi di una entità alla periferia del divino, si tratti della caduta dell'anima, l'ultima delle divinità, come la definisce Plotino<sup>16</sup>; si tratti infine della familiarità con il male che caratterizza gli strati inferiori dell'umano, a partire dal sesso. Questa familiarità si presenta rischiosa e minacciosa ad un'anima inserita nelle vicende delle successive incorporazioni, secondo una graduazione assiologica nella quale ha un ruolo ontologico anche la distinzione maschio-femmina, che implica una disparata affermazione di valore e che è una delle maniere privilegiate per formulare la radicale gerarchia e verticale disparità nell'umano, così come ontologicamente e assiologicamente dispari sono anche l'intelletto e la sensibilità, la ragione e il corpo<sup>17</sup>.

Ecco dunque una visione graduata del divino, cui corrisponde una visione graduata dell'umano, di cui la parte superiore è divina e consustanziale al divino, mentre l'altra, destinata a distaccarsene, ospita in sé un disvalore; ed è una visuale tipicamente dualistica, di un dualismo che si esprime volentieri in forme platoniche e che assume la sua formulazione

15. Cfr. U. Bianchi, "Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio", *Studi e materiali di storia delle religioni* 34 (1963), 2, pp. 143-210, partic. p. 162 ss.

16. Plotinus, *Enneas* IV, 8, 5.

17. Si vedano da ultimo i nostri contributi a U. Bianchi (ed.), *Archè e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa* (*Studia Patristica Mediolanensia* 12) Milano 1981, pp. 9-27; *Idem* (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Roma 1985, pp. 1-32.

estrema nello gnosticismo; ed è un dualismo che bene riassume in sé la religiosità culta dell'antichità pagana, particolarmente agli inizi dell'era cristiana e nei tre secoli successivi; e non soltanto l'antichità pagana ma anche, come osservava Harnack, quelle sfere cristiane che intendono trascrivere la dogmatica cristiana in un immaginario drammatico di stampo gnostico, di origine orfica, e che fanno questo distaccandosi dalla Grande Chiesa. Tipica di queste posizioni, nel paganesimo platonizzante e nello gnosticismo, ermetico o "cristiano", è appunto una graduazione del divino che significa caduta o discesa o "devoluzione"<sup>18</sup>, riflettentesi nella corrispettiva graduazione, caduta o devoluzione dell'umano.

Opposta è la visione che caratterizza la teologia della Grande Chiesa, nonostante le propensioni platoniche di un Origene e della linea che da lui si diparte. La posizione della Grande Chiesa consiste infatti nella "compattezza" del divino, una compattezza che esclude caduta, crisi o devoluzione del divino medesimo o una scissione di questo. Né alcune propensioni subordinazioniste, che caratterizzano la teologia incoativa di un Giustino o, appunto, di un Origene, contraddicono veramente a questa caratteristica della teologia e della dogmatica della Grande Chiesa.

Decisiva è dunque, all'epoca dei primi secoli della nuova era, la contrapposizione tra teologie dualistiche, implicanti la graduazione ontologica e assiologica del divino, e teologie non-dualistiche, come quelle del giudaismo e del cristianesimo non gnostico, che invece pongono la compattezza del divino, e a questa subordinano la caratterizzazione delle ipostasi; siano queste ipostasi quelle nelle quali il divino si manifesta, come per esempio nel caso delle speculazioni giudaiche sulla Sapienza, o siano esse quelle nelle quali si manifesta la teologia trinitaria cristiana, dalla quale, come si è osservato, sparisce ben presto ogni traccia di subordinazionismo e dalla quale viene respinta a Nicea la posizione ipersubordinazionistica di Ario.

6. Rimane, a completare il quadro della tematica dualistica nelle grandi teologie non-naturalistiche della tarda-antichità, un riferimento alla teologia zoroastriana e a quella del manicheismo. Anche per ambedue queste teologie – specie per la seconda – si può parlare di una compattezza-omogeneità del divino, una compattezza che esclude gradualità del divino sul piano ontologico e assiologico e che automaticamente esclude ogni idea di caduta del divino, una caduta che sia intesa come iscritta nella natura scalare del divino medesimo. Per quanto concerne lo zoroastrismo, la connaturalità di Ahura Mazda e delle sue ipostasi, i sei *Amesha Spenta*, cui è da aggiungere lo "Spirito benefattore", lo *Spenta Mainyu*, è fuori di ogni dubbio. La serie degli *Amesha Spenta* si concatena nel contesto di una piena loro omogeneità, che è appunto l'omogeneità e la compattezza del divino secondo la visione zoroastriana, già evidente nelle *Gāthā*. Una compattezza, d'altra parte, questa del divino zoroastriano, che, a differenza di quanto avviene nella teologia cristiana non gnostica, coinvolge una fondamentale impostazione dualistica. Infatti, alla compattezza del divino secondo lo zoroastriano corrisponde e fa fronte, *ab aeterno*, la compattezza dell'anti-divino ahrimanico: insomma, una terza posizione, dal punto di vista sistematico, quella zoroastriana, rispetto alla visuale platonico-gnostica implicante dualismo e gradualità del divino, e rispetto alla visuale cristiana non gnostica che dualismo e gradualità compiutamente esclude.

E finalmente il manicheismo: una formazione di estremo interesse relativamente alla sistematica del dualismo: una formazione – il manicheismo – che è di carattere gnostico, ma che esclude la gradualità del divino quale concepita nella maggior parte delle scuole gnostiche, a partire dalla valentiniana, quella gnosi valentiniana che pone invece la serie discendente degli eoni nell'ambito di un articolato e gerarchico *plērōma*. Ma se il manicheismo esclude la gradualità del divino e ne afferma l'omogeneità, esso esclude anche la

18. L'espressione è di Hans Jonas.

nozione stessa di un divino periferico in situazione precaria; in altre parole, per il manicheismo è esclusa ogni tematica di tipo valentiniano, implicante l'errore e la caduta di Sophia, l'ultimo degli eoni del *plērōma*, cioè il più periferico di essi, eone femminile non cooperante con il suo *partner* e *syzygos*, e causatore sfortunato dell'origine della materia. Il manicheismo conosce solo una provvisoria e provvidenziale *débâcle* del divino, cioè il fatto che l'Uomo Primordiale, identico – si noti – all'“anima” della somma divinità, viene mandato incontro alla tenebra incalzante e ne viene inghiottito: un inghiottimento che costituirà la rovina della tenebra, perché la luce inghiottita produrrà nel ventre della tenebra l'azione distruttiva di un amo nel ventre del pesce.

E concludiamo questa serie di comparazioni tipologiche con un riferimento più esattamente storico-tipologico. La dottrina manichea del carattere compatto o omogeneo del divino, attestata chiaramente dal platonico Alessandro di Licopoli<sup>19</sup> nel contesto della sua esposizione polemica della dottrina di Mani, ha connessione intima con il carattere radicale del dualismo manicheo, cioè con la nozione di un male che non è frutto dello scadimento di un divino inferiore, ma che è originaria e simmetrica presenza di fronte al bene. Sarà allora solo una ovvia deduzione quella che ci porterà a dire che il manicheismo esprime una sistematica dualistica che, gnostica per un verso, in quanto ammette la divinità dello *pneuma*, si distacca peraltro dalla prevalente nozione gnostica del divino graduato e si caratterizza invece con l'assunzione della formula dualistica radicale dei due principii originarii che è propria dello zoroastrismo. Insomma, il manicheismo contempla una utilizzazione gnostica di una formulazione dualistica non gnostica quale quella dello zoroastrismo.

7. Finalmente, qualche osservazione conclusiva concernente la possibilità di una *Weltgeschichte* del dualismo che prenda posizione di fronte all'alternativa tra sviluppo parallelo e diffusione culturale<sup>20</sup>.

Certo, l'Iran non è il solo esempio di religione dualistica, né propriamente il luogo di nascita (se mai sia esistito) del dualismo. Già quando, nel V secolo a.C., lo zoroastrismo – anche quello achemenide – celebrava i suoi trionfi e qualificava di *daiva* – cioè di dèi da non venerare – gli dèi inassimilabili alla sua visuale propria<sup>21</sup>, le regioni occidentali, dall'Asia Minore all'Italia meridionale e alla Sicilia, conoscevano molte specifiche forme di pensiero e di sentimento dualistico: orfismo, pitagorismo, e in genere quelle posizioni “misteriosofiche” che ponevano nell'uomo una dicotomia dualistica tra un elemento divino e un elemento terreno, destinati a separarsi in prospettiva soteriologica<sup>22</sup>. L'impatto di queste dottrine sulla storia religiosa dell'Occidente e sull'umanità in generale doveva essere immenso (in parte tramite la mediazione platonica) e costituire all'inizio della nostra era un'alternativa e un pericolo per il cristianesimo non gnostico. Non il mitraismo, come voleva E. Renan, né i misteri pagani, ma il dualismo gnostico (e, in misura minore, platonico) doveva costituire un rivale della Chiesa in quei giorni.

Come è ovvio, il dualismo orfico è altra cosa dal dualismo zoroastriano per quanto concerne la concezione della natura, della creazione, del corpo, etc... Ma ciò non esclude che una vasta categoria “dualismo” abbia senso in loro presenza, sia dal punto di vista storico che da quello fenomenologico. C'è la comune preoccupazione di questi due dualismi per un male che, anche se disparato di significato nelle due rispettive concezioni, contrasta il divino sul

19. Cap. XXI, p. 28,22-29,25 (p. 80 s. della traduzione di A. Villey, Parigi 1985).

20. Per questo problema si veda U. Bianchi, *Il dualismo religioso, Saggio storico ed etnologico* (seconda edizione con aggiunte) Roma 1982; *Idem, Selected Essays on Gnosticism*.

21. U. Bianchi, “L'inscription ‘des daivas’ et le zoroastrisme des Achéménides”, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1977, 3, pp. 3-30.

22. U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism*, p. 159 ss.

piano ontologico e non soltanto etico; un male, ancor più, che, come osservò una volta J. de Menasce<sup>23</sup>, finalizza creazione e vita sulla terra: creazione e vita che sono intese come strutturale campo di battaglia in cui il male si schiera in qualità di principio e di presupposto.

Sul lato opposto rispetto all'Iran, il sub-continente indiano era ben lungi dall'ignorare forme dualistiche, in quel tempo, tra l'VIII e il VI secolo a.C., che possiamo chiamare con Jaspers un'epoca assiale della storia. Paradossalmente, proprio la speculazione monistica upanishadica, come poi la speculazione dell'*advaita* (il "non-dualismo"), includevano un contenuto specificamente dualistico, in una forma tipica di monismo dualistico o dualismo monistico che aveva qualche analogia in Occidente (si pensi a Empedocle, agli Eleati, ma anche all'Eraclito che teorizza sul fuoco come *logos* e l'Uno come *archē*, e sulle due "vie", all'insù e all'ingiù). *Māyā*, l'Illusione, creatrice di forme fantasmagoriche, è un secondo principio opposto all'*Ātman-Brahman*, una volta che quelle forme si fanno sentire e soffrire, nel ciclo doloroso delle metensomatosi e degli accumuli di *karman*. Una illusione, quella di *Māyā*, non priva di qualche controparte nel mondo gnostico, anche se in subordine a forme specifiche. Ignoranza, sofferenza, "povertà", estraneità, *Geworfenheit* nella oscura *cellula creatoris*, sono sentimenti non lontani da quelli coinvolti nelle esperienze dolorose della *Māyā*, e tipici del sentire gnostico.

Quanto al mondo delle culture di stile orale, in più di un senso "primitive", esse sono tutt'altro che estranee alla tipologia del dualismo<sup>24</sup>. Dal folklore dell'Europa orientale alle terre dell'Altai, dalle regioni di Finni e Samoiedi a Tatars, Buriati e Iacuti, c'è solo l'imbarazzo della scelta. C'è qui, spesso, il problema di eventuali derivazioni dal mondo iranico, o di influssi da parte di apocrifi di origine o di mediazione bogomilica, come anche il problema di un possibile sostrato etnologico slavo o di altre popolazioni più o meno sottoposte a influenze "culte" anche di tipo dualistico. Ma influenze di questo genere non possono certo immaginarsi per le mitologie di Ciukci e Coriachi, di Californiani, Australiani e Fuegini<sup>25</sup>, mitologie caratterizzate da significative figure di "demiurgi-trickster" quali il Coyote, il Corvo, etc., che hanno spesso il carattere dualistico di collaboratori rivali dell'Essere supremo e di *transformers*, originatori della morte. Si aggiungano figure "tricksteriche" non zoomorfe (o solo parzialmente tali) in mitologie di aspetto "culto", quali Maui delle isole di Polinesia, o Manabozho degli Indiani delle pianure, o Tawiscaron degli Irochesi, o Erlik dei Tatars, o il germanico Loki, il greco Prometeo, e anche il Seth egiziano, di cui sono state messe in rilievo alcune analogie con un tipico personaggio della mitologia dei Dogon (Sudan occidentale), lo sterile ma ineliminabile Ogo-Yurugo (*Vulpes Pallida*), che a sua volta, quale "Coyote africano", richiama molti aspetti delle mitologie americane del Coyote<sup>26</sup>. Tipica di questi personaggi è quella povertà esistenziale, quella povertà-sterilità-incompletezza, ma allo stesso tempo pertinace irriducibilità, che si riscontra anche nell'egiziano Seth, e che li rende personaggi e "forze" ineliminabili e necessarie alla completezza di un mondo che in questo appunto rivela l'influsso di una mentalità dualistica. Un campo, come si vede, di estremo interesse non solo per il fenomenologo, ma anche per il comparatista storico.

La *Weltgeschichte* del dualismo è un problema attuale in cui sono da evitare posizioni avventate, tra diffusionismo e sviluppo parallelo. Non si tratta di negare che questa alternativa si ponga effettivamente e urgentemente in alcuni casi (si pensi a quanto appena detto su Seth e certe figure dell'etnologia sudanese, ma anche alle somiglianze di queste con figure di *tricksters* americani); si tratta solo di porre il problema caso per caso. E si tratta anche di aver

23. J. De Menasce, *Shikand-gûmânîk vijâr*..., Fribourg 1945, p. 84 ss.

24. Cfr. *supra*, n. 20.

25. Per l'Austria e i Fuegini si veda U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism*, pp. 75-85.

26. U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism*, pp. 86-125.

presente quella nozione di “tipologia storica” che permette talora di superare l’alternativa tra diffusione (compresa la *stimulus diffusion*) e sviluppo parallelo, dando a questo, quando è possibile e richiesto dallo stato della documentazione, una dimensione più direttamente storica. La tipologia storica può far ciò quando è in grado, studiando connessioni interne tra dati inseriti in contesti da sottoporre a comparazione, di identificare analogie di sviluppi sulla base di analogie di situazioni e motivazioni storiche che di quegli sviluppi costituiscono la base di partenza. Un concetto, questo di tipologia storica, che appartiene alle tradizioni del comparatismo storico italiano, e che permette di evadere dalle costrizioni di presupposti ideologici di vario genere.

8. Concludiamo con qualche osservazione ancora attinente alla tematica comparativa. Come abbiamo visto, l’analisi del manicheismo come religione gnostica il cui dualismo è radicale, escatologico e (in senso particolare) anti-cosmico, permette di ipotizzare la realtà storica dell’influsso di una formulazione dualistico-radical, quella del non-gnostico zoroastrismo, e ciò senza pregiudizio della costante inconciabilità delle ontologie delle due religioni.

Analoghe osservazioni valgono per alcune forme dualistiche etnologiche. Per esempio, la comparazione mostra che il tema mitico-cosmogonico del “pescaggio della terra” (*Tauchmotiv*) non ha particolare significato dualistico in America settentrionale, mentre lo ha in Asia centrale e nel folklore dell’Europa orientale. Un impulso proveniente dall’Asia (non necessariamente dall’Iran) ha dunque utilizzato a posteriori il tema del *Tauchmotiv* in senso dualistico.

Finalmente, cosa significativa, la comparazione mostra la presenza, nelle culture di stile orale, di una tipica indecisione relativa all’alternativa tra dualismo radicale (compresenza fin dall’origine dei due esseri opposti) e dualismo mitigato (origine secondaria del personaggio dell’avversario). Questa “indecisione” è piuttosto una specifica opzione alternativa alle due precedenti: essa insiste significativamente sull’“arrivo” sulla scena del personaggio “secondo”, personaggio mortifero o tricksterico di sabotatore o *transformer*, che viene ad aggiungersi al creatore. Tale arrivo ritardato del secondo, tale “indecisione” o dichiarata ignoranza sulla sua provenienza, non è solo alternativa alle due modalità, radicale o mitigata, del dualismo; ma secondo ogni apparenza è una posizione precedente e meno caratterizzata, in qualche senso più antica. La comparazione diviene allora anche problema di genesi; e problema di genesi diviene anche la tipologia storica. In questo senso sono significativi i miti americani di Coyote, come anche quei miti di Erlik o del Vecchio mortifero che si stendono dalle terre dei Samoiedi a quelle degli Ainu di Sakhalin. E non mancano tematiche ancora più significative: si pensi a quel mito ciukci che presenta l’origine del Corvo come in qualche modo “autonoma” ma in altro senso come “causata” dal creatore: il Corvo nasce all’insaputa del creatore ma da un oggetto personale a questo appartenente<sup>27</sup>; e il tutto è motivato con il fatto che il creatore aveva “dimenticato” di creare il Corvo: una espressione quant’altre mai delicata di quella potenziale presenza del “secondo” che è forse una delle formulazioni più calibrate del dualismo, anche di quello “etnologico”.

27. U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, p. 59.

# Bibliografia di Ugo Bianchi

a cura di Lorenzo Bianchi

L'elenco delle pubblicazioni si divide nelle seguenti sezioni, internamente articolate in ordine cronologico: *a)* Volumi; *b)* Volumi curati (con contribuzioni proprie); *c)* Articoli, memorie, note e contributi, voci di enciclopedia, rassegne.

## VOLUMI

1953

— Διὸς αἶσα. *Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci* (Studi pubblicati dall'Istituto italiano per la storia antica, XI), Roma, pp. VIII-233.

1958

— *Zamān i Ōhrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino, SEI, pp. 263.  
— *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, pp. 215. Seconda edizione con aggiunte, Roma, Edizioni dell'Ateneo-Bizzarri, 1982. Ristampa 1991.  
— *Problemi di storia delle religioni* (Serie Universale Studium n. 56), Roma, Studium, pp. 151 (traduzione tedesca: *Probleme der Religionsgeschichte*, Göttingen 1964; traduzione svedese: *Religionshistoriska problem*, Stoccolma 1968). Seconda edizione aggiornata (Nuova Universale Studium n. 48), Roma 1986. Ristampa 1988.

1960

— *Teogonie e cosmogonie* (Serie Universale Studium n. 69), Roma, Studium, pp. 189.

1964

— *Storia dell'etnologia*, Roma, Edizioni Abete, pp. 262. Seconda edizione 1971.

1967

— *Introduzione alle religioni dei primitivi*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, pp. 87.

1975

— *La religione greca*, Torino, UTET Libreria (riedizione con aggiornamento bibliografico di *La religione greca ed ellenistica*, in *Storia delle religioni*, Torino, UTET, 1971<sup>6</sup>, III, 81-394), pp. 327. Ristampa 1989-1992.  
— *The History of Religions*, Leiden, E.J. Brill, pp. VII-228 (traduzione con aggiunte di *La Storia delle religioni*, in *Storia delle religioni* a cura di Giuseppe Castellani, Torino, UTET, 1971<sup>6</sup>, I, 1-171).

1976

- *The Greek Mysteries* (Iconography of Religions XVII, 3), Leiden, E.J. Brill, pp. 37 e figg. 95.
- *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma, Edizioni dell'Ateneo-Bizzarri, pp. VIII-300. Ristampa 1991.
- *Le grandi religioni storiche* (Corso teologico-pastorale per Missionari), Roma, Pontificia Università Urbaniana, pp. 131.

1973

- *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy* (Supplements to Numen XXXVIII), Leiden, E.J. Brill, pp. XII-468.

1979

- *Tra mondo e salvezza. Problemi del Cristianesimo di oggi*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 223.
- *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, Roma, Edizioni dell'Ateneo-Bizzarri, pp. 327. Ristampa 1991.

1983

- *Antropologia e dottrina della salvezza nella religione dei manichei*, Roma, Il Bagatto, pp. 95.

1992

- *La soteriologia del cristianesimo. Ricerche storico-comparative*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, pp. 107.

In preparazione un volume di scritti di Ugo Bianchi nel decimo anniversario della scomparsa:

- *Religions in Antiquity. Gnostica, Christiana, Manichaica* (edd. G. Sfameni Gasparro - L. Bianchi), Roma, "L'Erma" di Bretschneider.

#### VOLUMI CURATI (CON CONTRIBUZIONI PROPRIE)

1967

- *Le origini dello gnosticismo*. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966 (Studies in the History of Religions, Supplements to Numen XII), Leiden, E.J. Brill (ristampa 1970), pp. XXXII-804 (come organizzatore del colloquio, curatore degli Atti e coautore).

1968

- *Studi di storia religiosa della tarda antichità*, pubblicati dalla cattedra di Storia delle religioni dell'Università di Messina, Messina, pp. 112.

1971

- *Storia delle religioni*, fondata da P. Tacchi Venturi e diretta da G. Castellani, Torino<sup>6</sup>, UTET, voll. 5.

1972

- *Problems and Methods of the History of Religions*. Proceedings of the Study Conference organized by the Italian Society for the History of Religions, on the Occasion of the X<sup>th</sup> Anniversary of the Death of Raffaele Pettazzoni, ed. by U. Bianchi, C.J. Bleeker. A. Bausani (Studies in the History of Religions, Supplements to Numen XIX), Leiden, E.J. Brill, pp. X-122.

1978

- *La "doppia creazione" dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma, Edizioni dell'Ateneo-Bizzarri, pp. 208.

1979

- *Mysteria Mithrae*. Atti del Seminario internazionale su "La specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia", Roma e Ostia, 23-31 marzo 1978 (Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain 80), Leiden-Roma, E.J. Brill - Edizioni dell'Ateneo-Bizzarri, pp. XXIV-1005.

1981

- *Archè e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*. Atti del Colloquio (Milano, 17-19 maggio 1979), a cura di Ugo Bianchi con la cooperazione di Henri Crouzel (Studia Patristica Mediolanensia 12), Milano, Vita e Pensiero, pp. 340.
- *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*. Atti del Colloquio internazionale (Roma, 24-28 settembre 1979), a cura di Ugo Bianchi e Maarten J. Vermaseren, Leiden, E.J. Brill, pp. XXV-1025.

1985

- *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*. Atti del Colloquio internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982, a cura di Ugo Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, pp. XXXI-800.

1986

- *Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order – I riti di passaggio. Ordine cosmico, sociale, individuale*. Atti del Seminario italo-finno-svedese tenuto all'Università di Roma "La Sapienza", 24-28 marzo 1984, a cura di Ugo Bianchi (Storia delle religioni 2), Roma, "L'Erma" di Bretschneider, pp. XV-269.

1994

- *The Notion of "Religion" in Comparative Research*. Selected Proceedings of the XVI<sup>th</sup> IAHR Congress Edited by Ugo Bianchi (Storia delle religioni 8), Roma, "L'Erma" di Bretschneider, pp. XLVIII-921.

1996

- *Orientalia sacra urbis Romae. Dolichena et Heliopolitana. Recueil d'études archéologiques et historico-religieuses sur les cultes cosmopolites d'origine syrienne et*



*commagénienne*, G.M. Bellelli - U. Bianchi (edd.) (Studia archaeologica 84), Roma, "L'Erma" di Bretschneider, pp. 616.

ARTICOLI, MEMORIE, NOTE E CONTRIBUTI,  
VOCI DI ENCICLOPEDIA, RASSEGNE

1948

— *Motivi religiosi ed etici dei Persiani di Eschilo*, Quaderni di Roma 2, 222-238.

1949-1950

— Recensione di H. Söderberg, *La religion des Cathares*, Uppsala 1949, in Studi e materiali di Storia delle religioni 22, 198-200.

— Recensione di C.M. Edsman, *Ignis Divinus: Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité: contes, légendes, mythes et rites*, Lund 1949, in Studi e materiali di Storia delle religioni 22, 200-202.

1950

— *Disegno storico del culto capitolino nell'Italia romana e nelle provincie dell'Impero*, Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie, serie VIII, 2, fasc. 7, 349-415.

— Voce *Feticismo* in *Enciclopedia Cattolica*, 5, Firenze, coll. 1215-1218.

1951

— *Il culto di Giove, Giunone e Minerva nell'antica Italia*. Proceedings of the 7<sup>th</sup> Congress for the History of Religions (Amsterdam 4<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> September 1950), ed. by C.J. Bleeker - G.W.J. Drewes - K.A.H. Hidding, Amsterdam, 126-128.

— *Questions sur les origines du culte capitolin*, Latomus 10, 413-418.

1953-1954

— *Teogonie greche e teogonie orientali*, Studi e materiali di Storia delle religioni 24-25, 60-75.

1955

— *Monoteismo e dualismo in Zaratustra e nella tradizione mazdaica*, Studi e materiali di Storia delle religioni 26, 83-105.

— *L'VIII Congresso internazionale di Storia delle Religioni*, Studi e materiali di Storia delle religioni 26, 38-49; ripubblicato in *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, 1979, 203-216.

— Recensione di E.L. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament*, Berlino 1955, in Studi e materiali di Storia delle religioni 26, 29-30.

1956

— *Dualismo mazdaico e "zurvanismo"*, Studi e materiali di Storia delle religioni 27, 102-135.

— Voce *Letinno* in *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane* fondato da E. De Ruggiero, IV, Roma, 684.

- Voce *Letum* (in collaborazione) in *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane* fondato da E. De Ruggiero, IV, Roma, 685.
- Voce *Leucitica* (in collaborazione) in *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane* fondato da E. De Ruggiero, IV, Roma, 692.

1957

- *Ancora su Zurvan*, Studi e materiali di Storia delle religioni 28, 1, 126-128.
- *Protogonos. Aspetti dell'idea di Dio nelle religioni esoteriche dell'antichità*, Studi e materiali di Storia delle religioni 28, 2, 115-133.
- *La dea di Lindos*, Epigraphica 19, 10-24.
- *Orfeo e l'orfismo*, Studi e materiali di Storia delle religioni 28, 2, 151-156.
- *Atti dell'VIII Congresso internazionale di Storia delle religioni* (Roma, aprile 1955), Firenze 1956, Studi e materiali di Storia delle religioni 28, 1, 153-155.
- Recensione di O. Falsirol, *Indagini sull'animismo primitivo*, I, Verona 1953, in Studi e materiali di Storia delle religioni 28, 2, 168-169.

1958

- *Cesare e i Lupercali del 44 a.C.*, Studi Romani 6, 253-259.
- Recensione di G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Torino 1955, in Rivista di Studi Orientali 33, 129.

1959

- *Trimurti e Trinità* in *Il Simbolo, XVI: La SS. Trinità*, Assisi, Pro Civitate Christiana, 132-138.
- *Nicola Turchi* (necrologio), Studi Romani 7, 1, 68-69.

1960

- *Notiziario della Società italiana di Storia delle religioni*, n. 2 (per gli anni 1956-60), Studi e materiali di Storia delle religioni 31, 1-17.

1961

- *Der demiurgische Trickster und die Religionsethnologie*, Paideuma 7, 7, 335-344; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, 1978, 65-74.
- *Prometheus, der titanische Trickster*, Paideuma 7, 8, 414-437; rielaborato e ripubblicato in italiano con il titolo *Il ciclo di Prometeo: dualismo e colpa antecedente in una prospettiva olimpica* in *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, 1976, 188-232; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, 1978, 126-150.
- *Le dualisme en histoire des religions*, Revue de l'Histoire des Religions 159, 1-46; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, 1978, 3-48.
- *Après Marbourg (petit discours sur la méthode)*, Numen 8, 64-78; traduzione tedesca in G. Lanczkowski (Hg.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft* (Wege der

Forschung CCLXIII), Darmstadt 1974, 205-224; ripubblicato in *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, 1979, 229-246.

- *Religione, mito e storia: con particolare riguardo ai miti di origine presso i primitivi* in *Il problema dell'esperienza religiosa* (XV Convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate, Gallarate 1960), Brescia, 302-315.
- *Correnti attuali degli studi storico-religiosi*, Cultura e Scuola 1, 299-304; ripubblicato in *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, 1979, 217-227.
- *Il 6° Congresso internazionale di scienze antropologiche ed etnologiche* (Parigi 1960), Studi e materiali di Storia delle religioni 32, 1, 135-154.
- *Il X Congresso internazionale di Storia delle religioni*, Studi e materiali di Storia delle religioni 32, 1, 107-134.
- *Recenti studi sulla religione romana*, Studi Romani 9, 3, 301-307.

1962

- *La Storia delle religioni* in *Storia delle religioni* a cura di Giuseppe Castellani, Torino<sup>5</sup>, UTET, I, 1-51.
- *La religione greca* in *Storia delle religioni* a cura di Giuseppe Castellani, Torino<sup>5</sup>, UTET, II, 399-581.
- *Notiziario della Società italiana di Storia delle religioni*, n. 3 (per gli anni 1961-62), Studi e materiali di Storia delle religioni 33, 1, 187-200.
- *Rassegna di studi religiosi iranici*, 1, Studi e materiali di Storia delle religioni 33, 2, 295-319.

1963

- *Sardus Pater*, in *Atti del Convegno di Studi religiosi sardi* (Cagliari, 24-26 maggio 1962), Padova, 35-51; rielaborato con molte aggiunte in *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti, serie VIII*, 18, 1-2, 97-112.
- *Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio*, Studi e materiali di Storia delle religioni 34, 2, 143-210.
- *Religione e nazione*, Educare (Messina) 14, 3/4, 7-12.
- *Rassegna di studi religiosi iranici*, 2, Studi e materiali di Storia delle religioni 34, 1, 103-127.
- *Recenti studi sulla religione romana*, Studi Romani 11, 5, 581-589.

1964

- *Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'inno a Demetra*, Studi e materiali di Storia delle religioni 35, 161-193.
- *Mazdean Problems for the History of Religions* in *Unvala Memorial Volume*, Bombay, 57-65.
- *Le demiurge-trickster* in *VI<sup>e</sup> Congrès International des sciences anthropologiques et ethnologiques* (Paris 1960), II, 2, 365.
- *Lo studio delle religioni non cristiane* in *Le missioni e le religioni non cristiane*, Milano, Vita e Pensiero, 121-137; ripubblicato in *Tra mondo e salvezza. Problemi del Cristianesimo di oggi*, 1979, 69-96.
- *Voce Lindia Athana* in *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane* fondato da E. De Ruggiero, IV, Roma, 1389-1392.

- Voce *Lindia Athana* in *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane* fondato da E. De Ruggiero, IV, Roma, 1424.

1965

- *Le problème des origines du gnosticisme et l'Histoire des religions*, Numen 12, 3, 161-178; traduzione tedesca in K. Rudolph (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975 (Wege der Forschung CCLXII), 601-625; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, 1978, 219-236.
- *Initiation, mystères, gnose* in C.J. Bleeker (ed.), *Initiation. Contributions to the Theme of the Study-Conference of the IAHR, Strasbourg, September 17<sup>th</sup> to 22<sup>nd</sup> 1964* (Supplements to Numen X), Leiden, 154-171; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, 1978, 159-176.
- *L'XI Congresso di Storia delle religioni*, Rivista di storia e letteratura religiosa 1, 3, 529-530.
- *Colloque international sur "Les origines du gnosticisme"* (Messine, Italie, 13-18 avril 1966), Numen 12, 3, 236-237.

1966

- *Trickster e demiurghi presso culture primitive di cacciatori* in *Festschrift Walter Baetke dargebracht zu seinem 80. Geburtstag am 28. März 1964*, Weimar, 68-78; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, 1978, 75-85.
- *Péché originel et péché antécédent*, Revue de l'Histoire des Religions 170, 2, 117-126; ampliato, rielaborato e ripubblicato in italiano con il titolo *La "colpa antecedente"* in *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, 1976, 55-70; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, 1978, 177-186.
- *L'orfismo*, Cultura e Scuola 18, 142-150; ripubblicato in *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, 1976, 129-143.
- *Le Colloque international sur les origines du gnosticisme* (Messine, avril 1966), Numen 13, 2, 151-160.
- *Il primo Colloquio internazionale sulle origini dello gnosticismo*, Rivista di storia e letteratura religiosa 2, 2, 380-382.
- *Notiziario della Società italiana di Storia delle religioni*, n. 4 (per gli anni 1963-66), Studi e materiali di Storia delle religioni 37, 2, 285-289.
- *Il Colloquio internazionale sulle origini dello gnosticismo*, Studi e materiali di Storia delle religioni 37, 2, 291-296.
- *Il 1° Congresso internazionale sulla teologia del Concilio Vaticano II*, Rivista di storia e letteratura religiosa 2, 3, 578-587.

1967

- *Le problème des origines du gnosticisme* in U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo*. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966 (Studies in the History of Religions, Supplements to Numen XII), Leiden, E.J. Brill, 1-27; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, 1978, 237-263.
- *Perspectives de la recherche sur les origines du gnosticisme*, in U. Bianchi, *Le origini dello gnosticismo*. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966 (Studies in the History of Religions, Supplements to Numen XII), Leiden, E.J. Brill, 716-746; traduzione tedesca in

- K. Rudolph (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus* (Wege der Forschung CCLXII), Darmstadt, 707-748; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, 1978, 264-294.
- *Easilide, o del tragico*, Studi e materiali di Storia delle religioni 38, 1-2 (Studi in onore di A. Pincherle, I), 78-85; ripubblicato in *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, 1976, 163-171; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, 1978, 328-335.
- *Sul peccato originale in prospettiva storico-religiosa*, Rivista Biblica 15, 131-149; rpubblicato in *Tra mondo e salvezza. Problemi del Cristianesimo di oggi*, 1979, 39-61.
- *Again on the Slaying of the Primordial Bull* in J.J. Zarthoshti (ed.), *Madressa Centenary Volume*, Bombay, 19-25.
- *Marcion: théologien biblique ou docteur gnostique?*, Vigiliae Christianae 21, 1967, 141-149 = F.L. Cross (ed.), *Studia Evangelica* V (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur 103), Berlin 1968, 234-241; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, 1978, 320-327.
- *Esperienza religiosa e rivelazione cristiana* (parte II) in *Rischio dell'esperienza religiosa*, Assisi, Cittadella Editrice, 85-91.
- *Salvezza cristiana e religioni non cristiane*, Humanitas 1/2, 241-277; ripubblicato in *Tra mondo e salvezza. Problemi del Cristianesimo di oggi*, 1979, 97-139.
- *1° Convegno italiano di Teologia e fondazione dell'Associazione teologica italiana*, Rivista di storia e letteratura religiosa 3, 1, 178-180.
- *Recenti studi sulla religione romana*, Studi Romani 15, 1, 70-78.

## 1963

- *Aspetti aurei della regalità greca* in *Atti e Memorie del I Congresso internazionale di Micenologia* (Roma, 1967), Roma, 1040-1045.
- *Tradizione e progresso* in *Il Cristianesimo e la società di domani*, a cura di P. Prini (Convegno di Perugia, 3-7 maggio 1967), Roma, 184-194; ripubblicato in *Tra mondo e salvezza. Problemi del Cristianesimo di oggi*, 1979, 193-202.
- *Possibile il dialogo su filosofia e religioni* (Tavola rotonda), Filosofia e Vita 9, 1, 55-59.
- *il Congresso della Società internazionale di Storia delle religioni a Gerusalemme*, Rivista di storia e letteratura religiosa 4, 3, 621.

## 1968-1969

- *Osservazioni storico-culturali sull'uso del termine "primitivo" in etnologia*, Anthropos 63-64, 852-857; ripubblicato in *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, 1979, 297-306.

## 1969

- *Sophia and the Tripartite Functional Scheme in a Gnostic Treatise from Nag Hammadi* in *Cama Oriental Institute Jubilee Volume*, Bombay, 133-138.
- *Cristo e le "potenze"*, Asprenas 16, 315-321; ripubblicato in *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, 1976, 233-241.

- *Docetism. A Peculiar Theory about the Ambivalence of the Presence of the Divine* in J.M. Kitagawa - Ch.H. Long (edd.), *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago-London, 265-273; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, 1978, 303-311.
- *Gnostizismus und Anthropologie*, Kairos 11, 1, 6-13; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, 1978, 295-302.
- *Pour l'histoire du dualisme: un Coyote africain, le Renard Pâle* in *Liber Amicorum. Studies in Honour of Professor Dr. C.J. Bleeker*, Leiden, 27-43; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, 1978, 86-102.
- *Dio nelle religioni* in *Dio nella ricerca umana*, Atti dell'VIII Settimana teologica di Messina, Roma, 43-64.

1970

- *Il "dio cosmico" e i culti "cosmopoliti"* in *Mythos. Scripta in honorem Marii Untersteiner*, Genova, 97-106.
- *Aspects de la religion des Thraces* in *VII<sup>me</sup> Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques* (Mosca, agosto 1964), VIII, 42-45.
- *Il bene e il male nelle religioni* in Segretariato per i non cristiani (U. Bianchi, V. Maconi, B. Papali, J. Masson, J. Gelot, J. Greco, P. Rossano), *Il bene e il male nelle religioni*, Fossano (Cuneo), Editrice Esperienze, 5-31; ripubblicato in *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, 1976, 15-37; ripubblicato con modifiche in *La soteriologia del cristianesimo. Ricerche storico-comparative*, 1992, 11-37.
- *Il XII Congresso internazionale di Storia delle religioni*, Rivista di storia e letteratura religiosa 6, 651-652.
- *Persia religiosa medievale* (Convegno internazionale dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1970), Rivista di storia e letteratura religiosa 6, 445-448.
- Voce *Dualism* in *Encyclopaedia "Man, Myth and Magic"*, London, 729-733.

1971

- *La Storia delle religioni* in *Storia delle religioni* a cura di Giuseppe Castellani, Torino, UTET, 1971<sup>6</sup>, I, 1-171.
- *La religione greca ed ellenistica* in *Storia delle religioni* a cura di Giuseppe Castellani, Torino, UTET, 1971<sup>6</sup>, III, 81-394; le pagine 361-365 sono ripubblicate con il titolo *Origene: cosmologia, caduta, salvezza* in *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, 1976, 180-187.
- *La rédemption dans les livres d'Adam*, Numen 18, 1-8; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, 1978, 351-358.
- *Anthropologie et conception du mal. Les sources de l'exégèse gnostique*, Vigiliae Christianae 25, 197-204; ampliato, rielaborato e ripubblicato in italiano con il titolo *Il platonismo come modello interpretativo dei sintomi religiosi dei secoli I-III* in *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, 1976, 153-162; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, 1978, 312-319.
- *Seth, Osiris et l'ethnographie*, Revue de l'Histoire des Religions 179, 2, 113-135; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, 1978, 103-125.

- *Dualistic Aspects of Thracian Religion*, *History of Religions* 10, 3, 228-233; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, 1978, 151-156.
- *Bardesanés gnosticus. Le fonti del dualismo di Bardesane* in *Umanità e storia*. Scritti in onore di Adelchi Attisani, II, Messina, 627-641; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, 1978, 336-350.
- *Alcuni aspetti abnormi del dualismo persiano* in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo* (Roma, 31 marzo-5 aprile 1970), Accademia Nazionale dei Lincei 368, Quaderno n. 160, Roma, 149-164; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, 1978, 390-405.
- *Secolarizzazione e storia delle religioni*, *Incontri Culturali* 4, 1, 13-24; ripubblicato in *Tra mondo e salvezza. Problemi del Cristianesimo di oggi*, 1979, 178-192.
- *Religioni e movimenti sincretistici nella Siria-Mesopotamia dei primi secoli d.C.* in *Storia delle religioni* a cura di G. Castellani, Torino, UTET, 1971<sup>6</sup>, III, 565-573.
- *Problemi universalistici del Cristianesimo* in *Storia delle religioni* a cura di G. Castellani, Torino, UTET, 1971<sup>6</sup>, IV, 693-709.
- *Denominazioni e movimenti minori d'età moderna in ambiente cristiano* in *Storia delle religioni* a cura di G. Castellani, Torino, UTET, 1971<sup>6</sup>, IV, 867-895.
- *Tra mito e realtà: il sacro*, *Il Fuoco* 19, 5-13; ripubblicato con il titolo *Il tempo e il sacro* in *Tra mondo e salvezza. Problemi del Cristianesimo di oggi*, 1979, 203-223.
- *Secolarizzazione e storia delle religioni*, *Incontri Culturali* 4, 1, 13-24; ripubblicato in *Tra mondo e salvezza. Problemi del Cristianesimo di oggi*, 1979, 178-192.
- *Recenti studi sulla religione romana*, *Studi Romani* 19, 3, 315-322.

## 1971-1973

- *Stendhal e una conversazione politico-religiosa di Alessandro Lante, legato di Bologna* in *Stendhal e Bologna*, a cura di L. Petroni, L'Archiginnasio 66-68, 169-180.

## 1972

- *Disputatio illa de immortalitate animi vel de mortuorum resurrectione* in *De Homine, Studia hodiernae anthropologiae. Acta VII Congressus Thomistici Internationalis* (Bibliotheca Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis, IX), Roma, II, 71-75; ripubblicato con il titolo *Immortalità dell'anima e resurrezione dei morti* in *Tra mondo e salvezza. Problemi del Cristianesimo di oggi*, 1979, 62-68.
- Ὁ σύμπαξ αἰών in *Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren oblata*, Leiden, I, 277-286.
- *The Definition of Religion* in U. Bianchi - C.J. Bleeker - A. Bausani (edd.), *Problems and Methods of the History of Religions* (Supplements to Numen XIX), Leiden, 15-32; ripubblicato in *The History of Religions*, 1975, 200-220; ripubblicato in italiano con il titolo *La definizione della religione e il metodo della ricerca storico-religiosa* in *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, 1979, 47-61.
- *La religion et les religions*, *Bollettino del Segretariato per i non cristiani* (Città del Vaticano) 7, 3, 16-25; ripubblicato in *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, 1979, 153-166; ripubblicato in italiano con il titolo *La religione e le religioni non cristiane* in *Tra mondo e salvezza. Problemi del Cristianesimo di oggi*, 1979, 13-26.

1973

- *Osservazioni storico-religiose sul concetto di superstizione in Ricerca scientifica e mondo popolare*, Palermo, 247-252; ripubblicato in *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, 1979, 307-314.
- *Psyche and Destiny* in E.J. Sharpe - J. Hinnells (edd.), *Man and his Salvation. Studies in Memory of S.G.F. Brandon*, Manchester, 3-16; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, 1978, 196-207.
- *Il dualismo come categoria storico-religiosa*, Rivista di storia e letteratura religiosa 9, 3-16; ripubblicato in *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, 1976, 38-54; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, 1978, 49-62.
- *Il male e il maligno nelle religioni*, Sacra Doctrina 72, 575-585; ripubblicato in *Tra mondo e salvezza. Problemi del Cristianesimo di oggi*, 1979, 27-38.
- *Il Simposio internazionale sulle religioni della preistoria* (Valcamonica 1972), Rivista di storia e letteratura religiosa 9, 2, 386-389.
- *Il Convegno dell'Associazione Internazionale di Storia delle religioni sulla "Metodologia della Scienza delle religioni"* (Turku, 27-31 agosto 1973), Rivista di storia e letteratura religiosa 9, 3, 517-535; ripubblicato in *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, 1979, 247-280.

1974

- *L'orphisme a existé* in *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, 129-137; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, 1978, 187-195.
- *Eleusis Stob., IV, p. 1089 et Plat., Phaedr. 248 A-B* in *Mélanges de Philosophie, de Littérature et d'Histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Roma, 73-77.
- *Osservazioni riguardanti l'uso delle parole "religione" e "sacro" in Il Sacro. Studi e ricerche*, Roma, Istituto di studi filosofici, 87-98 (= *Le Sacré. Études et Recherches*, Paris, Aubier, 87-98); ripubblicato con il titolo *L'uso delle parole "religione" e "sacro": premesse metodologiche alla comparazione in Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, 1976, 1-14; ripubblicato in *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, 1979, 107-122.
- Voce *Dualism [religious]* in *Encyclopaedia Britannica*, XV<sup>th</sup> edition, London, coll. 1066-1070.

1975

- *Das Problem der Ursprünge des Gnostizismus und die Religionsgeschichte* in K. Rudolph (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus* (Wege der Forschung CCLXII), Darmstadt, 601-625.
- *Gesichtspunkte zur Erforschung der Ursprünge der Gnosis* in K. Rudolph (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus* (Wege der Forschung CCLXII), Darmstadt, 707-748.
- *Mithraism and Gnosticism* in J.R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies I*, Manchester, 457-465; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, 1978, 208-216.
- *Adamo e la storia della salvezza (Paolo e i "Libri di Adamo")* in AA.VV., *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Atti del Simposio per il XXV dell'Associazione Biblica Italiana, Brescia, 209-224; ripubblicato in *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, 1976, 242-258; ripubblicato



con modifiche in *La soteriologia del cristianesimo. Ricerche storico-comparative*, 1992, 83-102.

— *I Capitolia* in *Atti del Convegno internazionale per il XIX centenario della dedicazione del Capitolium* (Ateneo di scienze, lettere e arti), I, Brescia, 63-76.

— *La religione nella storia delle religioni* in A. Babolin (cur.), *Il metodo della filosofia della religione*, I, Padova, 17-46; ripubblicato in *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, 1979, 13-45.

— *Recenti studi sulla religione romana*, Studi Romani 23, 2, 195-205.

#### 1975-1976

— *La religione nella storia delle religioni*, Atti della Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna, Classe Scienze Morali, Rendiconti 64, 1-7; ripubblicato in *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, 1979, 97-106.

#### 1976

— *Valore del credente e valore del cittadino*, Incontri Culturali 9, 3/4, 350-355.

— *The Second International Congress of Mithraic Studies* (Téhéran, Settembre 1975), The Journal of Mithraic Studies 1, 77-94.

#### 1976-1977

— *Questioni attuali sullo gnosticismo*, Atti della Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna, Classe Scienze Morali, Rendiconti 65, 17-25.

#### 1977

— *Storia delle religioni (oggetto e metodo)* in *Dizionario teologico interdisciplinare* (a cura di L. Pacomio), Torino, Marietti, III, 308-323; ripubblicato in *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, 1979, 63-96.

— *In che senso è l'“Ulemā i Islām” un trattato “zurvanita”?*, Pubblicazioni del Centro culturale italo-iraniano, Studi Iranici, 1977, 35-39.

— *À propos de quelques discussions récentes sur la terminologie, la définition et la méthode de l'étude du gnosticisme* in *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism* (Stockholm, 20-25 August 1973), Stockholm, 16-26; ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysticism*, 1978, 419-429.

— *The Object of Ethnology* in B. Bernardi (ed.), *The Concept and Dynamics of Culture*, The Hague-Paris, 331-340 (World Anthropology, Gen. Editor Sol Tax, IX<sup>th</sup> International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences); ripubblicato in francese con il titolo *L'objet de l'ethnologie* in *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, 1979, 283-296.

— *L'inscription des “daivas” et le zoroastrisme des Achéménides*, Revue de l'Histoire des Religions 3, 3-30.

— *La religione iranica prima di Alessandro* in Centro culturale italo-iraniano, Ciclo di conferenze 1976-77, 2, Roma, 1-29.

— *Recenti studi sulla religione romana*, Studi Romani 25, 3, 401-412.

1978

- *Gli dèi delle stirpi italiane* in *Popoli e civiltà dell'Italia antica*, Edizioni Biblioteca di storia patria, Roma, VII, 195-236.
- *Mithra and the Question of Iranian Monotheism* in *Études mitriaques, Acta Iranica* vol. 17, Téhéran-Liège, 19-46.
- *Recenti "storie delle religioni" e altri studi sul tema*, Rivista di storia e letteratura religiosa 14, 68-90; ripubblicato in *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, 1979, 167-199.
- *Le "gnosticisme syrien", carrefour de fois* in *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Mélanges offerts à Marcel Simon*, Paris, 75-90.
- *La doctrine zarathustrienne des deux esprits* in U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, Leiden, E.J. Brill, 361-389.
- *Aspects of Modern Parsi Theology* in U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, Leiden, E.J. Brill, 406-416.
- *Eschilo e il sentire etico-religioso dei re Achemenidi* in E. Livrea - G.A. Privitera (edd.), *Studi in onore di Anthos Ardizzoni*, I, Roma, 61-72.
- *Edschou, le trickster divin Yoruba*, Paideuma 24, 121-129.
- *Le gnosticisme: concept, terminologie, origines, délimitation* in B. Aland (Hg.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Gottingen, 33-64.
- *La "doppia creazione" dell'uomo come oggetto di ricerca storico-religiosa* in U. Bianchi (ed.), *La "doppia creazione" dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma, Edizioni dell'Ateneo-Bizzarri, 1-23.
- *Presupposti platonici e dualistici nell'antropologia di Gregorio di Nissa* in U. Bianchi (ed.), *La "doppia creazione" dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma, Edizioni dell'Ateneo-Bizzarri, 83-115.
- *Recenti studi sulla religione romana*, Studi Romani 26, 1, 78-86.

1979

- *Questioni storico-religiose relative al Cristianesimo in Siria nei secoli II-V*, Augustinianum 19, 1, 41-52.
- *Prolegomena: The Religio-historical Question of the Mysteries of Mithra* in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden-Roma, E.J. Brill - Edizioni dell'Ateneo-Bizzarri, 3-65.
- *Epilegomena* in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden-Roma, E.J. Brill - Edizioni dell'Ateneo-Bizzarri, 873-879.
- *Discussione generale* in U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden-Roma, E.J. Brill - Edizioni dell'Ateneo-Bizzarri, 849, 853-862, 866-867, 869.
- *Raffaele Pettazzoni e la IAHR*, Strada maestra, Quaderni della Biblioteca comunale "G.C. Croce" di S. Giovanni in Persiceto 12, 11-18.
- *I Dioscuri: una versione della coppia divina* in *Il senso del culto dei Dioscuri in Italia* (Atti del Convegno, Taranto aprile 1979), Camera di Commercio, Taranto, 23-40.
- *The History of Religions and the "Religio-anthropological Approach"* in L. Honko (ed.), *Science of Religion. Studies in Methodology*, Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions (Turku, August 27-31, 1973), The Hague-Paris-New York, 299-321; ripubblicato in italiano con il titolo *La storia delle religioni e l'"antropologia della religione"* in *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, 1979, 123-151.

- *A proposito di G. Gentile e i modernisti. Considerazioni epistemologiche* in U. Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, Roma, Edizioni dell'Ateneo-Bizzarri, 315-327.
- *Problemi del cristianesimo come religione universalistica* in U. Bianchi, *Tra mondo e salvezza. Problemi del Cristianesimo di oggi*, Milano, Vita e Pensiero, 140-153.
- *Marcione ed Ernesto Buonaiuti* in U. Bianchi, *Tra mondo e salvezza. Problemi del Cristianesimo di oggi*, Milano, Vita e Pensiero, 154-177.
- *Osservazioni storico-religiose sul concetto di mistica* in *Mistica e misticismo oggi* (Settimana di studio di Lucca, settembre 1978), Roma, 225-233.
- *L'homme et Dieu: le point de vue chrétien*, Sidic (Revue du Service International de Documentation judéo-chrétienne), *L'avenir de l'homme dans la perspective du Royaume* (Symposium international, Rome, 20-22 février 1978), 12, 1, 23-29 (= *Man and God: Christian View*, Sidic (Revue du Service International de Documentation judéo-chrétienne), *The Future of Man. Man in the Perspective of the Kingdom* (International Symposium, Rome, 20-22 February 1978), 12, 1, 2, 59-68).
- *Recenti studi sulla religione romana*, Studi Romani 27, 4, 512-521.
- Voce *Società segrete* in *Popoli diversi*. Enciclopedia a cura di R. Gaion e L. Zardi, 2, SAIE, Torino, 192-201.
- Voce *Tabù* in *Popoli diversi*. Enciclopedia a cura di R. Gaion e L. Zardi, 2, SAIE, Torino, 204-209.
- Voce *Mito* in *Popoli diversi*. Enciclopedia a cura di R. Gaion e L. Zardi, 4, SAIE, Torino, 254-259.
- Voce *Missioni* in *Popoli diversi*. Enciclopedia a cura di R. Gaion e L. Zardi, 6, SAIE, Torino.

1980

- *Sull'ermeneutica del male profondo* in *Esistenza, mito, ermeneutica*, Studi in onore di E. Castelli, Roma, 155-166.
- *Iside dea misterica. Quando?* in *Perennitas*, Studi in onore di Angelo Brelich, Roma, 9-36.
- *The Category of Dualism in the Historical Phenomenology of Religion*, Temenos 16, 10-25.
- *Presupposti platonici e dualistici di Origene*, De principiis in H. Crouzel - A. Quacquarelli (edd.), *Origeniana Secunda*, Second Colloque international des études origéniennes, Bari, 20-23 septembre 1977 (Quaderni di "Vetera Christianorum" 15), Roma, 33-56.
- *Religio-Historical Observations on Valentinianism* in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978, I, *The School of Valentinus*, Leiden, 103-117.
- *Religione ed etica nel "sacro" di Rudolf Otto* in A. Babolin (ed.), *Etica e filosofia della religione*, Perugia, 299-325.
- *Le gnosticisme et les origines du christianisme* in J. Ries (ed.), *Gnosticisme et monde hellénistique*, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980), Louvain-la-Neuve, 211-228.
- Voce *Luperci* in *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane* fondato da E. De Ruggiero, IV, Roma, 2204-2212.

1981

- *The Religio-historical Relevance of Lk. 20:34-36* in R. Van Den Broek - M.J. Vermaseren (edd.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel* (Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain 91), Leiden, 31-37.
- *Religiosità popolare cristiana e pagana*, Augustinianum 21, 1 (IX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana: Religiosità popolare nel cristianesimo antico), 77-90.
- *L'intention du Colloque. Analyse historico-religieuse* in U. Bianchi (ed.), *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*. Atti del Colloquio (Milano, 17-19 maggio 1979), a cura di Ugo Bianchi con la cooperazione di Henri Crouzel (Studia Patristica Mediolanensia 12), Milano, Vita e Pensiero, 9-27.
- *Osservazioni sul trattato VIII della IV Enneade di Plotino in comparazione con la teoria cosmogonica origeniana* in G.R. Scarcia (ed.), *La Bisaccia dello Sheikh*. Omaggio ad Alessandro Bausani islamista, nel sessantesimo compleanno, Venezia 29 maggio 1981, Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaica e Caucasologica dell'Università degli studi di Venezia, n. 19, Venezia, 93-102; ripubblicato con modifiche in *La soteriologia del cristianesimo. Ricerche storico-comparative*, 1992, 65-81.
- *Il destino dell'uomo nella letteratura mesopotamica. Un esempio: Adapa* in *Gli Assiri*, Soprintendenza archeologica di Roma, Roma, 28-52.
- *Il sangue nella storia delle religioni (esempi per una trattazione introduttiva)* in F. Vattioni (ed.), *Atti della Settimana di Studio "Sangue e antropologia biblica"* (Roma, 10-15 marzo 1980), Roma, I, 7-17.
- *La letteratura gnostica e il Nuovo Testamento* in R. Fabris (ed.), *Problemi e prospettive di Scienze bibliche*, Brescia, 111-131.
- *Some Reflections on the Ontological Implications of Man's Terrestrial Corporeity according to Origen* in R. Hanson - H. Crouzel (edd.), *Origeniana tertia. The Third International Colloquium for Origen Studies* (University of Manchester, September 7<sup>th</sup>-11<sup>th</sup>, 1981), Roma, 153-158.
- *L'Origène de J. Daniélou, reconsidéré* in R. Hanson - H. Crouzel (edd.), *Origeniana tertia. The Third International Colloquium for Origen Studies* (University of Manchester, September 7<sup>th</sup>-11<sup>th</sup>, 1981), Roma, 159-165.
- Recensione di W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, in *Gnomon* 53, 417-425.
- *Andreas Alföldi* (necrologio), *Studi Romani* 29, 3-4, 384-386.

1982

- *Polemiche gnostiche e anti-gnostiche sul Dio dell'Antico Testamento*, Augustinianum 22, 1-2, 35-51.
- *Recenti studi sulla religione romana. Culti orientali a Roma. Il santuario degli dèi sirii sul Gianicolo*, *Studi Romani* 30, 1, 89-97, con 4 tavole.
- *Per la storia dei culti nel sito del "santuario siriano" sul Gianicolo* in M. Mele et alii (edd.), *L'area del "santuario siriano del Gianicolo"*, Roma, 89-105.
- *Lo studio delle religioni di mistero. L'intenzione del Colloquio* in U. Bianchi - M.J. Vermaseren (edd.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*, Leiden, E.J. Brill, 1-16.

- *Discussioni* in U. Bianchi - M.J. Vermaseren (edd.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*, Leiden, E.J. Brill, 883-915.
- *Epilegomena* in U. Bianchi - M.J. Vermaseren (edd.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*, Leiden, E.J. Brill, 917-929.
- *Colloquio internazionale su "La tradizione dell'"enkrateia". Motivazioni ontologiche e protologiche"* (Milano, 20-23 aprile 1982), *Studi e ricerche sull'Oriente Cristiano* 5, 2, 127-130 = *Studi e materiali di Storia delle religioni* 48 (N.S. VI, 1-2), 419-422 = *Aevum* 57 (1983), 125-127.

1983

- *Il metodo della storia delle religioni* in A. Molinaro (ed.), *Le metodologie della ricerca religiosa* (Pubblicazioni della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Lateranense), Roma, 17-28.
- *Storia delle religioni* in A.N. Terrin et alii, *Le scienze della religione oggi*, Atti del Convegno (Trento, 20-21 maggio 1981), Bologna, 145-175.
- *L'Ascensione di Isaia. Tematiche soteriologiche di descensus / ascensus* in M. Pesce (ed.), *Isaia, il Diletto e la Chiesa. Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell'Ascensione di Isaia*, Atti del Convegno (Roma, 9-10 aprile 1981), Brescia, 155-183.
- *Enkratismo, acosmismo, diteismo come criteri di analisi storico-religiosa degli Apocrifi*, *Augustinianum* 23, 309-317.
- *La salvezza nei culti misterici dell'Impero romano* in *Le religioni della salvezza nel mondo antico*, Associazione Italiana di Cultura Classica, Delegazione di Faenza, Faenza, 1-20.
- *R. Pettazzoni e la International Association for the History of Religions (IAHR)*, *Studi e materiali di Storia delle religioni* 49 (N.S. VII, 1), 21-28.
- *Some Reflections on the Greek Origins of Gnostic Ontology, and the Christian Origin of the Gnostic Saviour* in A.H.B. Logan - A.J.M. Wedderburn (edd.), *The New Testament and Gnosis. Essays in Honour of Robert McL. Wilson*, Edinburgh, 38-45.
- *Notiziario della Società italiana di Storia delle religioni*, n. 5 (per gli anni 1967-82), *Studi e materiali di Storia delle religioni* 49 (N.S. VII, 1), 223-233.

1984

- *Dieu unique et création double. Pour une phénoménologie du dualisme* in *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata* (Acta Iranica, 23, 2<sup>e</sup> S., Hommages et Opera Minora IX), Leiden, 49-60.
- *La tipologia storica dei misteri di Mithra* in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (edd. H. Temporini - W. Haase), II, 17, 4, Berlin-New York, 2116-2134.
- *Adonis: attualità di una interpretazione religionsgeschichtlich* in *Adonis*, Relazioni del Colloquio in Roma, 22-23 maggio 1981 (Istituto per la civiltà fenicia e punica, CNR), Roma, 73-81.
- *Einige methodologische Überlegungen zu Mircea Eliade als Religionshistoriker* in H.P. Duerr (Hg.), *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*, Frankfurt am Main, 95-105.
- *Sviluppi della teologia zoroastriana in età tardo-antica* in L. Lanciotti (ed.), *Incontro di religioni in Asia tra il III e il X secolo d.C.* (Atti del Convegno di Venezia, 16-18 novembre 1981), Firenze, 55-78.

- *On some Methodological Issues concerning the Autonomy of the History of Religions* in Witold Tyloch (ed.), *Current Progress in the Methodology of the Science of Religions* (Polish Society for the Science of Religions), Warsaw, 41-48.
- *Notiziario della Società italiana di Storia delle religioni*, n. 6 (per gli anni 1983-84), Studi e materiali di Storia delle religioni 50 (N.S. VIII, 2), 359-360.
- Recensione di R. Bloch et alii, *Recherches sur les religions de l'antiquité classique*, Genève-Paris 1980, in Studi Etruschi 50, 539-543.
- *In memoriam Giancarlo Montesi*, Studi e materiali di Storia delle religioni 50 (N.S. VIII, 2), 219-220.
- *Un ricordo di amici dell'Università in Giancarlo (Montesi)*, a cura dei fratelli Paolo e Maria Grazia, Roma, 35-38.
- Voce *Protologia*, I. *Nozioni generali: tipologia storico-religiosa* in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, diretto da Angelo Di Berardino (Institutum Patristicum Augustinianum), 2, Torino, coll. 2929-2934.

1985

- *The Contribution of the Cologne Mani Codex to the Religio-Historical Study of Manicheism* in *Papers in Honour of Professor Mary Boyce* (Acta Iranica 24, 2<sup>e</sup> S., Hommages et Opera Minora X), Leiden, 15-24.
- *Current Methodological Issues in the History of Religions* in J.M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions. Retrospect and Prospect. A Collection of Original Essays*, New York-London, 53-72.
- *Le thème du Colloque en tant que problème historico-religieux* in U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1-32.
- *La tradition de l'enkrateia: motivations ontologiques et protologiques* in U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 293-316.
- *Religionshistorien og den historisk-komparative Metode*, Chaos 4, 3-9.
- *IR (Insegnamento religioso) come storia e fenomenologia delle religioni*, Religione e scuola. Mensile per l'animazione culturale e la ricerca religiosa, 13, 10 (15 giugno), 475.
- Presentazione critica di Friedrich Heiler, *Le religioni dell'umanità*, Volume di introduzione generale, a cura di Chr.M. Schröder, responsabile redazionale per l'edizione italiana Luigi Saibene, Milano, 1-6.
- Voce *Fatum* in *Enciclopedia Virgiliana* (Istituto della Enciclopedia Italiana), 2, Roma, 474-479.
- Voce *Giove* in *Enciclopedia Virgiliana* (Istituto della Enciclopedia Italiana), 2, Roma, 743-747.

1986

- *L'anima in Origene e la questione della metemempsicosi*, Augustinianum 26, 33-50.
- *Some Observations on the Typology of "Passage"* in U. Bianchi (ed.), *Transition Rites. Cosmic, social and individual order – I riti di passaggio. Ordine cosmico, sociale, individuale*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 45-57.

- *Plutarco e il dualismo* in Fr.E. Brenk - I. Gallo (edd.), *Miscellanea plutarchea*, Atti del I Convegno di studi su Plutarco, Roma, 23 novembre 1985 (Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese 8), Ferrara, 111-120.
- *Osservazioni storico-religiose sul Codice Manicheo di Colonia* in L. Cirillo (ed.), *Codex Manichaicus Coloniensis*. Atti del Simposio Internazionale (Rende-Amantea, 3-7 settembre 1984), Cosenza, 17-35.
- *Storicismo ed ermeneutica. Echi di un dibattito* in M. Mincu - R. Scagno (edd.), *Mircea Eliade e l'Italia*, Milano, 183-186.
- *I "precedenti" di Adonis in Hestiasis*. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone (Studi tardoantichi II), Messina, 293-313.
- Recensione di *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*, Acta Iranica 23, 2<sup>e</sup> série, Hommages et Opera Minora IX, Leiden 1984, in Studi e materiali di Storia delle religioni 52 (N.S. X, 2), 333-336.
- *Che cos'è la religione?*, Introduzione in *Enciclopedia Bompiani*, 12, Religione, Milano, 1-6.

1987

- *Per la storia della teologia dei Greci: la "Teogonia" di Esiodo* in *La coscienza religiosa del letterato pagano*, Pubblicazioni del D.AR.FI.CL.ET., Università di Genova, Facoltà di Lettere, N.S. 104, Genova, 9-26.
- *Origen's Treatment of the Soul and the Debate over Metempsychosis* in L. Lies (Hg.), *Origeniana Quarta*. Die Referate des 4. Internationalen Origenes-kongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985), Innsbruck-Wien, 270-281.
- *Plutarch und der Dualismus in Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (edd. H. Temporini - W. Haase), II, 36, 1, Berlin-New York, 350-365.
- *Aspetti ontologici della trasmissione del peccato in Agostino. Osservazioni preliminari* in *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma, 15-20 settembre 1986 (Studia Ephemeridis "Augustinianum" 24), Atti, I, Roma, 451-464.
- *The Ideal Foundations of Greek Cosmogonical Thought in Mythology and Cosmic Order* (Studia Fennica 32), Helsinki, 9-15.
- *Repetita mortis imago e rituali di vita inestinguibile. Il caso di Adonis* in *Filologia e forme letterarie*. Studi offerti a Francesco della Corte, V, Urbino, 121-136.
- *Dualism in Religious Ethnology* in S. Shaked - D. Schulman - G.G. Stroumsa (edd.), *GILGUL. Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions dedicated to R.J. Zwi Werblowsky*, Leiden, 45-49.
- *Ore, stagioni e tempi nella teoria politeistica del divino*, Religioni e Società 2 (Il calendario, le ore, la festa), 7-11.
- *Théologie et théorie du mal aux premiers siècles de l'ère nouvelle*, Le Muséon 100, 1-11.
- *I Dioscuri: una versione della coppia divina*, Studi e materiali di Storia delle religioni 53 (N.S. XI, 1), 41-56.
- Voce *Brelich Angelo* in *The Encyclopaedia of Religion* (ed. M. Eliade), 2, New York-London, 308-309.
- Voce *Confessions of Sins* in *The Encyclopaedia of Religion* (ed. M. Eliade), 4, New York-London, 1-7.
- Voce *Demiurge* in *The Encyclopaedia of Religion* (ed. M. Eliade), 4, New York-London, 279-282.

- Voce *Dualism* in *The Encyclopaedia of Religion* (ed. M. Eliade), 4, New York-London, 506-512.
- Voce *History of Religions* in *The Encyclopaedia of Religion* (ed. M. Eliade), 6, New York-London, 399-408.
- Voce *Pettazzoni Raffaele* in *The Encyclopaedia of Religion* (ed. M. Eliade), 11, New York-London, 261-263.
- Voce *Twins* in *The Encyclopaedia of Religion* (ed. M. Eliade), 15, New York-London, 99-107.
- Voce *Luperci* in *Enciclopedia Virgiliana* (Istituto della Enciclopedia Italiana), 3, Roma, 284-286.

1988

- *Omogeneità della luce e dualismo radicale nel manicheismo* in M. Görg (Hg.), *Religion im Erbe Aegyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von A. Böhlig* (Aegypten und Altes Testament Band 14), Wiesbaden, 54-64.
- *Il "prima" e l'"altrove". Variazioni sul tema del rapporto tra dèi e uomini nella religione greca antica*, Kernos 1, 9-17.
- *Il cosmo come spazio e tempo qualificati nella religione degli Etruschi* in L. Bianchi (ed.), *Gli Etruschi e Roma. Archeologia e storia religiosa*, Atti del Seminario di studi (Roma, settembre-ottobre 1987), Roma, 101-113.
- *Sur la question des deux âmes de l'homme dans le manichéisme* in *A Green Leaf. Papers in Honour of Prof. Jes P. Asmussen* (Acta Iranica, Hommages et Opera minora XII), Leiden, 311-316.
- *Zoroastrian Elements in Manichaeism. The Question of Evil Substance* in P. Bryder (ed.), *Manichaeism Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism* (Lund, August 5-9, 1987), Lund, 13-18.
- *Dieu créateur et vision universaliste: le cas de l'Empire achéménide* in *La Commémoration. Colloque du Centenaire de la section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études*, sous la direction de Philippe Gignoux (Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, Sciences religieuses, XCI), Louvain-Paris, 191-200.
- *Categorie e figure del salvifico nella storia delle religioni*, Religioni e Società 3 (Salvezza e salvezze), 9-13.
- *Mitologia orientale e mitologia greca*, Oriens Antiquus 28, 3-4, 261-269.

1989

- *Mystery Cult and Gnostic Religiosity in Antiquity* in J. Podeman Sørensen (ed.), *Rethinking Religion. Studies in the Hellenistic Process*, Copenhagen, 11-22.
- *Il sacrificio del figlio nell'antropologia e nella storia delle religioni* in *Atti del Seminario invernale. Abramo, padre di una moltitudine di uomini* (Rocca di Papa, 28-31 gennaio 1988), a cura di Biblia, Associazione laica di cultura biblica, Firenze, 203-226.
- *Il male nel dualismo gnostico* in *Liberaci dal male* (Parola, Spirito e Vita, Quaderni di lettura biblica vol. 19), Bologna, 199-208.
- *Die "Mittlere Stoa" und ihr Publikum* in P. Antes - D. Pahnke (Hg.), *Die Religion von Oberschichten. Religion-Profession-Intellektualismus*, Marburg, 13-22.



- *Augustine on Concupiscence* in E.A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica XXII. Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies* (Oxford 1987), Leuven, 202-212.
- *Mircea Eliade e la fenomenologia della gnosi* in Gh. Gnoli (ed.), *Mircea Eliade e le religioni asiatiche* (Serie Orientale Roma LXIV), Roma, 163-170.
- *The Study of Religion in the Context of Catholic Culture* in M. Pye (ed.), *Marburg Revisited. Institutions and Strategies in the Study of Religion*, Marburg, 49-53.
- *Teologia e teodicea: tra espressione e testimonianza* in A. Babolin (ed.), *Testimonianza religiosa e forme espressive*, I, Perugia, 307-317; ripubblicato con modifiche in *La soteriologia del cristianesimo. Ricerche storico-comparative*, 1992, 53-64.
- *Bedania nad religia w kulturze katolickiej* (Studies on Religion in Catholic Culture), Euhemer. Przegląd Religioznawczy 152, 2-4, 83-87.

## 1990

- *Essenza ed esistenza (o logos e mythos) nel pensiero gnostico manicheo* in E. Romero-Pose et alii (edd.), *Pléroma. Salus carnis*, Homenaje a Antonio Orbe, S.J., Santiago de Compostela (Compostellanum 34, 1-2), 223-227.
- *Sulla demonologia del medio- e neoplatonismo* in E. Corsini - E. Costa (edd.), *L'autunno del diavolo*, Milano, I, 51-62.
- *Diffusione, proselitismo, missione: tre esempi di fenomenologia religiosa*, Ricerche storico-bibliche, I, *La missione nel mondo antico e nella Bibbia*, XXX Settimana Biblica Nazionale, a cura di G. Ghiberti, 13-24.
- *Aspects de continuit  dans l'histoire religieuse de l'Iran: le cas de Zurvan* in Gh. Gnoli - A. Panaino (edd.), *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies held in Turin, September 7<sup>th</sup>-11<sup>th</sup>, 1987*, Part I, Roma, 19-28.
- *Aspetti religiosi della Campania osco-sannita, specie dal IV secolo in poi*, Studi e materiali di Storia delle religioni 56 (N.S. XIV, 2), 339-351.
- *Osservazioni di tipologia storica della religione nel trattato ermetico Asclepius* in *Polyanthema*. Studi di letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza (Studi tardoantichi IX), Messina (1990, pubbl. 1998), 227-234.

## 1991

- *Sur le dualisme de Mani* in A. van Tongerloo - Søren Giversen (edd.), *Manichaica Selecta. Studies presented to Prof. Julien Ries* (Manichaean Studies I), Lovanii, 9-17.
- *Between Positivism and Historicism: the Position of R. Pettazzoni* in H.G. Kippenberg - Br. Luchesi (Hg.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik. Beiträge zur Konferenz "The History of Religions and Critique of Culture in the Days of G. van der Leeuw (1890-1950)"*, Marburg, 259-263.
- *Agustin sobre la concupiscencia*, Augustinus 36, 140-142, 39-51.

## 1992

- *Aspetti religiosi della Campania dal VII al III secolo* in *La Campania fra il VI e il III secolo a.C.*, Atti del XIV Convegno di studi etruschi e italici (Benevento, 24-28 giugno 1981), Galatina, 203-216.

- *Misteri di Eleusi, Dionisismo, Orfismo* in *Trattato di antropologia del Sacro*, diretto da J. Ries, 3, *Le civiltà del Mediterraneo e il Sacro*, Milano, 259-281.
- *Contributo alla storia del dualismo in Grecia*, Enrahonar. Quaderns de Filosofia, 18, 37-44.
- *Le origini dello gnosticismo. Nuovi studi e ricerche*, Augustinianum 32, 205-216.
- *Salut et histoire sacrée dans l' "Apocalypse d'Adam" de Nag Hammadi* in M. Rassart-Debergh - J. Ries (edd.), *Actes du IV<sup>e</sup> Congrès copte* (Louvain-la-Neuve, 5-10 septembre 1988), Louvain-la-Neuve, 665-671.
- *Religioni e dialogo in Pietro Rossano*, in *Sacro e valori umani nelle grandi religioni* (Convegno internazionale su "I significati del Sacro", Agrigento 14-17 novembre 1992), Agrigento, 85-88.
- *Osservazioni retrospettive e prospettive sul Convegno* (Convegno internazionale su "I significati del Sacro", Agrigento 14-17 novembre 1992), Agrigento, 219-226.

1993

- *Sur la théologie et l'anthropologie de Mani* in P. Bilde - H.K. Nielsen - J. Podemann Sørensen (edd.), *Apocryphon Severini presented to Søren Giversen*, Aarhus, 19-28.
- *Method, Theory and the Subject Matter* in L. Martin (ed.), *Religious Transformations and Socio-Political Change. Eastern Europe and Latin America*, Berlin-New York, 349-355.
- *Ein Beitrag zur Geschichte des Dualismus in Griechenland*, Zeitschrift für Religionswissenschaft 2, 3-12.
- Presentazione di *Giancarlo Montesi. Miscellanea di studi storico-religiosi* a cura di E. Sanzi, Roma, 11-12.

1994

- *Foreword* in J.R. Hinnells (ed.), *Studies in Mithraism. Papers Associated with the Mithraic Panel Organized on the Occasion of the XVI<sup>th</sup> Congress of the International Association for the History of Religions*, Roma 1990 (*Storia delle religioni* 9), Roma, 7-9.
- *Dualismus in ethnologischer Version* in C. Elsas (Hg.), *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene*, Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag, Berlin-New York, 144-153.
- *Perspectives du Congrès* in U. Bianchi (ed.), *The Notion of "Religion" in Comparative Research*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, XIX-XXI.
- *Concluding Remarks: The History of Religions, Today* in U. Bianchi (ed.), *The Notion of "Religion" in Comparative Research*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 919-921.
- *Dualistische Mythologien in Nord-Asien und Amerika. Ein vergleichender Essay in Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Hg. von H. Preißler - H. Seiwert, Marburg, 379-388.
- Voce *Askese* in *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>3</sup>, Freiburg Br., coll. 1074-1077.

1995

- *Concerning the Nous in Gnosticism* in *The Manichaean Nous. Proceedings of the International Symposium Organized in Louvain from 31 July to 3 August 1991*, ed. by A. van Tongerloo, Leuven, 11-21.

- *Le strutture del male* in M.V. Cerutti (ed.), *Apocalittica e gnosticismo* (Atti del Colloquio Internazionale, Roma, 18-19 giugno 1993), Roma, 11-28.
- *L'uomo gnostico di fronte al divino e al mondo* in *Trattato di antropologia del Sacro*, diretto da J. Ries, 4, *Crisi, rotture e cambiamenti*, Milano, 143-161.
- *Ragionamenti su "Essere e Avere"*, Vita e Parola, 92, 4.
- *Recenti studi sulla religione romana*, Studi Romani 43, 1-2, 135-143.
- Recensione di W. Burkert, *Antike Mysterien*, München 1990, in *Gnomon* 67, 1-5.

1996

- *I.O.M.D. ubi ferrum nascitur* in G.M. Bellelli - U. Bianchi (edd.), *Orientalia sacra urbis Romae. Dolichena et Heliopolitana*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 591-597.
- *I.O.M.D. et deo paterno Comageno* in G.M. Bellelli - U. Bianchi (edd.), *Orientalia sacra urbis Romae. Dolichena et Heliopolitana*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 599-603.
- *Iuppiter Dolichenus. Un problème de typologie historique de la religion* in G.M. Bellelli - U. Bianchi (edd.), *Orientalia sacra urbis Romae. Dolichena et Heliopolitana*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 605-611.
- *I.O.M.D. Heliopolitanus. Un dieu complexe et polyvalent* in G.M. Bellelli - U. Bianchi (edd.), *Orientalia sacra urbis Romae. Dolichena et Heliopolitana*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 613-616.

1997-99

- *Tipologia storica delle religioni e comparazione: il caso del dualismo*, *Annals of the Sergiu Al-George Institute* 6-8, pp.7-16 (pubbl. 2004).

1998

- *Marcione e Mani. Aspetti di una coincidentia oppositorum* in G. Sfameni Gasparro (ed.), *Destino e salvezza tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Cosenza, 7-11.

In corso di stampa

- *Dualismus. Euhemerismus* in *Handbuch der Ethnologie* (Müller).
- *Per una preistoria religiosa del continente Europa* (Pubblicazioni della Fondazione Dagan, Roma).
- *Quelques réflexions méthodologiques sur Mircea Eliade, historien des religions*, versione originale francese del contributo in H.P. Duerr (Hg.), *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*, Frankfurt am Main 1984, 95-105.
- *Religions mystériques et destinée eschatologique de l'âme* in A.A. Şişmanian - D. Şişmanian (edd.), *Psychanodia. Religions mystériques et destinée eschatologique de l'âme* (in memoria di J.P. Couliano), Paris.

Universale concreto, analogia, idiografia, procedimento induttivo.  
I fondamenti della Storia delle religioni  
nella metodologia di Ugo Bianchi \*

Ennio Sanzi

*Hugoni Bianchi  
et Ioanni Carolo Montesi  
magistris carissimis  
sacrum*

Dal punto di vista della storia, per fondare legittimamente una fenomenologia delle religioni è indispensabile il riferimento ad un criterio di analisi capace di dar conto tanto delle continuità quanto delle discontinuità tra fenomeni religiosi diversificati e diversificabili. E questo sia sul piano diacronico degli sviluppi, delle fasi e delle innovazioni, sia su quello sincronico delle tradizioni diverse, dei pluralismi e degli sviluppi paralleli. Un tale criterio trova la propria ragion d'essere in una ricerca positiva che procede induttivamente e che si propone di stabilire i contesti ed i processi storici nei quali precisi fenomeni concreti sono venuti ad inserirsi, anche modificandoli. Parleremo quindi di una ricerca storica di tipo idiografico che deve essere contestualizzata e vista come un processo *in fieri*.

La ricerca storico-comparativa potrà operare una reale comparazione fra contesti ed evitare qualsiasi rischio di porsi come una “scienza euristica”, soltanto dopo aver studiato

---

\* Le pagine che seguono costituiscono la pubblicazione – con qualche aggiunta bibliografica – del testo della conferenza “Universale concreto, analogia, idiografia, procedimento induttivo. I fondamenti della Storia delle religioni nella metodologia di Ugo Bianchi” tenuta il 12 Dicembre 2003 presso la Facoltà di Storia dell'Università di Bucarest. Tale conferenza è stata la terza di un ciclo di incontri organizzato dall'amico Radu Bercea, direttore dell'Istituto Sergiu Al-George – ed approfittiamo di questa occasione per ringraziarlo ancora una volta *ex animo* – e, almeno per me, oltremodo proficuo tanto sul piano scientifico che – e soprattutto – su quello umano. Il fatto di presentare questo testo esattamente nel dodicesimo anniversario della discussione della mia tesi di laurea della quale il Professore Ugo Bianchi era il primo relatore ha suscitato dentro di me un senso di meraviglia, commozione e rimpianto. Il testo si divide in due parti. La prima è semplicemente una rilettura “redazionale” delle lezioni di metodologia storico-religiosa tenute dal Professore Ugo Bianchi sulla prima cattedra di Storia delle Religioni del Dipartimento di Studi storico-religiosi dell'Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, durante gli anni accademici 1989-1990 e 1990-1991; è solo un tentativo di fornire un'idea del clima piano, amabile e stimolante che ha sempre caratterizzato le Sue lezioni oltremodo ricche e serratamente argomentative, lezioni di cui, noi che siamo stati gli ultimi fra i Suoi discepoli, sentiamo la mancanza ogni giorno di più. La seconda parte ricorda alcuni degli incontri di studio organizzati da un instancabile Ugo Bianchi – e noi, allora studenti, abbiamo in qualche modo collaborato alla preparazione di quello che sarebbe l'ultimo dei convegni da Lui organizzati, e cioè il XVI Congresso dell'International Association for the History of Religions – il quale ha sempre visto nel libero e sincero confronto delle opinioni e dell'annessa “Weltanschauung” nella quale esse si collocano, uno dei momenti più significativi del proprio “mestiere” di Professore.

Per una prima rassegna della molteplicità degli argomenti trattati da Ugo Bianchi nella sua ricerca storico-religiosa si rinvia alla bibliografia completa ed aggiornata dello studioso pubblicata *supra*, pp. 17-38; per una valida presentazione dell'attività scientifica ed accademica dello stesso studioso si veda: G. Casadio (ed.), *Ugo Bianchi. Una vita per la Storia delle Religioni* (Biblioteca di Storia delle Religioni 3), Roma 2002.

idiograficamente i diversi elementi che in tali contesti compaiono. Infatti, proprio su questo tessuto di trame storiche e debitamente storificabili, il metodo storico-comparativo deve stabilire delle connessioni ancora più vaste. Tali connessioni sono di due tipi: le prime implicano i rapporti storici tra fatti, contesti e processi, mentre le seconde si risolvono nell'individuazione di sviluppi paralleli che coinvolgono le diverse produzioni indipendenti di effetti analoghi legati a cause e ad occasioni altrettanto analoghe. Tali sviluppi non si appellano ad una genesi storica, ed in loro presenza parleremo piuttosto di fenomeni di tipologia storico-comparativa.

Un concetto di tipologia storica che, ai fini della comparazione, coinvolge il reale in quanto tale e non si limita ad una ricognizione, appunto, euristica e meramente classificatoria di fenomeni religiosi in qualche modo simili nelle differenze e dissimili nelle somiglianze.

Accanto al concetto di tipologia storica una seconda formulazione programmatica, altrettanto rilevante dal punto di vista della metodologia della storia delle religioni, è quella di analogia. Si fa riferimento al concetto di analogia aristotelicamente e scolasticamente inteso, ma la sua utilizzazione lo vede applicato alla materia di una disciplina storica che procede con metodo induttivo. Infatti, anche se dal punto di vista della storia delle religioni si può non tener conto della distinzione di un'analogia tra concetti da un'analogia tra fatti, bisognerà comunque sottolineare quanto la differenza fra analoghi presenti profondità e problemi maggiori di quella che è una differenza specifica all'interno di un definito genere comune. Pertanto il concetto di analogia si pone come quello maggiormente indicato quando bisogna classificare a livello ipotetico dei precisi fatti storici nel momento iniziale di una ricerca che si basa sul metodo induttivo. La ricerca storico-religiosa, infatti, intende individuare il dato storico particolare per rapportarlo a ciò che è generale; intende, cioè, comparare in chiave analogica dei contesti all'interno dei quali sono ravvisabili dei fatti e dei fatti che qualificano i contesti stessi. Tutto questo facendo sempre riferimento ad un rigoroso metodo d'indagine tanto filologico quanto storico.

A priori non si può asserire che ogni fatto che dall'esterno sembri appartenere ad una categoria aprioristicamente determinata finisca con l'appartenervi *de facto* né, a maggior ragione, si potrà parlare di categorie archetipiche al di là di ogni loro possibile relativizzazione.

I tentativi degli studiosi evoluzionisti del XIX secolo di identificare un *quid minimum* comune a tutte le forme religiose nell'animismo, nell'animatismo o nel feticismo (da dove, per sviluppo, si arrivava al politeismo ed al monoteismo) si sono rivelati insufficienti una volta sottoposti all'indagine critica contemporanea e successiva. Questo tipo di definizioni minime sarebbero accettabili soltanto se fosse vera l'ipotesi evoluzionistica che pone una ferrea equazione fra ciò che è l'essenza e quanto si trova agli inizi dello sviluppo storico, e ad essa affianca la convinzione che tutto quello che è primitivo o ancora allo stadio primitivo si risolve anche nell'essere semplice ed omogeneo.

Una qualsiasi ricerca storiografica intorno alla storia delle religioni sarà in grado di dimostrare che ogni tentativo di formulare una definizione univoca della religione ha finito con il ridurre la ricchezza e la complessità dei mondi religiosi oggetto di indagine della disciplina medesima.

Nella stessa impasse sono caduti anche coloro che hanno preferito rifarsi piuttosto che a una definizione del termine religione al rinvenimento di un sentimento di religiosità presente in tutti gli uomini. In forza di questo, la religiosità verrebbe ad assumere un significato univoco mentre le diverse religioni sarebbero ad essa rapportabili in chiave analogica. L'essenza della religiosità sarebbe da individuare nel sentimento del sacro capace di suscitare nell'individuo un doppio potere di attrazione e repulsione: esso è *fascinans* e *tremendum*; è il sentimento del *ganz anderes*. Ma fondare le religioni, anche se analogicamente intese, sul

concetto di sacro non significa altro che spostare i termini di una indagine che continua a porsi come una ricerca analitica di natura deduttiva ed incapace nel risolvere il problema di una definizione operativa del termine religione. Inoltre che il sacro sia da intendere come un concetto univoco potenzialmente presente in ogni uomo è *sub iudice*: l'analogia presente nelle diverse religioni finisce anche per riflettersi sul concetto di religiosità e di sacro. E questo soprattutto se l'indagine procederà, come d'altronde deve fare per qualificarsi in senso forte come ricerca storico-religiosa, in maniera analitica, comparativa e, quindi, induttiva.

Altri ancora hanno cercato di individuare nel concetto di *homo religiosus* quel *minimum* univoco da porsi alla base di ogni indagine storico-religiosa: nell'uomo ci sarebbe una facoltà innata capace di determinarlo *sub specie religionis*. Una tale determinazione seguirebbe gli stessi meccanismi che portano l'uomo ad essere razionale, politico ed economico. Ma anche questo modo di impostare la ricerca storica delle religioni non sfugge ad obiezioni già sollevate: una ricerca per essere storica non può essere fondata su di un procedimento analitico di carattere deduttivo. In più, qualsiasi tipo di avvicinamento alla categoria di *homo religiosus* che passi attraverso un'indagine di tipo induttivo e che sia rivolta a considerare il pluralismo analogico connaturato al mondo delle religioni, non potrà evitare di riflettere lo stesso pluralismo anche nei diversi tentativi di arrivare ad una definizione univoca proprio della categoria di *homo religiosus*.

Diversi studiosi hanno affrontato lo studio delle religioni in chiave puramente fenomenologica; ma, una volta istituita una tipologia delle manifestazioni del sacro, loro stessi hanno finito col reinterpretarla in una visione atemporale finalizzata all'individuazione dell'essenza di queste medesime manifestazioni. Nella loro ricerca il dato storico, del quale tuttavia si tiene conto, viene riletto e trasceso inevitabilmente proprio in forza di un tale modo di procedere. La scienza dei fenomenologi non può privarsi della storia, anzi deve sottomettere al vaglio di questa le tappe ed i risultati della propria analisi. Da un tale punto di vista si potrebbe asserire che la fenomenologia delle religioni finisce col formare una sola scienza con la storia delle religioni: la scienza delle religioni o, meglio, la fenomenologia storica delle religioni.

Nonostante questo sarebbe però impossibile iniziare una ricerca storico-comparativa dei fatti che chiamiamo religiosi se non avessimo in qualche modo una definizione di religione.

Per non cadere nell'impasse di una definizione aprioristica, che finirebbe inevitabilmente col ridurre il campo di indagine dei fenomeni religiosi, sarà necessario ricorrere alla formulazione temporanea di una definizione ostensiva capace di adeguarsi ai fatti via via analizzati e che non sia a sua volta selettiva fin dall'inizio della ricerca. In questo senso l'inadeguatezza di una tale categoria si verificherebbe non soltanto nel caso di una scelta preliminare dei dati da analizzare, ma anche nell'eventualità di un atteggiamento per così dire minimalista posto come punto di partenza per la definizione in chiave evoluzionistica della religione. È necessario, quindi, impostare diversamente la questione della definizione della categoria di religione per arrivare ad una formulazione descrittiva e problematica della medesima; insomma, una formulazione per così dire aperta, capace di renderla funzionale ad una ricerca storico-religiosa radicalmente induttiva. Tale definizione deve essere qualificata relativamente ad un metodo. Il metodo migliore atto a stabilire una definizione nel senso sopra esposto è il metodo dialettico. Ma questo non deve risolversi in una connessione, appunto, dialettica da realizzarsi tra l'opzione ideologica e la ricerca; al contrario esso deve interessare la dialettica interna alla ricerca stessa. Si tratterà, insomma, di stabilire questo tipo di connessione tra quanto è già conosciuto e qualificato da una fenomenologia storica delle religioni e quanto è suscettibile ancora di essere identificato ed analizzato.

Lo storico delle religioni inizierà la propria ricerca storico-comparativa utilizzando il termine religione riferito a quei fatti che nella sua cultura di base e nelle stratificazioni culturali che la determinano vengono definiti come fatti religiosi. Le verifiche di un tale approccio orientato in questo senso hanno già fornito dei risultati confortanti. E così lo studioso di storia delle religioni, nell'affrontare concettualmente quanto nelle culture prese in esame si riveli passibile, secondo i canoni dell'analogia, di un'assimilazione concettuale con il patrimonio costituito dai fatti e dai contesti che nel suo ambiente culturale si definiscono religiosi, non potrà fare a meno di impegnarsi in una riflessione scientifica basata sulla filologia e sul metodo storico-comparativo; così egli si occuperà di quei problemi di continuità e discontinuità culturale, di contiguità e di tipologia storica, di rapporti storici...

A questo punto della ricerca qualsiasi tentativo di definizione in se conclusa ed aprioristica del termine religione si rivelerebbe insufficiente. Infatti, proprio all'inizio dell'indagine storico-comparativa le differenze e le somiglianze tra fatti religiosi individuati in contesti culturali analoghi non potrebbero venire ricondotti al concetto di *differentia specifica* da collocare all'interno di una definizione tanto univoca quanto ipotetica del termine religione. Allora il concetto maggiormente adeguato alla stato ed alla natura della ricerca storico-comparativa sarebbe quello di analogia, capace di cogliere i differenti fatti oggetto dell'indagine; un'analogia determinata dialetticamente in forza di affinità reciproche e differenze non meno radicali e ancora, *ex necessitate*, da ordinare e coordinare. L'analogia, infatti, permette di classificare il genere dei fatti che chiamiamo religiosi cogliendone somiglianze e differenze, senza ricondurli forzatamente ad un'unica categoria di religione intesa come una sostanza aprioristicamente e monoliticamente definita. Così, in forza dell'analogia, i fatti religiosi non saranno più considerati come specie di un genere complessivo chiamato religione ma come dei fenomeni che si manifestano per aspetti in qualche modo comuni ai contesti diversi nei quali esistono. Naturalmente questa analogia sarà da individuare, coordinare e classificare secondo i dettami della ricerca storico-comparativa precedentemente illustrati.

Un'ulteriore riflessione riguarda l'universalità delle religioni in quanto concetto e realtà storica. Naturalmente questa universalità deve essere intesa come un problema storico-fenomenologico che pone tale questione come una questione di fatto e la indaga servendosi delle nozioni di tipologia storica e di analogia sopra illustrate. Per segnalare la diffusione universale in rapporto ai tempi ed ai luoghi considerati come una serie di istituzioni diverse ma analogicamente rapportabili e qualificanti dal punto di vista della categoria di religione anch'essa analogicamente determinata, la ricerca storico-comparativa farà uso del concetto di universale concreto. Universale in quanto riguarda la diffusione di questi aspetti comuni ma tuttavia diversificati e diversificabili all'interno di contesti storici ed in connessione dialettica con essi, concreto perché si tratta esclusivamente di realtà storiche documentate e sottoponibili ad una verifica positiva.

I fenomeni che possono essere ricondotti alla religione intesa come universale concreto costituiscono un insieme di fatti e di contesti caratterizzati da tratti e funzioni individuabili tanto in forza delle somiglianze quanto in forza delle differenze che dialetticamente li caratterizzano. Con questo termine di universale concreto si indicherà allora il risultato della ricerca storico-comparativa attenta alle somiglianze ed alle differenze dei fenomeni religiosi positivi colti all'interno di contesti culturali storicizzabili.

In questo modo il concetto di religione diventa un "concetto in espansione" metodologicamente controllato che si fonda su di un tentativo di sintesi a posteriori, su di una dialettica di fatti e contesti storici tra un'esperienza intesa anche come conoscenza scientificamente riflessa e nuove esperienze intese come conoscenze acquisite con l'allargamento dell'indagine storico-comparativa fondata, naturalmente, su di una rigorosa attività filologica e storica.

Ci sono poi altre scienze che si occupano della religione: la psicologia religiosa, la sociologia della religione, la filosofia della religione. Ora, anche se esse trattano gli argomenti propri della storia delle religioni non riconoscono in questi, almeno le prime due, l'oggetto peculiare della loro indagine scientifica. Infatti, la psicologia religiosa ha come campo di ricerca la psiche e non le religioni; la sociologia delle religioni tratterà questi argomenti dal punto di vista sociologico dato che l'oggetto della sua ricerca è la società, anche se colta sotto il profilo delle sue manifestazioni religiose, e non le religioni. La filosofia della religione si preoccupa di chiarire e delimitare la portata filosofica dei problemi, dei concetti e dei valori religiosi alla luce di un sistema compiuto e rigoroso; di conseguenza essa non potrà prescindere dai risultati raggiunti dalla ricerca storico-comparativa delle religioni al fine di rileggerli secondo un procedere del tutto autonomo che si serve di specifici metodi di indagine.

Il Professore Ugo Bianchi non si è limitato soltanto ad elaborare la metodologia storico-religiosa; la sua opera monumentale costituisce di per sé l'applicazione e l'illustrazione delle sue riflessioni metodologiche; riflessioni che ha sempre voluto confrontare con la visione di colleghi, studenti e discepoli nei ripetuti momenti di incontro, fossero essi le cadenzate lezioni universitarie come la partecipazione ad incontri di studio oppure l'organizzazione da parte sua di importanti colloqui internazionali. Ci soffermeremo proprio su alcuni di questi ultimi nel tentativo di dare un'idea dell'efficacia e del valore dell'azione di Ugo Bianchi nel campo della Storia delle religioni a livello internazionale. Il primo di questi colloqui dedicato alle origini dello gnosticismo ebbe luogo a Messina nell'aprile del 1964<sup>1</sup>; dagli atti risultano 64 comunicazioni che partendo dallo stato attuale della documentazione in possesso degli studiosi – documentazione alla quale si era aggiunta di recente la biblioteca di Nag Hammadi – e da una definizione dello gnosticismo finivano per costituire un vero e proprio percorso lungo le diverse aree di diffusione del fenomeno dello gnosticismo e per incentrarsi intorno alla sua complessa morfologia. Allo stesso tempo storico-comparativa e tipologica, la ricerca intorno al fenomeno dello gnosticismo finiva col situare i documenti, gli uomini, le dottrine e i sistemi dello gnosticismo stesso nel contesto delle grandi correnti culturali e religiose dei primi secoli della nostra era. Il documento finale, progressivamente elaborato nel corso dei lavori, ragguaglia bene sul clima di queste giornate messinesi. Articolato in 6 punti, questo documento metteva in particolare evidenza come lo gnosticismo del II sec. d.C. implicasse una serie coerente di caratteristiche “che si possono riassumere nella presenza nell'uomo di una scintilla divina, che proviene dal mondo divino, che è caduta in questo mondo sottomesso al destino, alla nascita e alla morte, e che deve essere risvegliata dalla controparte divina del suo Io interiore per essere finalmente reintegrata. Questa idea [...] è fondata ontologicamente sulla concezione di una degradazione del divino la cui periferia (spesso chiamata Ennoia o Sophia) doveva entrare fatalmente in crisi e produrre – benché indirettamente – questo mondo, mondo di cui essa non può d'altronde disinteressarsi perché deve recuperare lo pneuma”<sup>2</sup>. Di conseguenza una delle caratteristiche fondamentali dello gnosticismo finiva con l'essere individuata nel dualismo (cioè nella dottrina dei due principi che coeterni o meno fondano l'esistenza di ciò che esiste o che appare esistere) anticosmico, spesso monarchiano ed escatologico.

Il colloquio di Messina nel corso del tempo ha assunto sempre di più un valore di autentico spartiacque fino ad essere definito “epocale” anche da coloro che non si sono dichiarati in sintonia con le conclusioni appena ricordate.

1. U. Bianchi (ed.), *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-16 Aprile 1966* [sul controfrontespizio titolo in inglese], *Studies in the History of Religions* (Supplements to *Numen* XII), Leiden 1967.

2. U. Bianchi (ed.), *Le origini dello Gnosticismo*, p. XXI.



Nella primavera del 1978, Ugo Bianchi organizzò a Roma e ad Ostia un seminario internazionale sulla specificità dei misteri di Mithra<sup>3</sup>. Scorrendo gli atti dell'incontro di studio si ha bene l'idea dell'importanza riservata alle fonti archeologiche, epigrafiche e letterarie, nonché al retroterra vicino-orientale di questo culto orientale nel tentativo riuscito di affrontare il mitraismo come un problema squisitamente storico-religioso e come manifestazione religiosa caratterizzata da una costitutiva dimensione esoterica ed iniziatica. Anche qui il documento finale si presenta come una sintesi dei lavori ed insiste nel definire il mitraismo romano come "una religione di tipo mistico a struttura misterica fondata su un dio in vicenda sebbene non concepito come morente ma come un *deus invictus* che fonda per l'uomo una prospettiva soteriologica intra- ed extra-mondana, espressa con una simbologia non priva di connessioni con la tematica della fertilità, all'interno di una struttura iniziatica che si celebra in santuari appositi sulla base del principio esoterico. Ma questa struttura misterica si effonde in una prospettiva misteriosofica fondata sull'idea di una vicenda dell'anima, all'interno di un cosmo non concepito come carcere ma come scala che l'anima deve percorrere e superare, oltrepassando le sette sfere celesti per avere accesso al livello di *aeternitas* proprio delle stelle fisse. Si tratta quindi di una tutta speciale misteriosofia, non anticosmica, ma al contrario cosmosofica, cioè implicante una visione misteriosofica positiva del cosmo stesso, sebbene, come in ogni specie di misteriosofia, nel contesto di una vicenda o storia dell'anima"<sup>4</sup>.

La volontà di indagare sulla dimensione soteriologia sottesa ai culti orientali ha dato luogo nell'autunno dell'anno successivo ad un secondo seminario intitolato "La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano"<sup>5</sup>. Circa 50 specialisti si sono confrontati nello studio della tipologia storica del concetto di mistico, di misterico e di soteriologico così come si possono rintracciare nei culti orientali del secondo ellenismo e sullo studio della reciprocità di questi concetti. Questo seminario si è soffermato particolarmente sul culto di Iside e Osiride, di Afrodite e Adonis, di Cibebe e Attis proprio per cercare di definirne meglio la portata soteriologica e di comprendere meglio il loro impatto sul mondo imperiale romano. In vista di uno studio squisitamente storico-religioso di tali culti, i lavori degli specialisti convenuti hanno dimostrato l'opportunità di analizzare il complesso fenomeno dei culti orientali in modo descrittivo e genetico al fine di comprendere meglio i molteplici aspetti delle diverse figure divine e di cogliere la dimensione del comportamento dei fedeli coinvolti in questi culti. In questo seminario si è particolarmente messo in luce il fatto che la *salus* impetrata dai singoli fedeli non era esclusivamente relegata alla sfera oltre-mondana ma coinvolgeva anche la *salus* in questa vita in una continuità ed una solidarietà bio-cosmiche.

Nell'aprile del 1982 a Milano Ugo Bianchi coinvolge circa 30 specialisti in un colloquio rivolto a "La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche"<sup>6</sup>. La scoperta di numerosi testi, soprattutto gnostici e manichei, aveva permesso agli studiosi di avanzare nella conoscenza dell'encratismo che, nei primi quattro secoli della nostra era, esaltava l'astinenza sessuale, il valore assoluto della verginità, il rifiuto di certi elementi. Dopo avere

3. U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario Internazionale su "La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia"*, Roma e Ostia, 28-31 Marzo 1978 [segue lo stesso titolo in inglese] (*Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain* 80), Leiden-Roma 1979.

4. U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, p. XV.

5. U. Bianchi, M. J. Vermaseren (edd.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Roma, 24-28 Settembre 1979 (*Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain* 92), Leiden 1982.

6. U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale*, Milano, 20-23 Aprile 1982, Roma 1985.

delimitato l'*enkrateia* nelle sue diverse forme si passava alla tematica che comanda la storia della caduta e della reintegrazione dell'anima nel Regno celeste. E così l'encratismo, di ascendenza ellenistica e filoniana, si sarebbe manifestato all'interno della storia cristiana dei primi secoli, con particolare rilevanza nella tradizione origeniana, nel marcionismo, in alcune correnti gnostiche, nel pensiero di autori come Taziano, nei testi apocrifi e nel cristianesimo armeno. La sua forma per eccellenza resta quella elaborata dal manicheismo. Il colloquio, oltre ad approfondire le diverse forme di encratismo, metteva soprattutto in luce che l'encratismo stesso da solo non spiega fino in fondo la dottrina e la pratica cristiana della continenza e dell'ascesi perché esse trovano la loro più profonda giustificazione nella dimensione escatologica del Regno celeste, nella disponibilità totale al servizio del Signore, nella volontà di imitare il Cristo e in precisi fondamenti scritturistici quali, ad esempio, *Mt* 19, 12 e *I Cor* 7.

Nel marzo del 1984, Ugo Bianchi organizzava un incontro di studio su "I riti di passaggio" con particolare riferimento all'ordine cosmico, sociale ed individuale che ad essi è sotteso e che, tuttavia, gli stessi riti legittimano<sup>7</sup>. I lavori del seminario si incentravano tanto sui riti di passaggio individuali (riti di rinascita, riti di iniziazione...) che su quelli collettivi (riti stagionali...) per arrivare a sostenere, nel documento finale, che "the main distinction between them (i. e. between the individual and the collective passages) is that the former are pre-eminently linear, the latter are cyclical. The former are oriented to the attainment of something 'new' (a new status, etc.), the latter are oriented to the renovation and cyclical *prorogatio* of life"<sup>8</sup>. Naturalmente – continua il documento finale – ci sono punti di contatto fra questi due tipi di riti e sarà allora compito della ricerca storico-religiosa sopra illustrata riuscire a coglierne le somiglianze e le differenze senza perdere mai di vista i contesti storici nei quali questi riti vengono celebrati.

Ma non è certo casuale che l'ultima fatica organizzativa di Ugo Bianchi, e cioè il XVI Congresso IAHR, sia stata tutta incentrata su un tema per lui e la sua scuola assolutamente significativo e cioè "la nozione di religione nella ricerca comparativa"<sup>9</sup>. E questo è ancor più significativo se si pensa che il dibattito di quegli anni all'interno della medesima Associazione era tutto incentrato su la questione nomotetica delle definizioni Storia delle Religioni contrapposta a Studio accademico della religione. Proprio nella seduta finale del convegno del settembre 1990 che vide l'elezione di Ugo Bianchi a presidente della IAHR, lo studioso ribadì fortemente la necessità di intendere la Storia delle religioni come una disciplina di carattere induttivo, capace di analizzare fatti e contesti secondo il criterio dell'analogia. Lo studioso infatti nel chiudere i lavori del congresso ricordava come "La questione della definizione del termine religione, lontano dall'essere oggetto di uno studio meramente terminologico, doveva fare riferimento soprattutto all'esperienza degli storici delle religioni che su base positiva ed induttiva indagavano i mondi religiosi di aree culturali e geografiche più o meno vaste"<sup>10</sup>. Egli ricordava che come ogni disciplina scientifica anche la storia delle religioni è caratterizzata dalla dialettica relazione che esiste ovviamente tra il suo oggetto di indagine ed il metodo seguito. Il metodo è caratterizzato da un modo di procedere critico che implica la valutazione dei materiali documentari e dallo studio del loro collocarsi nell'ambiente storico che li ha prodotti; inoltre questo metodo è anche caratterizzato non dalla comparazione fra elementi

7. U. Bianchi (ed.), *Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order. Proceedings of the Finnish-Swedish-Italian Seminar held at the University of Rome "La Sapienza", 24<sup>th</sup>-28<sup>th</sup> March 1984* [segue titolo in italiano], Roma 1986.

8. U. Bianchi (ed.), *Transition Rites*, p. XIV

9. U. Bianchi (ed.), *The Notion of "Religion" in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI<sup>th</sup> IAHR Congress (Storia delle religioni 8)*, Roma 1994.

10. Dai nostri appunti.

particolari ed isolati rinvenuti in culture differenti, ma dalla comparazione fra complessi culturali distinti e distinti processi culturali. Insomma, la ricerca storico-religiosa è una ricerca di tipologie storiche e di tipologie culturali, adatta ad estendere, a limitare e qualificare attraverso la comparazione l'uso e la problematica del termine religione non rigidamente univoco e al di là di qualsiasi convenzionale equivocità. La relazione tra l'oggetto della ricerca e il metodo è dialettica nel senso che entrambi gli elementi della coppia si ri-generano reciprocamente, epistemologicamente e cognitivamente, e crescono insieme. L'oggetto della ricerca (cioè i fatti religiosi e non la religione *simpliciter*) ed il metodo di ricerca sono mutualmente connessi nel senso che il metodo progressivamente dà forma al suo oggetto, mentre l'oggetto, a sua volta, migliora il metodo imponendogli un'esigenza di adeguarsi alle polisemiche realtà che chiamiamo, in maniera più o meno problematica, religiose.

Dal 1990 all'aprile del 1995, anno della sua scomparsa, tutte le energie di Ugo Bianchi sono state indirizzate alla difesa della Storia delle religioni come scienza autonoma, distinta da altre discipline quali la filosofia religiosa, la sociologia religiosa e la psicologia religiosa. La votazione dell'assemblea dei soci della IAHR che nell'agosto del 1995 a Città del Messico fu chiamata a decidere se mantenere o meno il nome di fondazione della IAHR, ha dato ragione a Ugo Bianchi.

# Stratégies de récupération et d'intégration dans la mémoire historique d'un événement problématique : Saül dans la littérature rabbinique\*

Mădălina Vârtejanu-Joubert

La question qui défie les subtilités interprétatives des rabbins à propos de Saül est la même que celle qui préoccupe l'exégèse biblique moderne : pourquoi ce premier roi est-il condamné à l'échec ?<sup>1</sup>

Une fondation ratée ne va pas sans poser un problème sensible pour la communauté, celle-ci devant intégrer dans sa mémoire un événement peu glorieux, qui remet en cause sa propre identité. Comment donc récupérer cet événement ? Quelle valeur formative lui insuffler ? Bien sûr, Saül n'est pas le seul cas problématique pour la mémoire juive : il suffit de rappeler celui de David et de ses péchés. Là aussi des justifications sont nécessaires pour concilier une histoire personnelle problématique avec l'Histoire, celle qui devrait correspondre au « temps heureux », « kaïrotique ». L'étude comparée de la réception de Saül et de David<sup>2</sup> dans la littérature rabbinique mériterait sans doute une attention toute particulière. Un article de Daniel Epstein<sup>3</sup> tente d'ailleurs cette approche, en partant du principe que les deux personnages ont des trajectoires trop imbriquées pour ne pas les discuter ensemble. Epstein vise cependant un seul aspect, extrêmement intéressant par ailleurs : la caractérisation de Saül et de David en tant que Sages et la différence entre l'enseignement de l'un et de l'autre en matière de *halachah*. Nous reviendrons aussi sur cet aspect, qui est loin d'épuiser notre sujet, lequel reste principalement celui de Saül. Dans les pages qui suivent, nous allons présenter une sélection de textes qui nous sont apparus comme ayant une signification toute particulière. Il est bon de préciser que le présent article ne cherche pas à traiter d'une manière exhaustive les sources relatives à Saül. En dépit du fait que Saül reste un personnage marginal dans l'exégèse rabbinique, le nombre de mentions qui en sont faites est assez élevé, ce qui ne permet pas un traitement complet dans le cadre restreint d'un article. Nous avons laissé de côté les passages qui, selon nous, manquaient d'originalité, ceux qui ne

---

\* Nous remercions Eliane Ketterer et Pierre Lenhardt d'avoir lu le manuscrit, ainsi qu'Avigdor Shinan d'avoir fait des observations très utiles pour notre recherche.

1. La bibliographie du Saül biblique est très riche. Parmi les titres importants, v. David Jobling, *The Sense of Biblical Narrative I*, Sheffield 1978, pp. 4-25 ; W. Lee Humphreys, « The Tragedy of King Saul: a Study in the Structure of 1 Samuel 9-31 », *Journal for the Study of the Old Testament* (= JSOT) 6 (1978), pp. 18-27 ; David M. Gunn, *The Fate of King Saul. An Interpretation of a Biblical Story*, Sheffield 1980 ; Anthony F. Campbell, *On Prophets and Kings. A Late Ninth-Century Document (1 Samuel-2 Kings 10)*, Washington 1986 ; Frank Polak, « The Structure of the Book of Samuel and its Place in Ancient Israelite Historiography », *Annual for Bible and Ancient Near Eastern Studies* 12 (2000), pp. 13-47 (hébr. avec résumé en anglais pp. VII-VIII).

2. Sur la réception de David dans la littérature rabbinique, v. Richard Kalmin, « Portrayals of Kings in Rabbinic Literature », *Jewish Studies Quarterly* (= JSQ) 3 (1996), pp. 320-341, avec bibliographie. Il ne s'intéresse pas à Saül.

3. Daniel Epstein, « Halacha de Saül, halacha de David », dans *Morale et politique en péril. XXXII<sup>e</sup> Colloque des Intellectuels Juifs de Langue Française*, Paris 1993, pp. 47-64.

faisaient que reprendre des citations bibliques sans les bonifier d'un contenu nouveau. Par ailleurs, ceci doit être aussi noté : la plupart des textes relatifs à Saül ne sont pas « intéressants », leur contenu est récurrent et se limite à des affirmations bibliques. Parmi ce corpus on retrouve également des passages qui illustrent comment « la royauté première » intègre la mémoire historique juive et c'est à eux que nous consacrerons les pages qui suivent.

Les Sages explorent deux voies. La première fait appel aux notions de **signe** avant-coureur et, implicitement, de **destin**, situant le discours tant sur le plan de l'histoire que sur celui de l'individu. La deuxième voie fait intervenir les notions de péché et de libre arbitre et s'interroge plus sur les qualités de la personne humaine que sur les traits de l'institution monarchique. Cette grande ligne de partage n'est pas la seule envisageable : on pourrait aussi décrire une opposition entre le jugement positif et négatif des rabbins envers notre personnage, ou la distinction entre une spéculation sur l'ordre politique et une réflexion sur les modèles humains. Les textes que nous examinons résistent pour une part à la systématisation, à un encadrement thématique trop étroit. Il fallait donc faire un choix de présentation et en même temps essayer de mettre en lumière les enjeux culturels du portrait du premier roi dans la littérature post-biblique. Les notions de **signe/destin** opposées à celles de **péché/libre arbitre** sont à notre avis mieux à même d'explorer un phénomène auquel toute mémoire historique se retrouve confrontée : l'événement gênant, l'événement problématique. Une des stratégies possibles aurait pu être l'oubli, l'escamotage, qui se traduirait par l'absence de toute mention. Ce n'est pas le cas ici : le caractère canonique du texte biblique fait que cet événement, le début balbutiant de la monarchie, doit être pris en compte. Nous allons présenter dans les pages qui suivent quelques-uns des textes illustrant chacune des deux voies interprétatives privilégiées par les docteurs de la Loi.

#### a) Signe et destin

Le premier texte que nous étudierons tient en une seule ligne une triple problématique : celle du signe avant-coureur, celle du règne transitoire et, sur un autre plan, celle de la pensée analogique à l'œuvre dans ce midrash. Le passage se retrouve dans le *Talmud de Jérusalem* ainsi que, sous une forme très proche, dans les traités babyloniens *Kerithoth 6a* et *Megilla 14a*, dans la *Tosephta* et le *Lévitique Rabba*.

*Shegalim 6.1.49d*<sup>4</sup>:

« L'onction des rois se fait uniquement avec une corne. Saül et Jéhu<sup>5</sup> ont été oints avec une fiole : leur règne a été transitoire. David et Salomon ont été oints avec une corne : leur règne est éternel »<sup>6</sup>.

Selon cet adage, les prémisses de l'échec de Saül sont à chercher dans l'acte même qui confère à un individu ordinaire la qualité de roi – l'onction. La manière dont ce rituel s'est déroulé annonce ainsi la caractéristique du règne qu'il inaugure. Le texte ne fait aucune allusion à l'étape préalable : l'élection divine du roi. En d'autres termes, la question se pose de savoir si le signe est prévu dans le plan divin ou si le geste rituel, en l'occurrence l'onction, provoque lui-même le cours des événements. De tous les passages qui mentionnent ce *dictum*,

4. Toutes les traductions sont nôtres.

5. La raison pour laquelle Jéhu est mis dans la même catégorie que Saül est, là encore, purement textuelle et exégétique : les deux ont été oints avec une cruche (*paḥ*). Nous ne voyons aucun rapport entre Jéhu et le caractère « fondateur » ou « transitoire » de son règne (à part le fait qu'il soit le fondateur de sa dynastie). On peut toutefois mentionner que tant Saül que Jéhu sont, dans la *Bible*, des rois considérés comme fous.

6. Les termes hébreux correspondants sont : *qeren* pour « corne », *paḥ* pour « fiole », *malkut 'overet* pour « règne transitoire » et *malkut 'olamim* pour « règne éternel ».

seul le traité *Meguilla* laisse entendre une réponse. Ici, la mise en relation de l'onction et de la pérennité du règne est placée dans la bouche d'une prophétesse, Anne, mère de Samuel. L'artifice textuel par lequel Anne devient une prophétesse aux yeux des amoraïm<sup>7</sup> part du premier verset de son cantique (*I S 2.1*) : « Mon cœur exulte en Dieu, ma corne s'élève en Dieu. » Comme par ailleurs il est établi que seul le prophète est qualifié de donner l'onction, la conclusion va de soi :

*Meguilla 14a*

« Elle dit 'ma corne s'élève' et non pas 'ma fiole s'élève'. Cela implique que la royauté de David et de Salomon, qui avaient été oints avec une corne, sera prolongée, tandis que la royauté de Saül et de Jéhu, qui avaient été oints avec une fiole, ne le sera pas. »

Par ce biais le signe est intégré à une prophétie et Dieu reste le facteur déterminant dans l'histoire. Néanmoins, il ne faudrait pas extrapoler cette position du traité *Meguilla* à nos autres témoins textuels. Le poids et la valeur de l'activité rituelle, son pouvoir créateur mériteraient d'être examinés de façon approfondie dans l'ensemble des sources tannaïtiques et amoraïques.

Le deuxième aspect par lequel le passage discuté suscite notre attention est la construction de la notion de « règne transitoire ». Les rabbins donnent un nom à une idée implicite qui, dans la *Bible*, se laissait seulement deviner : la « fondation » comme « passage »<sup>8</sup>. Ils forgent ce concept probablement aussi parce que le texte les y oblige : les passages bibliques ne laissent pas moins perplexes les rabbins devant le paradoxe d'une fondation qui n'en est pas une. Au contraire, ils se posent la question du sort inattendu réservé au premier roi ; néanmoins, la mentalité « exégétique » à laquelle ces textes sont redevables conduit à cette stratégie de récupération : **transformer un acte fondateur en acte de transition**.

Enfin, le troisième aspect que nous signalons concerne la technique employée pour parvenir à la conclusion. La principale caractéristique de la « corne » comparée à la « fiole » est sa dureté et sa pérennité : la première est pratiquement indestructible, tandis que la fiole est cassable. La *Tosephta* formule cette idée en des termes on ne peut plus clairs : « Saül et Jéhu ont été oints avec une fiole : leur règne était voué à la cassure »<sup>9</sup>.

La fragilité d'un règne s'exprime à travers la fragilité de l'objet inaugural. C'est ici un bel exemple de pensée analogique que les rabbins appliquent souvent dans leur exercice préféré : le midrash. L'écriture de l'histoire devient ainsi moins opaque : le signe est là pour donner rétrospectivement une intelligibilité au cours des événements.

Dans les autres textes que nous analysons dans ce paragraphe, le rôle du signe est moins flagrant. Il ne s'exprime plus à travers des correspondances entre l'univers des objets et l'univers de l'histoire, mais par une correspondance entre les traits de l'homme Saül et le devenir de l'institution qu'il incarne.

Plusieurs passages rabbiniques se penchent sur une obscurité de *I S 13.1* qui constitue un point de départ idéal pour des spéculations sur la nature de l'homme qui représente le pouvoir. Le verset problématique parle de « Saül âgé d'un an lorsqu'il est devenu roi » et la difficulté est évidemment l'âge de Saül au moment de son accession à la royauté. Quand l'institution et la dynastie sont bien établies, l'âge ne soulève pas de question particulière : l'héritier devient roi quel que soit ce dernier. Au contraire, lorsqu'il s'agit du premier roi et

7. Dans la *Bible*, Anne n'est pas appelée « prophétesse » : l'enjeu de *Meg 14a* est justement de démontrer cette qualité.

8. Nous avons développé ce sujet dans un précédent article : « Quelques remarques sur les modèles de transition politique dans l'ancien Israël », *Annals of the Sergiu Al-Giorgiu Institute* 4-5 (1995-1996), pp. 15-27.

9. La racine employée est *šbr* : « casser, détruire ».

que, de surcroît, les chapitres précédents décrivent un Saül soumis à l'épreuve de la guerre, l'âge du héros ne saurait être que mûr. Comment donc résoudre la difficulté de ce *ben šanah*, « âgé d'un an » ? Une discussion des amoraïm évoque cette question<sup>10</sup> :

*Yoma 22b*

« Saül âgé d'un an lorsqu'il est devenu roi.

Rav Huna dit : 'Comme quelqu'un âgé d'un an qui n'a pas goûté le goût du péché' [...] <sup>11</sup>. Rabbi Juda dit au nom de Rabbi Shmuel : 'Pourquoi la royauté de Saül n'a pas continué ? Parce que Saül n'avait pas de défaut <sup>12</sup>'. Rabbi Yohanan dit au nom de Rabbi Shimon ben Yehošadaq : 'On n'érige pas dirigeant de la communauté quelqu'un qui ne traîne pas de casseroles derrière lui <sup>13</sup>, car si le pouvoir lui monte à la tête on pourra lui dire : Regarde derrière toi !' »

Le goût du paradoxe est manifeste chez Rabbi Shmuel : ce n'est pas, comme on aurait pu le penser, le caractère fautif de la personne élue, mais l'absence de tout défaut initial qui prédit l'échec. Cette « innocence » de l'homme traduit l'absence des moyens de pression, l'absence de toute possibilité de contrôle de la part de la communauté. Selon le dicton de Rabbi Shimon ben Yehošadaq, le contrôle du pouvoir politique s'exerce essentiellement à travers les institutions établies et non pas à travers l'intervention directe de la divinité <sup>14</sup>.

Nous sommes ici au cœur d'une problématique de fond qui concerne la théorie des Sages talmudiques en matière de politique constitutionnelle. Le paradoxe dont se fait écho Rabbi Shmuel n'est pas seulement l'expression d'un attachement tout particulier aux procédés rhétoriques par lesquels un héros positif se voit transformé en héros négatif et vice versa. Nous n'adhérons pas en tout à cette opinion de M. D. Herr, qui voit ici l'expression d'une vocation ludique destinée à enseigner des leçons morales : en vrais *homines ludentes*, les Sages auraient voulu illustrer ainsi la chute du juste et l'ascension du méchant <sup>15</sup>. Même si nous admettons que chez les tannaïm et les amoraïm la production du texte obéit parfois au pur déterminisme narratif <sup>16</sup>, dans le cas précis que nous étudions, le dicton laisse entrevoir des enjeux idéologiques et de gouvernance. Le fait que la communauté doit s'assurer les modalités de contrôle du

10. Les protagonistes du débat vivent au III<sup>e</sup> siècle étant, à une exception près, des amoraïm de 2<sup>e</sup> génération, babyloniens (Huna, Juda) et palestiniens (Yohanan). Seul Shimon ben Yehošadaq provient de la première génération des amoraïm palestiniens.

11. Rav Nahman bar Isaac, amora babylonien de 4<sup>e</sup> génération (cca. 320-350), ouvre ici une parenthèse. Citée dans son contexte, son opinion casse la cohérence du propos que nous voulons souligner. La courte *aggada* rapportée à son sujet évoque cependant un aspect important de la réception de Saül dans la mémoire rabbinique. Rav Nahman conteste l'interprétation idyllique de Rav Huna sur l'innocence de Saül et pense que le verset fait allusion aux aspects désavantageux d'un nouveau né. Le Sage s'attire ainsi le châtement d'un mauvais rêve. Il demande pardon « aux ossements de Saül fils de Kish », mais le rêve se répète. Seulement après avoir demandé pardon « aux ossements de Saül fils de Kish, roi en Israël », Rav Nahman sera apaisé. Cet épisode montre le prestige dont jouit Saül qui, malgré son histoire défailante, impose le respect dû à un roi même après sa mort. – La postérité de Saül est éclairée aussi par le fait d'avoir intégré Esther et Mardochée parmi ses descendants (v. *Meg 13b*).

12. Hébreu : *lo haya bo šum dofi*.

13. Hébreu : *qupah šel šrišim teluah lo me-aḥorav*.

14. Cela diffère beaucoup de ce qu'exprime le verset biblique « Je me repentis d'avoir choisi Saül », par lequel la divinité interfère directement dans le récit et dans l'histoire (1 S 15.11).

15. M. D. Herr, « L'herméneutique juive et chrétienne des figures bibliques à l'époque de la Mishna et du Talmud », dans I. Gruenwald et al. (éds.), *Messiah and Christos. Studies in The Jewish Origins of Christianity. Presented to David Flusser*, Tübingen 1992, pp. 99-109; V. aussi *Id.*, « Tefisat ha-Historia Ezel Hazal », in *Proceedings of The Sixth World Congress of Jewish Studies III*, Jérusalem 1974, pp. 136-142.

16. V., par exemple, le récent ouvrage sur Laban : Karin Zetterholm, *Portrait of a villain. Laban the Aramean in rabbinic literature*, Louvain 2002.

pouvoir, royal en espèce, est une illustration de la polémique rabbinique autour de ce qu'on appelle *mišpaṭ ha-melekh* (*ius regis*) et, plus généralement, de l'animosité entre les représentants des trois domaines d'autorité connus généralement sous le nom de « trois couronnes » (*šlošah ketarim*). Saül est un véhicule de ce débat et, dans ce cadre, sa figure n'est plus représentative uniquement de la fondation monarchique, mais du statut de la royauté en général.

Les limitations du domaine du pouvoir royal (*keter malkut*) font l'objet de quelques approches exégétiques sur des passages bibliques comme *Dt 17.14-15* et *1 S 8*. Ces commentaires figurent, par exemple, dans le recueil midrashique *Sifre Dt, Piska 156, 157* et dans le traité talmudique *Sanhedrin 20b*, textes analysés par David Polish dans l'un des meilleurs articles sur la conception rabbinique de la royauté<sup>17</sup>. La royauté est-elle une *mišvah* ou une usurpation ? Le « droit du roi » est-il exceptionnel, comme *1 S 8* le laisse entendre, ou est-il soumis au contrôle du *beit din* ? Voilà des questions sur lesquelles le *Talmud* ne présente pas de consensus. Cette situation s'explique si on replace dans son contexte historique la doctrine des « trois couronnes », déjà mentionnée.

Comme l'explique Stuart A. Cohen<sup>18</sup>, cette doctrine considère que le domaine de l'autorité publique est divisé en trois : le domaine de la *torah*, le domaine de la *kehunah* (prêtrise) et le domaine de la *malkut* (royauté). Le premier, *keter torah*, est le moyen par lequel la loi mosaïque est interprétée et perpétuée ; le deuxième, *keter kehunah*, est celui par lequel le contact est maintenu entre Dieu et son peuple ; enfin, le troisième, *keter malkut*, désigne le système par lequel sont réglementés les rapports entre les membres de la société, en accord avec les stipulations de la constitution divine. Cohen précise que la distinction entre les trois domaines « ne tient pas à leur fonction mais à leur centre d'intérêt. Ils ne se distinguent pas par le fait qu'ils répondent à des besoins spécifiques mais par la perspective propre que chaque domaine introduit en ce qui concerne la conduite humaine. Chaque domaine agit comme un prisme différent pour déterminer la pertinence du comportement politique. À ce titre, chacun est autorisé à exercer un contrôle constitutionnel sur les deux autres »<sup>19</sup>. À cette caractéristique s'ajoutent deux autres : dans la reconstruction rabbinique, la genèse de chacune des trois « couronnes » est liée à un événement distinct où une alliance est conclue entre Dieu et Israël – le don de la *torah* sur le Mont Sinaï, l'alliance avec Pinhas, l'alliance avec les descendants de David<sup>20</sup>. Cela confirme, d'une part, leur relative autonomie et, d'autre part, dénote le caractère durable, « éternel », de cette configuration tripartite.

À l'époque de la *Mishna* et du *Talmud*, l'équilibre entre ces trois domaines de l'autorité publique n'existait pas : la *keter kehunah* avait été fortement mise à mal par la destruction du 2<sup>e</sup> temple, tandis que la *keter torah* et la *keter malkut* se restructurent et se disputent la primauté. Le nouveau *locus* du pouvoir communautaire est occupé par l'académie rabbinique, *beit midrash*. Progressivement, la classe des Sages va faire en sorte que la *keter torah* acquière un statut supérieur aux deux autres « couronnes » : elle va incorporer la *keter kehunah* (l'étude est désormais vue comme l'équivalent du rituel du temple) et voudra exercer son contrôle sur la *keter malkut*<sup>21</sup>. La « couronne de la royauté » a, néanmoins, ses propres représentants : le

17. David Polish, « Rabbinic Views on Kingship – A Study in Jewish Sovereignty », *Jewish Political Studies Review* (= *JPSR*) 3 (1991), 1-2, pp. 67-90.

18. Stuart A. Cohen, *The Three Crowns. Structures of communal politics in early rabbinic Jewry*, Cambridge 1990. V. également D. J. Elazar, S. A. Cohen, *The Jewish Polity : Jewish Political Organization from Biblical Times to the Present*, Bloomington (Indiana) 1985. – Nous mentionnons aussi son article sur David, dont l'approche et la méthode sont apparentées aux nôtres : Stuart A. Cohen, « The Bible and Intra-Jewish Politics : Early Rabbinic Portraits of King David », *JPSR* 3 (1991), 1-2, pp. 49-65.

19. Cohen, *JPSR* 3 (1991), p. 52.

20. *Avot de Rabbi Nathan*, version A pereg 41 et version B pereg 48.

21. Cohen, *art. cit.*, p. 55.



*nasi'* (prince), en Erez Israël, et le *resh galuta* (exilarque), à Babylone. C'est ainsi que naîtra une controverse à l'intérieur de la communauté juive, entre les représentants des académies et ce qu'on pourrait appeler « l'autorité centrale », reconnue par le pouvoir romain ou perse. Dans ce contexte, la manière dont on fait usage du passé est tout à fait éloquente de la manière dont on conçoit le présent. Le portrait de Saül fait partie, lui aussi, de cette stratégie par laquelle l'univers symbolique du politique se voit réorganisé. N'ayant pas de défaut, ni de tare familiale, en tant que représentant de la *keter malkut*, il peut disposer d'une réelle autonomie, ce qui est tout à fait inacceptable aux yeux de Rabbi Shimon ben Yehoşadaq, ainsi qu'à ceux de Rabbi Shmuel<sup>22</sup>. À l'envers, David qui, pourtant, n'est pas de pure ascendance, car il compte Ruth la Moabite parmi ses ancêtres, incarne le roi idéal. Un passage talmudique, *Shabbat 31a*, discute en détail l'appartenance de David au peuple juif et conclut qu'en tant que *zar* (étranger), celui-ci n'est pas autorisé à officier dans le temple. On remarque ici encore le souci des rabbins de limiter les prérogatives royales et de s'assurer qu'aucune légitimité ne sera accordée à ceux qui contesteraient la suprématie de leur domaine d'autorité. En conclusion, la royauté de Saül n'a pas pu durer, car non conforme aux principes constitutionnels en vogue à l'époque où la citation de *Yoma 22b* a été compilée et mise dans sa forme actuelle.

Les deux textes analysés sous le chapitre signe/destin reflètent l'opinion selon laquelle les origines sont capitales pour comprendre la fin. L'appel au signe libère tant Saül que Dieu de toute responsabilité. L'onction, dans le premier cas, le statut même de fondateur, dans le deuxième, prédisent à celui qui sait lire les signes le destin de Saül, et, à travers lui, le destin de la première royauté. Aux antipodes de cette conception, il existe une autre : celle qui fait intervenir l'accident de parcours, le péché humain.

#### b) Le péché et le libre arbitre

Les textes examinés jusqu'ici absolvent Saül en tant qu'individu de son échec en tant que roi. Beaucoup plus nombreux sont ceux qui font peser sur Saül un certain nombre de péchés et qui mettent en relation la perte de la royauté avec son comportement et ses décisions.

Une des questions que les sources se proposent d'élucider est le nombre des péchés de Saül. Rav Huna – celui qui, dans le passage cité de *Yoma 22b*, interprétait favorablement la difficulté textuelle sur l'âge de Saül – persiste dans cette attitude : toujours dans *Yoma 22b*, il compatit au sort du premier roi, en faisant le constat : « Il en faut peu pour que celui qui a le soutien de Dieu soit blessé ou tourmenté ! Saül a péché une seule fois et il s'est attiré la catastrophe ; David a péché deux fois et il n'a pas attiré le mal sur lui ». Saül ne s'est rendu coupable que de « peu » : Rav Huna est visiblement mal à l'aise devant une décision divine qui, nous le devinons, lui semble injuste. La suite du texte se préoccupe d'identifier cet unique péché, hésitant entre l'histoire d'Agag et celle de Nob et concluant que c'est la première qui a déclenché le repentir divin (*I S 15.11*).

D'autres Sages comptent différemment le nombre de ces péchés. Une *baraïtha* transmise dans le *Lévitique Rabba 26.7* énumère pas moins de cinq : l'infidélité à Dieu (*I Ch 10.13*), le massacre des prêtres de Nob, la pitié envers Agag, la désobéissance envers Samuel (*I S 10.8*), la consultation des morts. Cette *baraïtha* appelle aussi Saül *šaddiq*, « juste », et porte dans la même phrase un double jugement, positif et négatif. Cela prouve que la tradition sur la transformation de Saül en *šaddiq* est assez ancienne. Plus loin, le même *Lv R 26.7*, mais

22. Un dicton de *Sifré Nb, pisqa 119* dit : « Rabbi Shimon ben Elazar avait l'habitude de dire : 'Qui est plus important, celui qui désigne le chef ou celui qui exerce le pouvoir (*ha-mamlikh o-ha-molekh*) ? De toute évidence le premier.' »

dans un passage qui semble postérieur à la *baraïtha* que nous venons de citer, construit une explication sur la manière dont Saül acquiert cette qualité de « juste ».

Ce passage traite de l'idolâtrie, notion bien présente dans la *Bible* que les rabbins reprennent à leur compte, tout en introduisant une mise en perspective étonnante. Dans *Lévitique Rabba*, le péché de Saül est contrebalancé par l'acceptation du châtement, ce qui lui confère une auréole de héros tragique. Ce midrash cherche à identifier les situations qui correspondent au verset *Lv 20.27* : « L'homme ou la femme qui parmi vous serait nécromant ou devin : ils seront mis à mort... ». Le seul contexte biblique approprié est celui de la visite de Saül chez la nécromancienne d'Ein Dor (*1 S 28*). Selon le *midrash*, Saül mourra, mais sa mort sera celle d'un *s'addiq*, d'un « juste », car il se soumet de son propre gré à l'Attribut de Justice (*Middat ha-Din*). Voici comment Rabbi Isaac bar Hiya imagine le dialogue entre Samuel et Saül<sup>23</sup>:

*Lv R 26. 7*

« – Et si je m'enfuis ?

– Si tu t'enfuis, tu seras sauvé. Mais si tu acceptes de te soumettre à l'Attribut de Justice, alors *demain toi et tes fils vous serez avec moi* [*1 S 28.19*].

Rabbi Yohanan dit : '*avec moi* signifie dans ma division céleste (*be-meḥiṣati*).'

[...] Saül prit ses trois fils et partit au combat. »

Saül avait donc le choix : au lieu de sauver sa vie et celles de ses fils<sup>24</sup>, il préfère user de son libre arbitre pour acquérir le pardon divin et partager avec Samuel la qualité de *s'addiq*<sup>25</sup>. C'est ici une récupération éblouissante d'un personnage contesté. Le péché le plus lourd devient l'occasion pour l'élévation de Saül au rang de « juste » : l'accent ne porte plus sur la faute, mais sur le châtement. Ce n'est plus la faiblesse d'avoir péché qui compte, mais la grandeur qui consiste à accepter la punition. Pécheur et *s'addiq*, le premier roi reçoit, une fois de plus, une image paradoxale.

Les exemples réunis dans ce paragraphe statuent sur la décision humaine comme facteur d'évolution historique. La conclusion de *Lv R 26.7*, que nous venons d'analyser, résume bien l'idée qui ressort de tous ces textes : les actions humaines reçoivent leur rémunération. En effet, *Lv R 26.7* finit en citant Job : « Il rend à l'homme selon ses œuvres et traite chacun selon sa conduite » (*Jb 34.11*). Un sentiment de malaise est cependant perceptible chez certains rabbins : l'inquiétude quant à une possible injustice de Dieu commise à son endroit naît dans leur pensée, et d'ailleurs le verset invoqué de Job est précédé par l'interrogation : « Dieu serait-Il méchant ? Le Puissant perfide ? – Pensée abominable ! » (*Jb 34.10*). L'histoire du premier roi continue de hanter les Sages, et même si la réponse à ce questionnement ne contestera jamais la justesse des décisions divines, le questionnement même a des airs d'iconoclasme. « Il s'en faut de peu pour que celui qui a le soutien de Dieu soit blessé ou tourmenté ! Saül a péché une seule fois et s'est attiré une catastrophe, David a péché par deux

23. Nous avons suivi l'édition *Vayiqra Rabba*, éd. Mordechai Margaliot I-II, s. l., 1972 ; reprint New York, 1993.

24. La tendresse des rabbins pour le sort du premier roi est exprimée dans le commentaire de Resh Lakish : « Saül prit ses trois fils et partit au combat. À ce moment là, Le Saint béni soit-Il a appelé les anges de service en leur disant : 'Venez voir quelle sorte de créature j'ai fait dans le monde ! D'habitude, l'homme qui va au festin n'emmène pas ses enfants avec lui, ayant peur du mauvais œil ; celui-ci va au combat et, tout en sachant qu'il sera tué, il emmène ses fils en affrontant avec joie l'Attribut de Justice qui s'empare de lui.' »

25. Dans *Yalkut Shimoni 1 S 141*, qui reprend en des termes proches *Lv R 26.7*, la formule est encore plus frappante : « Rabbi Jonathan dit : 'Tous les prophètes ont prophétisé durant leur vie mais Samuel a prophétisé aussi après sa mort. Il a dit à Saül : Si tu écoutes mon conseil et tu acceptes de mourir par l'épée, tu rachèteras (*kapparah*) par ta mort tes péchés et ta part (*goral*) sera avec moi, là où j'habite. Saül a suivi son conseil et il s'est donné la mort, ainsi que ses fils, pour que sa part soit avec le prophète Samuel.' »

fois et n'a pas attiré le mal sur lui ! », disait Rav Huna (*Yoma 22b*, v. *supra*). Ailleurs, Moïse interpelle Dieu : « Le premier roi qui régnera sur tes fils, mourra-t-il par l'épée ? » (*Lv R 26.7*). Ces deux phrases énoncent les deux principales raisons pour lesquelles subsiste le malaise : (1) les preuves ne sont pas concluantes ; (2) Saül est le premier roi et le sort qui lui est réservé ne cadre pas avec l'idée qu'on se fait d'un fondateur. Plus tard, dans des *midrashim* de l'époque médiévale, il y aura une réelle tendance à assimiler Saül à Adam (v. *infra*). Ainsi, deux mentalités mythologiques se font face : celle de la primauté et celle de la chute. Howard Eilberg-Schwarz faisait remarquer, dans un de ses articles, que la mentalité cosmogonique n'a pas marqué la pensée juive ; le traitement de l'image de Saül semble bien constituer un appui à sa thèse<sup>26</sup>.

Saül est donc une figure qui force le compromis : de fondateur il devient roi de passage, de pécheur il devient *šaddiq*.

Revenons à présent sur un texte du *Talmud de Jérusalem*, dans lequel Saül est accusé d'avoir prêté l'oreille à la « mauvaise langue » :

*Pea 1.16.a* :

« À l'époque de Saül quatre personnes ont trouvé la mort à cause de la mauvaise langue (*lašon ha-ra*) : Doëg qui l'a proférée, Saül qui l'a écoutée, Ahimélek qui en a été visé et Abner. »

Dans la *halachah* rabbinique, la « mauvaise langue » est un péché capital : le porteur d'un tel discours est vu comme quelqu'un qui s'est éloigné de la *Šekhina* (la Présence divine, *Sota 42a*) ou qui a renié Dieu (*Ar 15b*). Le *Talmud* fait ici allusion au passage biblique selon lequel Saül donne crédit aux accusations de trahison concernant David. Il ne faut cependant pas se tromper : même si la *Bible*, par la voix de Jonathan, accuse Saül de poursuivre David « sans aucune raison » (*hinam*), elle ne fait jamais mention du péché de la mauvaise langue. Les rabbins ont adapté un texte à leur contexte propre, associant à Saül une transgression formalisée comme telle à une époque plus tardive. Leur choix n'est assurément pas arbitraire : ils vont inclure dans les « lacunes » bibliques les péchés qui, à la fois, justifieront une grave conséquence, comme la déchéance du statut royal, et pourront cadrer avec les principes de l'herméneutique rabbinique, qui exige l'appui d'un verset biblique. La transgression de la mauvaise langue répond à ces deux critères.

Les textes analysés jusqu'ici font appel à un mode de pensée halachique : identifier le péché et condamner son auteur selon la *halacha*. Les rabbins font intervenir soit des notions bibliques, comme l'idolâtrie, soit des concepts rabbiniques transposés dans une réalité antérieure, comme « la mauvaise langue ». Un changement de ton est perceptible dans les textes post-amoraïques, même si on peut supposer parfois que leur source d'inspiration est plus ancienne. Comme nous le verrons, certains passages font même du « méta-midrash », en utilisant comme appuis non seulement des versets bibliques, mais également des fragments *midrashiques*. Examinons-en quelques-uns de ces textes qu'on date généralement à une époque post-talmudique.

### Premier roi – premier homme.

En examinant les recueils plus tardifs de l'exégèse rabbinique, nous avons identifié deux leitmotifs : le rapprochement entre Saül et Adam et l'accent mis sur le péché d'orgueil.

26. Howard Eilberg-Schwartz, « Creation, Classification, and the Genealogy of Knowledge », in *Id., The Savage in Judaism*, Bloomington-Indianapolis 1990.

Dans la première catégorie s'inscrit l'extrait suivant d'une *petiḥa*, « ouverture », qu'on peut lire dans *Pesiḳta de Rav Kahana*, 5.3<sup>27</sup> et dans *M. Samuel* 17.4.

*Pesiḳta de Rav Kahana*, 5.3 :

« Saül a saisi la royauté sur Israël [1 S 14.47]

Grâce à quoi ? Grâce à ses bonnes actions car il était modeste, humble, craignant le péché, désintéressé quant à ses biens et épargnant les biens d'Israël. Rabbi Ismaël a enseigné : tant que l'homme fuit le péché, il est objet de crainte et de peur ; au moment où il commet son péché, il devient sujet de crainte et de peur. [Par exemple] avant qu'il pèche, Adam pouvait rester debout pour écouter la voix de Dieu, comme il est écrit : *Ils entendirent la voix de Dieu se promenant*<sup>28</sup> *dans le jardin* [Gn 3.8] ; après avoir commis le péché, lorsqu'il entend la voix de Dieu, il se cache<sup>29</sup>, comme il est dit : *Adam et sa femme se cachèrent devant Dieu parmi les arbres du jardin* [Gn 3.8]. À cet instant, enseigne Rabbi Aïbu, la hauteur d'Adam a diminué jusqu'à cent coudées seulement. [...] Avant que Saül commette son péché que dit l'Écriture à son propos ? *Saül a saisi la royauté sur Israël* [...] où il se tournait il mettait à l'épreuve [1 S 14.47]. Ce qui veut dire qu'il était victorieux sur les Philistins rien qu'en leur faisant peur. Mais après avoir péché, que dit l'Écriture ? *Quand Saül a vu l'armée des Philistins il eut peur et son cœur s'est mis à trembler fortement* [1 S 28.5] ».

Le péché opère une vraie coupure : il y a un « avant » et un « après » qui modifie définitivement le cours des événements et dont la première conséquence pour Saül est la peur<sup>30</sup>, la deuxième étant la défaite militaire – autrement dit, l'incapacité d'assumer les prérogatives royales. Le sentiment de peur distingue l'innocent du coupable et la mise en parallèle de Saül et d'Adam n'est pas du tout fortuite. Dans les deux cas, la conséquence du péché est définitive et aucun sacrifice ou autre rituel ne peut racheter leur faute.

Saül et Adam sont tous les deux des « premiers » : premier roi et premier homme. Ils vont partager le même sort, celui de l'échec et de la chute. Pour établir ce parallèle, la démarche rabbinique ne procède cependant pas de manière directe, mais suit les conventions propres à son herméneutique. Si dans la *Pesiḳta de Rav Kahana* le rapprochement est signalé par une simple juxtaposition, dans un passage du *Seder Eliahu R*<sup>31</sup>, inspiré par une *baraïtha* du *Talmud de Babylone*<sup>32</sup>, ce rapprochement est clairement exprimé :

27. Un des plus anciens midrashim palestiniens ; contient des homélies sur les lectures lors des fêtes sabbats spéciaux. Édition B. Mandelboim, *Pesikta de-Rav Kahana* I-II, New York 1987.

28. La traduction littérale : *la voix de Dieu qui se promenait dans le Jardin*. Ici, le midrash entend le participe comme ayant pour sujet l'homme : Adam se promenait dans le jardin d'Eden et entendait la voix de Dieu.

29. Racine *haba'*, comme dans la phrase qui désigne Saül lorsqu'il se cachait parmi les bagages.

30. Nous avons traité le topos de la peur dans le cycle saülide dans un des chapitres de notre livre à paraître, *Shigga'on. Folie, société et narrativité dans l'Israël antique*, L'Harmattan. C'est, en effet, un motif révélateur de l'incompétence de Saül et de son manque d'adéquation au statut de roi. Le midrash rejoint ici, par des détours herméneutiques, le sens obvie de la Bible.

31. Nous avons consulté l'édition Meir Friedmann (Ish-Shalom), *Tanna de-ve-Eliahu. Seder Eliahu Rabba*, s. I., 1960.

32. *Sota 10a* : « Cinq ont été créés à l'image du Très-Haut et ont été punis [par ce trait distinctif]. [...] Saül dans son cou car il est dit : *il prit l'épée et s'est jeté dessus* [1 S 31.4] ». Le contexte ne laisse pas de doute, il s'agit bien d'une ressemblance avec Dieu lui-même, car les lignes qui précèdent débattent du nom et des qualités de Samson qui le rendent semblable à Dieu. Le *Seder Eliahu R* rend ce passage moins polémique en lisant « le premier homme ».

*Seder Eliahu R 6*

« Cinq hommes ressemblent [par un de leur traits] au premier homme<sup>33</sup> et tous ont été punis [par ce trait] : [...] Saül dans son cou car il est dit : *il pris l'épée et s'est jeté dessus* [1 S 31.4] ».

Dans l'imaginaire rabbinique, Adam était un géant – à preuve, l'assertion de Rabbi Aïbu selon laquelle le péché rétrécit la hauteur de l'homme primordial. Saül aussi est réputé très grand, suite à l'interprétation des versets 1 S 9.2 et 10.23 : « Nul parmi les Israélites n'était plus beau que lui : de l'épaule et au-dessus, il dépassait tout le peuple » – il avait, donc, un grand cou. Saül partage avec Adam non seulement la primauté, mais surtout la stature. Et c'est justement par ce trait distinctif – son point commun avec Adam – que Saül trouvera la mort. Son point le plus fort est aussi le plus vulnérable, ce qui peut s'entendre aussi sur un autre plan : la prééminence de Saül renferme en soi les prémisses de sa fin prématurée (on retrouve ici l'idée de « l'innocence incapacitante », v. *supra*, *Yoma* 22b). C'est en respectant une technique bien précise du commentaire que la chute du « premier homme » est introduite pour expliquer celle du « premier roi ». Cette affirmation théorique est rendue visible à travers des analogies qui peuvent paraître insignifiantes mais qui, de par leur enracinement textuel biblique, constituent les vrais appuis d'une thèse.

## Orgueil et modestie.

Le deuxième leitmotiv présent dans la littérature post-talmudique regroupe les textes qui mettent l'accent sur l'orgueil de Saül. Nous examinerons à ce propos *Seder Eliahu R 29.5* et, en contrepoids, *Tanhuma, Vayiqra 4* et *Meg 13b*.

Le premier texte choisi dresse une liste détaillée des défauts et des transgressions de Saül ayant entraîné sa chute.

*Seder Eliahu R 29.5 :*

« Saül, roi d'Israël, avait été orgueilleux<sup>34</sup> : pour cette raison il est mort et la royauté lui a été arrachée. [...] Mais aussi : il nourrissait jalousie et vengeance<sup>35</sup> à l'encontre d'Israël, à cause de David ; ce qu'on lui a ordonné de faire il ne l'a pas fait<sup>36</sup> ; il a méprisé les liaisons licites<sup>37</sup> en donnant Michal, la femme de David, à Palti ben Laïsh ; il a fait appel aux nécromanciens et aux devins<sup>38</sup>. »

Le portrait négatif que dresse ce midrash est sans doute le passage le plus virulent qu'on puisse trouver sur Saül : drastique et unilatéral. On note que le tragique destin du roi ne découle pas de ses actes, mais de sa nature : *gasut ruaḥ haytah bo*, « il était orgueilleux ». L'accusation de péché d'orgueil est assez étonnante dans ce contexte : Saül a plutôt la réputation d'un personnage modeste et retenu. Certes, nous savons depuis le *Talmud, Meg 13b*, que « Dieu exalte l'humble et humilie l'arrogant », mais ce contexte tient à mettre en valeur la modestie de Saül et non pas son orgueil : « Saul a gagné grâce à sa modestie (*ṣni'ut*) et de lui est sortie Esther ». Comment a-t-il montré sa modestie ? Selon ce qu'il est écrit : « en ce qui concerne l'affaire de la royauté dont Samuel lui avait parlée, il n'a rien dit » (1 S 10.16).

33. Hébreu : *'adam ha-rîṣon*.

34. Hébreu : *Gasut ruaḥ*.

35. Hébreu : *Qinn'ah ve neḥamah*. Référence à l'épisode de Nob, où les prêtres ont été massacrés pour avoir secouru David dans sa cavalcade.

36. Référence à l'épisode d'Amalék, où Saül ne met pas en exécution le *ḥerem* ordonné par Dieu.

37. Hébreu : *Zilzel be-'arayioth*.

38. Référence à l'épisode d'Ein Dor.

À son tour, le *Midrash Tanhuma*<sup>39</sup>, datant du Moyen Âge, associe la modestie de Saül à la modestie de Moïse :

*Tanhuma, Vayiqra 4 :*

« Dieu appela Moïse ... [Lv 1.1] Cela veut dire que l'orgueil de l'homme l'humiliera et qui est humble d'esprit obtiendra de l'honneur. [Pr 29.23]. Celui qui fuit l'autorité, l'autorité l'attrape. Saül a fuit l'autorité le jour où il devait recevoir la royauté car il est dit : *On consulta encore Dieu : 'Est-il venu ici quelqu'un d'autre?' Et Dieu dit : 'Le voici caché parmi les bagages.'* [1 S 10.22] Que cela signifie-t-il ? Quand on est venu lui parler de la royauté, Saül leur a répondu : 'Je ne suis pas fait pour la royauté, interrogez une nouvelle fois les *urim* et les *tummim* pour voir si c'est bien moi, et sinon laissez-moi partir'. Ils ont tout de suite commencé à interroger les *urim* et les *tummim* et lui s'est tout de suite caché parmi les bagages. Alors Dieu dit : *'Le voici caché parmi les bagages.'* Nos Sages ont enseigné : cet épisode montre que si quelqu'un veut fuir la responsabilité, la responsabilité l'attrape. »

On entretient l'ambiguïté au sujet de la « modestie » du leader politique ou religieux. Tout en condamnant l'orgueil du dirigeant, on n'accorde pas une valeur exclusivement positive à la modestie et à l'humilité. Dans un contexte de nomination ou, si l'on veut, d'élection divine, la personne choisie ne peut pas opposer un refus : « celui qui fuit l'autorité, l'autorité le rattrape ». L'obstination de Saül à demander une deuxième consultation des *urim* et des *tummim* s'interprète donc de manière équivoque. L'humilité de Saül est excessive et devient en réalité un frein à son destin royal. Les enseignements des sages en matière de théorie politique postulent l'inéluctabilité de la désignation à une charge publique. En attribuant à Saül un refus, ils reconnaissent, d'une part, la qualité de l'homme et ses mérites, fournissent une explication pour son inadaptabilité à la fonction, de l'autre.

#### Modèle et contre-modèle.

Le thème de l'humilité de Saül a aussi d'autres connotations, encore plus profondes : nous serons peut-être étonnés de constater que la problématique du pouvoir est entrecoupée par la problématique de l'étude. D'une manière générale, la vertu de l'humilité est associée dans le judaïsme à l'étude de la *Torah*, à l'activité intellectuelle qui nécessite que la personne sache s'effacer pour qu'elle puisse gagner en sagesse<sup>40</sup>. En faisant de Saül un personnage humble, les rabbins ouvrent la voie à une autre caractérisation : Saül, l'homme sage. En effet, certains passages font de Saül un *ben torah*, un sage très sensible à la *halachah*, qui n'hésite pas, par exemple, « lorsqu'il entend le sens (*ta'am*) de la *halachah* sortir de la bouche d'un sage, à aller tout de suite l'embrasser sur la bouche » (*Yalkut Shimoni, 1 Samuel 141*)<sup>41</sup>.

C'est à l'époque des Amoraïm que l'on a attribué à Saül une trop grande modestie, et l'idée qu'il est un expert en *halachah* est tout aussi ancienne. Daniel Epstein se penche longuement sur un passage d'*Eruvin 53b*, partiellement repris dans *Yoma 22b*, pour saisir la différence entre le Sage Saül et le Sage David en matière de *halachah*. De cette discussion rabbinique, il résulte que Saül comprend mal les préceptes bibliques et en tire des conclusions erronées. C'est ainsi qu'il pêche tant par « défaut » que par « excès » lorsque, d'un côté, il épargne Agag et que, de l'autre, il massacre les prêtres de Nob. D'un côté, la *Bat Qol* (Fille de

39. Édition Solomon Buber, *Midrash Tanhuma*, Vilna 1913.

40. Resh Lakish emploie même l'expression « se tuer soi-même » à l'étude de la *Torah* (*Ber 63b*, v. aussi *Tamid 32a*).

41. Édition utilisée : *Yalkut Shimoni*, « Introduction » par Betsalel Landoi, Jérusalem 1953.

la voix) doit l'avertir : « Ne sois pas juste à l'excès ! », de l'autre : « Ne sois pas méchant à l'excès ! »

Ce même passage talmudique reçoit une interprétation contraire dans un midrash postérieur qui se trouve dans l'anthologie de J. D. Eisenstein, *Oṣar Midrashim*<sup>42</sup>. Là, Saül est érigé au statut de modèle humain, celui de *beinoni* : l'homme « entre » ou l'homme modéré.

« Salomon a enseigné *Ne sois pas juste à l'excès* [Qo 7.16] et il a écrit *Ne sois pas méchant à l'excès* [Qo 7.17] pour qu'on ne dise pas 'c'est un méchant'. Sois 'entre les deux' – *beinoni* – comme Saül, roi d'Israël, qui a accompli les deux. Au moment où il a eu pitié d'Agag, une *Bat Qol* est sortie et lui dit : '*Ne sois pas juste à l'excès*'. Et lorsqu'il a tué les prêtres de Nob, une *Bat Qol* est sortie à nouveau lui dire : '*Ne sois pas méchant à l'excès*'. Quand il a expulsé les devins et les nécromants, une *Bat Qol* lui a dit '*Ne sois pas juste à l'excès*'; et lorsqu'il est allé chez la femme d'En Dor, une *Bat Qol* lui a dit '*Ne sois pas méchant à l'excès*'. Puisqu'il a été *beinoni*, il n'a pas été *ṣaddiq* (juste). Mais il est dit que *personne parmi les fils d'Israël n'était meilleur (tov) que lui* [I S 9.2] et aussi qu'il *régnait ayant l'âge d'un an* [I S 13.1]. Comme on sait qu'il avait eu des enfants, *âgé d'un an* signifie innocent comme un nouveau-né. »

L'homme modéré, *beinoni*, illustre ici un idéal supérieur à celui de *ṣaddiq*, puisque Saül était le **meilleur**<sup>43</sup> parmi son peuple. Saül est, pour ainsi dire, « récupéré » par le biais d'une éthique qui rejette tout fanatisme et tout piétisme : il devient exemplaire par le nivellement des péchés et des bonnes actions. Le juste milieu est le maître mot. Ce dont il se rendait coupable dans le *Talmud*, à savoir une *halachah* extrémiste, devient ici une qualité : la capacité de suivre le juste milieu.

Les sources ne s'étendent malheureusement guère sur ce modèle du *beinoni* : nulle part ailleurs l'idéal de l'homme modéré n'est affirmé comme tel. Un passage du *Midrash Aseret Melakhim* mérite, cependant, une mention à part. Nous y apprenons que, voulant créer l'homme, Dieu s'est fait la réflexion suivante : « Si je le crée d'en haut, il s'enorgueillira trop, si je le crée d'en bas, il ressemblera aux animaux. Je vais donc le créer par le milieu (*beinoni*) : Je vais faire son corps en partant d'en bas et Je vais lui insuffler l'âme et l'esprit d'en haut. »<sup>44</sup> Encore une fois, Saül rejoint Adam : si celui-ci doit rester à mi-chemin entre Dieu et les animaux, Saül, dans un registre éthique, doit suivre le mi-chemin entre le bien et le mal.

La problématique du péché est, nous l'avons vu, beaucoup plus nuancée et plus riche que celle du signe. Elle présente également certaines variations chronologiques, malgré le filon, bien identifiable, du *Talmud*, qui représente une constante source d'inspiration pour les Sages. L'ambivalence et le paradoxe sont toujours présents : l'idolâtrie donne l'occasion de devenir un « juste », la modestie est considérée comme un défaut, et ainsi de suite. Le portrait de Saül évolue aussi de celui d'un personnage excessif vers l'image d'un homme modéré, dont la vocation est la transition, la voie médiane.

Nous n'allons pas conclure ces réflexions sans nous référer à un texte qui ne trouve pas complètement sa place dans les catégories énoncées jusqu'ici. Entre la thématique du signe et celle du péché, une troisième voie est également envisagée : une *petiḥa*, « ouverture », de la *Pesiḳta Rabbati* nous présente une autre anthropologie.

42. Joshua David Eisenstein, *Oṣar Midrashim* I, New York 1915, p. 35: *Alfa beta de Ben Sira* 12.

43. Le *peṣat* se lit : « Nul n'était plus plaisant que lui. »

44. *Midrash Aseret Melakhim* 6, dans J. D. Eisenstein, *Oṣar Midrashim* II, p. 462.

## c) L'innocence renouvelée

Le passage fait partie d'un recueil de midrashim homilétiques sur les lectures du *Pentateuque*, la *Pesiqta Rabbati*. Plus précisément, l'homélie commente les versets *Lv 1.10-12*, où il est question de l'holocauste du petit bétail mais, par le jeu d'associations spécifique au genre de la *petiḥa*, on arrive au verset *Nb 28.3*, qui décrit le rituel des offrandes ordinaires : « Voici les mets que vous présenterez au Seigneur : deux agneaux d'un an sans défaut, chaque jour, à titre d'holocauste perpétuel ». Nous tenons à souligner d'emblée que pour l'intelligence du propos, il est nécessaire de prendre en considération tout le verset. Le midrash s'interroge donc<sup>45</sup> :

« Que signifie d'un an ? Le Seigneur répondit : 'Vous sacrifiez devant moi et moi, grâce à vos sacrifices, je rachète vos péchés : ainsi vous deviendrez innocents de tout péché, comme un bébé né dans l'année qui n'a pas de péchés.' C'est ainsi qu'il est dit de Saül : *Saül avait un an quand il était devenu roi [1 S 13.1]* : cela signifie qu'il était innocent de tout péché, comme un bébé né dans l'année. »

À la différence du commentaire de *Yoma 22b*, dans le paragraphe précédent, ici l'innocence de Saül n'est pas innée, ni immuable. Le midrash *Pesiqta Rabbati* se réfère au moment bien précis du commencement du règne – celui où Saül accède au trône. Dans l'économie de l'agencement biblique, ce passage est précédé de la cérémonie de Guilgal : « Là on fit de Saül un roi, en présence du Seigneur, à Guilgal, on y offrit des sacrifices de paix en présence du Seigneur » (*1 S 11.14*). L'auteur du midrash statue ainsi sur le rapport étroit existant entre le retour à l'état d'innocence et le passage à une condition supérieure. Plus interpellant encore, ce passage suppose que Saül avait péché et tente d'expliquer pourquoi, malgré son passif, Saül reçoit la royauté.

Une nouvelle fois, nous constatons l'importance accordée au rituel, à son pouvoir poétique : dans *Sheqalim 6.1.49d*, c'était l'onction qui décidait de l'avenir monarchique, dans *Pesiqta Rabbati 1.1*, c'est le sacrifice qui permet à Saül d'atteindre la fonction à laquelle l'avaient destiné les chapitres 9 et 10 du livre de Samuel. La prééminence accordée au geste – humain –, par rapport à la parole – divine – mérite d'être soulignée. Le dispositif intellectuel par lequel les rabbins entendent concilier une difficulté tant textuelle que de mémoire historique, fait appel au rituel : quand le dessein de Dieu semble paradoxal, c'est l'homme qui intervient pour corriger l'inadvertance ou pour donner une forme viable au précepte. Saül était destiné à la royauté par l'élection divine ; mais Saül avait péché, ce qui le disqualifierait pour la fonction ; heureusement, le sacrifice est là pour redonner à Saül son innocence et remettre l'histoire sur ses bons rails.

Au terme de notre enquête, quelles sont les grandes lignes qui se dégagent du portrait de Saül dans la littérature rabbinique ? Nous avons fait l'hypothèse que cette figure est problématique en soi et que la mémoire juive doit opérer des adaptations pour pouvoir la présenter comme « ancêtre ». Une première opération est celle qui consiste à **transformer un acte fondateur en acte de passage**, à valeur transitoire, et, donc, à dissocier « fondation » et « perfection » humaine et institutionnelle. Une deuxième opération consiste à **transformer les défauts en qualités** ou **les péchés en prétexte pour des actes héroïques**, et, donc, à lire l'histoire de Saül par la fin. Saül n'est pas disculpé, il est transformé en idéal humain. Une troisième opération **grossit les traits du péché** pour les faire entrer dans le moule de la *halachah* rabbinique. Telle est l'accusation de « mauvaise langue ». Cela a pour but de

45. Édition Meir Friedmann (Ish-Shalom), *Midrash Pesikta Rabbati*, s. I., 1962-1963.



justifier *a posteriori* un traitement ressenti comme injuste. Enfin, une quatrième opération consiste à **faire remonter Saül à l'archétype**, à l'homme primordial. C'est également une manière de donner une lisibilité aux faits bibliques, autrement opaques.

Saül bénéficie ainsi d'une vraie autonomie, il n'est pas uniquement le personnage dans l'ombre de David, son faire valoir. Au contraire, cet examen des sources nous a montré que la fondation de la royauté demeure un sujet autonome de débat à toutes les époques.

# Soul and Spirit in Ancient Egyptian Religion.


## An Anthropological Approach

Renata Tatomir

Egyptologists have focused for long on the puzzling topic of the immortal nature of the human being. The ancient counterparts of our modern concepts of *soul* and *spirit*, the Egyptian *k3*, *b3*, and *3ḥ* – or even the corpse, the shadow (*šwjt*), the name (*rn*), the heart (*jb*), or *ḥka*, the last one generally understood as the magic power –, are some of the most discussed terms. Studies have been made thoroughly, in order to explain their individual nature and features.

The Egyptians did not think of the distinction between material and spiritual as clearly as we do. For the man's nature, they used several kinds of words, sometimes with a corporeal connotation, sometimes with an immaterial one<sup>1</sup>. Both in life and in death, the human being might assume different shapes<sup>2</sup>, which are less “parts” of its nature than shifting “modes of existence”<sup>3</sup>. These look naturally if one keeps in mind that the Egyptians have always been concerned with the main cause that makes a person or an animal to be alive, and with the manner of reanimating a person after death<sup>4</sup>. The loss of one of the parts of the human being complex composite meant the loss of all. Many of these parts were presumed to exist while the person was still alive, but others appeared or only assumed importance after death<sup>5</sup>. Therefore, since the dawn of Egyptology, much research has been conducted on metaphysical aspects of the individual<sup>6</sup>.

Among all these concepts, the *k3*, the *b3*, and the *3ḥ* are definitely the most astonishing ones. While both the *k3* and the *b3* have been for long considered almost synonymous, and have usually been translated as “soul”, the *3ḥ* was generally understood as “spirit”. Their etymology is, however, more complex and difficult to explain through the concepts of our time. Thus, the connotations related to their roots cast much light upon their true nature.

For example, the *k3* – whose main hieroglyph figures two arms in an embrace gesture<sup>7</sup>  –, appears already in the earliest inscriptions<sup>8</sup>. Its roots indicate the generative force<sup>9</sup>.

---

1. Mercer 1952, p. 18.

2. Gardiner 1979, p. 173.

3. Garis Davies / Gardiner 1915, p. 99.


4. Gordon 1996, p. 31.

5. Lloyd 1989, p. 118.



6. Jacques Vandier has pertinently summed up the viewpoints of the first half of the 20<sup>th</sup> century, heaping in his 1949's study (pp. 131-134) all the theories on the immortal parts of the human being. Further on, studies have cleared peculiar features up.

7. Faulkner 1988, p. 283. He found out various meanings of *k3* in different contexts, such as: soul, spirit; essence of a being; personality; fortune, will of king; kingship; phantom.

8. Petrie 1900-1901, pls. XV 16 and XXV 53-56; Mercer 1952, p. 18

*3ḥ* functioned both as an adjective and a verb, with the double meaning of “(to be) effective” / “useful”, and “(to be) resplendent” / “glorious”<sup>10</sup>. Due to her brilliant feathers, the **ibis comata** bird-sign  functioned like hieroglyph of *3ḥ*<sup>11</sup>, mostly because this bird was related to the apparitions of the dead<sup>12</sup>. Therefore, *3ḥ* very much implies two ideas:

- Firstly, some sort of utility power of divine nature, which is possessed by each being all around the universe (gods, divine entities, dead, king, and ordinary people as well), acting by herself in them. This power is acting not only from above to below, but also in a quid pro quo relationship, being at the same time given and received instead of. That is to say, it involves an exchange of *3ḥ* energies on all levels<sup>13</sup> (its force varied in accordance with the nature of the being who released the *3ḥ*).
- Secondly, his luminous, brilliant aspect seems to be displayed only into the realm of the afterlife. There, it always becomes associated with dead and divine beings, with celestial forms of visible effectiveness such as the Circumpolar Stars, and, most notably, the sun<sup>14</sup>.

A bird, probably a stork<sup>15</sup> , was used to write the *b3*, and even the Egyptians themselves did not always agree about its nature<sup>16</sup>. Usually, the *b3* took the shape of a human headed bird<sup>17</sup>, , which always accompanied the person when he/she passed away. The *b3* was born with the body and still lived on after its death<sup>18</sup>.

In order to point out what scholars have supposed to be common for these three spiritual elements of the human being, it is important to note that all the expressions “go to the *k3*” / “go to the *3ḥ*”, and presumably, “go to the *b3*” have been explained as euphemisms for “to die”<sup>19</sup>. Since the Egyptians have always considered death to be a transition from an earthly existence to an eternal and spiritual one, these expressions must be rather translated: “to be reborn” / “to awake” / “to live forever”. The Pyramid Texts clearly state:

“O Osiris the King, you have gone, but you will return, you have slept, [but you will awake], you have died, but you will live”<sup>20</sup>.

However, the Egyptians saw the *k3*, the *3ḥ*, and the *b3* not only as qualities that a being possesses, but also as entities that a being is transformed to. That is why one often finds the

9. The phallus determinative gives the “bull” meaning; *k3.t* designates the female sexual organ; the sign of the speaking man is the symbol of the intellectual power; the plural expresses, on the one hand, the idea of food, essential for life, and on the other hand, it means magic and the power of charming as well. However, the equivalent of the word *k3* is still uncertain. The Egyptologists of the first half of the 20<sup>th</sup> century gave it various meanings. For instance, Brugsch conceived it of as the character, while Maspero as the being’s double. Petrie saw it as the ancestral spirit, while Erman and von Bissing as the life-principle. Steindorf thought that the *k3* should be a genius, while Breasted, a protective spirit. Gardiner stated that there was not just a single meaning for *k3*, but many, such as essence, personality, soul, individuality, and temperament. Moret emphasized the analogy with the anthropological notion, **mana**, while Frankfort discussed on the vital force. See Mercer 1952, pp. 18-19.

10. Friedman 1985, p. 39.

11. Faulkner 1988, p. 4. There are several words using the *3ḥ*-particle: (n.) spirit; the spirit-state; (vb.) be, become a spirit; (adj.) glorious, splendid; beneficial, useful, profitable.

12. Englund 1978, p. 13.

13. Friedman 1985, p. 40-43. See below, p. 8.

14. Englund 1978, p. 46.

15. Faulkner 1988, p. 77.

16. Mercer 1952, pp. 20-21.

17. Faulkner 1988, p. 77.

18. Mercer 1952, p. 21.

19. Žabkar 1968, p. 8.

20. Faulkner 1969, p. 285.

term *h3*, qualified by an appositive or an epithet, used as an equivalent for a god. This indicates that the god is in a state in which its power is manifest<sup>21</sup>.

Therefore, we assume that these three important elements of being should always be related to the concept of energy. Energy is found on all levels of the manifestation of matter. The 20<sup>th</sup> century physicists have already proved that it is possible to transform matter into energy and energy into matter<sup>22</sup>. Given this fact, a possible solution for the Egyptian aspects of the human being's immortality is to be found in the 1993's anthropological study<sup>23</sup> of Cornelia Guja. This study uses the **Electronographic** (EnG) method. By means of photosensitive materials and devices, she and a group of scientists have made experimental investigations on the human being and, generally, on the living and nonliving matter. Eventually, they have isolated and analyzed in laboratory conditions some special manifestations that appear between natural phenomena and physical bodies.

Using the EnG test, the Romanian scientist has recorded on X-ray negative the shapes of the radiant phenomena that occur on and around the surface of the living body. This way, she found out that there is a continuum of a complex electrical, luminous activity all around the living and nonliving bodies<sup>24</sup>. The EnG photograph has shown a brilliant radiation that suggests a collision of waves phenomenon, surrounding the body up to 8 cm. The waves looked very much alike the plasma inside the electric discharge tubes. Guja related the energy of this bright radiation to the concept of aura known from Eastern spirituality, which usually describes some luminous phenomena, taking place around the bodies, along with the electric discharges. What she has found was rather spectacular. Around one's body, the luminosity showed by the EnG photographs depends on the intensity of the electric discharges, their shapes being correlated to the nature, structure, and state of both the body and the environment where they have just manifested themselves<sup>25</sup>. Furthermore, the researcher has found that the shapes of the sparkles have a conspicuous resemblance to those of the structures of some organisms, both vegetal and animal. Hundreds of EnG photographs have proved the presence of the so-called **archetype-shapes** within a particular preset electromagnetic space. It is a kind of space with an independent existence, and it contains the respective body. The author has called this new reality "Real Space-Time", *i. e.*, the external medium of the body. It can be altered, but it preserves its potentialities, even after the material extinction of the body. This depends only on the concurrence of the coexisting spatial events<sup>26</sup>. Guja supposed that the emanations of the aura come out from and through the successive "subtle bodies"<sup>27</sup>, which surround that of the human being (the subtle bodies are already known in Eastern spirituality as being connected with the Sacred). The auras show variations of brightness, colour, size, and shape, and are strongly dependent on the conditions of the subtle body having emanated them. The EnG discharges are about 1-3 cm; they take place on

---

21. Žabkar, *ibidem*.

22. Scientists have known for long that matter can be converted into energy and, conversely, energy can be converted into matter. In his famous 1905's equation  $E=mc^2$  (where "E" is the energy, "m" is the mass, and "c" is the speed of light (300,000 km/sec [186,000 mi/sec])), the physicist Albert Einstein quantified the relationship between matter and energy. A very small amount of matter is converted into its equivalent in energy in an atomic bomb blast, creating an immense explosion. For a detailed discussion on the physicists who have recently succeeded in producing particles of matter from energetic collisions of light at the Stanford Linear Accelerator Center (SLAC), California, see *Physical Review Letters*, September 1, 1997.

23. Guja 1993.

24. Guja 1993, p. 18.

25. Guja 1993, pp. 19-20.

26. Guja 1993, pp. 23, 31, 33.

27. Milcu 1992, *apud* Guja 1993, p. 38.

the level of the ethereal aura, generally considered to be the densest, near to the physical body. The ethereal aura is the basis of all other auras (the astral, the mental, the causative ones), and is included in all these. Furthermore, the shapes of the types of the electric discharges are very much alike to the structures of the vegetal and animal world, such as roots, flowers, leaves, nerve-stems or branches, and even with those of some animal/insect bodies.<sup>28</sup>

Religious experiences alter not only the auras, but also the common, physiological parameters. The EnG pictures have shown some particular shapes and configurations of the electromagnetic signals that cross them over. Guja has called them **archetypes**. They take place on the ethereal aura level, and are the same shapes and configurations lying both on the surface of the earth, and in the anatomical structures within the living beings<sup>29</sup>.

Considering what has been already stated, we can have now a more precise look about the Egyptian frame of reference. We can see that the universe looks like an energies network, all related to each other, among which continuous exchanges are occurring. With no doubt, the universe dynamics can be easier understood this way.

There are several kinds of energy. All of them are interconvertible by appropriate processes, and complete each other. Every kind of energy is subjected to the influence of forces that work on it. Therefore, for a better comprehension of the Egyptian **operational system of equations of the Universe**, we can imagine the following two steps process. Firstly, the energies would be symbolically replaced by, and renamed after a corresponding Egyptian god, or divine entity. Secondly, in the same way, the forces involved would be the immortal principles operating in all beings (in our case, *k3*, *b3*, *3h*). This way, the translation could be much easier.

A certain god (read *energy*) spreads a certain part of himself upon all living and nonliving elements in the universe. According to the Egyptian religious thought, the proper confluence of all energies, *i. e.*, gods, should sustain the divine/universal order, represented by the goddess Ma`at.


It is already known that to each god is associated a special colour (sometimes several)<sup>30</sup>. The colour was thus a symbol of the main feature of the god, and, by way of extrapolation, of its type of energy. The god, belonging to a superior level of existence, generally known as "divine" or "spiritual", acts on and inside all living and nonliving creatures of the universe. He spreads energy in three directions:

28. Guja 1993, p. 26.

29. Guja 1993, pp. 38-40.

30. Wilkinson 1994, pp. 106-108. Generally, the **red** colour, related to fire and blood, can symbolize not only life and regeneration, but also dangerous forces beyond the realm of total control. That is why it was related to Seth, the god of chaos, evil, war, and destruction. **Blue**, the colour of the heavens as well as of the primeval flood, was a symbol of life and rebirth, and was related to the god Amun-Rē and to the river-god Nile. **Yellow** was the colour of the sun, of the gold, and thus was seen as symbolic for that which was eternal and imperishable. (It was said that the flesh and bones of the gods were held to be of pure gold.) As Wilkinson states: "Two-dimensional representations of deities are also often given yellow skin tones to reflect the mythologically golden nature of their bodies, as in the case in the depiction of the jackal-headed god Anubis" (*ibidem*, p. 108). **Green**, a symbol of growing things and of life itself, was also a potent sign of resurrection. The skin of the great underworld deity Osiris was frequently painted green. The colour was also associated with the goddess Hathor. **White** denoted cleanliness and thus ritual purity and sacredness. Statues of the god Nefertem, the "lord of perfumes", who was associated with the lotus flower, were often made of silver, closer to the white colour of the flower. **Black**, the colour of night and death, was frequently used to depict the black skin of Osiris. Nevertheless, many colours may interchange their roles (*ibidem*, pp. 108-109).

- “Downwards”, over the entire creation, towards the other orders of beings: minor gods, divine entities, spirits, dead, man;
- To all gods, placed on the same level;
- “Upwards”, to superior gods (if there is more than one great god!).

This process of releasing energy can be written by way of the *k3* hieroglyph, depicting two arms in an embrace gesture<sup>31</sup> , wrapped around the physical body that receives the god's waves of energy. As Hornung emphasizes: “The word (*k3*) is written with the sign of two outstretched arms that appear to reach upward, but according to Egyptian convention they should be understood as extending horizontally and enfolding the human being in a protective embrace”<sup>32</sup>. Furthermore, Wilkinson refers to many statues of the goddess Isis holding her son Horus or her husband Osiris before her in such a way as to form with her arms the hieroglyph meaning “**to embrace**”. Many representations show gods holding their arms behind the king in the form of the *k3*-hieroglyph as well<sup>33</sup>. Consequently, the Pyramid Texts speak in terms like these:

“O Atum-Khoprer, you became high on the height, you rose up as the *bmbn*-stone in the Mansion of the ‘Phoenix’ in On, you spat out Shu, you expectorated Tefenet, and **you set your arms about them as the arms of a *k3*-symbol, that your essence might be in them**. O Atum, set your arms about the King, about this construction, and about this pyramid **as the arms of a *k3*-symbol**, that the King's essence may be in it, enduring for ever” (our emphasize)<sup>34</sup>.

The analogy between the force referred to by the *k3*-symbol and the divine essence is clear.

This *k3*-force is the equivalent for what could be called the “vital power”. It might rather designate the spiritual double (as Guja has shown<sup>35</sup>, this is the person's ethereal aura surrounding the body). The intensity or strength of the *k3* varies chiefly with both the quality and the quantity of the overflowed energy. It depends lastly on its relation to the energies amount, symbolized by other gods, and on their ratio as well.

As Frankfort noted<sup>36</sup>, the *k3* was an impersonal “vital force”. Its intensity might vary from a person to another, and in the same individual as well. The *k3* might imply the idea of “vitality” or “will-power”. At death, it left the deceased, having to rejoin him in the afterlife. The *k3* was also conceived as a quality of humankind, “for the *k3* is ‘the experience of power in its direct relation to man’ ”<sup>37</sup>. On the other hand, Erman<sup>38</sup> has assumed that the *k3* made the difference between the living and the non-living. At his/her birth, a person received *k3* through the will of Rē<sup>c</sup>. At death, it left the dead, but still might occasionally return and reanimate him. In this regard, the tomb was provided with food, so that the *k3* would enjoy sustenance and stay<sup>39</sup>. Morenz<sup>40</sup> called the *k3* “the hyperphysical force”, and related it to creation and reanimation.

31. Faulkner 1988, p. 283.

32. Hornung 1992, p. 175.

33. Wilkinson 1994, p. 152.

34. Faulkner 1969, spells 1652-1653, p. 246.

35. See above, p. 64.

36. Frankfort 1962, p. 62.

37. Frankfort 1962, p. 65.

38. Erman 1907, p. 86.

39. In the Memphite Theology, this vital force is part of the creation by means of which Ptah reanimates the other gods and the nature. See Gordon 1996, p. 32.

40. Morenz 1973, pp. 170, 183-185.

This vital force may influence **the Being** (I am using this notion in its most large acceptation: god/divine entity/dead/man), in its actions as well as in its behavior. It also acts on its relationship with the other beings, and is influenced in its turn by **the Being**. That is why **the Being** will act (and work) through the  $k3$ -force, “sharing” itself to others; here  $k3$  is understood equally as subject and object of the action. As to superior beings, this process will be performed by the agency of rituals and offerings<sup>41</sup>. Conversely, considering the earthly, physical level, it will be in accordance with its wealth and spiritual elevation. However, no matter what kind of “receivers” would be, **the Being** will always operate on their  $k3w$ , that is on their ethereal bodies, and this way will alter them. Nevertheless, the structure of **the Being** receives not only a single energy, but **all kinds** of energies, with various levels of strength, or intensity – as many energies as it meets in a **t** moment of time, in an **s** point of space. **The Being** is provided with the faculty of movement. Hence, according to a principle of Physics, which says that a particle always changes position in time<sup>42</sup>, **the Being** will permanently get under the incidence of an ensemble of forces that alter its parameters, according to the quality and the quantity of other energies extant in that very moment, in that very place. Thus, as vital force,  $k3$  will be composed of various energies, each of them having a corresponding colour. According to Guja<sup>43</sup>, these energies are waves collision phenomena.

Another principle of Physics states<sup>44</sup> that the waves phenomena exist naturally in any point of the space, and that there could be even several waves together in the same point, overlapping one another. In Egyptian terms, a god can be not only the  $k3$  of the king, but also the  $k3$  of another god. The same principle is applied to the king and to the people.

Since his birth, this animating principle is immanent in the person of the king, and the royal person is the one who gives it, as king, to his subjects and to nature<sup>45</sup>. The way the  $k3$  acts has indicated to Frankfort that the Egyptians did understand the participation of people in nature<sup>46</sup>. Therefore, it is obvious why  $R\bar{e}^c$  is said to have fourteen  $k3w$ , the same number of  $k3w$  the king has<sup>47</sup>. This is why the gods received from other beings (perhaps mostly gods) at least fourteen types of different energies. Similarly, the king, in his quality of the son of  $R\bar{e}^c$ , received from the gods, and equally from his subjects, the same number of energies. This way, the  $k3$  could be also understood as an energetic milieu. Sometimes, in the afterlife the deceased finds himself inside this energetic milieu.

As Lanny Bell has recently pointed out<sup>48</sup>, the king becomes fused with this universal vital energy to such a degree that the line between him and it blurs. To a certain extent, it was a symbiotic process, which implied necessarily a mutual transfer of energy between the king and the other orders of beings. Perhaps this process could be better understood from

---

41. The true goal of the rituals was the “**transformation of state**” – that is the manipulation of reality for human benefit (for example, the curbing of evil or malevolent forces, and the elicitation of positive forces and material blessings). – See Wallace 1966, p. 107. The Egyptian religion made use of myth and ritual by means of symbols and magic in exactly those ways. The Egyptian myth provided a descriptive model of how the creation of the world had come about and a pattern of how it should continue if all went according to the divine order. Rituals were equally important in providing an affirmation of what was believed and a magical means of effecting the required “transformation of state”. If myths portrayed the underlying nature of reality, ritual works on preserving and maintaining the same reality. See Bleeker 1967, Wilkinson 1994, p. 180.

42. Popescu 1982, p. 31.

43. See above, p. 63.

44. Popescu 1982, p. 31.

45. Gordon 1996, p. 33.

46. Gordon 1996, p. 33.

47. Vandier 1949, p. 133.

48. Bell 1985, pp. 278.

Hornung's words: "Toute iconographie n'est peut-être rien de plus qu'une tentative visant à révéler une partie de la nature complexe de dieu. [...] Les représentations de dieux ne devraient pas être perçues comme des illustrations ou des descriptions d'apparences, mais plutôt comme des allusions aux parties essentielles de la nature et de la fonction des divinités en question. [...] Les illustrations égyptiennes de dieux ne sont pas des représentations de ceux-ci. Henri Frankfort propose, avec beaucoup d'à propos, de les envisager comme des "idéogrammes", ou comme des signes picturaux véhiculant une signification en un métalangage. Il est possible que les dieux habitent ces représentations du même que n'importe quelle image, mais leur forme véritable est "occultée" et "mystérieuse", ainsi que les textes égyptiens le dissent continuellement. Des attributs font peut-être allusion aux natures des divinités et indiquent que l'une d'elle est présente, mais aucun dieu n'est compris totalement dans ses attributs. [...] Les Égyptiens n'hésitent pas à nommer "dieux" les hiéroglyphes, ni à assimiler des signes individuels de l'écriture à des dieux particuliers; c'est donc en accord parfait avec leur compréhension, si nous concevons les images des dieux comme des signes d'un métalangage. À l'instar des hiéroglyphes, ce sont plus que des signes ou des symboles dépourvus de vie; le dieu peut les habiter, son image culturelle revêtira normalement la même forme, et ses prêtres assumeront parfois son rôle en portant des masques représentant des animaux"<sup>49</sup>.

The personified *k3*-force is shown sometimes accompanying the physical body during its birth and death equally – the two moments when both the spiritual and the physical parts of the being are acting unconnectedly. In several works of art found in his tomb, Tutankhamun is depicted with completely black skin. Most striking are the two life-size "guardian statues" that stood on both sides of the burial chamber entrance; inscriptions on their kilts aver that they are the dead king's *k3w*, his spiritual double. Likewise, all the examples in the tomb are of a funerary nature and their colour is directly attributable to the symbolism of black as an indicator of the afterlife<sup>50</sup>.

In the material world, the energies, symbolized by gods, act on the human behavior, influencing it. Thus, their collision could be the basis of the psychological types. Furthermore, the energies, also symbolized by an appropriate colour for each of them, could be connotations of particular psychological types.

Due to the above statements, one would normally put the problem of the meanings of the other two immortal principles, *b3* and *3h*.

As Gardiner has pointed out<sup>51</sup>, a longer, but more precise rendering of the *b3* would be "external manifestation". This could metaphorically signify, by means of the human headed *b3*-bird (or, in the case of gods, through a bird wearing on the top of the head the god's particular ensign only), the perceptible manifestation of **the Being's** energy, on each level of reality. Alternatively, in terms of Physics, the *b3* could be the rate of the transfer of energy. Among others, the Pyramid Texts specify that the *b3* is not only the leading principle of living, but also of the Spirits, *e. g.*, *3hw*.

"Live! May you live, O my father, whoever you may be, with the gods. May you appear as Wpiw, a *b3* at the head of the living; have power here at the head of the

49. Hornung 1986, pp. 98, 103, 111.

50. Wilkinson 1994, p. 115. The *k3*-statue might signify that the *k3* took the shape of the physical body and filled it up with spiritual energy.

51. Gardiner 1979, p. 173.



3*hw*. O Great One of the Castle of the Mace, O my father, may you both be at the head of the spirits. O Great Power, O my father, may you both be at the head of the spirits. My father the King is Thoth in your midst, you gods”<sup>52</sup>.




In this respect, the human head could be the symbol of the human energy (male or female), while the divine symbols could represent each god’s energy. “By means of the *b3*, a god communicates himself to other beings and is manifested in them. Through the *b3*, a god is manifested in various entities”<sup>53</sup>. A *b3* manifests itself in another god, in sacred animals, in stars and other inanimate entities, and, like the gods, the king is said both to possess a *b3* and to be or to become a *b3*<sup>54</sup>.

“O King, go, that you may be a spirit and have a power (*b3*) as a god, as the successor of Osiris; you have your soul (*b3*) within you, you have your power about you [...]”

“Your power (*b3*) is that of Rē<sup>c</sup>, you make (men) tremble in the night as does a god, lord of terror; govern the gods as a Power (*b3*) at the head of the Powers (*b3*)”<sup>55</sup>.

Furthermore, there are many places (sacred cities or only locations associated with the points of the compass) where the *b3w* are said to be “stored”. This way, a higher concentration of a certain type of energy is reached. This energy operates in gods or in dead kings who, after death, become equally divine ancestors, guardians, and protectors of those places. Perhaps it is rather a composite energy, concentrating in itself several kinds of different energies. These *b3w* are called “the *b3w* of Hieraconpolis, Buto, Heliopolis, Nekhen, Pe”, or “the Eastern *b3w*, the Western *b3w*, the Northern *b3w*”<sup>56</sup>.

“O you who are in Nekhen, power is given to me, and I know the mystery of Nekhen, it is the hands of Horus and what is in them, for I have been introduced to the Souls of Nekhen. Open to me, that I may join with Horus. [...] I know that Field of Rushes which belongs to Rē<sup>c</sup>... It is the horizon-dwellers who reap it, 9 cubits long in the presence of the Souls of the Easterners, who are Harakhti, the ... calf and the Morning Star. [...] I know the Souls of the Westerners; they are Rē<sup>c</sup>, Sobk Lord [of it, Bakhu] and Seth the Lord of Life”<sup>57</sup>.

As regarding to 3*h*<sup>58</sup>  this could symbolize a special state of energy, associated with the luminosity, and expressed in terms of light intensity, that is to say brightness. This one is reached by the agency of the rituals (*s3hw*)<sup>59</sup>,   and offerings, as well as through the deeds performed by the king and the ordinary people for their superiors and for one another<sup>60</sup>:

<sup>52</sup> P.T., spells 1724-1725 (= Faulkner 1969, p. 254). As it can be seen easily, the translator himself has used the word “power” in order to specify the process of the dead’s spiritual evolution, which has occurred in proper conditions in the afterlife.

<sup>53</sup> Žabkar 1968, p. 12.

<sup>54</sup> Žabkar 1968, pp. 12-15, 51.

<sup>55</sup> P.T., spells 752a-753a, 2110 (= Faulkner 1969, pp. 139, 299).

<sup>56</sup> Žabkar 1968, pp. 15-17, 28.

<sup>57</sup> C.T., spells 158-160 (=Faulkner 1973, I, pp. 137-139).

<sup>58</sup> Faulkner 1988, p. 4.

<sup>59</sup> Faulkner 1988, p. 211.

<sup>60</sup> Englund (1978, p. 20) insists on the process of knowledge / cognition, *rh*, which is necessary for the dead in order to become an *3h*: “pour le défunt l’obtention de l’état souhaité de *3h* est intimément liée à la connaissance des rites et des formules; c’est en bien des cas, par la gnose qu’il se sauve.”

“Individuals from all levels of society could be *3h* and perform *3hw*-deeds for their god, for their lord, for one another, or for themselves. The king is *3h*-effective for the gods and performs *3hw* for them by constructing their monuments and supplying their altars. In return he receives his own reward, for example, his name being made to endure through his monuments”<sup>61</sup>.

“I have come as Horus after I recognized my duty... / I will construct a work, namely a great temple for (my) father Atum..., / I will nourish his altars on earth, / I will build my temple in his neighborhood, / My perfection will be remembered by means of his temple: The pyramidion is my name, the river is my monument”<sup>62</sup>.

According to Englund<sup>63</sup>, *3h* belongs to the divine world, where the king’s afterlife is going to happen. This radiant state of being is closely related to the idea of resurrection. Thus, the effectiveness or the meaning of utility of the *3h* could be directly connected with that of brightness. This state might be reached only by doing the deeds in accord with the universal order, Ma’at, acting this way on the human personality, and altering it in a higher sense. This is a particular state of being, a higher and dynamic one, reached by the deceased only after his death. For this reason, the deceased is called the “enlightened” dead.

“Do not knock on the temple of NN born of NN, do not shut his eyes, do not distort his fingers, do not enter his bowels, do not walk about in his calves, do not render your blows in his thighs! If you defy what has been said <to> you about him – he is excellent in the heart of the gods, he is glorious (*3h*) in the heart of the glorious spirits (*3hw*) – then his arms will be against you as Horus, and his buttocks (*phty*) will be against you as Seth! [...]”<sup>64</sup>.

Once the *3h*-state is reached, the dead person becomes a sort of powerful luminous energy, whose main feature is its indestructibility. This has to assure the dead’s wholeness: *i. e.*, he will last forever.

“The King comes indeed, importuning (?) the Nine, an imperishable spirit, and the Westerners who are on earth belong to this King. / The King comes indeed, importuning (?) the Nine, an imperishable spirit, and the Easterners who are on earth belong to this King. / The King comes indeed, importuning (?) the Nine, an imperishable spirit, and the Southerners who are on earth belong to this King. / The King comes indeed, importuning (?) the Nine, an imperishable spirit, and the Northerners who are on earth belong to this King. / The King comes indeed, importuning (?) the Nine, an imperishable spirit, and those who are in the Lower Sky belong to this King. / The King comes indeed, importuning (?) the Nine, an imperishable spirit”<sup>65</sup>.

All these three types of forces – *k3*, *b3*, *3h* – must always work together. Generally, their relationship could be put in this equation: through the *k3*-force, the *b3*-power helps *the Being* to reach the energetic state of *3h*. Since eternal life means dynamics and death means

61. Friedman 1985, p. 40; de Buck 1938, 50 I, p. 14 -17

62. de Buck 1938, 50 I, pp. 14-17.

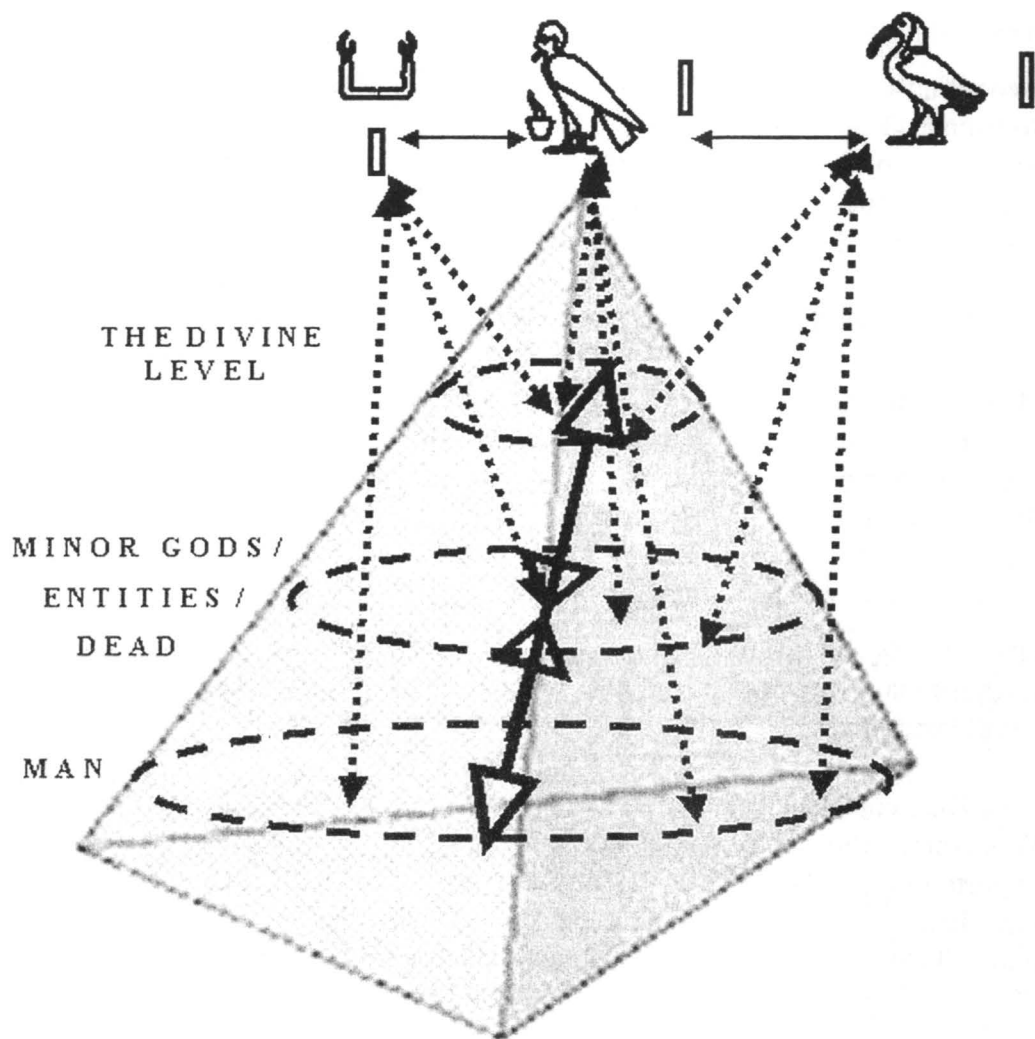
63. Englund 1978, p. 61.

64. Borghouts 1978, pp. 29-30.

65. P.T., spells 164-166 (=Faulkner 1969, p. 46).

stagnation, this process has first of all to preserve the universal balance, and then to improve its energies dynamics. Or, as Englund has already stated, “le monde est un réseau de forces où tout est lié par correspondance et analogie.”<sup>66</sup> Undoubtedly, it is a holistic vision, having the Being in its central point.

We are sure that in order to elucidate the real nature of these spiritual parts of the human being further interdisciplinary studies will be of very much help.



The way the spiritual parts of *The Being* work within the Universe.

66. Englund 1978, p. 61.

## Bibliography

- Bell, L. 1985 — “Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka”, *Journal of Near Eastern Studies* 44, pp. 251-294.
- Bleeker, C. J. 1967 — *Egyptian Festivals. Enactments of Religious Renewal* (= *Studies in the History of Religions. Supplements to Numen* XIII), Leiden.
- Borghouts, J. F. 1978 — *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden.
- Borghouts, J. F. 1987 — “Akhu and Hekau. Two Basic Notions of Ancient Egyptian Magic, and the Concept of the Divine Creative Word”, *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni*. (= *Atti. Convegno internazionale di studi*, Milano 29-31 ottobre 1985), Milano, pp. 29-46.
- Corrigan, K. — “Body and Soul in Ancient religious Experience”, *Classical Mediterranean Spirituality* (= *World Spirituality 15: An Encyclopedic History of the Religious Quest*), pp. 360-383.
- Davis, Whitney M. 1977 — “The Ascension-Myth in the Pyramid Texts”, *Journal of Near Eastern Studies* 36, pp. 161-179.
- de Buck, A. 1938 — “The Building Inscription of the Berlin Leather Roll”, *Studia Aegyptiaca* I (= *Analecta Orientalia* 17).
- Englund, Gertie 1978 — *AKH, une notion religieuse dans l'Égypte pharaonique*, Uppsala.
- Erman, A. 1907 — *A Handbook of Egyptian Religion*, London.
- Faulkner, R. O. 1966 — “The King and the Star-Religion in the Pyramid Texts”, *Journal of Near Eastern Studies* 25, pp. 153-161.
- Faulkner, R. O. (transl.) 1969 — *The Ancient Egyptian Pyramid Texts: Supplement of Hieroglyphic Texts*, Oxford.
- Faulkner, R. O. (transl.) 1973-1978 — *The Ancient Egyptian Coffin Texts I-III*, Warmister.
- Faulkner, R. O. 1988 — *Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford.
- Federn, W. 1960 — “The ‘Transformations’ in the Coffin Texts. A New Approach”, *Journal of Near Eastern Studies* 25, pp. 241-257.
- Frankfort, H. 1962 — *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago.
- Friedman, Florence 1985 — “The Root Meaning of 3h: Effectiveness or Luminosity”, *SERAPIS – The American Journal of Egyptology* 8, pp. 39 - 46.
- Gardiner, A. Sir 1979 — *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs* (3<sup>rd</sup> ed.), Oxford.
- Garis Davies, Nina de / Gardiner, A. H. 1915 — *The Tomb of Amenemhet*. The Theban Tomb Series, London.
- Gordon, A. A. 1996 — “The K3 as an Animating Force”, *Journal of the American Research Center in Egypt* 33, pp 31-35.
- Guja, Cornelia (coord.) 1993 — *Aurele corporilor. Interfețe cu cosmosul* [*The Auras of the Bodies. Interfaces with the cosmos*], Bucharest.
- Hornung, E. 1992 — *Idea into Image: Essays on Ancient Egyptian Thought*, New York.
- Hornung, E. 1986 — *Les dieux de l'Égypte. Le Un et le Multiple*, Paris.
- Lichtheim, Miriam 1976 — *Ancient Egyptian Literature I-II*, Berkeley.
- Lloyd, A. B. 1989 — “Psychology and Society in the Ancient Egyptian Cult of the Dead”, *Yale Egyptological Studies 3: Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, pp. 117-133.
- Mercer, S. A. B. (transl.) 1952 — *The Pyramid Texts in Translation and Commentary*, New York-London-Toronto.

- Milcu, S. 1992 — *Tratat de endocrinologie clinică [Treatise of Clinical Endocrinology]*, Bucharest.
- Morenz, S. 1973 — *Egyptian Religion*, Ithaca.
- Petrie, F. W.M. 1900-1901 — *The Royal Tomb of the First Dynasty*, London.
- Physical Review Letters*, September 1, 1997.
- Popescu, I. M. 1982 — *Fizică [Physics] I*, Bucharest.
- Schroeder, F. M. — “The Self in Ancient Religious Experience”, *Classical Mediterranean Spirituality* (= *World Spirituality 15: An Encyclopedic History of the Religious Quest*), pp. 337-359.
- Thomas, N.W. 1920 — “What is the KA?”, *The Journal of Egyptian Archaeology* 6, pp. 265-273.
- Vandier, J. 1949 — *La religion égyptienne*, Paris.
- Wallace, A. C. 1966 — *Religion: An Anthropological View*, New York.
- Wilkinson, R. H. 1994 — *Symbol & Magic in Egyptian Art*, London.
- Žabkar, L. V. 1968 — “A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts”, *Studies in Ancient Oriental Civilisation* 34, Chicago.

# Magie und Dämonen im Vorderen Orient (Teil 1).

## Zwei Fälle paralleler Dämonisierung: Iran und die biblische Tradition

Bogdan Burtea

### 1. Einleitung. Voraussetzungen. Abgrenzung des Themas.

Zu den nicht unumstrittenen, immer wieder einer Erklärung bedürftigen religionsgeschichtlichen Begriffen gehört auch der Begriff Dämon. Wie auch andere religionswissenschaftliche Termini technici (z.B. *religio*, *sacer*, *profanus*, *logos*) stammt er aus dem griechisch-römischen Erbe, das mehr oder weniger von den Christen umgewertet wurde. Etymologisch ist das griechische Wort *daímōn* möglicherweise auf das Verb *daíesthai* „teilen“, „zuteilen“ zurückzuführen und wird damit als „Verteiler“, „Zuteiler“ gedeutet. In der frühgriechischen Sprache benennt *daímōn* die Götter und ist ein Synonym zu *theós*<sup>1</sup>. *Daimōn* bezeichnet eine eigentümliche unvorhersehbare Wirkungsweise. Danach erfährt der Begriff eine Entwicklung von Hesiod<sup>2</sup> über Empedokles zu Platon, bei dem er zu einem Wesen zwischen Gott und Mensch wird (Symposion 202d-203a). Xenokrates postuliert zum ersten Mal die Existenz böser *daímones*. In der Auseinandersetzung des frühen Christentums mit der heidnischen Götterwelt erhält der sonst ambivalente oder neutrale *daímōn* seine stark negative Konnotation. Von daher ist er in die Missions- bzw. Religionswissenschaft eingegangen. In der letzteren werden als Dämonen alle Mächte bezeichnet, die zwischen Gott (bzw. den Göttern) und den Menschen hierarchisch einzuordnen sind und die Menschen bedrohen oder schädigen.

Die vorliegende Arbeit wird sich nicht mit dem weltweit verbreiteten, in allen Entwicklungsphasen einer Religion vorhandenen Glauben an die Existenz der Dämonen beschäftigen<sup>3</sup>. Und auch nicht mit der Dämonologie, d.h. mit einer Lehre von den verschiedenen, nach ihren Funktionen hierarchisch geordneten Dämonen. Gegenstand dieses Artikels ist der Vorgang der „Dämonisierung“ (als Denominativ von Dämon, d.h. jemanden zum Dämon machen, für einen Dämon halten, jemandem zerstörerische, schädliche Mächte zuzuschreiben) einiger Gestalten innerhalb einer Religion. Wie kommt es dazu, daß eine wichtige kanaänische Gottheit wie Baal, die eine längere Zeit eine große Rolle innerhalb der altisraelitischen Religion spielte, in Mt 12,24 für den Anführer der Dämonen gehalten wurde? Welche Entwicklung steckt dahinter, daß wir im Buch Bundahišn über die Daeva, wichtige Götter der Indoiranier, lesen können:

„Als er (Angra Mainyu) erblickte die Tapferkeit, Sieghaftigkeit und Macht (der geistigen Schöpfung größer) als seine eigene, so lief er in die Finsternis und das

---

1. Zum Begriff Dämon: Böcher 1981; Burkert 1977, S. 278-282; Colpe 1976; Habermehl 1990; Nowak 1960, bes. S. 70-71.

2. Die Menschen des Goldenen Zeitalters werden nach ihrem Tod zu *daímones* und wirken als Wohltäter der Menschen, Erga 122f.

3. Vgl. Colpe 1976, Sp. 546f.

Dunkel zurück; und er brachte viele Daevas und Drujas hervor, mordgierige Geschöpfe, (und) erhob sich zum Streit. Als Ahura Mazda die Geschöpfe des Angra Mainyu erblickte, schreckliche, stinkende, schlechte Geschöpfe, schienen sie ihm nicht preiswürdig<sup>4</sup>.

Was für eine Rolle hat bei diesen Entwicklungen das Auftreten bestimmter religiöser Persönlichkeiten wie Zarathuštra oder Elija<sup>5</sup>?

Wie schon der Titel andeutet, wird sich die Arbeit auf zwei unterschiedliche religiöse Traditionen begrenzen: diejenige des alten Iran und die biblische Tradition.

## 2. Dämonen und Dämonisierung im alten Iran.

### 2.1. Die vorzarathuštrische Lage.

Im folgenden werden einige Aspekte der indoarischen, bzw. frühiranischen Religion näher betrachtet. Dabei sind m.E. mehrere „Spannungen“ für weitere Entwicklungen innerhalb der Religion Zarathuštra äußerst wichtig<sup>6</sup>.

#### a) Eine Spannung innerhalb des indoiranischen Pantheons: *ahuras (asuras) / daēvas (devas)*

Die Forschung der indogermanischen Religion hat als charakteristisch für diese Völkerschaften eine dreischichtige Struktur der Gesellschaft und eine dementsprechende Ideologie erkannt<sup>7</sup>. Eine Einteilung in drei Stände ist sowohl aus der altindischen als auch aus der iranischen Gesellschaft bekannt<sup>8</sup>. Dementsprechend ist auch die Götterwelt strukturiert.

4. Justi 1868, Cap I, III 1-5, S. 2.

5. Ob sich die Wirkung der beiden durch einen einzigen Begriff wie Reform oder Restauration charakterisieren läßt, ist mehr als gewagt. Die erwähnten Alternativen sind durchaus durch die europäischen Ereignisse der Neuzeit und der modernen Epoche semantisch und inhaltlich in so weit geprägt, daß ihrer Anwendung auf nichteuropäische bzw. frühere Kulturen mit der methodischen Schwierigkeit einer Rückinterpretation verbunden ist, die unter anderen eine Auslegungsmuster generieren kann, bei der die chronologisch früheren Geschehnisse großenteils von der Wirkung der späteren gedeutet werden.

6. Dies scheint mir insofern wichtig, da die neuere Forschung – z.B. Kellens 1994 und Stausberg 2002 – die vorzarathuštrische Zeit entweder ignoriert oder ihr wenig Bedeutung beimißt. Diese Haltung ist als Reaktion auf die manchmal fantasievollen Darstellungen der Vorgänger (hier wären in erster Linie einerseits die Uppsala-Schule mit ihren Hauptvertretern Henryk S. Nyberg, Geo Widengren und Stig Wikander und andererseits George Dumézil zu nennen) berechtigt und versucht damit, der vieldiskutierten, und methodisch zweifelhaften Periodisierung These (= vorzarathuštrische Lage), Antithese (= Zarathuštras prophetisches Auftreten) und Synthese (= späterer Zoroastrismus) entgegenzutreten. Jedoch lassen sich der sprachlich sehr ausdifferenzierte Avesta, wie auch die in diesem beschriebenen Zeremonien und Zusammenhänge ohne eine längere vorzarathuštrische Periode nicht erklären. Auch wenn man in Zarathuštra nicht den Reformator oder Revolutionär sehen will – was er bestimmt nicht war – sondern den konservativen Fortsetzer von Althergebrachtem, muß man logisch annehmen, daß, was er bewahren wollte lange Zeit vor ihm bestanden hat.

7. Dazu Dumézil 1958. Die Lehre Dumézils wurde in den letzten Jahrzehnten mehrfach kritisiert. Vgl. B. Schlerath 1995-96 und Boyce 1982. Ob die Dumézil'sche Theorie über die ganze indogermanische Gesellschaft übertragbar ist, sei dahingestellt. Wenn man jedoch unter den alten Indogermanen eine Kultur sucht, die eine vergleichsweise klare Strukturierung der Gesellschaft mit Entsprechungen im Pantheon aufweist, dann käme in erster Linie nur die alte arische (indo-iranische) Gesellschaft in Frage, diejenige Gesellschaft, die durch ihre Mythen und Selbstbezeichnungen der eigenen Schichten Dumézil die Basis geliefert hat, auf der er sein System aufgebaut hat. Daß im Folgenden die Dumézil'sche Terminologie verwendet wird, bedeutet nicht ein Bekenntnis zu dessen These. Man könnte auch von „drei gesellschaftlichen Gruppierungen“ reden wie Stausberg 2002, S. 38.

8. Benveniste 1969, S. 279ff.

Mitra und Varuṇa sind die Repräsentanten der ersten Funktion, der Souveränität<sup>9</sup>. Sie werden auf der Erde vom Priesterstand vertreten. Indra ist der Inbegriff der kriegerischen Funktion, die in der göttlichen Welt den Kriegerstand versinnbildlicht. Die Zwillinge Nāsatyas (von den Indern auch Aśvins genannt) sind Heilgötter und Nothelfer, die sich um den dritten Stand, die Hirten und Ackerbauern, kümmern<sup>10</sup>. Zwischen den Göttern der ersten Funktion und Indra als Repräsentanten der zweiten Funktion entstand schon früh eine gewisse Spannung, die letztlich dazu führte, daß sie bei den benachbarten Stämmen, wie denen der Iranier bzw. der Inder, ganz unterschiedlich bewertet wurden. Die Götter der ersten Funktion wurden iranisch als *ahura*, indisch, diesem entsprechend, *asura* bezeichnet<sup>11</sup>. Der Name Mitra-Varuṇa ist in den iranischen Quellen nicht bezeugt. In einem dem Mithra gewidmeten Hymnus findet man aber die Formel: *Mithra-Ahura bərəzanta*, „Mithra und der Herr, die beiden Hohen“ (Yt 10,113.145), wobei man vermutet hat, daß Ahura „der Herr“ die Stelle Varuṇas einnimmt<sup>12</sup>. Wie aus der indischen Mythologie bekannt ist, verfügten die *asuras* über eine magische, wunderbare, wirkungsvolle Kraft, *māyā*<sup>13</sup>. Mitra und Varuṇa sind zwei komplementäre Aspekte der Souveränität: ein „heller“ und ein „dunkler“, ein ordnender und ein zerstörerischer Aspekt. Diese beiden komplementären Aspekte wurden von den Indern bzw. Iranern im Laufe der Zeit unterschiedlich bewertet. Während die Protoiraner die magische, wenngleich zerstörerische Kraft der *asuras* als Zeichen der Weisheit und Übermacht aufgefaßt haben sollen, wobei Varuṇa möglicherweise zu Ahura Mazda, „Herr Weisheit“, wird, haben die Inder dieselbe Kraft negativ gewertet und deshalb die *asuras* für schädliche Mächte gehalten (anders gesagt, für Dämonen gehalten). Dazu hat auch die ausgesprochene Ambiguität der Gestalt Varuṇas ein übriges getan. Er wird zusammen mit anderen *asuras* sowohl als *devā asurāḥ* (vgl. *devāv asurā* RV 8,25,4) als auch als *asurā adevāḥ* (vgl. RV 8,96,9) bezeichnet<sup>14</sup>. Diese Zweideutigkeit ist auch an dem Verhältnis Varuṇas zu *ṛta* und *druh* sichtbar (siehe unten).

9. Vgl. Dumézil 1977, bes. S. 55-85. Dies trifft insbesondere für die indische Religion zu.

10. Dieselben Götter wurden von den Ariern im Mitannireich verehrt, wie ein in Boghazköy gefundener Vertrag aus 14. Jh. v. Chr. beweist; dazu Dumézil 1977, S. 24f.

11. Vgl. Mayrhofer 1992, S. 147f.: *ásura*- „Adj. göttlich, mächtig, m. Gott, Herr, Bezeichnung einer Gruppe von Göttern, ‘Asura’ [...] zu widergöttlichen Dämonen abgewertet“.

12. Vgl. Barr 1972, S. 310. Diese Tatsache scheint dadurch gesichert zu sein, daß dieselbe Reihenfolge, Mitra-Varuṇa, sowohl im Mitanni-Vertrag als auch im Rgveda im Dual (eigentlich eine Dvandvabildung: Mitrāvaruṇau) auftaucht. Für die ganze Rekonstruktion der vorzarahustischen Periode geht man gewöhnlich von der Annahme aus, daß die in der vedischen Mythologie beschriebenen Verhältnisse auch für die ältere indoiranische Zeit gegolten haben sollen und somit auf die uns unbekannte vorzarahustische Zeit übertragbar wären. Diese sonst verbreitete Meinung wird von Kellens 1994 in Frage gestellt. Nach ihm stellt die zarahustische Religion – mindestens so wie sie in den Gathas beschrieben wird – einen archaischen Zustand der indoiranischen Religion dar als der vedische. Hier soll ebenfalls die von Johanna Narten vertretene These erwähnt werden: die Ahura bezeichnen im alten Iran weder eine Göttergruppe noch ist dessen Bedeutung „Herr, Gebieter“ auf Götter begrenzt; Es gibt einige altavestische Belege, bei denen Ahura sich entweder auf Menschen bezieht, oder im Plural vorkommt; Dieselbe Semantik kann man für das vedische *asura*- belegen; Die einzige alte Gruppenbezeichnung für Götter war in Iran *\*daiua-*, ebenso wie in Indien *deva-*; vgl. Narten 1996.

13. Ihre spezielle Beziehung zu *māyā* wie in der Redewendung *asurasya māyā* hat zur Wiedergabe der *asura* als „Besitzer geheimer Macht“ geführt, Neisser 1924, S. 141 und Neisser 1930, S. 31.

14. Siehe Kuiper 1979, S. 13ff. Diese Schwankungen innerhalb des vedischen Pantheons werden im schwierigen Hymnus RV 10,124 deutlich formuliert: Ein wichtiger *asura* Agni verläßt Varuṇa und seine Gruppe und wählt Indra (*Indram vṛṇānah*). Dabei verlieren die *asuras* ihre magische Kraft, *māyā*. Dieser Text ist unter anderem wegen seiner rituellen Konnotation wichtig. Agni, das Feuer, das unabdingbare Element jeder kultischen Handlung, man kann auch sagen, die Personifizierung der vedischen Ritualpraxis wechselt die Göttergruppe von den *asuras* zu Indra, zu den *devas*. Dies bedeutet, daß die *asuras* oder ein Teil von ihnen vom Kult ausgeschlossen werden. Damit wird der Weg zu ihrer Dämonisierung frei. Eine andere Tatsache ist m.E. hier von Bedeutung und wird uns später beschäftigen: Agni „wählt“ Indra, d.h. die *devas*.



Die Götter der zweiten Funktion, an deren Spitze Indra steht, wurden *devas* genannt<sup>15</sup>. Die kriegerische Kraft, die Indra repräsentiert, wurde von den arischen Stämmen, die später Inder genannt werden, als hilfreich empfunden (wahrscheinlich im Laufe der Eroberung Nordwestindiens). Einige Stellen aus dem R̥gveda zeigen den Weg Indras zum obersten Gott und seine Auseinandersetzung mit Varuṇa als *asura* schlechthin (RV 4,42,5; 10,124,5). Bei diesem Streit zwischen *asuras* und *devas* handelt es sich auch um einen Generationenkonflikt zwischen den alten, für die creatio prima verantwortlichen Göttern<sup>16</sup> vertreten durch Mitra, Varuṇa, Agni usw. und den jüngeren, dynamischen Höhenwesen, die unter Führung Indras an der creatio continua bzw. continuata beteiligt sind<sup>17</sup>. Da die letzten Schöpfungsarten eine rituelle Grundlage haben – die in der vedischen Mythologie zusammengefaßt wird: die Welt bzw. die Weltordnung (der Götter und der Menschen) werden durch wiederholende ununterbrochene Durchführung von Kulthandlungen in Gang gehalten –, wird die Übertragung der rituellen Zuständigkeit von den *asuras* auf die *devas* verständlich<sup>18</sup>. Aus dem Ausdruck *daēvāišcā mašyāišcā* „für die Götter und die Menschen“ (Y 29,4; 48,1; vgl. Y 34,5 und 45,11) kann man ableiten, daß auch im Iran die *daēvas*, entsprechend dem indischen *deva*, als „Götter“ aufgefaßt wurden<sup>19</sup>.

Zusammenfassend dürfte man im Vorstellungsbereich der arischen Götter eine zweifache Spannung annehmen: eine bei der Souveränität-Funktion und eine andere zwischen den Göttern der ersten und zweiten Funktion.

#### b) Eine metaphysisch-ethische Spannung: *aša* (*ṛta*) / *drug* (*druh*).

Es ist höchstwahrscheinlich, daß eine für die Bildung des zoroastrischen Dualismus so wichtige Polarität, wie diejenige zwischen *aša* und *drug*, nicht mit der Entstehung der Gathas erfunden worden war. Diese Opposition soll vielmehr ihre Wurzeln in der indo-iranischen Religion haben<sup>20</sup>. *Aša* wird meist durch „Recht“, „Wahrheit“ wiedergegeben<sup>21</sup> und hat die indische Entsprechung in *ṛta*<sup>22</sup>. Mithra, als Vertreter der sozialen Ordnung innerhalb der

15. Mayrhofer 1992, S. 742f.: *devá-* „Adj. himmlisch, m. Gott; [...] Idg. \**dejuó-*“. Diese Form mit der Bedeutung „leuchtend“ (bes. vom Himmel und leuchtenden Tag) wird auf die Wurzel \**dei-*, \**dejā* - \**dī-*, \**djā-* „leuchten, scheinen“ zurückgeführt, Walde-Hofmann 1965, S. 346.

16. Man kann diese Schöpfung als eine statische bezeichnen, eine Feststellung, die sehr gut zu einer anderen sichtbaren Entwicklung zusammenpaßt: Varuṇa zeigt die deutliche Tendenz ein *deus otiosus* zu werden. Daher ist seine „Entmachtung“ in 10,124 bloß die poetisch-spekulative Darstellung dieser Tatsache.

17. Insofern wäre dies eine partielle Bestätigung Kellens 1994 (s. Anm. 12): die Vorrangstellung des Ahura in der zarathuštrischen Religion resultiert aus seinem Alter.

18. Vgl. Anm. 14.

19. Widengren 1965, S. 20. und Benveniste 1967. Anders Kellens 1994 der die Existenz der *daēvas* als „Götter“ entschieden ablehnt. Nach ihm waren sie von vornherein im alten Iran, lange vor Zarathuštras Auftritt, bereits Dämonen. S. 15f. untersucht Kellens kritisch das Material, das die Bedeutung „Gott“ für iran. *daēva* bezeugen soll (vgl. z.B. Nöldeke 1923) und kommt zu dem Schluß: „Il n'y a aucune attestation sûre, dans les langues iraniennes, d'un mot original \**daiya-* signifiant 'dieu'“. Er hätte sich auch mit anderen mit Dīw-/Dev- gebildeten iranischen Eigennamen auseinandersetzen sollen, siehe Justi 1895, S. 85.

20. Duchesne-Guillemain 1948, S. 61f.

21. Vgl. *aša* in: Bartholomae 1904, S. 229-238. Dieser Begriff wird näher bestimmt als: I. Inbegriff dessen, was wahr und recht ist, das ahurische Reich der Wahrheit und seine Ordnung (bes. im Gegensatz zu *drug*); II. rechtschaffenes Tun, Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit; III. Recht, Gegenstand des Rechts, worauf man Anspruch hat.

22. Vgl. Grassmann 1873, 282f. *ṛta* ist ein Partizip des Verbum *AR / R*, welches die Grundbedeutung „in Bewegung setzen“ hat, aus der sich die sekundäre Bedeutung „durch Hineinfügen befestigen“ (z.B. die Achse in den Naben der Räder) entwickelt hat, wobei der Akzent bald auf das Befestigen, bald auf das Einfügen gelegt wird. Das gilt auch für *ṛta*, das einerseits „das Festgesetzte, das göttliche Gesetz, die unveränderliche Ordnung

Herrscherfunktion, ist der Repräsentant des *aša*. *Drug* bedeutet „Lüge“, „Trug“<sup>23</sup> wie auch in Indien *druh*<sup>24</sup>. Die Tendenz zu einer Polarisierung beider Begriffe ist schon im *Ṛgveda* nachvollziehbar, wenn auch nicht so kategorisch wie später in den *Gathas*<sup>25</sup>. Eine Anzahl von Stellen im *Ṛgveda*, in denen Ableitungen von „*druh*“ in der Nähe von *Ṛta*-Vorstellungen erscheinen, gehören zu dem Vorstellungsbereich der *Ādityas*, derjenigen Götter, an deren Spitze *Mitra* und *Varuṇa* stehen. Z.B. der Hymnus 2,41,4-5. (An verschiedene Götter):

„Dieser Soma ist für euch, *Mitra* und *Varuṇa*, gepreßt, ihr Wahrheitsmehrer (*ṛtāvṛdhā*). Höret hier auf meinen Ruf!

Die beiden Könige, frei von Trug (*anabhidruhā*), sitzen am dauernden höchsten Sitz, der tausend Säulen hat“<sup>26</sup>.

oder aus dem Hymnus 5,68,4 (An *Mitra* und *Varuṇa*):

„Indem beide (das Gesetz) nach dem Gesetz hegen (*ṛtam ṛtena sapantā*), haben sie eifrige Tatkraft erlangt. Ohne Trug (*adruhā*) gedeihen die zwei Götter“<sup>27</sup>.

Die *Ādityas* sind nicht nur Hüter der Welt, sondern auch des Rechts (*ṛta*) (6,51,3; sie verkünden das erhabene Recht, 1,151,4; 8,25,4) und der Wahrheit, sowie Hasser (7,66,13) und Rächer (7,60,5) des Unrechts. In diesem Zusammenhang soll jedoch das ambivalente Verhältnis *Varuṇas* zu den beiden weltordnenden Prinzipien erwähnt werden. Er wird nicht nur in direkter Beziehung zu *ṛta* gestellt, sondern wir haben in den an ihm gerichteten Anforderungen zum Erlösen aus seinen Schlingen, indirekte Beweise seiner Macht auch über *druh*<sup>28</sup>.

### c) Eine rituelle Spannung.

Daß der Kult – so wie er in der Zeit *Zarathuštras* ausgestaltet wurde – und dessen Praktizierung genug Zündstoff tragen könnte um eine heftige Reaktion in den *Gathas* hervorrufen zu können, hängt wahrscheinlich mit divergierenden zeremoniellen Tendenzen und deren Auslegungen zusammen. Spannungen zwischen Priestern bzw. Priesterklassen sind uns in Andeutungen aus den *Gathas* bekannt (vgl. unten Y 44,20). Jede Übertreibung in die eine oder andere Richtung (übermäßiger Genuß von *Haoma*, unzähliges Opfer von Tiere) kann eine Reaktion hervorrufen, die eine Aufhebung des Vorherigen bedeuten könnte. So sind in der Religion *Zarathuštras* unverkennbar Tendenzen zur Spiritualisierung, zur Verinnerlichung, zur Übertragung von der reinen zeremoniellen, auf Handlung beschränkten Ebene, auf eine komplexe, die Denken, Tun und Reden miteinander verbindet. Ähnliche

---

oder Regel“ bezeichnet, anderseits etwas als „passend, gebührend, recht“, oder Personen als „tüchtig zu etwas, als heilig, fromm, rechtschaffen“ bezeichnet.

23. Vgl. Bartholomae 1904, S. 778-781: insbes. als dogmatischer Terminus technicus ist „*Drug*“ Inbegriff dessen, was dem Wahren und Rechten (*Aša*) entgegengesetzt ist, die *daevische* Welt der Lüge und ihre Ordnung.

24. Vgl. Grassmann 1873, S. 648f.: adjektivisch, „beschädigend, feindselig“; Nomen: „beschädigender Dämon, Unhold“; „Leid, Unheil/Arglist“, (ursp. *drugh* < \**dhrugh* Grundbedeutung: „jemandem Leid antun durch Betrug, Arglist, Zauberei“).

25. Vgl. Geiger 1916. Er meinte S. 198: „der Begriff des *Rta* schon in der indo-iranischen Zeit mit allen den Zügen und Beziehungen ausgestattet gewesen ist, die dem vedischen *Rta* und dem awestischen *Aša* in gleicher Weise eigentümlich sind.“

26. Geldner 1951 I, S. 329.

27. Geldner 1951 II, S. 75.

28. Kuiper 1979, S. 67f.

Reaktionen wie z.B. gegen die ritualistischen Deutungen und Tendenzen der Brahmana-Literatur gerichteten antiritualistischen Interpretationen der Upanischaden sind uns aus Indien bekannt<sup>29</sup>.

#### d) Eine elementare Polarität: Rein / Unrein.

Diese Polarität ist keinesfalls dem Zoroastrismus eigen. Die Kategorien rein und unrein beanspruchen einerseits eine gewisse Universalität, andererseits sind sie zeitlich ungebunden. Sie haben außerdem klassifikatorischen Wert in bezug auf unterschiedlichen Sphären menschlichen Handelns: hygienische, psychologische sowie auch religiös-rituelle. Als solche sind sie für den früheren Zoroastrismus wenig relevant. In der späteren Phase dieser Religion (wie sie im Vidēvdāt vertreten ist) ist die Polarität rein / unrein von grundlegender Bedeutung bei der Strukturierung der Wirklichkeit.

#### e) Eine gesellschaftliche Spannung.

In der älteren iranistischen Forschung wollte man vor dem Auftreten Zarathuštras Gegensätze innerhalb des altiranischen Standessystems rekonstruieren. Von Interesse für diese Untersuchung sind diejenigen zwischen dem zweiten und dem dritten Stand.

Die Organisation des kultisch-sozialen Lebens wurde im alten Iran durch verschiedene Bünde und Gesellschaften bestimmt<sup>30</sup>. Über die Organisation des Bauern-Hirtenstandes wissen wir wenig. Wikander und Widengren haben versucht die Struktur des zweiten Standes und seines kriegerischen Männerbundes zu rekonstruieren<sup>31</sup>. Der iranische Männerbund wie auch sein indisches Pendant, besteht aus jungen Kriegern, den *mairyas* (ind. *marya*-, „junger Mann“). Kennzeichnend für diese Krieger ist ihre wilde Raserei. Der Terminus für die wilde Raserei ist *aēšma*<sup>32</sup>. In ihrem Kultus verehren sie einen Drachentöter, den *Θraētaona* oder *Kərəsāspa*. Der Drache (*Aži Dahāka*) soll in den Mythen und Riten des Männerbundes eine wichtige Rolle gespielt haben, vor allem in dem mythisch-rituellen Szenarium anlässlich des Neujahrsfestes, in dem neben dem Drachenkampf auch der Fruchtbarkeitskult in den Vordergrund tritt. Der Schirmherr der iranischen Männerbünde ist *Mithra*<sup>33</sup>. Daher soll nicht verwundern, wenn er in dem späteren *Mihir Yašt* (Yt 10,29) trotz seiner für Mensch und Tier ausgesprochen schützenden Funktion doppeldeutig beschrieben wird:

29. Diese antiritualistische Entwicklung gipfelt in Indien in der Botschaft Buddhas und in den verschiedensten asketischen Techniken.

30. Widengren 1955, S. 54.

31. Wikander 1938 und Widengren 1969.

32. Vgl. das ind. *iśmin-* das Beiwort der Marut mit der möglichen Bedeutung „treibend, stürmisch“, Mayrhofer 1992, S. 202. Das Wort wird von der Wurzel *Eṣ²* „in Bewegung setzen, antreiben, aussetzen“, hergeleitet und ist mit dem iranischen *aēšma* verwandt, Mayrhofer 1992, S. 271f.

33. Sein Gegenstück in Indien ist Indra. Er und seine Gefolgsleute, die Maruten, die den Männerbund in der göttlichen Welt widerspiegeln, werden *ugrabāhu*, „starkarmig“, genannt. Im Iran heißen *Mithra* und die Männerbündler *uyrabāzu*, Widengren 1955, S. 66. Daß im Iran *Mithra* die Stellung des kriegerischen Gottes übernommen hat, beweist einmal mehr die Bedeutungslosigkeit einiger der alten *daēvas*. Dies kann jedoch eine andere Ursache als eine in früherer Zeit stattgefundene Dämonisierung haben, so wie es Kellens 1994 vermutet. Viel plausibler wäre die in der Religionsgeschichte sonst bekannte Entwicklung zu *dei otiosi*. Dies wäre auch durch die Tatsache begünstigt, daß die Götter des (iranischen) Ahura-Typs wie Ahura Mazda und *Mithra* ihre ursprünglich erstklassige Position im Pantheon nicht nur beibehalten haben, sondern (mit und ohne Hilfe Zarathuštras) aufgebaut haben.

„You, Mithra, are both wicked and very good to the countries, you, Mithra, are both wicked and very good to the men“<sup>34</sup>.

Neben dem kriegerischen Aspekt dieser Organisationen ist auch eine terroristische Seite zu erwähnen. Als Verehrer chthonischer Kulte beteiligen sich die Männerbündler an blutigen Opfern und nächtlichen Riten. Ihre kennzeichnende Farbe ist schwarz. Die politische Bedeutung dieser Bünde im Iran soll sehr groß gewesen sein, wie man aus ihrem Beitrag zur Entwicklung des Feudalwesens schließen kann<sup>35</sup>. Sowohl die kriegerisch-terroristische Seite samt ihrer Ideologie als auch die politische Stellung dieser Organisationen innerhalb der iranischen Gesellschaft haben zu Spannungen in ihren Verhältnissen zum dritten Stand geführt, die von Zarathuštra in seine Lehre aufgenommen und potenziert wurden.

## 2.2. Die Rolle Zarathuštras bei der Dämonisierung der *daēvas*.

Die erwähnten Spannungen haben bedeutend beigetragen zur Bildung der Lehre, die traditionell auf Zarathuštra zurückgeht. Es ist hier nicht der Ort seine Historizität und die Gatha-Verfasserschaft zu erörtern<sup>36</sup>. Wichtig für diese Untersuchung ist, daß Zarathuštra, auch wenn es ihn nicht gegeben hat, den Prototypen des Gottesverehrsers in der avestischen wie auch in der späteren iranischen Religion darstellte und sich damit eine herausragende Rolle in dem zoroastrischen Kult gesichert hat. Das einzige, was wir haben und aufgrund der Sprache auch einigermaßen datieren können, sind die altavestischen Gesänge, die Gathas. Ihre Abfassungszeit ist um 1000 v. Chr. anzusetzen. Die Dichtkunst und die Sprache der Gathas verraten ein Gebiet aus dem Ostiran (Xvarizm, Baktrien, Sogdien). Der Kern der altavestischen Lehre liegt im dritten Gatha (Yasna 30,3-6):

„Und diese beiden ersten Geister, welche als Zwillinge durch einen Traum vernommen wurden, sind ja im Denken, Reden und Handeln das Bessere und das Schlechte; zwischen diesen beiden haben die Rechthandelnden richtig entschieden, nicht die Schlechthandelnden.

Und als diese beiden Geister zuerst zusammenkamen, schufen sie Leben und Nichtleben, und daß zuletzt schlechtestes Dasein der Lügenhaften sei, aber für den Wahrhaftigen das Beste Denken.

Von diesen beiden Geistern wählte sich der Lügenhafte, das Schlechteste zu tun, das Wahrsein (Acc.) aber (erwählte sich) der sehr verständige Geist, der in den sehr festen Himmel gekleidet ist, und die, welche willig den Herrn durch richtige Taten befriedigen, den Weisen.

Zwischen diesen beiden haben sogar die Götter nicht richtig unterschieden, weil, als sie sich berieten, Betörung sie überkam, so daß sie sich das Schlechteste Denken erwählten. Da liefen sie zusammen zum Mordgrimm, durch welchen die Sterblichen das Dasein krank machen“<sup>37</sup>.

In nur wenigen Strophen gelingt es dem Verfasser, die erwähnten Spannungen einzubauen, wobei neue Akzente gesetzt werden. Neu ist die zeitliche Spannung: es gibt einen Anfang<sup>38</sup> und es werden Vergeltungen durch geschmolzenes Erz in einer unbestimmten Zukunft angekündigt (Y 30,7). Ein neuerer Aspekt, wenn er überhaupt neu ist, ist das, was

34. Gershevitch 1967, S. 87.

35. Vgl. Widengren 1969, S. 9-44.

36. Siehe zusammenfassend Stausberg 2002, S. 22ff.

37. Übersetzung nach Lommel 1971, S. 41f.

38. Widengren 1965, S. 77 übersetzt Y 30,3.V.1: „Wohlan, die beiden Geister zu Anfang...“

man bei Zarathuštra als Dualismus zwischen Wahrheit und Lüge bezeichnet<sup>39</sup>. Die oben erwähnten komplementären Aspekte der Souveränität des arischen Hochgottes werden hier (Y 30,3) durch zwei der Geburt nach zwar Zwillinge, dem Wesen nach aber scharf getrennte Gestalten, ausgedrückt: der Heilwirkende Geist Spənta Mainyu und der Übelwirkende Geist Angra Mainyu. Diese kategorische Trennung wird noch mal von Zarathuštra in der zehnten Gatha (Y 45,2) geäußert:

„Also will ich verkünden die beiden ersten Geister des Daseins, von denen der verständigere also sprach zu dem bösen: Nicht gehen unsere Gedanken (Denkweisen), nicht unsere Lehren, nicht unsere Verstandeskräfte, nicht unsere Wahlentscheidungen, nicht unsere Worte noch Taten, nicht unsere geistigen Naturen noch unsere Seelen zusammen“<sup>40</sup>.

Die schon vorhandene Spannung zwischen *ahuras* und *daēvas* wird von Zarathuštra verschärft und durch die falsche Wahl der *daēvas* erklärt (Y 30,6). Die Verbindung der *daēvas* mit dem schlechten Geist (auch *aka mainyu* genannt) wird in der fünften Gatha zum Ausdruck gebracht (Y 32, 3-5):

„Aber ihr Götter [*daēuuā*] alle seid Same (Abkömmlinge) aus schlechtem Denken, und wer euch hoch verehrt aus Lüge und Hochmut; auch eure Taten, durch die ihr bekannt wurdet in dem Siebentel der Erde, sind gegensätzlich (gegen eure Worte der Ergebenheit).

Indem ihr das befiehlt, was ganz schlecht ist, so daß die Menschen [*mašīiā*], die es tun, den Göttern [*daēuuō*] immer mehr wohlgefällig werden und dabei vom Guten Denken sich entfernen (sowie) vom Willen des Weisen Herrn [*mazdā ahurahiiā*] und vom Wahrsein abgehen,

dadurch betrügt ihr den Menschen [*mašm*] um Seligkeit und Unsterblichkeit, welches Tun euch, die Götter, durch schlechtes Denken und schlechtes Wort der gleichfalls schlechte Geist (= der Böse Geist) [*akas mainiiuš*] gelehrt hat, damit dadurch der Lügner [*drəguuaptəm*] herrsche“<sup>41</sup>.

Mit dem Begriff *aēšma*<sup>42</sup> (Y 30,6 „Mordgrimm“) kommt man auf die Ebene der kultisch-sozialen Spannungen. Die Zielrichtung des *aēšma* ist das Rind, wie es aus der Klage der Seele des Stieres (Y 29) deutlich wird. Wie oben angedeutet wurde, hat *aēšma* seinen „Sitz im Leben“ im Kult eines Männerbundes, bei dem der Stieropfer-Ritus eine wichtige Rolle annimmt<sup>43</sup>. Der Verbrauch des Rauschtranks Haoma führte zur exzessiven

39. Eine Darstellung des Dualismus Zarathuštras mit seinen Schwächen findet man bei Colpe 1972, S. 338-344. Ein Problem ist jedoch dabei die Tatsache, daß die beiden Widersacher, der Heilwirkende Geist (Spənta Mainyu) und der Übelwirkende Geist (Angra Mainyu) Zwillinge (*yəma*) genannt werden (Y 30,3.V.1). Deswegen scheinen sie eher komplementär als gegensätzlich zu sein und ihr Ursprung braucht nicht zeitbedingt zu sein. Sein Dualismus war schon zweideutig, wegen seiner historischen Bedingungen, des Kampfes gegen die Lüge (historischer Dualismus) und der Ambivalenz des arischen Hochgottes (metaphysischer Dualismus).

40. Lommel 1971, S. 124.

41. Lommel 1971, S. 60. Die Transliteration avestischer Termini in eckigen Klammern richtet sich nach Kellens-Pirart 1988.

42. Vgl. Anm. 32 und Hampel 1986, S. 232-235: „Raserei“ oder „Überfall“ zum Verba *aēš-* „sich in eilige Bewegung setzen, rasen“. Wie Hampel S. 234 mit recht bemerkt ist *aēšma* als Repräsentant des Lagers des Bösen „die Dämonisierung des existentiellen Problems einer Epoche [...] Vernachlässigung des Rindes und seiner Pflege, seine Mißachtung, ja, als brutalster Ausdruck der zugrundeliegenden Haltung, seine sinnlose Hinschlachtung.“

43. In diesem Zusammenhang soll auch das Stieropfer des späteren irano-hellenistischen Mithra-Kultes.

Grausamkeit und zu massenhaften Schlachtungen. Die Gatha-Lehre wendete sich gegen die räuberischen Nomaden durch Verkündigung von Kultmodifikationen. Die wichtigste davon betrifft die Umwertung der Rindertötung zu einem Rindsopfer<sup>44</sup>. Kultisch-soziale Gegensätze, die für die altavestische Zeit typisch seien sollen, gehen auch aus der Bezeichnung der Genossen Zarathuštras hervor. Er nennt sie und sich selbst *drigu*, „arm, bedürftig, schwach“ (Y 34,5)<sup>45</sup>. In Indien findet man die Bezeichnung *adhriḡu* (= nicht-dhriḡu) für die Maruts, die die mythische Entsprechung des Männerbundes bilden<sup>46</sup>. Die kultisch-soziale Problematik wird mit der Götterpolemik in Verbindung gebracht und findet in der neunten Gatha (Y 44,20) Nachklang:

„Hat es etwa gutherrschende Daevas gegeben, o Kundiger? / Aber ich will es die fragen, welche eine Entlohnung für die Worte im Auge haben, / mit denen sich Karapan und Usij die Kuh als Opfer ihres Mordrauschs vornehmen / und die der Kavi seiner eigenen Seele jammert. / Nicht lassen sie die Kuh los, um die Weide durch Wahrhaftigkeit zu mehren“<sup>47</sup>.

Mit Karapan, Usij und Kavi werden möglicherweise Priester der verpönten Kulte angegriffen.

In der vierten und fünften Strophe der dritten Gatha kommt es zur Einbeziehung der für den Zoroastrismus zentralen Polarität zwischen *aša* und *drug*. Er verbindet *aša* und *drug* mit den beiden Geistern, dem Heilwirkenden und dem Übelwirkenden. Die Entscheidung der beiden Geister zu einer von beiden Seinsmöglichkeiten, geschah durch die Wahl (Wurzel *VAR-*)<sup>48</sup>, infolge derer Angra Mainyu *drəḡvant-* „trügerisch“, „lügenhaft“ wird. Diesem Terminus *drəḡvant* setzt Zarathuštra ein anderes Schlüsselwort entgegen *ašavan*: derjenige, der sich für die Lehre Zarathuštras entscheidet und sich *aša* erwählt<sup>49</sup>. Diese Wahl hat verhängnisvolle Konsequenzen für die ganze Welt und alle Menschen, die sich hinter diesen beiden Widersachern in zwei Lagern versammeln. Wir haben schon gesehen, daß von dieser Wahl auch die *daēvas* betroffen wurden (Y 30,6), indem sie das Schlechteste Denken erwählten und dadurch in die Partei des *drug* eingegliedert wurden. Obwohl die *daēvas* in den Gathas wertneutral durchaus noch als Götter gemeint sein können (Y 29,4; 32,1), sind sie durch die falsche Wahl und durch ihr Verhältnis zu übeltätigen Menschen entscheidend auf die Seite des Lügenhaften gebracht worden (Y 49,4). Wenn hier nicht von einer endgültigen und vollständigen „Dämonisierung“ der *daēvas* und ihren Anhängern (in den späteren Texten als *daēvayasna-* bezeichnet) die Rede sein kann, so sind doch die wichtigsten Schritte in diese Richtung getan: Die *daēvas* und ihre Anhänger werden zu schädigenden Mächten für die Bezugsgruppe Zarathuštras erklärt und endgültig mit der Drug-Sphäre verbunden<sup>50</sup>.

44. Über die Kultmodifikationen von Zarathuštra vgl. Colpe 1972, S. 332f. und Kellens-Pirart 1988, S. 32ff.

45. Bartholomae 1904, S. 777f.

46. Widengren 1965, S. 65.

47. Humbach 1959, S. 123. Karapan und Usij sind Bezeichnungen für Priester, die hier im Dienste des daēvischen Kultes erscheinen.

48. Ein Wahlvorgang hat auch in der indischen Mythologie zur Dämonisierung der *asuras* geführt, siehe oben.

49. Widengren 1965, S. 89.

50. Hier soll wiederum auf die These Kellens 1994, S. 30 eingegangen werden: „La démonisation des \**daiu-* fonde l'entité culturelle iranienne et remonte au temps de la scission des Aryas en deux branches distinctes.“ Das, was als theologische Spitzfindigkeit Zarathuštras bezeichnet wird, hat jedoch seine Schwäche: 1) Es ist schwer anzunehmen, daß bereits in der früheren Zeit der Verzweigung der Stämme der Inder und Iranier Gottheiten mit der damals wahrscheinlich noch transparenten Bedeutung „leuchtend, himmlisch“ für schädlich

## 2.3. Die nachgathische Entwicklung.

In den jungavestischen Texten tritt eine neue Gestalt neben Ahura Mazda in den Kampf gegen die *daēvas* ein. Sie ist die Gestalt des Gottes Mithra, wie es uns der 10. Yašt bekannt macht<sup>51</sup>. Hierzu soll erwähnt werden, daß bereits in der vorzarathuštrischen Zeit mit einer ausgeprägten Dämonologie zu rechnen ist. Diese dämonischen, schädlichen Gestalten stammen aus der alten iranischen Mythologie und werden in der Regel in den Gathas nicht erwähnt<sup>52</sup>. In der Yašt-Literatur, die auch ältere mythische Stoffe bewahrt hat, treten die *daēvas* in unzähliger Menge auf, und manchmal erscheinen sie begleitet von Zauberern (*yātu*)<sup>53</sup> oder Hexen (*pairika*)<sup>54</sup>. Sie tun den Menschen Gewalt an und wohnen unter der Erde (Yt 19,80f.). Sie werden sehr selten mit Eigennamen genannt (Yt 10,97.134). In den folgenden Beispielen bekämpft und ängstigt Mithra die schädlichen Wesen:

Yt 10,26: „... (der) den Daēva's auf den Kopf schlägt, / (der) denen, (die) sich strafbar machen, überaus böse (ist), / (der) sich an den miθrabetrügenden Menschen rächt, / den Unterdrücker der Pairikā's...“<sup>55</sup>.

Yt 10,97: „Von der der vielverderbliche Anra Mainyav Angst bekommt; von der der arglistige Aēšma, (des) Leib verwirkt ist, Angst bekommt; von der die langhändige Būšyastā Angst bekommt; von der alle geistigen Daēva's und die varənišchen Druggenossen Angst bekommen“<sup>56</sup>.

In Yt 10,128-132 wird ausführlich die Ausrüstung Mitras beschrieben, womit er „das Haupt der Daēvas“ schlägt. Man kann bei dieser Literatur die Tendenz feststellen, die eigentlichen Daēvas mit anderen dämonischen Gestalten zu verbinden und gemeinsam als die zu bekämpfende Gegenpartei darzustellen.

Weiteres über „Dämonisierung“ in der nachzarathuštrischen Zeit erfahren wir aus dem Buch Vidēvdāt („Gesetz gegen die Daēvas“ oder „Gesetz zur Verstoßung der Dämonen“). Das

gehalten wurden, und das nur von einem einzigen Stamm; 2) Die bezeugte Anbetung dieser Wesen kann schwerlich als reine Phantasie abgetan werden. Die allgemeine Religionsgeschichte lehrt uns, daß es keine Beispiele von einer Religion gibt, in der Dämonen oder der Teufel (mit Ausnahme des literarischen Satanismus des 19. Jahrhunderts) angebetet werden. Die Beispiele, die es bezeugen, stammen aus der Polemik konkurrierender Gruppierungen oder Religionsgemeinschaften; 3) In einer rituell angelegten Religion (und gerade dies will Kellens reichlich bezeugen) wie die des Zarathuštras ist ein umfassendes theologisches Denken nicht zu erwarten; 4) Daß die *bagas* die wahren avestischen Götter sind, wird von Kellens 1994, S. 97ff. nicht überzeugend behauptet. Dieses Wort kommt in den Gathas nur mit der Bedeutung „Anteil“, „Los“ vor. Die Bedeutung „Herr“, „Gott“ kommt nur in einigen wenigen jungavestischen Stellen und in den achämenidischen altpersischen Inschriften vor. Hier haben wir einen deutlichen semantischen Wandel vor uns von Los, Glück zu Herr (= derjenige, der das Los verteilt), Gott.

51. Humbach 1960, S. 75-79 versucht, auf Grund von Münzen und einer Inschrift aus der Zeit Kanischkas zu beweisen, daß Mithra in den nichtzoroastrischen Kreisen als Daiva, „Gott“, gegolten hat. Die Religion Kanischkas, der Mithraismus, solle der älteren antimazdayasnischen Tradition entstammen.

52. Die einzige Ausnahme bildet das altavestische *xrafsra-* nach Bartholomae 1904, S. 538 „wildes Tier, Raubtier“ oder nach Lommel „Ungeschöpf, Schädling“. Im Plural bezeichnet es die Gegner Ahura Mazdas und der mazdayasnischen Gemeinde und werden im Zusammenhang mit den *daēvas* und deren Anbetern gebracht; vgl. Y 34,5: „Absage erteilen wir allen Ungeschöpfen (Schädlingen), Göttern sowohl als Menschen“, Lommel 1971, S. 87 und Y 34,9. In den späteren Texten ist *xrafsra-* zum Inbegriff schädlicher, ahrimanischer Tiere geworden.

53. *Yātu*, ursprünglich ein Dämon, entwickelt sich in Iran zum Zauberer, d.h. derjenige, der durch bestimmte Praktiken Macht über Dämonen ausüben soll. Vgl. Boyce 1975, S. 85f.

54. Vgl. Christensen 1941, S. 8.

55. Wolff 1910, S. 202.

56. Wolff 1910, S. 213.

Vidēvdāt, eine Art Leviticus der Iranier, ist ein katechismusförmiges Handbuch, das neben mythologischen Stoffen Regeln für Reinigungen, Sühnen und Bußen vorschreibt<sup>57</sup>. Die alten Göttergestalten, die wahrscheinlich weiter in bestimmten Kreisen des Volkes verehrt wurden, kommen im Vidēvdāt in der Dämonen-Liste vor (Vd 10,9 und 19,43): Daēva Indra, Daēva Nānghaiθya (ind. Nāsatyas) und Daēva Saurva (ind. Sarva, Beiname des Rudra und Śiva)<sup>58</sup>. Die Menschen, die diese Götter verehren, wurden von den Zoroastriern *daēvayasna* „Devenanbeter“ genannt<sup>59</sup>. Neu ist im Vidēvdāt die Tatsache, daß die Ablehnung der Daēvas in die allgemeiner Polarität „rein / unrein“ eingegliedert wird. Die Daēvas und die Daēvaverehrer werden in Verbindung mit dem toten Menschen und Leichenstätten gebracht, die für die iranischen Magier als unrein gegolten haben sollen (vgl. Vd 5-8). Eine Schilderung des Treibens der Daēvas und Daēvaanbeter wird in Vd 7,54ff. dargestellt:

„An diesen Leichenstätten... die auf der Erde hier sind, durch Aufschüttung aufgeschüttet, darein die toten Menschen gelegt werden. Dort ist der Daēva, dort der Daēvaverehrer, dort die Versammlung mit den Daēvas, dort das Zusammenlaufen mit den Daēvas, dort laufen die Daēvas zusammen, fünfzig zu schlagen. Sie, die Daēvas, fressen an diesen Leichenstätten und geben wieder von sich wie in diesem, dem stofflichen Dasein Ihr, die Menschen, eine gare Speise schmort und gares Fleisch esset.... An diesen Leichenstätten sind zusammen die verderblichsten Menschen nach dem Sonnenuntergang“<sup>60</sup>.

Laut anderer Stellen feiern die Daēvas und ihre Anhänger nach Sonnenuntergang an den Leichenstätten grausame Mahlzeiten, wobei Leichen gegessen werden (Vd 8,73; auch Vd 16,17).

Eine weitere Entwicklung der Bezeichnung *daēva* ist in der altpersisch geschriebenen sog. Daiva-Inschrift des Xerxes (486-465 v. Chr.) zu beobachten:

„Und unter diesen Ländern war (ein Ort), wo früher die Daivas verehrt wurden. Nachher zerstörte ich nach dem Willen Ahura Mazdas dies Daiva-Heiligtum und gebot: ‘Die Daivas sollen nicht verehrt werden!’ Wo zuvor die Daivas verehrt worden waren, dort verehrte ich Ahura Mazda gebührend und mit Arta“<sup>61</sup>.

Das Daiva-Heiligtum *daivadana* weist wahrscheinlich auf den Marduk-Tempel in Babylon hin, und infolgedessen, werden mit *daiva* die babylonischen Götter bezeichnet<sup>62</sup>. Die Tatsache, daß fremde, nichtarische Götter in dem achämenidischen Großreich *daiva* genannt

57. Vgl. Gershevitch 1968, S. 26f. Strukturelle und inhaltliche Übereinstimmungen zwischen der biblischen Priesterschrift (bes. dem Leviticus) und dem Vidēvdāt wurden von Colpe 1995 festgestellt.

58. Im Laufe der Zeit wird der von Zarathuštra angestiftete Dualismus immer symmetrischer. Angra Mainyu, der ursprünglich kein Daēva war, wird zum „Daēva (aller) Daēvas“ (Vd 19,1). Indra, Saura und Nānghaiθya gehören zu einer Gruppe von sieben „Erzdämonen“, welche den sieben Amōša Spōntas, der „Unsterblichen, Heilwirkenden“, entsprechen sollen. Colpe-Karimi 1986, S. 316-319.

59. Nöldeke 1923, S. 318, vermutet eine späte (9. Jh. n. Chr.) Devaverehrung im Land Mazāndarān, einer sehr entfernten Gegend des iranischen Ostens. So wäre im weißen Dēv von Mazāndarān, der laut Schāhnāme von Rustam überwunden wurde, ein wirklicher Gott mit göttlicher Umgebung zu sehen. Er macht weiter aufmerksam auf den Namen eines angesehenen, öfter genannten Mannes aus diesem Land, Dēvdadh, Sohn Dēvdast's, „Gottesgabe, Sohn Gotthand's“.

60. Übersetzung nach Widengren 1965, S. 115.

61. Übersetzung nach Widengren 1965, S. 138.

62. Vgl. Nyberg, 1966, S. 364ff.



werden, zeigt die endgültige negative Konnotation dieses Wortes in dieser Zeit, obwohl die Achämeniden wahrscheinlich keine orthodoxen Zoroastrier waren<sup>63</sup>.

Von diesem Stadium aus wird es leichter, den Daēvas einen Platz in der späteren Mythologie der Iraner zuzuweisen, wie es das eingangs zitierte Stück aus dem Bundahišn zeigt. Hier werden die (mittelpersischen) *dēws* (< *daēvas*) von Ahriman (< Angra Mainyu) erschaffen und sie helfen ihm bei seinem Angriff auf die gute Schöpfung, wobei sie letztlich vernichtet werden.

### 3. Die Dämonisierung Baals in der biblischen Tradition.

#### 3.1. Die kanaanäische Lage.

Obwohl Ugarit und Kanaan weder sprachlich noch historisch gleichgesetzt werden können, bieten die ugaritischen Texten den besten Ausgangspunkt für unserer Thema. Entscheidend sind dabei die Stellung und die Beziehung von El und Baal innerhalb des ugaritischen Pantheons.

Wenn man die Stelle einer Gottheit innerhalb der ugaritischen Religion näher bestimmen will, sollte man am besten mit dem Bild der Ugariter über das eigene Pantheon anfangen. Dafür sind die Götter- und Opferlisten zu betrachten<sup>64</sup>. Die semitische Bevölkerung Ugarits selbst hat das Pantheon als *mḫrt bn il*, *pḫr bn ilm* oder *pḫr ilm* d.h. die Versammlung oder die Gesamtheit der Söhne Els bzw. der Elim bezeichnet. Die Ugariter haben zwei Unterteilungen in ihrem Pantheon unterschieden. Einmal eine Gruppierung um den Gott El herum, die *bn il* „die Söhne Els“, *dr il* „das Haus (die Dynastie, das Geschlecht) Els“ oder *dr bn il* „das Haus der Söhne Els“ genannt wird. Sie wurde deutlich von den Angehörigen des Baal unterschieden, wie man in KTU 1,39,7 und KTU 1,41,16 *dr il w pḫr b<sup>c</sup>l* „die Dynastie Els und die Versammlung Baals“, lesen kann<sup>65</sup>. Diese Unterscheidung deutet eine Spannung, die durch die mythologische Literatur Ugarits mehr Profil gewinnt. Mit großer Wahrscheinlichkeit verarbeitet der sog. Baal-Zyklus (KTU 1,1-6) mythische Stoffe, die von Erinnerungen an einen Konflikt der Göttergenerationen geprägt sind<sup>66</sup>.

Wie werden El und Baal in der ugaritischen Literatur bestimmt?

An der Spitze des Pantheons ist der Gott El, der „Schöpfer der Erschaffenen“ *bny bnwt* (KTU 1,4,II 11), „der König, Vater der Jahre“ *mlk ab šnm* (KTU 1,4,IV 24), „Vater der Menschen“ *ab adm* (KTU 1,14,I 37) und „Schöpfer“ *qny* (KTU 1,10,III 5) genannt wird. Er ist der Menschen- und Weltschöpfer, der sich aber von seiner Schöpfung fernhält. Sein Aufenthaltsort ist an der Quelle der Flüsse (KTU 1,4,IV 21-22). Seine Gattin ist Aṭratu, die „Schöpferin, Gebälerin der Götter“ *qnyt ilm* (KTU 1,4,III 26). Zu seinen Söhnen gehören Yammu „Meer“ und Motu „Tod“.

Neben und gegenüber El tritt Baal, wörtlich „Herr, Besitzer (einer Sache)“<sup>67</sup>, in Gestalt eines Gewitter- und regenspendenden Gottes, wie man aus seiner Parallelbezeichnung als

63. Dazu vgl. die Argumentation pro und contra bei Widengren 1965, S. 142ff.

64. Vgl. de Moor 1970.

65. Vgl. de Moor 1970, S. 192 und 216.

66. Diese Meinung ist in der Fachliteratur unterschiedlich bewertet. Während Oldenburg 1969 einen Kampf zwischen Göttergenerationen, wobei der jüngere Baal den älteren El (einen *deus otiosus*) entmachtet, behauptet, sieht Loretz 1990 El und Baal zwar als unterschiedlich der Funktion nach an, aber nicht als gegensätzliche, sondern als sich ergänzende Mächte.

67. del Olmo Lete-Sanmartín 2003, S. 206f.

Haddu / Hadad, dem semitischen Wettergott, feststellen kann, auf<sup>68</sup>. Als kriegeserischer Wettergott herrscht Baal über Wolken, Winde, Donner, Blitz, Regen und Tau (KTU 1,4,V 5ff.) und bekämpft Yammu und Ungeheuer wie *ltn*, *tnn* und *aklm*. Deshalb ist er der „Allmächtige“ *aliyn*, der „Erhabene“ *ly* und der „Fürst“ *zbl* (oder *zbl b<sup>c</sup>l arš* „Fürst, Herr der Erde“). Ein anderes Epitheton des Baal ist der „Wolkenreiter“ *rkb<sup>c</sup> rpt*, das Baal als Wettergott charakterisiert. Baal wird ein ewiges Königtum zugesprochen. Nach dem Sieg über Yammu, den „Liebling Els“, läßt Baal für sich den himmlischen Palast auf dem Götterberg Šapon bauen. Seine Zuständigkeit für die Fruchtbarkeit von Menschen und Erde geht aus seiner Auseinandersetzung mit Motu hervor. Neben dem Wettergottaspekt ist bei Baal ein chthonischer Zug nachweisbar. Da der oben erwähnte Titel *zbl b<sup>c</sup>l arš* in Texten vorkommt, die von Baals Tod und Wiederkehr handeln, hat man *arš* nicht als „Erde“ sondern als „Unterwelt“ aufgefaßt<sup>69</sup>. Somit umschreibt der Titel *zbl b<sup>c</sup>l arš* „Fürst, Herr der Unterwelt“ die Stellung Baals im Bereich des Todes. In diesem Zusammenhang ist ebenfalls die andere Bezeichnung zu betrachten: *aliy qrdm* „Mächtigster der Helden“. Mit *qrdm* werden hier die Ahnen- und Totengeister bezeichnet.

### 3.2. Die Gestalt Jahwes in dem kanaanäisch-altisraelitischen Synkretismus. Die Entstehung der Baal-Polemik.

Es können hier nicht alle Merkmale der altisraelitischen Religion erörtert werden. Was wichtig für diesen Zusammenhang scheint, ist die sog. kanaanäische Matrix der israelitischen Religion<sup>70</sup>, die nicht nur Spuren an der JHWH-Gestalt hinterlassen hat, sondern sowohl die private Frömmigkeit als auch die Kultpraktiken und Feste geprägt hat. Man kann zwei parallele, aber entgegengesetzte Richtlinien verfolgen: der Entwicklung der JHWH-Gestalt von seiner Offenbarung – bei der er Züge eines Wettergottes aufweist<sup>71</sup> –, über seine Rolle als Bezugsgott einer bestimmten Gruppe in der vorstaatlichen Zeit, das Behaupten seines Königtums in der Zeit der Zentralisation des Staates und des Kultes, bis zu seinem Werden zum Schöpfer der Welt in der exilisch-nachexilischen Zeit. Gegenüberzustellen ist der Werdegang Baals von seiner Verehrung im Kulturland neben JHWH, über die Anfänge der Polemik gegen ihn, bis zur seiner Degradierung zum Nichtgottsein (1 Kön 18), die zu einer spätnachexilischen Dämonisierung geführt haben soll<sup>72</sup>, deren Spuren im Neuen Testament zu finden sind.

Während gegen den Gott El keine Polemik im Alten Testament zu erschließen ist, entstand relativ früh (schon in der Richterzeit, intensiv in der Königszeit) eine Auseinandersetzung mit der „Baalisierung“ der Jahwereligion, d.h. mit dem Übergewicht ahistorischer Merkmale gegenüber dem geschichtlichen Profil Jahwes.

Das Alte Testament berichtet über einen Baalkult: ein Altar oder sogar ein Tempel wurden Baal geweiht, und es wurden ihm Opfer dargebracht (1 Kön 16,31f; 18,25f; Hos 11,2; Jer 11,13.17 u.a.). Man verehrt das Stierbild, das Baal darstellt (1 Kön 19,18; Hos 13,2).

68. Vgl. Dassaud 1936, bes. S. 6f; Koch 1979, bes. S. 471.

69. Dietrich-Loretz 1980, S. 391f.

70. Vgl. Niehr 1990, S. 187-191.

71. Das Tetragramm JHWH wird unter anderem auch von der arabischen Wurzel HWY, „wehen“, abgeleitet.

72. Dazu hat die Entstehung des Satan-Glaubens beigetragen (1 Chr 21), um dessen Gestalt die jüdisch-christlichen Dämonologien später geordnet werden.

Baal erscheint als theophores Element in manchen Eigennamen, wobei die Tendenz, seinen Namen, durch *bšt* „Schande“ zu ersetzen, die Abneigung gegen ihn hervorhebt<sup>73</sup>.

Den biblischen Aussagen nach soll die Auseinandersetzung mit dem Baalkult schon in der Richterzeit (Ri 6,25ff.) stattgefunden haben. Wahrscheinlicher ist die Annahme, daß die synkretistische Religionspolitik der Königszeit die Gegenreaktion der Baalskritiker stimuliert hat. Hinweise über diesen Tatbestand bekommt man aus dem sog. „Gottesurteil auf dem Karmel“ (1 Kön 18,16ff.), in dem der Prophet Elija entschlossen gegen die Religionspolitik Ahab's (871-852 v. Chr.) und die verhängnisvollen Einflüsse seiner Frau Isebel im Nordreich eintritt:

„16. Ahab ging Elija entgegen. 17. Sobald er ihn sah, rief er aus: Bist du es, Verderber Israels? 18. Elija entgegnete: Nicht ich habe Israel ins Verderben gestürzt, sondern du und das Haus deines Vaters, weil ihr die Gebote des Herrn übertreten habt und den Baalen nachgelaufen seid. 19. Doch schick jetzt Boten aus, und versammle mir ganz Israel auf dem Karmel, auch die vierhundertfünfzig Propheten des Baal und die vierhundert Propheten der Aschera, die vom Tisch Isebels essen. 20. Ahab schickte in ganz Israel umher und ließ die Propheten auf dem Karmel zusammenkommen. 21. Und Elija trat vor das ganze Volk und rief: Wie lange noch schwankt ihr nach zwei Seiten? Wenn Jahwe der wahre Gott ist, dann folgt ihm! Wenn aber Baal es ist, dann folgt diesem! Doch das Volk gab ihm keine Antwort“<sup>74</sup>.

Interessanterweise hat das sogenannte Gottesurteil einen rituellen Hintergrund. Wer der wahre Gott (Elohim), ist entscheidet sich an der erfolgreichen Durchführung des Opfers.

Das Gottesurteil zeigt deutlich, daß Baal kein Elohim ist und Jahwe auch als Wettergott wirken kann. Jedoch haben wir hier keinen Beleg für einem Monotheismus. Die anfängliche (11.-10. Jh. v. Chr.) JHWH-Verehrung im polytheistischen Kontext zeigte im Laufe der Zeit monolatrische Bestrebungen mit intoleranten Zügen wie beim Propheten Elija.

Eine weitere Stufe dieser Entwicklung macht sich in der mittleren Königszeit bemerkbar und zwar archäologisch. Es sind lokal verschiedene Nuancen dieser JHWH-Verehrung feststellbar. Man redet von einem religiös internen Pluralismus oder von einem Polyjahwismus. Dies wird durch die Inschriften von Kuntillet 'Ağrud und Ĥirbet-el-Qom bestätigt, die eine JHWH-Verehrung an unterschiedlichen Orten in Israel beweisen. So ist die Rede vom JHWH von Samaria oder an einer anderen Stelle vom JHWH von Teman (Hab 3,3). In Jerusalem selbst, im zentralen Heiligtum des Landes, wurde Jahwe Šeba'ot (der himmlischen Heerscharen) verehrt. Die Inschriften sind ferner von Bedeutung wegen des Vorkommens von JHWH und seiner Aschera. Da ein Eigenname nicht suffigiert werden kann, handelt es sich hier um einen Kultgegenstand, um einen Kultpfahl als Symbol einer lebensspendenden Kraft. Das Wort *'āšerā* bezeichnet neben dem Kultsymbol im Alten Testament unzweifelhaft auch die gleichnamige Göttin, die u.a. in den Texten aus Ugarit belegt ist (*atrt* „Athirat“) und als „Göttermutter“ und Gemahlin Els gilt.

73. Ischbaal: 1 Chr 8,33; 9,39 / Ischboschet: 2 Sam 2,8.10.12.15; 3,8.14f.; 4,5.8.12 // Jerubbaal: Ri 6,32; 7,1; 8,29.35; 9,1ff.; 1 Sam 12,11 / Jerubbeschet: 2 Sam 11,21 // Meribbaal: 1 Chr 8,34; 9,40 / Mefiboschet: 2 Sam 4,4; 9,6ff.; 16,1.4; 19,25f.; 21,7f.

74. Die alttestamentlichen Stellen werden nach der Ausgabe zitiert: *Die Bibel: Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, 7. Auflage, Stuttgart 1992.

Die nächste Stufe dieser Entwicklung wird mit der klassischen Prophetie in der späten und mittleren Königszeit erreicht. Es wird nicht die Existenz anderer Götter in Frage gestellt, sondern ihre Mächtigkeit. Anders gesagt, es gibt andere Götter, sie können aber nicht retten.

Die wichtigste prophetische Gestalt in dieser Hinsicht ist die des Hosea. Er ist wichtig nicht nur durch die erste Selbstvorstellung Jahwes und des ersten Gebots (im Dekalog später), sondern wegen der ersten Bilderkritik (mit den Bildern sind hier die Fremdgötterfiguren gemeint), die später im Bilderverbot gipfelte. Hosea verbindet als erster diese Probleme: Selbstvorstellungsformel JHWHs, eine Vorform des späteren Fremdgötterverbots und die Vorform des späteren Bilderverbots (Hos 13):

„2. Nun sündigen sie weiter / und machen sich aus ihrem Silber gegossene Bilder, kunstfertig stellen sie Götzen her – / alles nur ein Machwerk von Schmieden. Ihnen, so sagen sie, müßt ihr opfern. / Menschen küssen Kälber.  
4. Ich aber, bin der Herr [JHWH, B. B.], dein Gott, / seit der Zeit in Ägypten; du sollst keinen anderen Gott kennen als mich. Es gibt keinen Retter außer mir.“

Hosea führt von diesem ideologischen Hintergrund den Kampf gegen Baal weiter (Hos 2):

„18. An jenem Tag – Spruch des Herrn – / wirst du mir sagen: Mein Mann!, / und nicht mehr: Mein Baal!  
19. Ich lasse die Namen der Baale aus ihrem Mund verschwinden, / so daß niemand mehr ihre Namen anruft.“

Eine weitere Stufe wird erreicht mit der Entwicklung von der JHWH-Monolatrie zum Monojahwismus. Im Südreich gelingt es der Reform von Josia (639-609 v. Chr.), in der alle dezentralen Kultstätten vernichtet werden, einen Rückfall in den Baalismus zu verhindern. Gleichzeitig macht Josia den Weg frei für die Theologie des Deuteronomiums, die für die ganze nachexilische Zeit bestimmend wird. Die Formel dieser Reformbewegung, in der Forschung bekannt als die deuteronomistische Bewegung, lautet: „Höre Israel, Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig / einer / einig / eins“ oder „...Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein“ (Dtn 6,4 vgl. Ex 34,14). Damit war zweierlei gesagt: a) Jahwe und kein anderer ist unser Gott (Hinweis auf monolatrische Verehrung Jahwes); b) Jahwe ist für ganz Israel ein und derselbe Gott, er kann nicht in verschiedene lokale Kultformen, etwa als Jahwe-Zebaoth von Jerusalem, oder als Jahwe von Samaria aufgespaltet werden (Monojahwismus). Die institutionelle Maßnahme, die von dieser Bewegung durchgesetzt wurde, war die sog. „Kultzentralisation“, d.h. die Beschränkung der kultischen Jahweverehrung allein auf den Jerusalemer Tempel.

Im Laufe der Zeit verliert das durch Polemik entstandene Bild von Baal seine scharfen Töne. Es wird immer allgemeiner, wie man durch das Vorkommen vom Namen Baal im Plural feststellen kann (schon bei Hos 2,15.19 und Jeremia 2,23 und 9,13, weitgehend im deuteronomistischen Geschichtswerk Ri 2,11; 3,7 u.a. und in den Chronikbüchern). Schließlich werden die Baale zum Inbegriff für „ausländische Götter“ (1 Sam 7,4; vgl. Hos 3,1) und darum kann sich das erste Gebot im wesentlichen gegen die Baale und Ascheren richten<sup>75</sup>.

Während der Exilzeit (587-539 v. Chr.) haben wir es mit monotheistischen Bekenntnissen zu tun, die als theologische Antwort auf das Exil (Dtn 4,35.39) entstanden sind.

Dtn 4,35: „Jahwe ist der Gott, kein anderer ist außer ihm“; 39: „Jahwe ist der Gott im Himmel droben und auf der Erde unten, keiner sonst.“ Damit wird die deutliche Verneinung anderer Götter erreicht.

75. Schmidt 1990, S. 167.

Erst nachexilisch wird das Bilderverbot als Konkretisierung und Rückseite des Fremdgötterverbots in aller Deutlichkeit formuliert Ex 20,4 und Dtn 5,8.

### 3.3. Die spätere Entwicklung: Frühjudentum und Christentum.

In der späteren Zeit wird die Scheu deutlich, den Namen Baals zu verwenden, an einigen Stellen in der Septuaginta, die den weiblichen Artikel vor Baal haben (2 Kön 21,3; Jer 2,8; 12,16 u.a.; auch im Neuen Testament Röm 11,4). Man hat den Namen Baals durch *hē aischýnē* (1 Kön 18,19.15) oder *eídōlon* (Jer 9,13; 2 Chr 17,3; 28,2) ersetzt<sup>76</sup>.

Eine andere bedeutsame Erscheinung dieser Zeit ist die Entstehung des Teufels- bzw. Satansglaubens. Für das alte Israel war der eine Gott Ursache des Guten wie des Bösen auf der Welt. Jahwe selbst veranlaßt das Böse (Jes 45,7; Am 3,6; 1 Sam 16,14f. u.a.). Die großen Propheten haben das Bild eines heiligen Gottes etabliert (vgl. Jes 6), das mit der Zeit immer mehr an Transzendenz und Jenseitigkeit gewinnt. Die daraus entstandene Distanz zu den Menschen, sollte jetzt mit Hilfe der Boten (Zwischenwesen, Engel) Gottes beseitigt werden. In diesem Milieu erscheint die Gestalt Satans erstmals im 3. Kapitel des Sacharja-Buches als Ankläger Jeschuas. Er wird von Jahwe zurückgewiesen. Im Prolog des Hiob-Buches ist Satan ein Alibi für das Dämonische in Jahwe, indem er nicht mehr abgewiesen wird<sup>77</sup>. Im 1 Chr 21, wo er die Volkszählung anstiftet, ist Satan zu einem Eigennamen geworden (er hat keinen Artikel mehr). Gott bleibt weiter der Schöpfer und der Herr auch des Satans und seiner Dämonen<sup>78</sup> (Hi 1,6; 2,1; 1 QM 13,10f.; vgl. 1 QS 3,25). In der Volksfrömmigkeit verliert diese Ansicht immer mehr an Gewicht, während eine fast gleichberechtigte Gegenüberstellung von der reinen Sphäre Gottes und seiner Engel und der unreinen des Satans und seiner Dämonen sich profilierte. Dazu hat wohl die zunehmende Polarisierung, die aus der Auseinandersetzung des jüdischen Monotheismus und seiner Ethik mit dem Hellenismus entstanden ist, entscheidend beigetragen. Die Abwehrbewegung, die „Gemeinde der Frommen“ (Chasidim), entwirft ein Weltbild, das sich nach zwei Kategorien: Gut und Böse, gerecht und ungerecht, rein und unrein, ordnen läßt. Unrein sind auch die Heiden (schon Dtn 14,21; Ez 4,13) und ihre Götter sind Dämonen (Bar 4,7; äth Hen 19,1; 99,7; Jub 1,11; 11,4; Test Jud 23,1f.; Test Naph 3,3)<sup>79</sup>. Der Hauptnebenbuhler des Jahwe-Glaubens in der hellenistischen Zeit war der Kult des himmlischen Baal, der griechisch Zeus Olympios, aramäisch *b<sup>c</sup>lšmjn* (*B<sup>cc</sup>el-Š<sup>c</sup>min*) genannt wurde<sup>80</sup>. Die Auseinandersetzung erreicht den Höhepunkt unter Antiochos IV. Epiphanes (175-164 v. Chr.). Der „unheilvolle Greuel“ (Dn 9,27; 11,31; 12,11) *šqwš (m) šmm* ist eine Umformung von *Ba<sup>c</sup>al-Šamem*.

Im Neuen Testament kommt die Bezeichnung *beelzeboul*<sup>81</sup> vor (Mt 10,25; 12,24ff.; par. Mk 3,22; Lk 11,15; 11, 18ff.), die einiges über die Dämonisierung Baals in dieser Zeit vermitteln kann. In Mt 10,25 scheint das vorangestellte Wort *oikodespotēs* „Herr des Hauses“ die griechische Übersetzung des semitischen Beelzeboul. In der BH bedeutet *z<sup>e</sup>bul* „Wohnung, Wohnung Gottes =

76. Herrmann 1999, S. 137.

77. Vgl. Haag, 1983.

78. Hier spielt eine Rolle die Tradition über die Engelsünde, die wir aus dem 1. Henochbuch kennen.

79. Dieselbe Vorstellung in LXX Ps 95,5: *hóti pántes hoi theoi tón ethnón daimónia*. Die heidnische Opferpraxis ist an Dämonen orientiert (1 Kor 10,20f.; LXX Dtn 32,17; Ps 105,37).

80. Die syrische Übersetzung von Zeus Olympios ist in 2 Makk 6, 2 *b<sup>c</sup>lšmjn 'lwmpjws*. Vgl. dazu Hengel 1969, S. 524ff.

81. Die neutestamentliche Form würde dem ugaritischen *b<sup>c</sup>l zbl* entsprechen und bestätigt damit die Annahme, daß *b<sup>c</sup>l zbwb* „Herr der Fliegen“ in 2 Kön 1,2.3.6.16 eine Verballhornung von *b<sup>c</sup>l zbwl* darstellt, Dietrich-Loretz 1980, S. 292.

Tempel“ (1 Kön 8,13; 2 Chr 6,2; Jes 63,15) und entspricht dem gr. *oiko*-. Die hebräische Parallele dazu ist *byt*. Beelzeboul erscheint hier als Herrscher über eine dämonische Gemeinschaft<sup>82</sup>. In Mt 12,24, wird Beelzeboul *árchōn tōn daimoniōn* „Anführer der Dämonen“ genannt, wobei man Nachklänge der ugaritischen Mythologie noch aufspüren kann. Das Königtum, das Baal dem ug. Baal-Zyklus nach bekommt, ist ein ewiges, wie auch das Königtum Jahwes (Ps 145,13; Dan 7,27) und ermöglicht ihm die Gewaltausübung über andere Götter. Da diese Götter, wie auch Baal, zu Dämonen degradiert werden, erscheint die Bezeichnung „Anführer der Dämonen“ berechtigt. In dieser Perikope wird Beelzeboul dem Satan gleichgestellt. Satan ist nach Joh 12,31 *ho árchōn tou kósmou toutou* „der Herrscher dieser Welt“. Die Dämonisierung Baals läßt sich auf dem Hintergrund des Totenkultes erklären, der in der nachexilischen Zeit verboten wurde<sup>83</sup>. Eine ähnliche Redewendung bietet die ugaritische Literatur mit dem Prädikat Baals *zbl b<sup>c</sup>l arš* „Fürst, Herr der Erde / der Unterwelt“.

#### 4. Schlußfolgerungen.

Wir haben gesehen, daß in den beiden Fällen, im Iran und in Israel, die Götter, die später zu Dämonen werden, wichtige Gestalten in der jeweiligen Religion waren. In den beschriebenen Religionen sind diese Götter sogar die Hauptfiguren des Pantheons: die Daēvas im Iran und Baal in Kanaan.

Die entscheidende Rolle bei der „Dämonisierung“ ist dem Phänomen der Prophetie beizumessen<sup>84</sup>. Im Iran werden, dank Zarathuštras (oder der gathischen Lehre), die Daēvas wegen der falschen Wahl falsche Götter. In Israel wirken gegen den Baalkult Elija und Hosea. Durch Elija erreicht Baal die Nicht-Gott-Phase und verliert seinen kultischen Kontext als Gewittergott.

Von der verbalen Polemik führt ein weiterer Schritt zur religiösen Konfrontation. Die Ereignisse, die aus der Daiva-Inschrift des Xerxes zu lesen sind, sind denjenigen der josianischen Reform vergleichbar.

Für die spätere Entwicklung sind m.E. zwei Merkmale bedeutsam geworden. Einmal die unüberschaubare Multiplizierung der Gestalten, die dämonisiert werden, zweitens die Umordnung dieser Gestalten um die Figur eines Gegengottes oder eines Widersachers herum. Im Iran begegnet man als Gegengott Ahriman und im Frühjudentum Satan.

Aus dem religionsgeschichtlichen Vergleich beider Traditionen gewinnt man andere Einsichten: das indoiranische und das kanaanäische Götterpaar *asura-deva* und Baal-El (Ilim) haben gemeinsame Merkmale:

– Sowohl *asura* / *ahura* als auch *ba<sup>c</sup>al* haben die Bedeutung „Herr“ und lassen sich sowohl auf Götter als auch auf Menschen anwenden<sup>85</sup>. Von dieser wohl ursprünglichen Bedeutung entwickelt sich einerseits der Gottesname im Iran Ahura Mazdā und in Ugarit Baal (wobei man hinter Baal noch den semitischen Wettergott Hadad vermuten kann), andererseits die Bezeichnung einer Göttergruppe wie die *asura*- in Indien oder die *b<sup>c</sup>lm* in Ugarit<sup>86</sup>.

82. Vgl. MacLaurin 1978.

83. Dies bezeugen seine Titel *zbl b<sup>c</sup>l arš* „Fürst, Herr der Unterwelt“ und *aliy qrdm* „Mächtigster der Helden“, sowie seine Verbindung zu den Ahnengeistern *rpum*.

84. Hier wird Prophetie in einem umfassenden Sinn verstanden: als Lehre, die durch die Spannung Gegenwart (Vergangenheit) – Zukunft potenziert und bestimmt wird.

85. Vgl. auch das altäthiopische 'əgzi'.

86. D.h. einerseits Gottername, andererseits Gattungsbegriff bzw. Appellativum. Das letztere wird durch die uneinheitliche Verwendung von Ahura Mazda in den Gathas bezeugt. Im alten Israel wurde Baal an mehreren Orten verehrt. Es handelt sich dabei nicht um eine Göttergruppe.

– Die indoir. *\*daiya-* wie auch die semitischen Il / El (akkadisch *ilu*, hebr. *Elōhīm*) sind Gattungsbezeichnungen und bezeichnen allgemein die „Götter“ bzw. „Gott“<sup>87</sup>.

Unter den Ursachen dieses Prozesses der Dämonisierung kann man im Iran Spannungen in der Götterauffassung in der vorzarathustrischen Zeit nachweisen (siehe oben S. 2ff. *asura-daēva*, *aša-drug*). Im alten Israel scheint dagegen dieser Prozess durch die Gefahr einer Konfusion zwischen den Funktionen Baals und Jahwes, ausgelöst zu werden<sup>88</sup>.

– In Israel tritt an die Stelle des Paares Baal-El (Elōhīm) das Paar Yhwh-Elōhīm auf. Dies führt zur Abwertung Baals.

Aus dieser Zeit sind iranische Einflüsse in der jüdischen Dämonologie bekannt. Der mittelliranische Ēšm-Dēv (< *aēšma daēva*) wird Aschmodai des Tobitbuches (3,8).

Damit scheinen die jahrhundertlang parallel laufenden Dämonisierungsprozesse zu konvergieren. Das neue religionsgeschichtliche Phänomen, das solche Konvergenzen begünstigt, ist der antike Synkretismus. Daher ist keineswegs überraschend, daß *dēw* zum allgemeinen Begriff für „Dämon“ in der späteren jüdischen, (syrisch-)christlichen, manichäischen und mandäischen Magie geworden ist. Dieser Erscheinung nachzugehen ist jedoch Thema eines anderen Beitrags.

### Abkürzungsverzeichnis

DDD	— <i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</i> , hrsg. v. K. van der Toorn u.a., Leiden-Boston-Köln 1999.
KTU	— Dietrich, M. / Loretz, O. / Sanmartín J., <i>The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places</i> , 2. Auflage, Münster 1995.
Vd	— Vidēvdāt
RV	— R̥gveda-Saṃhitā
Y	— Yasna
Yt	— Yašt

### Literatur

- Barr, K. 1972 — „Die Religion der alten Iranier“, in: *Handbuch der Religionsgeschichte*, Bd. 2, hrsg. v. J.P. Asmussen / J. Laessle in Verbindung mit C. Colpe, Göttingen, S. 265-318.
- Bartholomae, Chr. 1904 — *Altiranisches Wörterbuch*, Straßburg.
- Benveniste, É. 1967 — „Hommes et dieux dans l’Avesta“, in: *Festschrift für Wilhelm Eilers*, Wiesbaden, S. 144-147.
- Benveniste, É. 1969 — *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Bd. 1, Paris.
- Böcher, O. 1980 — „Dämon“, in: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1, hrsg. v. H. Balz / G. Schneider, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, S. 649-656.
- Böcher, O. 1981 — „Dämonen („böse Geister“), I Religionsgeschichtlich“, *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 8, Berlin, S. 270-274.
- Boyce, M. 1975 — *A history of Zoroastrianism*, Vol. I (*Handbuch der Orientalistik*, Abt. I, Bd. 8: Religion, Abschn. 1/2), Leiden-Köln.

87. Bei Gleichsetzung objektsprachlicher Begriffe mit metasprachlichen Termini ist besonders Vorsicht geboten. Zwischen dem Wort Gott und dem indoir. *\*daiya-* besteht weder semantisch (die Semantik ist von der christlichen Tradition stark geprägt), noch etymologisch vollständige Übereinstimmung.

88. Es gibt jedoch Elemente einer Spannung im ugaritischen Pantheon: die Ilm versus Baalim.

- Boyce, M. 1982 — „The bipartite society of the ancient Iranians“, in: *Societies and languages of the Ancient Near East: Studies in Honour of I. M. Diakonoff*, Warminster, S. 33-37.
- Burkert, W. 1977 — *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (Die Religionen der Menschheit 15)*, Stuttgart.
- Christensen, A. 1941 — *Essai sur la démonologie iranienne* (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab., Hist.-fil. Medd. XXVII 1), Kopenhagen.
- Colpe, C. 1972 — „Zarathustra und der frühe Zoroastrismus“, in: *Handbuch der Religionsgeschichte*, Bd. 2, hrsg. v. J.P. Asmussen / J. Lasso in Verbindung mit C. Colpe, Göttingen, S. 319-358.
- Colpe, C. u.a. 1976 — „Geister (Dämonen)“, *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 9, Stuttgart, Sp. 546-797.
- Colpe C. u.a. 1986 — „Altiranische und zoroastrische Mythologie. Einleitung“, in: *Wörterbuch der Mythologie*, Bd. 4, hrsg. v. H.-W. Haussig, Stuttgart, S. 163-225.
- Colpe C. 1995 — „Priesterschrift und Videvdad. Ritualistische Gesetzgebung für Israeliten und Iranier“, in: M. Görg / St. Timm / M. Weippert (Hrsg.), *Meilenstein (FS Herbert Donner zum 65. Geburtstag)*, Wiesbaden, S. 9-18.
- Colpe C. / Karimi H. 1986 — „Dämonologie“, in: *Wörterbuch der Mythologie*, Bd. 4, hrsg. v. H.-W. Haussig, Stuttgart, S. 316-319.
- Dassaud, R. 1936 — „Le vrai nom de Ba'al“, *Revue de l'histoire des religions* 113, S. 5-20.
- Dietrich, M. / Loretz, O. 1980 — „Die Ba'al-Titel *b'l arš* und *aliy qrdm*“, *Ugarit Forschungen* 12, S. 392-393.
- Duchesne-Guillemin, J. 1948 — *Zoroastre, Étude critique avec une traduction commentée des Gāthās*, Paris.
- Duchesne-Guillemin, J. 1962 — *La religion de l'Iran ancien*, Paris.
- Dumézil, G. 1958 — *L'idéologie tripartite des Indo-Européens* (Collection Latomus 31), Brüssel.
- Dumézil, G. 1977 — *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris.
- Gaston, L. 1962 — „Beelzebul“, *Theologische Zeitschrift* 18, S. 247-255.
- Geiger, B. 1916 — *Die Aəməša Spəntas. Ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung* (Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte, 176. Bd., 7. Abhandlung), Wien.
- Geldner, K.F. 1951 — *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt*, Bd. 1-3, Cambridge Mass.
- Gershevitch, I. 1967 — *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge.
- Gershevitch, I. 1968 — *Old Iranian Literature (Handbuch der Orientalistik, Abt. I, Bd. 4: Iranistik, Abschn. 2/1: Literatur)*, Leiden-Köln.
- Grassmann, H. 1873 — *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Leipzig.
- Haag, H. 1983 — „Der Teufel im Judentum und Christentum“, *Saeculum* 34, S. 248-258.
- Habermehl, P. 1990 — „Dämon“, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart, S. 203-207.
- Hampel, J. 1986 — „Aēšma“, in: *Wörterbuch der Mythologie*, Bd. 4, hrsg. v. H.-W. Haussig, Stuttgart, S. 232-235.
- Hengel, M. 1969 — *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.*, Tübingen.
- Herrenschmidt, C. / Kellens, J. 1993 — „\*DAIVA“, in: E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, Vol. VI, S. 599-602.
- Herrmann, W. 1999 — „BAAL“, in: DDD, S. 132-139.
- Herrmann, W. 1999 — „BAAL ZEBUB“, in: DDD, S. 154-156.
- Humbach, H. 1959 — *Die Gathas des Zarathustra*, Bd. 1: *Einleitung. Text. Übersetzung. Paraphrase*; Bd. 2: *Kommentar*, Heidelberg.
- Humbach, H. 1960 — „Der iranische Mithra als Daiva“, in: *Festgabe für H. Lommel*, hrsg. v. B. Schlerath, Wiesbaden, S. 75-79.
- Justi F. 1868 — *Der Bundehesh, zum ersten Male herausgegeben, transcribiert, übersetzt und mit Glossar versehen*, Hildesheim.



- Justi F. 1895 — *Iranisches Namenbuch*, Marburg-Lahn.
- Kellens, J. 1994 — *Le panthéon de l'Avesta ancien*, Wiesbaden.
- Kellens, J. / Pirart, E. 1988 — *Les textes vieil-avestique I: Introduction, texte et traduction*, Wiesbaden.
- Koch, K. 1979 — „Zur Entstehung der Ba'al-Verehrung“, *Ugarit-Forschungen* 11, S. 465-475.
- Kuiper, F.B.J. 1979 — *Varuṇa and Vidūṣaka. On the origin of the Sanskrit drama*, Amsterdam [u.a.].
- Lommel, H. 1971 — *Die Gathas des Zarathustra*, Basel-Stuttgart.
- Loretz, O. 1990 — *Ugarit und die Bibel: kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Darmstadt.
- MacLaurin, E.C.B. 1978 — „Beelzeboul“, *Novum Testamentum* 20, S. 156-160.
- Maier, J. 1976 — „Geister (Dämonen). Israel“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 9, Stuttgart, Sp. 579-585.
- Mayrhofer, M. 1992 — *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*, Bd. 1, Heidelberg.
- Moor, J.C. de 1970 — „The Semitic pantheon of Ugarit“, *Ugarit-Forschungen* 2, S. 187-228.
- Moor, J.C. de / Mulder, M.J. 1973 — „ba'al“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* I, Stuttgart, Sp. 706-727.
- Narten, J. 1996 — „Zarathustra und die Gottheiten des Alten Iran: Überlegungen zur Ahura-Theorie“, *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 56, S. 61-89.
- Neisser, W. 1924 — „ásura (Zum Wörterbuch des Rgveda)“, *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 16, S. 139-145.
- Neisser, W. 1930 — „ásura (Zum Wörterbuch des Rgveda)“, *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 18, S. 29-32.
- Niehr, H. 1990 — *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.*, Berlin-New York.
- Nielsen, K. 1993 — „šātān“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* VII, Stuttgart, Sp. 745-751.
- Nöldeke Th. 1923 — „Dēva“, *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 2.
- Nowak, H. 1960 — *Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffes Daimon. Eine Untersuchung epigraphischer Zeugnisse von 5. Jh. v. Chr. bis zum 5. Jh. n. Chr.*, Diss., Bonn.
- Nyberg, H.S. 1966 — *Die Religionen des alten Iran*, Neudruck, Osnabrück.
- Oldenburg, U. 1969 — *The conflict between El and Ba'al in Canaanite religion*, Leiden.
- Olmo Lete, G. del / Sanmartín, J. 2003 — *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition (Handbook of Oriental Studies; Sect. 1: The Near and Middle East; Vol 67.)*, Leiden-Boston.
- Schlerath, B. 1995/1996 — „Georges Dumézil und die Rekonstruktion der indogermanischen Kultur“, *Kratylos* 40, S. 1-48 / 41, S. 1-67.
- Schmidt, W. H. 1990 — *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, 7. Aufl., Neukirchen-Vluyn.
- Stausberg, M. 2002 — *Die Religion Zarathushtras: Geschichte – Gegenwart – Rituale*, Bd. 1, Stuttgart [u.a.].
- Walde, A. / Hofmann, J.B. 1965 — *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 1, 4. Aufl., Heidelberg.
- Widengren, G. 1955 — *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Leiden (= *Numen* I 1954, S. 16-83; II 1955, S. 47-134).
- Widengren, G. 1965 — *Die Religionen Irans (Die Religionen der Menschheit 14)*, Stuttgart.
- Widengren, G. 1969 — *Der Feudalismus im alten Iran*, Köln.
- Wikander, S. 1938 — *Der arische Männerbund*, Lund.
- Wolff, F. 1910 — *Awesta. Die Heiligen Bücher der Parsen*, Straßburg.

## *Pratirūpa :*

### Prolégomènes à une théorie indienne du symbole\*

Radu Bercea

Mes recherches d'indianisme accordent un intérêt spécial à l'herméneutique de la pensée symbolique indienne telle qu'elle est illustrée par les vieux textes sanskrits, en premier lieu les *Upaniṣad*. Mais l'interprétation des symboles ne peut se passer d'une théorie du Symbole. Quand on dit « pensée symbolique », on pense à une conception européenne, encore qu'elle ait d'importantes affinités indiennes et ait été stimulée précisément par le contact avec la culture de l'Inde. Cela nous conduit à examiner, afin de légitimer notre démarche, la possibilité de reconstituer au sein de la culture indienne une théorie du symbole analogue et correspondant à celle de l'Occident.

Dans ce sens, deux faits se montrent prometteurs. Premièrement, malgré les précautions qu'un terme aussi vague exige, il nous faut admettre le caractère « archaïque » de la pensée symbolique. Pour être des développements ultérieurs et des remaniements savants du matériel proprement archaïque, les écrits védiques n'en sont pas moins solidaires de l'esprit archaïque. Ils constituent probablement la plus riche illustration de l'imaginaire symbolique dans la culture universelle. Deuxièmement, reconstituer une « philosophie des formes symboliques » à partir de textes aussi anciens présuppose, outre leur extrême densité symbolique, une certaine portée théorique de la pensée qu'ils renferment. En effet, la mythologie du *Veda* possède des connotations métaphysiques extrêmement prégnantes : les images concrètes, de nature symbolique, ont souvent une signification virtuellement très abstraite. Ce phénomène est évident surtout dans ce que Louis Renou nomme « hymnes spéculatifs ». Dans une continuité intellectuelle remarquable, la métaphysique de la période classique reprendra, un millénaire plus tard, la même problématique en termes proprement philosophiques, sans toutefois abandonner le langage des images en faveur du langage des concepts, mais en combinant les deux.

En matière de méthode, la **théorie** du symbole ira donc de pair avec l'**herméneutique** symbolique. Une herméneutique efficace a besoin d'un fondement théorique ; à son tour, la théorie doit s'appuyer sur les textes, ce qui implique déjà une stratégie herméneutique.

Prenons comme point de départ un hymne à Indra qui, on le sait bien, est le personnage le plus célébré du *Rgveda* (= *RV*) en tant que dieu guerrier et souverain par excellence. L'hymne dont il est question (VI, 47) exalte l'invincibilité d'Indra, évoque ses prouesses, le nomme « chef », l'invite à boire le *soma*, lui demande protection et prospérité, etc. Indra y est également présenté comme dieu créateur et cosmocrate : c'est lui qui créa le ciel et la terre, qui étaya le ciel avec un pilier<sup>1</sup>, etc. L'hymnologie védique faisant accéder chaque déité au

---

\* Ma vive gratitude s'adresse à M. André Padoux qui a bien voulu relire le manuscrit de cet article et dont les observations m'ont été très utiles.

1. *RV* VI, 47, 2ab : *ayaṃ sa yo varimāṇaṃ pṛthivyā varṣmāṇaṃ divo akṛnod ayaṃ saḥ* ; 5cd : *ayaṃ mahān mahatā skambhanenod dyām astabhṇād vṛṣabho marutvān*.

rang suprême dans le panthéon, un dieu ayant l'importance d'Indra n'en personifiera que plus la réalité absolue<sup>2</sup>. Voici une traduction provisoire de la stance qui nous intéresse :

« Il a une contre-forme (*prati-rūpa*) par rapport à chaque forme (*rūpa*) ;  
C'est sa forme [vouée] à la manifestation (*prati-cakṣaṇa*).  
Par ses pouvoirs magiques (*māyā*), Indra se meut sous mainte forme (*puru-rūpa*),  
Car dix centaines de coursiers sont pour lui attelés »<sup>3</sup>.

Le sens de cette stance apparaît plutôt ambigu. Remarquons d'abord que les mots-clé sont *rūpa* (« forme », « image »), *prati-rūpa* (« contre-forme », « contre-image ») et *māyā* (« force magique », « illusion »), l'élément nodal en étant le préfixe *prati*. Remarquons aussi la présence du même préfixe dans le terme *prati-cakṣaṇa*, traduit par « manifestation » (*litt.* « apparition dans la direction de... »).

Le commentaire de Sāyaṇa – fort tardif par ailleurs (XIV<sup>e</sup> siècle) – ne nous est pas très utile, car il avance une interprétation purement mythologique : les formes qu'Indra fait siennes sont celles de chaque divinité particulière. On peut cependant retenir que Sāyaṇa glose *prati-rūpa* par *prati-nidhi* (« substitut », « représentant », « image », « ressemblance à une image réelle »)<sup>4</sup>. Ce faisant, il suit Pāṇini, selon lequel la préposition *prati* exprime le sens de *prati-nidhi* (et de *prati-dāna*)<sup>5</sup>. Mais la traduction de ce mot par « représentant », « substitut »<sup>6</sup>, ou par « contre-partie »<sup>7</sup>, n'est pas à même de rendre toute la complexité sémantique de la préposition *prati*, et d'autant moins celle du composé *prati-rūpa*.

Le même motif revient, mais d'une façon fragmentaire, dans un autre hymne védique à Indra :

« Le Magnanime [*scl.* Indra] devient incessamment forme après forme,  
Créant autour de lui-même [des apparitions par ses] forces magiques (*māyā*) »<sup>8</sup>.

On retrouve dans cette stance le fait de revêtir distributivement des formes, associé à la *māyā* du dieu. Mais, à la différence du passage cité en premier, *prati-rūpa* n'y apparaît pas, tandis que *māyā* signifie force magique produisant des formes, plutôt que forme produite par cette force<sup>9</sup>.

Enfin, une formule semblable figure dans la *Bāṣkalamantrapaniṣad* (appartenant elle aussi au *RV*), où le personnage principal est toujours Indra :

« Par nature, je revêts forme après forme,  
Grâce à mes pouvoirs-créateurs (*māyā*), moi qui (en réalité) suis l'Un éclatant »<sup>10</sup>.

2. Cf. *Atharvaveda* X, 7 : Indra est identifié directement (str. 29-30) au Pilier cosmique (*skambha*), et indirectement (str. 17) à l'Absolu impersonnel (*brahman*), à des divinités suprêmes tels Prajāpati et Parameṣṭhin, ainsi qu'à l'Homme primordial (*puruṣa*).

3. *RV* VI, 47, 18 : *rūpaṃ-rūpaṃ pratinīdhiḥ san rūpaṃ rūpaṃ tattadagnyādidevatāsvārūpaṃ babhūva | tad asya rūpaṃ praticakṣaṇāya | indro māyābhiḥ pururūpa īyate | yuktā hy asya harayaḥ śatā daśa ||*

4. Sāyaṇa, *ad loc.* : *rūpāṇāṃ pratinidhiḥ san rūpaṃ rūpaṃ tattadagnyādidevatāsvārūpaṃ babhūva [...]* *indraḥ svamāhātmyena tattaddevatārūpo bhavatlīty arthaḥ.*

5. *Aṣṭādhyāyī* I, 4, 92 : *pratiḥ pratinidhi-pratidānayoḥ.*

6. K. Bhattacharya, « L'état actuel des travaux sur les inscriptions sanskrites au Cambodge », *Journal Asiatique* 285 (1997), 1, p. 307.

7. L. Renou, *La grammaire de Pāṇini* I, Paris 1948, p. 51.

8. *RV* III, 53, 8 : *rūpaṃ rūpaṃ maghavā bobhavīti | māyāḥ kṣṇvānas tanvaṃ pari svām ||*

9. J. Gonda, « The 'original' sense and the etymology of skt. *māyā* », *Four Studies in the Language of the Veda*, La Haye 1959, p. 128 : « *māyā* here refers to a special ability to create forms, or rather to the inexplicable power of a High Being to assume forms, to project itself into externality, to assume an outward appearance, to appear in, or as, the phenomenal world. »

10. *Bāṣkalamantrapaniṣad* 11cd : *rūpaṃ rūpaṃ januṣā bobhavīmi māyābhir eko abhicākaśānaḥ.* (Trad. L. Renou)

Dans le premier cas (*RV* VI, 47, 18), je crois que la « clé » de l'interprétation symbolique est à rechercher dans le sens de *prati-rūpa*, ce qui suppose l'analyse de son rapport syntactique (et logique) avec *rūpa*, rapport exprimé par le préfixe *prati*. Les traductions divergentes du même syntagme – *rūpaṃ rūpaṃ pratirūpo babhūva* – prouvent que cette analyse n'est pas sans difficulté. Certains traducteurs n'ont fait que calquer la formule sanskrite<sup>11</sup> ; d'autres ont manqué à rendre le jeu de mots : *rūpa / prati-rūpa*<sup>12</sup> ; enfin, d'autres ont compris la relation des deux termes (exprimée par *prati*) d'une façon différente de celle que je propose<sup>13</sup>.

Dans les anciennes *Upaniṣad*, le terme *pratirūpa* apparaît plus d'une fois ; prenons, par exemple, le mémorable dialogue de Prajāpati avec Indra et Virocana, qui figure dans la *Chāndogyopaniṣad* (= *ChU*) :

« 'Regardez-vous dans un vase rempli d'eau, et ce que vous ne reconnaissez pas de vous-mêmes, dites-le moi.' Alors les deux regardèrent dans un vase rempli d'eau. Prajāpati leur dit : 'Que voyez-vous ?' Ils répondirent : 'C'est nous-mêmes que nous voyons, Seigneur, reflétés (*pratirūpa*) complètement, jusqu'aux poils et jusqu'aux ongles' »<sup>14</sup>.

On voit bien que le composé *pratirūpa* signifie, dans ce contexte, simplement **forme reflétée**, connotant une correspondance optique, allant jusqu'à l'identité, entre la forme originale et la forme reproduite. Une pareille forme identique à l'original ne peut apparaître que sur une surface réfléchissante, tel le « miroir » de l'eau.

Mais outre cette acception tout à fait concrète, le reflet peut avoir aussi une valeur métaphorique ; du fait qu'il ressemble parfaitement à son père, le fils en est, pour ainsi dire, le « miroir »<sup>15</sup> :

« Alors Gārgya dit : 'Ce personnage (*puruṣa*) qui est dans les eaux, c'est lui que je considère comme le *brahman*.' Et Ajātaśatru dit : 'Non ; ne discute pas de celui-ci ! Je le considère comme étant d'aspect identique (*pratirūpa*).' – À qui le considère ainsi vient seulement ce qui est de bel aspect (*pratirūpa*), non pas ce dont l'aspect est laid (*a-pratirūpa*), et de lui naît un [fils] de bel aspect / d'aspect identique [à son père] (*pratirūpa*) »<sup>16</sup>.

11. L. Renou : « conforme à chaque forme » ; R. E. Hume : « corresponding in form to every form ».

12. R. T. H. Griffith : « In every figure he hath been the model » ; Śrī Aurobindo : « It shapes itself to the forms it meets » ; Swāmī Gambhīrānanda : « Assumes separate forms in respect of different shapes », « Assumes a form in respect of each shape » ; P. Deussen : « Schmiegt sich dennoch jeglicher Gestalt an », « Geschmiegt in jede Form ».

13. É. Senart : « Forme par forme, il prit forme ». – Les versions citées dans les notes 11-13 sont tirées des traductions des différents textes (*Rgveda*, *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, *Kaṭhopaniṣad*) qui contiennent le syntagme en cause.

14. *ChU* VIII, 8, 1 : *udaśarāva ātmānam avekṣya yad ātmano na vijānīthas tan me prabrūtam iti tau hodaśarāve 'veṣāṃ cakrāte tau ha prajāpatir uvāca kiṃ paśyatheti tau hocatuḥ sarvam evedam āvāṃ bhagava ātmānam paśyāva ā lomabhya ā nakhebhyaḥ pratirūpam iti ||*

15. Le texte joue sur l'ambiguïté de *pratirūpa* : d'une part, **forme reflétée**, d'autre part, **forme ajustée / adéquate** > **belle** ; le fils est « de bel aspect » et, tout aussi bien, « son père tout craché »...

16. *BĀU* II, 1, 8 : *sa hovāca gārgyo ya evāyam apsu puruṣa etam evāhaṃ brahmopāsa iti sa hovācājātaśatrur mā maitasmin saṇvadiṣṭhāḥ pratirūpa iti vā aham etam upāsa iti sa ya etam evam upāste pratirūpaṃ haivainam upagacchati nāpratirūpam atho pratirūpo 'smāj jāyate ||* Cf. *BĀU* III, 9, 22 : *kiṃdevato 'syāṃ pratiṣyāṃ diśy asīti varuṇadevata iti sa varuṇaḥ kasmin pratiṣṭhita ity apsv iti kasmin nv āpaḥ pratiṣṭhita iti retasīti kasmin nu retāḥ pratiṣṭhitam iti hṛdaya iti tasmād api pratirūpaṃ jātam āhur hṛdayād iva sṛpto*

Dans un texte parallèle, le *pratirūpa* n'est pas placé dans les **eaux**, mais bien dans le **miroir** :

« Alors Bālāki dit : 'Ce personnage (*puruṣa*) qui est dans le miroir, c'est lui que je considère.' Et Ajātaśatru dit : 'Ne me fais pas discuter de celui-ci ! Je le considère comme étant d'aspect identique (*pratirūpa*)...' »<sup>17</sup>.

La formulation presque identique des deux derniers passages n'est pas sans suggérer une forte analogie entre le reflet dans l'eau et le reflet dans le miroir<sup>18</sup>.

Pour revenir à la citation initiale (*RV* VI, 47, 18), *pratirūpa* n'y saurait avoir la signification « profane » de reflet purement optique sur une surface donnée. C'est le texte même qui nous dit davantage : *pratirūpa* est la forme (*rūpa*) sous laquelle le dieu Indra – personnification de la réalité suprême – se **manifeste** (*prati-CAKṢ*), à force de prendre de nombreuses formes (*puru-rūpa*). Il s'agit donc de considérer le rôle du **reflet** dans une dialectique dont les termes sont la réalité absolue, d'un part, et sa manifestation-multiplicité, d'autre part.

Dans la prose des premières *Upaniṣad* se trouvent parfois intercalés des vers (extraits ou non du *Veda*) qui servent soit d'argument d'autorité à l'appui d'une affirmation précédente, soit de prétexte à une idéation subséquente. Mais les strophes védiques citées dans les *Upaniṣad* se laissent souvent interpréter selon des conceptions ultérieures et plus évoluées du point de vue spéculatif, bien qu'appartenant à la même tradition religieuse et philosophique<sup>19</sup>. Une telle réinterprétation reste en principe toujours possible et tout à fait valable. En effet, le sanskrit permet bien qu'une même phrase soit déchiffrée de plusieurs manières, tout en respectant les structures linguistiques, les règles de la composition nominale, l'étymologie<sup>20</sup>, etc. De plus, le caractère fort obscur ou énigmatique de maint passage védique n'était pas sans encourager la fantaisie des auteurs *upaniṣadiques*.

---

*hṛdayād iva nirmīta itī hṛdaye hy eva retaḥ pratiṣṭhitaṁ bhavātīti ||* « Quelle est ta divinité à l'ouest ? » – « Varuṇa. » – « Et Varuṇa, sur quoi repose-t-il ? » – « Sur les eaux. » – « Et les eaux, sur quoi reposent-elles ? » – « Sur le sperme. » – « Et le sperme, sur quoi repose-t-il ? » – « Sur le cœur, répondit-il ; et c'est pourquoi d'un enfant qui ressemble (*pratirūpa*) à son père, on dit : Il est comme sorti de son cœur, comme fait de son cœur ; c'est sur le cœur que repose le sperme. » (Trad. É. Senart)

17. *KauṣU* IV, 10 : *sa hovāca bālākīr ya evaiṣa ādarśe puruṣas tam evāham upāsa iti taṁ hovācājātaśatrur mā maitasmin saṁvādayiṣṭhāḥ pratirūpa itī vā aham etam upāsa itī sa yo haitam evam upāste pratirūpo haivāsyu prajāyām ājāyate nāpratirūpaḥ ||*

18. Pour cette analogie, établie *expressis verbis*, voir *ChU* VIII, 7, 4 (passage qui précède immédiatement notre première citation contenant *pratirūpa*) : *tau ha prajāpatir uvāca ya eṣo 'kṣiṇi puruṣo dr̥ṣyata eṣa ātmeti hovācāitad amṛtam abhayaṁ etad brahmety atha yo 'yaṁ bhagavo 'psu parikhyāyate yaś cāyam ādarśe katama eṣa ity eṣa u evaiṣu sarveṣv anteṣu parikhyāyata itī hovāca ||* « Alors Prajāpati leur dit : 'Le personnage que l'on voit dans l'œil, c'est lui qui est le Soi, ainsi parla-t-il ; c'est l'immortalité, la félicité, c'est le *brahman*.' – 'Et le personnage, Seigneur, que l'on voit dans l'eau ou dans un miroir, quel est-il ?' – 'C'est celui-là même, dit-il, que l'on découvre au fond de tout.' » (Trad. É. Senart, légèrement modifiée)

19. On rencontre le même phénomène dans l'Antiquité grecque. Le néo-platonicien Hermeias, par exemple, cite, dans ses *Commentaires sur « Phèdre » de Platon*, un vers de l'*Illiade* (V, 450), où *eidōlon* désigne un simulacre, un substitut illusoire d'Énée, qu'Apollon jeta en combat à la place de ce dernier. Le philosophe alexandrin interprète ce terme (*ad* 243a) – en pur esprit néo-platonicien – comme projection du beau intelligible dans le domaine sensible et matériel.

20. Je ne pense pas aux fréquentes étymologies « fantaisistes », mais au fait que le sanskrit est, sauf exception, une langue transparente, dont les formations et les valeurs sémantiques se laissent comprendre dans le cadre de son propre système, sans recours au substrat, aux néologismes, etc.

C'est ainsi que la stance du *pratirūpa* revient dans la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* (= *BĀU*), comme point culminant du célèbre éloge du miel qui clôt le deuxième livre (*adhyāya*), pour donner, par extension, le nom de « Section du miel » (*madhukāṇḍa*) au premier tiers de l'ouvrage (livres I-II).

Plus que l'intelligence de cette stance sur le plan linguistique et mythologique strictement védique, c'est sa réinterprétation upaniṣadique qui nous intéresse. Il faut, à cet effet, détacher la problématique d'ensemble des unités textuelles où elle est insérée.

Comme d'habitude dans les *Upaniṣad*, le thème principal du **chapitre** est la quête de l'Absolu (*brahman*, *ātman*). En termes plus précis, il s'agit du rapport entre son immanence, en tant qu'Homme / Esprit (*puruṣa*) présent dans les multiples aspects du réel (qu'ils soient d'ordre macrocosmique ou microcosmique), et sa transcendance, en tant que principe unique d'où émanent toutes les réalités et dans lequel elles retrouvent leur unité.

Au niveau du **sous-chapitre**, un enchaînement d'images plutôt abstrus, centré sur le motif symbolique du **miel**<sup>21</sup>, aboutit à l'épisode mythique de Dadhyañc Ātharvaṇa, un *ṛṣi* qui transmet aux deux Aśvin une certaine doctrine ésotérique<sup>22</sup>. La cohérence thématique est due ici au fait que la doctrine de Dadhyañc se réfère elle aussi au miel, tandis qu'un personnage de cet épisode est justement Indra, le dieu évoqué dans la stance du *pratirūpa*. À la fin, la présence multiple de l'Homme / Esprit dans le parallélisme du macro- et du microcosme est reformulée grâce à un artifice étymologique : *puruṣa* est *puri-śaya*, « celui qui réside dans les citadelles », c'est-à-dire celui qui est présent dans tout le règne animal et, par là même, omniprésent. Pour être celui que chaque entité renferme, il n'en est pas moins celui qui renferme tout<sup>23</sup>.

Enfin, le dernier **paragraphe**<sup>24</sup> consiste dans la stance du *pratirūpa*, accompagnée du commentaire suivant :

« En vérité, c'est lui les coursiers, c'est toujours lui les dix milliers, nombreux et infinis. C'est le *brahman* sans avant, sans après, sans intérieur, sans extérieur ; c'est lui le Soi (*ātman*) – le *brahman* – qui embrasse tout »<sup>25</sup>.

21. L'interprétation symbolique du **miel** dépasse le cadre présent ; je me limite donc à signaler, d'une part, le fait qu'il est associé au **soleil** (cf. *BĀU* VI, 3, 6 ; *ChU* III, 1-11) et, d'autre part, son affinité avec le motif du *rasa* (« suc », « sève », mais aussi « essence »), dont la circulation omniprésente symbolise l'interconnexion des différents domaines du réel.

22. La mythologie védique associe le motif du miel aux deux Aśvin, divinités solaires et guérisseurs miraculeux. L'épisode où Dadhyañc Ātharvaṇa leur fait part de la doctrine secrète du miel figure dans le *Śatapathabrāhmaṇa* XIV, 1, 1, 18-25, qui repose sur deux hymnes védiques cités aussi dans le sous-chapitre de la *BĀU* dont il est question (*RV* I, 116, 12 ; 117, 22). Indra avait interdit à Dadhyañc Ātharvaṇa de divulguer la doctrine du miel, en le menaçant de le décapiter. Afin d'éluder l'interdiction, les deux Aśvin remplacent la tête de Dadhyañc par celle d'un cheval ; c'est dans cette posture que celui-ci leur enseigne « le savoir du miel » (*madhuvidyā*). Tenant sa promesse, Indra tranche la tête chevaline de Dadhyañc, mais les Aśvin lui recollent sa propre tête.

23. *BĀU* II, 5, 18 : « Il s'est fait des citadelles à deux pieds, il s'est fait des citadelles à quatre pieds ; / Devenant oiseau, l'Esprit (*puruṣa*) entra dans chaque citadelle. » – En vérité, cet Esprit réside dans toutes les citadelles ; il n'y a rien qui ne soit couvert par lui, rien qui ne soit enveloppé par lui. » (*puraś cakre dvipadaḥ puraś cakre catuṣpadaḥ puraḥ sa pakṣī bhūtvā puraḥ puruṣa āviśad iti sa vā ayaṃ puruṣaḥ sarvāsu pūrṣu puriṣayo nainena kiṃcanānāvṛtaṃ nainena kiṃcanāśaiṇvṛtaṃ*).

24. Je laisse de côté le sixième (et dernier) sous-chapitre, qui n'est qu'une « généalogie » (*vaṃśa*) de ceux qui, depuis le *brahman*, se sont transmis de maître à disciple l'enseignement upaniṣadique.

25. *BĀU* II, 5, 19 : *ayaṃ vai harayo 'yaṃ vai daśa ca sahasrāṇi bahūni cānantāni ca tad etad brahmāpūrvam anaparam anantaram abāhyam ayaṃ ātmā brahma sarvānubhūḥ* |

Avant de tenter une exégèse de notre citation initiale, signalons le fait que son premier *pāda* (*rūpaṃ rūpaṃ pratirūpo babhūva*) se retrouve dans la *Kaṭhopaniṣad* (= *KaṭhU*) :

« Comme le feu unique, entré dans le monde,  
A une contre-forme (*prati-rūpa*) par rapport à chaque forme (*rūpa*),  
Ainsi l'unique Soi (*ātman*), intérieur à tout être,  
A une contre-forme par rapport à chaque forme et [leur] est extérieur »<sup>26</sup>.

La strophe suivante (V, 10) est identique, à la seule différence que la place du feu (*agni*) y est prise par le vent (*vāyu*)<sup>27</sup>. Dans ce nouveau contexte, le *pāda* en question n'est plus une citation védique, renvoyant à un autre niveau du discours, mais partie intégrante du discours upaniṣadique. Comme tel, il s'insère dans une vision symbolique qui recouvre tout le chapitre, ce qui offre des repères précieux au travail herméneutique.

Il s'agit, cette fois aussi, de l'Absolu immanent. La deuxième strophe est également une citation védique (*RV* IV, 40, 5) qui, dans le contexte, suggère la multitude des hypostases de l'*ātman* / *brahman* sur le plan cosmologique (terre, rocher, eaux, atmosphère, espace, firmament), religieux (autel, *ṛta*) et humain (demeure, homme).

Le fait, propre à la condition immanente, de faire siennes de nombreuses formes est ensuite affirmé *expressis verbis* : le Soi est celui « qui multiplie sa forme unique » (*ekaṃ rūpaṃ bahudhā yaḥ karoti*, 12b). Mais l'immanence de l'Absolu se double de sa transcendance : tout en se trouvant intérieur à toutes les entités (*sarva-bhūta-antara*, 9c, 10c, 11c, 12a), il reste hors d'elles (*bahis*, 9d, 10d ; *bāhya*, 11d). À la fin du chapitre, la même dialectique paradoxale se traduit dans le symbolisme de la lumière. Ainsi l'Absolu se caractérise par la luminosité non qualifiée : il « brille » (*bhāti*, 14d) tout simplement ; à sa lumière pure et unique (*bhās*, 15d) correspond, sur le plan relatif, la lumière **disséminée** et **multipliée** : il « brille diffusément » (*vi-bhāti*, 14d, 15d). D'autre part, la luminosité de l'Univers est **conforme** et **subséquente** à la lumière de l'Absolu : il « brille selon / par suite » (de) celui-ci (*tam eva bhāntam anu bhāti sarvam*, 15c).

Ce qui importe davantage, c'est le fait que cette problématique est ici traitée sur l'arrière-plan de la théorie de la transmigration. Si dans les premières formulations upaniṣadiques la transmigration est plutôt restreinte aux êtres animés (humains, animaux, dieux), cette fois-ci il est dit explicitement que le Soi vient s'installer non seulement dans le genre humain et dans le règne animal (*yoni*, « matrice »)<sup>28</sup>, mais aussi dans **les choses inanimées**, dans la « matière inerte » (*sthāṃu*, « ce qui est immobile », « bûche », « pilier »). Deux acceptions d'*ātman* s'y rencontrent : l'une « vitaliste », de principe individuel, incorruptible et immortel, mais sujet au cycle des morts et des naissances successives, l'autre « métaphysique », d'Absolu immanent au monde multiple et relatif. Il va sans dire qu'une dissociation tranchée des deux acceptions d'*ātman* risque d'être artificielle, car nombre de

26. *KaṭhU* V, 9 : *agnir yathaiko bhuvanaṃ praviṣṭo rūpaṃ rūpaṃ pratirūpo babhūva | ekas tathā sarvabhūtāntarātmā rūpaṃ rūpaṃ pratirūpo bahiḥ ca ||*

27. Il faut remarquer dans les strophes 9-11 – avec leur formules similaires : *agnir yathā, vāyur yathā, sūryo yathā* – une réminiscence de la triade cosmologique védique : **feu-vent-soleil**. Le fait que la strophe 11 ne s'inscrit pas dans le même modèle répétitif, bien qu'elle s'ouvre par une formule de comparaison identique, peut s'expliquer par l'influence de la correspondance védico-brahmanique entre **œil** et **soleil**.

28. Pour l'idée d'une transmigration qui ne se limite pas aux humains, pour s'étendre à tout le règne animal, voir M. Biardeau, *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris 1981, p. 24. La transmigration affectant aussi le règne végétal est relevée, dans les anciennes *Upaniṣad*, par L. Schmithausen, « Mensch, Tier und Pflanze und der Tod in den älteren Upaniṣaden », dans G. Oberhammer (éd.), *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst*, Vienne 1995, pp. 43-74.

passages upanişadiques en attestent justement l'interpénétration. Toujours-est-il que ces deux acceptions se trouvent souvent au centre de développements différents.

Il est fort significatif qu'un tel développement, centré sur l'acception « métaphysique » d'*ātman*, constitue la substance même du sous-chapitre qui se termine par la stance du *pratirūpa*. L'identification finale de l'Absolu (*brahman* / *ātman*) à Indra, le dieu doué des *pratirūpa*, vient couronner le déchiffrement de sa présence – en tant qu'Absolu anthropomorphe (*puruṣa*) – dans les plus divers segments du réel, relevant du macrocosme (terre, eaux, feu, air, soleil, quartiers du ciel, lune, éclair, tonnerre, espace), du microcosme (corps, semence virile, voix, souffle, œil, oreille, *manas*, cœur), aussi bien que des valeurs éthiques (*dharma*, *satya*, humanité)<sup>29</sup>. S'il en est ainsi, les innombrables *rūpa*, dans lesquels l'Absolu se manifeste par ses *pratirūpa*, désignent chaque être ou chose, toute réalité du plan cosmique comme du plan humain. Présente *in nuce* dans *KaṭhU* V, 7, après avoir été déjà amplement développée dans *BĀU* II, 5,1-13, l'immanence de l'Absolu à chaque entité est une idée qui mérite d'être retenue.

Dans tous les passages cités, l'immanence et la multiplicité de l'Absolu trouvent dans *pratirūpa* une expression privilégiée. Il y a là une authentique **ontologie conçue comme reflet**, que je viens d'examiner au niveau « préphilosophique », ou d'une philosophie *in statu nascendi*. Plus d'un millénaire après, cette même ontologie se retrouvera dans la métaphysique du Vedānta. Selon Śaṅkara (VIII<sup>e</sup> siècle.), l'Absolu subjectif n'est qu'un pur reflet de l'Absolu objectif :

« Et le Soi individuel (*jīva*) doit être considéré seulement comme une apparence (*ābhāsa*) du Soi (*ātman*) Suprême (*para*), à l'instar du reflet solaire dans l'eau, etc. Il n'est pas directement le même, ni une réalité différente. Par conséquent, comme un reflet solaire dans l'eau de tremble pas, alors qu'un autre tremble, de même il n'y a pas d'attache d'un Soi individuel au fruit de l'acte, alors qu'un autre Soi individuel y est attaché »<sup>30</sup>.

Ce passage du *Brahmasūtrabhāṣya* est tenu pour le *locus classicus* de la doctrine du reflet (*ābhāsavāda*) dans le Vedānta. Ainsi *ābhāsa* signifie en premier lieu **apparition illusoire, apparence**, l'étymologie en indiquant également la nature lumineuse<sup>31</sup>. Comme toujours dans la pensée indienne, concept et image se rencontrent : l'Absolu se reflète dans le multiple et le relatif tout comme le soleil se reflète dans l'eau. Il n'y a pas lieu d'insister sur les implications de ce passage pour la pensée de Śaṅkara : le plan relatif en tant qu'**illusion** (*māyā*), le fruit des actes (*karmaphala*) influant sur la transmigration ; retenons cependant le seul fait que la métaphysique indienne classique prolonge la vision exprimée, dans le *Rgveda* et les *Upaniṣad*, par le vocable *pratirūpa*.

29. Cette vision de l'immanence du *puruṣa* se trouve préfigurée, mais sous une forme moins complexe, dans la première section du même chapitre (*BĀU* II, 1, 1-13). Extrêmement éloquent, et formulé dans des termes semblables, est le discours de Yājñavalkya (*BĀU* III, 7, 3-23) sur l'*ātman* en tant que « régulateur interne » (*antaryāmin*).

30. Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya* II, 3, 50 : *ābhāsa eva ca iṣa jīvaḥ parasyātmāno jalasūryakādivat pratipattavyaḥ | na sa eva sāksāt | nāpi vastvantaram | ataś ca yathā naikasmiñ jalasūryake kampamāne jalasūryakāntaram kampate | evaṁ naikasmiñ jīve karmaphalasambandhini jīvāntarasya tatsambandhaḥ |*

31. Du verbe *BHĀS*, « briller », avec le préfixe *ā*, « vers » ; le sens premier du mot *ābhāsa* serait donc « lumière projetée ».



D'autres auteurs du Vedānta emploient, dans le même contexte d'idées, le terme *pratibimba*, qui fait couple avec *bimba* (tout comme *prati-rūpa* le fait avec *rūpa*) : « la *māyā* agit sur l'*ātman* : la lumière (*bimba*) du principe spirituel est reflétée (*pratibimba*) par elle, et de ces reflets sont formés les *jīva*, les âmes individuelles »<sup>32</sup>.

Dans une certaine mesure, les vocables *rūpa* et *bimba* sont eux aussi synonymes, ayant tous les deux le sens d'« image ». Cette synonymie est d'ailleurs confirmée par la lexicographie traditionnelle tibétaine, où autant *rūpa* que *bimba* sont traduits par *gzugs*. À son tour, *pratibimba* – équivalent presque parfait de *pratirūpa* – est rendu par *gzugs-brñan*, « image reflétée » (*litt.* « image d'emprunt »)<sup>33</sup>. L'affinité sémantique étant évidente, il est d'autant plus significatif que *pratibimba* implique l'idée de **luminosité**. Le sens premier de *bimba* est « disque du Soleil / de la Lune », tandis que celui de *pratibimba* est « disque reflété du Soleil / de la Lune » ; « reflet », « image reflétée » ; « ressemblance ou contrepartie des formes réelles »<sup>34</sup>. L'affinité entre **reflet** et **lumière** – relevée d'abord dans *KāthU* V (par la confrontation des strophes 9-10 et 15), suggérée ensuite dans le *Brahmasūtrabhāṣya* II, 3, 50 (par l'étymologie d'*ābhāsa* et par la comparaison avec le soleil reflété dans l'eau) – se trouve ainsi synthétisée dans un seul terme, car *pratibimba* signifie, pour l'essentiel, « reflet d'une forme lumineuse »<sup>35</sup>.

L'investigation du *pratibimba* (avec ou sans son pendant *bimba*) dans le cadre du Vedānta est un propos qui déborderait largement le champ du présent article. Au risque de trop résumer le problème, je me contente de citer un passage d'un compendium tardif (environ 1500) du Vedānta non-dualiste, le *Vedāntasāra* de Sadānanda :

« Mais cette [activité mentale], étant associée au reflet (*pratibimba*) de l'Intellect (*cit*), après avoir pris pour objet le *brahman* suprême, non séparé du [Soi] individuel et inconnu, supprime l'ignorance même relative à celui-ci. [...] Quant à l'Intelligence (*caitanya*) reflétée dans cette [activité mentale], comme l'éclat d'une lampe, qui est incapable d'illuminer l'éclat du soleil, est dominé par celui-là, de même, étant indigne d'illuminer le *brahman* suprême, non séparé du [Soi] individuel et brillant par lui-même, elle est dominée par celui-ci. Après la suppression de l'activité mentale (*vṛtti*) fragmentaire et sujette à ses propres conditionnements, [l'Intelligence] se réduit au *brahman* suprême et non séparé du [Soi] individuel, à l'instar du reflet d'un visage, qui, en l'absence du miroir, est réduit au seul visage »<sup>36</sup>.

Sans aborder les implications épistémologiques de ce passage du *Vedāntasāra*, je ne fais que signaler la récurrence, à une époque assez basse, du motif qui nous intéresse : la présence

32. L. Renou (et J. Filliozat), *L'Inde classique* II, Paris 1947, p. 25.

33. H. A. Jäschke, *A Tibetan-English Dictionary*, s. v. *gzugs* et *brñan-pa* ; S. Ch. Das, *A Tibetan-English Dictionary*, s. v. *gzugs*.

34. Voir O. Böhtlingk, R. Roth, *Sanskrit-Wörterbuch*, s. v. *bimba* (vol. V) : « die Schreibe der Sonne oder des Mondes ; Bild, Abbild » ; s. v. *prativimba* (vol. IV) : « die sich (im Wasser) abspiegelnde Sonnen- oder Mondschreibe, Abbild, Spiegelbild » ; voir aussi M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, s. v. *bimba* et *prati* ; N. Stchoupak, L. Nitti, L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français*, s. v. *bimba* et *pratibimba*.

35. B. Heimann, *The Significance of Prefixes in Sanskrit Philosophical Terminology*, Calcutta 1951, p. 12 : [dans le Vedānta] « From outside (above) comes the *prati-bimba* or *prati-bhā*, the reflection of the transcendental light. »

36. Sadānanda, *Vedāntasāra* : *sā tu citpratibimbasaḥitā satī pratyagabhinnam ajñātam param brahma viśayikṛtya tadgatājñānam eva bādhathe* || 189 || *tatra pratibimbitaṃ caitanyam api yathā dīpaprabhāditya-prabhāvabhāsanāsamarthā satī tayābhibhūtā bhavati tathā svayaṃprakāśamānapratyagabhinna-parabrahmāvabhāsanānarhatayā tenābhibhūtāṃ sat svopādhibhūtakhaṇḍavṛtter bādhitatvād darpaṇābhāve mukhapratibimbasya mukhamātratvavat pratyagabhinna-parabrahmamātraṃ bhavati* || 191 ||

de l'Absolu dans le relatif en tant que **reflet** (*pratibimba*), associée, cette fois aussi, à l'image du **miroir** (*darpaṇa*).

Parler de la capacité d'un **préfixe** (qui n'est en fait qu'une autre hypostase de la **préposition**) d'exprimer le rapport entre l'Absolu et le Relatif, ou entre l'Un et le Multiple, revient à lui reconnaître une valeur ontologique. C'est justement ce qu'a fait le philosophe roumain Constantin Noica, en cherchant un « opérateur ontologique » parmi les prépositions de la langue roumaine : « est-ce que l'ontologie, ou la problématique de l'être, n'a pas besoin elle aussi d'un *opérateur* comme en logique ? »<sup>37</sup>. – Il y a lieu de remarquer que la notion d'**opérateur** relève de la logique propositionnelle et que Sergiu Al-George, fait significatif, a amplement étudié la fonction des prépositions (*karmapravacanīya*), dont *prati*, dans la logique propositionnelle indienne<sup>38</sup>. – Dans ses notations des années 1978-1987, Constantin Noica voit une différence qualitative entre conjonctions et prépositions : « le conflit d'aujourd'hui entre prépositions et conjonctions, entre *rapports* et relations »<sup>39</sup> ; « il nous faut un autre *rapport* (de sacré, d'intimité avec le Fonds anonyme) (comme dans les mathématiques). Le monde d'aujourd'hui est un monde des conjonctions, il nous en faut un des prépositions »<sup>40</sup>. Le philosophe identifie ensuite, dans la typologie de la culture européenne, une « heure historique » située sous le signe « de la conjonction, c'est-à-dire des relations, des liens extérieurs ('et', 'ou', 'si... alors') », pour l'opposer à celle où, espère-t-il, « ce qui l'emportera c'est l'esprit de la préposition, c'est-à-dire d'un autre rapport entre les humains, comme entre l'homme et les choses, une nouvelle forme d'intimité avec les autres et avec la nature »<sup>41</sup>. Dans le même sens, Constantin Noica ne reconnaît aux conjonctions de coordination que la capacité d'exprimer l'**énumération** et la **sommation**, alors qu'aux conjonctions de subordination il assigne celle d'exprimer l'**implication**<sup>42</sup>.

Constantin Noica n'a pas traité de manière systématique cette idée féconde. Elle reste donc à être reconstituée à partir de notations plus ou moins disparates. En tout cas, les vertus philosophiques d'une préposition consistent, selon lui, dans le fait de mettre en corrélation des éléments situés non pas sur le même plan, mais sur des plans différents. Malheureusement, il est presque impossible de rendre dans une autre langue la manière, extrêmement suggestive, dont il déchiffre la valeur d'**opérateur ontologique** de la préposition roumaine *întru*<sup>43</sup>.

Contentons-nous de retenir, au bénéfice de notre recherche, la suggestion d'identifier, dans la langue d'une culture, une préposition qui ait le privilège d'exprimer un rapport ontologique. C'est précisément le cas de *prati* dans la pensée préphilosophique et

37. C. Noica, « Introduction » à M. Heidegger, *Originea operei de artă* [L'origine de l'œuvre d'art], Bucarest 1995, p. 19.

38. S. Al-George, « Sign (*lakṣaṇa*) and propositional logic in Pāṇini », *East and West* 19 (1969), 1-2, pp. 176-193 ; réédité dans *Annals of the Sergiu Al-George Institute* 2-3 (1993-1994), pp. 105-124. Voir du même auteur *Limbă și gândire în cultura indiană. Introducere în semiologia indiană* [Langue et pensée dans la culture indienne. Introduction à la sémiologie indienne] Bucarest 1976, pp. 169-170.

39. C. Noica, *Jurnal de idei* [Journal d'idées] Bucarest 1991, p. 332.

40. *Ibidem*, p. 367.

41. C. Noica, *Modelul cultural european* [Le modèle culturel européen], Bucarest 1993, p. 92.

42. *Ibidem*, pp. 163-164.

43. Bien conscient de cette difficulté, Constantin Noica disait que seulement le latin *intro* – duquel dérive d'ailleurs le roumain *întru* – et (si je ne me trompe pas) l'anglais *into* pourraient rendre approximativement son « opérateur ontologique ». En tout cas, il décelait dans cette préposition l'expression d'un rapport ontologique paradoxal : « Întru signifie à la fois *vers* et *dans* ; donc, il dit *ni au dedans, ni au dehors*, l'un et l'autre ; c'est une sorte de *ne pas être dans*, compris comme *être dans* ; ou, plutôt, *être dans*, compris comme *devenir dans* » (*Cuvînt împreună despre rostirea românească* [titre intraduisible !], Bucarest 1987, p. 27).

philosophique d'expression sanskrite, comme j'ai tâché de le montrer en examinant les termes *prati-rūpa* et *prati-bimba*<sup>44</sup>.

En reprenant les points principaux, retenons que *prati* – en tant qu'« opérateur ontologique » – synthétise la dialectique de l'Absolu et du relatif. Le relatif, c'est la multiplicité et l'immanence ; mais, le fait de s'engager dans la multiplicité n'entraîne pas la fragmentation de l'Absolu, comme le fait de demeurer sur le plan immanent ne signifie pas que l'on abandonne la transcendance. Tout en conservant son essence unique, l'Absolu est entièrement présent dans la multitude des essences individuelles ; pour se trouver en dehors et au delà de ce monde, il n'en est pas moins contenu dans chaque entité.

Betty Heimann a démontré que le vocabulaire philosophique sanskrit, aussi spécialisé qu'il soit, n'a jamais perdu les suggestions concrètes et « représentationnelles » des préfixes utilisés dans la composition des mots<sup>45</sup>. – Appliqué de façon fort convaincante au vocabulaire de la philosophie classique, cette approche s'avérera d'autant plus féconde dans le cas du lexique « protophilosophique » du Corpus védique, du fait qu'il ne comporte pas de concepts, mais des termes concrets aux virtualités conceptuelles. – Et Betty Heimann de relever la dynamique ambivalente de *prati* : « More characteristic, however, for specific Hindu thought are those prefixes which like *prati* have in themselves a meaning of counter-tension ; *prati* implies the simultaneous forward and backward motion »<sup>46</sup>.

S'il en est ainsi, on peut affirmer intuitivement que la correspondance, exprimée par *prati*, entre telle forme (*rūpa*) et son reflet (*prati-rūpa*) n'est pas statique, de simple situation « vis-à-vis », mais plutôt dynamique, impliquant une motion à double sens entre deux points. En se reflétant, la forme originale se dédouble en quelque sorte, pour **se projeter** sur la surface réfléchissante ; en reflétant celle-là, constituant en quelque sorte son double, la forme reflétée **se projette en sens inverse**, en direction de la forme originale. Je considère que cette dynamique ambivalente se laisse aussi déchiffrer dans le cas du reflet « ontologique », exprimé par *pratirūpa*, dans le *Rgveda*, la *Bṛhadāraṇyaka*- et la *Kaṭhōpaniṣad*, et par *pratibimba*, dans le Vedānta<sup>47</sup>.

On a vu que les termes *pratirūpa* et *pratibimba* évoquent toujours l'idée de reflet, que ce soit le reflet purement optique d'une forme concrète sur une surface réfléchissante, ou le reflet « métaphysique » de la Forme Absolue dans la multiforme réalité relative. Indissociables dans le processus de symbolisation, le sens propre autant que le sens figuré sont inhérents au motif du **miroir**. Mon propos n'étant pas d'examiner ce motif dans une perspective comparatiste, je ne signalerai qu'une seule analogie extra-indienne, mais qui est à même de conforter avec éloquence mes conclusions : « Pour les Soufi, l'univers tout entier constitue un

44. Il resterait toutefois à examiner à cet égard, dans le vocabulaire du Vedānta, d'autres termes apparentés et formés avec le même préfixe, tels *pratīka* et *pratibhā*.

45. B. Heimann, *op. cit.*, p. 3 : « I am bound to come to the conclusion that prepositions and prefixes in Hindu thought have retained the motional and emotional significance which they apparently once had at the earliest stages of all languages. »

46. B. Heimann, *op. cit.*, p. 7.

47. La même problématique est bien illustrée dans le tantrisme cachemirien. Je pense en premier lieu à Abhinavagupta (*Tantrāloka* III, 1-66), pour qui l'univers consiste en **reflets** (*pratibimba*) de Śiva, la réalité suprême. Mais, à la différence de la tradition védique et védāntique, tout en projetant les entités à l'extérieur, Śiva ne s'extériorise pas, car celles-ci n'existent qu'autant qu'elles se reflètent sur le miroir qu'est la Conscience pure et lumineuse de la divinité. Voir L. Silburn et A. Padoux (trad. et comm.), *Abhinavagupta – La lumière sur les Tantras, chapitres 1 à 5 du Tantrāloka*, Paris 1998. – Analyser les conceptions d'Abhinavagupta du point de vue de ma théorie indienne du symbole, ce serait un travail plus poussé que ne le permettent les présents prolégomènes. Néanmoins, une telle recherche pourrait, *Deo volente*, faire l'objet d'un article futur.

*ensemble de miroirs dans lesquels l'Essence infinie se contemple sous de multiples formes ou qui reflètent à divers degrés l'irradiation de l'Être unique ; les miroirs symbolisent les possibilités qu'a l'Essence de se déterminer elle-même, possibilité qu'elle comporte souverainement en vertu de Son infinité. C'est là du moins la signification principielle des miroirs. Ils ont aussi un sens cosmologique, celui de substances réceptives à l'égard de l'Acte pur »<sup>48</sup>.*

L'examen des conceptions développées autour des vocables *pratirūpa* et *pratibimba* nous a amené, en fin de compte, à reconstituer une ontologie spécifiquement indienne. Il s'agit maintenant de savoir si cette vision ontologique est signifiante pour une théorie indienne du symbole. Un argument à l'appui de cette thèse est le fait, souligné au début, que le discours philosophique indien reste solidaire de l'imaginaire symbolique. Mais l'argument décisif est la présence permanente de l'**image** dans ce discours, qu'elle soit nommée *rūpa*, ou *bimba*. La Forme Absolue **se reflète** dans chaque forme relative et, inversement, chaque forme relative **reflète** la Forme Absolue. L'expérience de l'Absolu est donc une expérience foncièrement visuelle : au sein de tout fragment du réel, il **se laisse voir** non-fragmenté, dans toute sa plénitude.

Néanmoins, puisque chaque réalité peut être, à part entière, un *pratirūpa* ou un *pratibimba* de l'Absolu, à quoi bon cette infinité d'« icônes » reflétant le même Réel unique et abstrait ? C'est parce que l'abstraction suprême ne peut être **désignée** par une image concrète ou une autre, mais **évoquée** intuitivement, grâce à l'association de plusieurs images. Qui plus est, une telle ontologie, exprimée dans les termes de l'imaginaire symbolique, ne renvoie pas simplement à la réalité absolue : elle rend également compte de la réalité relative – ou, mieux dit, de la présence de celle-là dans celle-ci – et, au premier chef, de la dialectique des deux plans ontologiques.

En conclusion, l'imaginaire symbolique indien se prête à une classification tripartite : **a)** symboles qui figurent l'Absolu à l'état transcendant ; **b)** symboles qui figurent l'Absolu à l'état immanent ; **c)** symboles qui figurent le rapport paradoxal d'identité-altérité entre ces deux hypostases de l'Absolu, ou, en d'autres termes, la bi-unité du Réel<sup>49</sup>.

48. J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles* III, Paris<sup>7</sup> 1974, s. v. « Miroir », p. 225.

49. Voir à cet égard R. Bercea, « On the Composition of the *Chāndogya-Upaniṣad*, VIII<sup>th</sup> *Prapāṭhaka*, in *A Symbolic Perspective* », *Crakow Indological Studies* I (1995), pp. 57-64.



# India and the Indians in Arrian's *Anabasis Alexandri* and *Indica*

Dan Tudor Ionescu

In this article we shall analyze a few aspects of the ancient Indian civilization as it is described in the two above-mentioned writings by Flavius Arrianus. We are more interested in the image of an alien culture (in this case the Indian one) seen through Graeco-Roman eyes than in the truthfulness of the image itself.

In order to facilitate the understanding of the Greek (and by consequence Roman) perspective towards barbarians (i. e. about non-Greek and non-Roman foreigners speaking any other language except Greek and Latin), it is necessary to draw a brief outline of the Greek literary predecessors and sources of Arrian, who had written about India and the Indians, as well as a summary of the early Greek and Hellenistic sources on India<sup>1</sup>.

## I. Predecessors and sources of Flavius Arrianus.

### 1. Early Greek and Hellenistic sources on India.

The first ancient Greek writer on Indian topics was a hellenized barbarian, the Carian Scylax of Caryanda, whose work was probably entitled *Περὶ πλούς*. This *Periplus* was a description of the expedition in which Scylax took a leading part, a voyage of discovery and exploration ordered by Darius I, the king of Persia and the Achaemenid ruler of Asia, Thrace, and Egypt. This expedition, which took place in the late 6<sup>th</sup> century BC, was very probably the prelude of the Achaemenian conquest of the Northwestern part of India, completed by Darius towards the end of the 6<sup>th</sup> century BC. Although we can not be completely sure, there is a possibility that Cyrus II the Great, the Persian conqueror of Media, Babylon, Lydia, and Bactria, was the first Achaemenid king who led a campaign in the Northwestern parts of the Indian subcontinent, in the region of the Hindukush mountains, and perhaps even to the Indus<sup>2</sup>. But Scylax was the first known western explorer who sailed the Indus river until his expedition reached the Indian Ocean (the Arabian Sea and the Persian Gulf), and Darius I was the Persian king who not only conquered Northwestern India, but also organized the Indian territories which were his conquest.

Searching the list of Achaemenian provinces as it is revealed by the inscriptions of the Achaemenid kings, we notice three regions, Ga(n)dāra, Ōatagu, and Hi(n)du. The Old Persian word Ga(n)dāra corresponds to the Old Indo-Aryan name Gandhāra, although it is not possible to say if the political frontiers of the Achaemenian Ga(n)dāra exactly matched the geographical borders of the Indian land Gandhāra (now a region in Eastern Afghanistan, Northern Pakistan, and the Northwestern corner of the Indian Republic). Hi(n)du is the Old Persian (Old Iranian) version of the Old Indo-Aryan (Vedic and Sanskrit) name Sindhu, and corresponds to the modern region of Sind. In other words, Ga(n)dāra, was the region of the

---

1. Our information on these topics is mainly due to the outstanding contribution of Karttunen 1989.

2. Karttunen 1989, pp. 32-38.

Upper Indus valley, and for Hi(n)du the Achaemenids understood the Lower Indus valley<sup>3</sup>. The most interesting fact about Hi(n)du is (at least in our opinion) its linguistic descendancy: from this Old Persian river-name and toponym the Greeks will make the name 'Ινδός and 'Ινδι α. The Ionic Greek dialect, in borrowing this Old Iranian name, will lose the initial aspiration, and so from Hi(n)du > 'Ινδός<sup>4</sup>.

Θαταγυ (Old Persian), or Sattagydia (Ancient Greek), is a more complicated problem. It has been located in Southeastern Afghanistan (Arachosia in the time of the Achaemenian Empire), or in the Punjab and in the region of the Middle Indus, that is in Northwestern India (today Western Punjab in Pakistan and the Punjab State in India)<sup>5</sup>. It is possible that Sattagydia extended between the geographical limits of Arachosia and Gandhāra, including the ancient city of Taxila<sup>6</sup>. The allegiance of Taxila or its inclusion in the Achaemenian satrapies of Northwestern India (maybe in the satrapy of Gandāra), i. e. the political status of this town and of the surrounding region, is unclear<sup>7</sup>. We are in the dark about the evolution of these easternmost satrapies, but at least we know that between Xerxes (who used Indian soldiers in his campaign in Greece during the Persian wars), and Darius III Codomanus (who had still in his army some Indian troops, elephants, and cavalry at the battle of Gaugamela), the Persian grasp on Northwestern India loosened, and the Persian dominion in the North-West region of India became only nominal<sup>8</sup>.

This Northwestern part of India (between the Hindukush and the Indus, maybe extending for a time in Punjab in the north, and to the frontier of Rajasthan marked by the Thar desert in the south) was the only India known to the Greeks before the expedition of Alexander.

This short introduction was necessary in order to understand the India of the Greek authors who lived before the age of Alexander the Great. For them, India was limited to the Northwestern part of the Indian subcontinent, a country situated on the eastern end of their known world. These early Greek authors were Scylax of Caryanda, Hecataeus of Miletus, Herodotus of Halicarnassus, and last but not least Ctesias of Cnidus. The book of Scylax, the first Greek writer on Indian subjects, *Periplus*, is almost entirely lost, and we possess only a few fragments preserved by later authors as Stephanus of Byzantium, who spoke of "Scylax the eldest logographer" (Σκύλαξ ὁ παλαιὸς λογογράφος). The second ancient Greek writer on Indian topics is Hecataeus of Miletus. His work, as that of Scylax, has not survived, except some disparate fragments quoted by later authors; the book of Hecataeus had the title Περί οδοῦ γῆς or Περιήγησις, and he mentioned a population (ἔθνος) which he named 'Ινδοί, on the banks of the river Indus, but, as far as we can say, he was not aware of the existence of a subcontinent called India.

In the 5<sup>th</sup> century BC, Herodotus of Halicarnassus gave us the full extant account of India in his Indian λόγος, in the third and fourth books of his *Histories* (III, 97-106; IV, 40 and 44). Ctesias of Cnidus at the beginning of the 4<sup>th</sup> century BC (app. 398/397 BC) wrote a work called Περσικά and a book named 'Ινδικά, that is a Persian history (23 books) and a short ethnography of India (one book only). No work of his has survived except a few fragments preserved by later authors like Photius, but his works, as far as we can rely on the statements of ancient authors, was full of *mirabilia*. Scylax, Hecataeus, Herodotus, and Ctesias were the main authors who wrote about India before the expedition of Alexander. Scattered

3. Karttunen 1989, p. 36.

4. *Ibidem*.

5. Karttunen 1989, pp. 34-35.

6. Karttunen 1989, p. 35. For more details see also Vogelsang 1985, p. 80 f.

7. Karttunen 1989, pp. 35-36. For the position of Taxiles as the vassal of Alexander, see Badian 1985, p. 461 f.

8. Karttunen 1989, pp. 36-38.

information on India can be found also in the works of Aeschylus, Sophocles, Xenophon, Hellanicus, Damastes, Aristotle, Ephorus, Theopompus, and in the *Corpus Hippocraticum*, but they are very few and extremely fragmentary<sup>9</sup>.

These early authors are most important because they created a Greek literary tradition about the distant Indian lands; they depended on each other and the interrelations between them are numerous; their methods of historical, geographical, and ethnographic investigation (this was the original meaning of the Greek word ἱστορία, in Ionic dialect ἱστορίη), were ἀκοή (hear-say information gathered from local informants who knew some Greek, either natives or even Greek travelers, mercenary soldiers, etc., in the Persian Empire), ὄψις (what they have actually seen, or at least they pretended to), and the combination and logical analysis of both which gave birth to ἱστορία<sup>10</sup>. In the case of Herodotus, the oral local sources – known as ἐπιχώριοι – and his own observation and thinking (γνώμη) formed the stuff of his *Histories*<sup>11</sup>, and even before Alexander, the Greeks as merchants, mercenaries, physicians, craftsmen, etc., travelled east as far as Babylon and Susa, and Greek populations as the Milesians and the Eretrians were deported by Darius I in Southern Mesopotamia and Southwestern Iran, the Branchidae priests of the Didymaeon Apollo and their families were deported (as were the Greek inhabitants of Barca near Cyrene) in Bactria<sup>12</sup>. But one cannot say if Greek traders, soldiers, officials, etc., in the Persian army, or travelers ever visited India before the expedition of Alexander, with the exception of Scylax, a Greek-speaking Carian.

## 2. The historians of Alexander.

The first generation of historians of the Macedonian were contemporary with Alexander, and many of them were eyewitnesses of his Persian and Indian campaigns, like Ptolemy, Aristobulus, Nearchus, Onesicritus, Eumenes, who were high-ranking officers and commanders in the army of Alexander, and wrote their histories of Alexander and his age a short time after the death of their main hero, in the late 4<sup>th</sup> and early 3<sup>rd</sup> centuries BC. These historians, who were also companions of Alexander, were the forefathers of the tradition about the age of Alexander, and their view on India was shaped by their personal experience as the king's men, or at least as participants in the Bactrian and Indian campaigns, either as warriors, or as members of Alexander's staff of scientists and erudites. Their contribution to the classical knowledge of India is paramount, because not only did they provide first hand accounts of the Northwestern part of India, but also they learned about the Ganges valley and the great kingdoms there.

The first and second generation of historians of Alexander and also of geographical-ethnographic writers on Indian topics were the sources for the extant histories of Alexander's period. Nearchus of Crete, Ptolemy, and Aristobulus were the main sources of Flavius Arrianus' *Indica* and *Anabasis*; Cleitarchus often seems to be the writer behind the so-called vulgate tradition of Diodorus Siculus (the 17<sup>th</sup> book of the *Historical Library*), Q. Curtius Rufus (*De rebus gestis Alexandri Magni*), and Trogus Pompeius-Justinus (*Historiae Philippicae*), and also of the *Epitoma Mettensis*, even to some extent of Plutarchus' *Vita Alexandri*. Onesicritus of Astypalaea stands for one of the main sources of Strabo and Pliny

9. Karttunen 1989, pp. 65-89. – Ctesias of Cnidus wrote also a *Periegesis*, a description of the world in three books; see Chantraine 1968, pp. 2-3.

10. Karttunen 1989, p. 68.

11. Karttunen 1989, p. 75.

12. Karttunen 1989, p. 55.



the Elder. Other little known historians of the time were Chares of Mytilene, Baeton the Bematist, Polycleitus of Larissa, and a few others<sup>13</sup>.

Immediately after Alexander, there were other Greek authors concerned with India and Indian culture. Megasthenes, the author of a work called *Indica*, stands as the most important. He was the ambassador of Seleucus Nicator at the court of Candragupta Maurya, and very probably he visited Mathura and Palimbothra / Pāṭaliputra, thus knowing many things about Northern India, and not only about the Northwestern region. As others before and after him, he uses the *interpretatio Graeca*, seeing India through Greek eyes. He is very important as a source for Flavius Arianus' *Indica*, but also for Diodorus Siculus, for the fifteenth book of Strabo's *Geography*, for Pomponius Mela, and for the Indian parts of Pliny's *Naturalis Historia*<sup>14</sup>.

Briefly, we can say that Megasthenes' description of India remained a reference book throughout the subsequent Greek and Roman tradition about Northern India. Even in the second century AD, the *Geography* by Claudius Ptolemaeus borrowed essential data about India from the *Indica* by Megasthenes.

Megasthenes had first hand knowledge of India, but his view was influenced by the Greek ideological and philosophical framework, and his information on Indian society and culture can be explained by a complex interaction between his personal experiences in Northern India, the Greek tradition on India, and the 4<sup>th</sup> century BC Greek political and philosophical theories on the ideal state. His sources were his Indian experience, the Greek ethnographic-geographical and historical sources (including the first historians of Alexander), and Hecataeus of Abdera, a contemporary of Megasthenes, who wrote a book on Egypt seen as an ideal country (this was very probably Ptolemaic political propaganda). Other Indian social and religious facts told by Megasthenes were the rigid Indian social system (the castes), the Indian gods Heracles and Dionysus (probably a borrowing from Alexander's historians), the king's ownership of all land, the exclusion of peasants from weapons and war, the unwritten laws and the rarity of thefts; all these could be explained as Indian facts selected through a Greek perspective. The same statement is true referring to Megasthenes' and Onesicritus' tales of the Indian country of Musicanus where slavery was unknown, and for the story of Calanus and the Indian philosophers (γυμνοσοφισταί) meeting Alexander, a fact which is common to the vulgate tradition of the Macedonian; its origins stem very probably from Cleitarchus and Onesicritus (the former was prone to fantasy, and the latter was a disciple of the cynic Diogenes of Sinope), and for sure from Megasthenes himself<sup>15</sup>.

Other early Hellenistic authors were Patrocles, a high-ranking officer under Seleucus Nicator and Antiochus Soter, who wrote about the Caspian (Hyrcanian) Sea area and about India, Dionysius the ambassador of Ptolemy Philadelphus in India, Daimachus / Deimachus of Plataea, the Seleucid ambassador sent to the Mauryan Court as a successor of Megasthenes; these authors and other later Hellenistic authors like Demodamas, Eudoxus, Tauron, Basilis, Hegesander, etc., known only from fragments quoted by even later authors like Strabo, Pliny, Athenaeus, etc., probably had their own contribution in the making and diffusion of the Greek *τόποι* about India, which influenced the writers of the Roman period, including Flavius Arrianus<sup>16</sup>.

Of course, not the whole Graeco-Roman literature on India can be explained only through the Greek tradition about India inherited from the period between Scylax and

13. Karttunen 1989, pp. 89-92.

14. Chantraine 1968, pp. 1-5; Karttunen 1989, pp. 96-98.

15. Karttunen 1989, pp. 97-99.

16. Karttunen 1989, pp. 93, 100-101.

Megasthenes (the late 6<sup>th</sup> – the early 3<sup>rd</sup> centuries BC), and mainly through Herodotus and the early historians of Alexander; the information provided by the Greek traders of Ptolemaic and Roman Egypt was used in the 1<sup>st</sup> century BC – the 1<sup>st</sup> century AD in the *Periplus maris Erythraei*, and to some extent also in the *Geography* of Claudius Ptolemaeus in the 2<sup>nd</sup> century AD; but, as Karttunen clearly stated, the literary Graeco-Roman India was the India of Alexander and Megasthenes<sup>17</sup>.

### 3. The extant histories of Alexander.

These sources represent the different traditions about the exploits of Alexander and his Companions (ἑταῖροι), and some parts of them are dedicated to the Indian expedition and the wonders seen by the Greeks and the Macedonians around Alexander in India. These different traditions about the expedition of Alexander can be divided into three main categories:

The *Romance of Alexander* (*Historia Alexandri Magni*), belonging to an anonymous author (or authors), conventionally named Pseudo-Callisthenes, after Callisthenes of Olynthus, the nephew of Aristotle and the official historian of Alexander's court between app. 334-327 BC; texts belonging or related to this *Romance of Alexander* are *Epistula Alexandri ad Aristotelem magistrum suum* and *Epistula Alexandri ad Olympiadem*, and as the romance itself they were written between the 3<sup>rd</sup> century BC and the 2<sup>nd</sup> or 3<sup>rd</sup> century AD in Alexandria in Egypt; their sources were probably Alexander's history of Cleitarchus and perhaps the Πράξεις Ἀλεξάνδρου by Callisthenes. The marvels of India, the meeting of Alexander and the Brahmins and Indian philosophers (γυμνοσοφισταί), etc., were probably drawn from the history of Cleitarchus, and the romance itself can hardly be considered (and only in some parts) a historical source. Nevertheless, it is a literary composition and the basis of the popular legend of Alexander in both East and West<sup>18</sup>.

The Vulgate of Alexander. This vulgate tradition includes the seventeenth book of Diodorus' *Historical Library*. Diodorus Siculus had written in the 1<sup>st</sup> century BC this work as a Greek synthesis (or more like a compilation) of Greek historical writings up to him. It is a World History, and for the seventeenth book he drew extensively from Cleitarchus in order to write the history of Alexander, but he knew other authors too. Also in the late 1<sup>st</sup> century BC – the early 1<sup>st</sup> century AD Trogus Pompeius wrote a Latin historical compilation, epitomized by Justinus in the 2<sup>nd</sup> or 3<sup>rd</sup> century AD, and known as *Historiae Philippicae*, and the twelfth book of this history is about the reign of Alexander. Most probably around the middle of the 1<sup>st</sup> century AD, Q. Curtius Rufus wrote his *De rebus gestis Alexandri Magni regis Macedonum*; these two Roman histories of Alexander are most likely inspired by the history of Cleitarchus. The *Epitoma Mettensis* and to some extent also Plutarchus' *Vita Alexandri* are descending from Cleitarchus' history of Alexander, but Plutarchus is a contemporary of Flavius Arrianus, and the *Epitoma Mettensis* is dated later than Arrian's work<sup>19</sup>.

Flavius Arrianus and his time. Arrian was born in Nicomedia, the capital town of Bithynia, few years before 90-96 AD. He was a Greek aristocrat and a Roman citizen by birthright, because his father, like other rich Greeks, received the Roman citizenship from one of the Flavian Emperors. Arrian followed in his youth the teaching of the Stoic philosopher Epictetus in Nicopolis in Epirus, and later he published his hand-notes in eight books entitled

17. Karttunen 1989, p. 101.

18. Casari 1999, pp. 3-30.

19. Sirinelli (1993) 2000, pp. 20-21, 82-83, 125-127, 160-165.

*Memorabilia* or *Discourses* (Διατριβαί). Arrian also wrote a synthesis of Epictetus' doctrine, named Ἐγχειρίδιον (*The Handbook*), containing Arrian's view on the very essence of Epictetus' philosophy. Under the emperor Hadrian, he was the Roman governor of Cappadocia between 131-137, and in this position he fought in Armenia, in 134, against the invading Alani, commanding two Roman legions and auxiliary troops. Even fulfilling his duty as a governor and military commander, Arrian was a proficient writer; his works dating back to this period are Ἐκταξίς κατ' Ἀλανῶν (*The Battle Array against the Alani*), *Periplus Ponti Euxini*, *Tactica* (*The Tactical Manual*), all written in Greek; in *Tactica* he describes the tactics of cavalry, and he refers to a previous handbook of his on infantry tactics. All these early writings preceded his maturity and old age writings.

#### 4. Arrian's model, methods, and sources.

As a writer, Arrian had a model in Xenophon, and he wrote in Greek (using the Attic and Ionic dialects, the same Xenophon and Herodotus did, but he was not stranger to the use of the koine), encouraged by emperor Hadrian's philhellenism. Hadrian himself was nicknamed "the Greekling" (*Graeculus*). In order to emulate his illustrious Athenian predecessor, Arrian wrote a book on hunting (*Cynegeticus*). Among his maturity works, the most important extant writings are *Anabasis Alexandri* (the title is reminiscent of Xenophon's own *Anabasis*) and *Indica*<sup>20</sup>. One should keep in mind that Arrian – who was the νέος Ξενοφῶν ("the new Xenophon") in his language and style – as a young man was a contemporary to Trajan, who, as well as his predecessor Julius Caesar, was keen to imitate Alexander the Great as a model of military commander and political ruler, if not as a king. This *imitatio Alexandri*, dear to many great Romans, was a double-edged sword in the politics of ancient Rome<sup>21</sup>.

Due to the fact that he was for a time involved in the Roman politics and he got military, administrative, and political experience, Arrian is unlike the other extant historians of Alexander, and he selected his sources for *Anabasis* and *Indica* on the same criteria of personal experience, preferring authors like Ptolemy, Aristobulus, Nearchus, and Onesicritus, members of the inner circle of power at Alexander's court (it is at least the case of Ptolemy and Nearchus, if not of Onesicritus and Aristobulus), and commanders or high-ranking officers (Ptolemy, Nearchus, Onesicritus), or he preferred an engineer like Aristobulus, entrusted with important technical tasks. Ptolemy and Aristobulus were the main sources for *Anabasis*, and Nearchus, Onesicritus, and Megasthenes for *Indica*, although the three latter authors were quoted and criticized by Strabo (*Geography* XV, 10, 689), who prefers, at least in Indian matters, the opinion of Eratosthenes, who was regarded as the Hellenistic expert in mathematics, astronomy, geography, history, and philology, and who, in the third book of his *Geography*, discussed Alexander's Indian expedition. In his *Anabasis Alexandri* (I, 1-3), Arrian explains his options in the selection of sources: he chose Ptolemy son of Lagus and Aristobulus son of Aristobulus because he considered them to be the most trustworthy narrators of Alexander's exploits; wherever they agreed in their account, he recorded their story as it was. And where they disagreed, he took the liberty to choose the tale which appeared to him more truthful, and by consequence of better worth. Because both Ptolemy and Aristobulus took the field with king Alexander, they were eyewitnesses to the events that happened, and because they wrote after Alexander's death, they had no material incentive and

20. Hamilton 1971, pp. 13-17; Iliff Robson 1961, pp. X-XI.

21. Wirth 1974, pp. 188-209; Ceaușescu 1974, pp. 153-168.

no fear to make them lie. So they were in his opinion the most reliable narrators, especially Ptolemy, who as a king was forbidden to lie, because kings (at least in Arrian's opinion) have to be men of honour. Arrian's last argument might cause a more skeptical reader to smile. Nevertheless, he knew also the other sources of the historical tradition of Alexander, i. e. mainly the vulgate tradition of Cleitarchus, and perhaps the tradition of Pseudo-Callisthenes too, which was forming itself during the Hellenistic and Roman period. Arrian, like other ancient authors, was probably familiar with the works of the early (and for us obscure) historians of Alexander, like Androstenes of Thasus, Orthagoras, Marsyas of Pella, Sosander, and many others<sup>22</sup>.

*Anabasis Alexandri* is a history centered on Alexander and the Macedonian military conquest of Asia. Being a narrative which revolves on Alexander and the exploits of his army, the military aspects of this story are essential. The seven books of the *Anabasis* are more than a military and political manual *ad usum Caesaris*, being a historical work full of geographical and ethnographic descriptions. On the other hand, *Indica*, which is somehow conceived as the eighth book of the *Anabasis* (and where the main sources of Arrian are Nearchus, Onesicritus, and Megasthenes), is in its first part a geographical-ethnographic description of India, and in its second part a record of the voyage of Alexander's fleet downstream to the Indus Delta, and then, under the command of admiral Nearchus, along the coast of the Arabian Sea and the Persian Gulf towards the mouths of the Tigris and the Euphrates.

## II. Arrian's *Anabasis* and *Indica*.

The narrative of Alexander's Indian campaign begins in *Anabasis* IV, 22, 3. As a matter of fact, Arrian starts his Indian record with the first Bactrian expedition of Alexander (330-329 BC), when he states that Alexander subdued among other peoples the Indian neighbours of the Arachosians (*Anabasis* III, 28, 1), and also with the description of the Indian Caucasus (τὸ δὲ ὄρος ὁ Καύκασος, III, 28, 5), in fact the Hindukush range. In the same place, Arrian carefully distinguishes between the Taurus mountain chain (τὸν Ταῦρον τὸ ὄρος), which divides Cilicia and Pamphylia from the rest of the Caucasus range and Asia; in other words, Taurus is in Arrian's view the western edge of the Caucasus range, which includes the Scythian Caucasus (that is our geographical meaning of these mountains), and the Indian Caucasus, mainly the Hindukush mountains. In order to support these statements, we can mention that in *Indica* (II, 1-4) Arrian clearly says that the Taurus mountains begin at the seashore of Pamphylia, Lycia, and Cilicia, and then extend over the whole of Asia up to the Oriental Ocean, and receive various names in different countries. In one land, this mountain chain is named Parapamisus / Paropamisus (another name for the Hindukush), in another – Emodus, in a third one – Imaus, etc.; near the Indus, the Parapamisus / Paropamisus extension of the Taurus was called the Indian Caucasus, a mountain range starting in Asia Minor (now Eastern Anatolia or Turkey), and ending in Northwestern and Northern India (*Anab.* III, 24-28; IV, 22-23; *Ind.* I-III, 1-5)<sup>23</sup>. Moreover, in *Anabasis* III, 30, 7-9, Arrian quotes Aristobulus, writing that the Tanais river in Central Asia is named Jaxartes (now Syr-Darya), and its sources are located in the Indian Caucasus, flowing into the Hyrcanian (Caspian) Sea. He quotes also Herodotus in order to distinguish between this Tanais / Jaxartes and Herodotus' Tanais (the Don), which was for the ancient Greeks the borderline between Europe and Asia, as Herodotus already knew that Tanais (Don) flowed into the Maeotis Lake (the Azov Sea);

22. Arrian, *Anab.* I, 1-3; Iliff Robson 1961, p. XI; Chantraine 1968, pp. 5-8; Hamilton 1971, pp. 17-25.

23. Chantraine 1968, pp. 7-8.

armed with this knowledge, Arrian is aware of the difference between these two homonymous rivers, and his only errors are that Jaxartes has its sources in the Indian Caucasus (Hindukush), not in the Tianshan mountains, and that it flows into the Hyrcanian (Caspian) Sea, not into the Aral Sea, which was unknown to Arrian (*Anab.* III, 30, 7-8).

The Indians are mentioned several times in Arrian's *Anabasis* long before Alexander's Indian expedition; in the third book (III, 8, 3-4 and 11, 5), Arrian tells us about the Indian troops under Darius' command at Gaugamela, and also about Barsaentes' escape to the Indians west of the Indus, who in their turn will hand him over to Alexander (III, 25, 8), but these are only small details with little or no connection to the Indian campaign of Alexander.

Only in the fourth and fifth books, in describing Alexander's Indian campaign, Arrian gives a vivid ethnographical description of Northwestern India, which was the only India known to the Greek world until the expedition of Alexander, and up to the early historians of the Macedonian and of the Hellenistic Age<sup>24</sup>.

After crushing the last Bactrian resistance, Alexander went to India, and from the very beginning the fighting was hard. He started his Indian invasion in the Kabul region, after changing the governor of Alexandria in the Caucasus and the satrap of the Parapamisadae (the Hindukush region). The mountainous region between the rivers Cophen (Kabul) and the Upper Indus is described as a difficult, even treacherous terrain inhabited by warlike tribes. But the Macedonian found also useful indigenous allies among the petty kings or princes of the area. Near the city – rather a small town or a stronghold – of Nicaea (Beghram or Kabul?), Alexander sent for Taxiles, a kinglet or dynast (*rājan*) of the town and kingdom of Taxila; even during his Bactrian campaign, an Indian exile prince (Sisicottus) was on his side (IV, 22, 6 and 30, 4). But the Indians and other peoples (Iranian, perhaps also Nuristani and Dardic, and even of other ethnic origins), inhabitants of these mountains, fought fiercely against the invaders. This region of Parapamisus was a borderland between Ancient Eastern Iran and Northwestern India (Parapamisus / Paropamisus, located in the region of Parapamisade), and was a home of both Indian and Iranian populations and cultures even from the late 4<sup>th</sup> century BC, if not earlier<sup>25</sup>.

Probably near Kabul or Jelalabad (modern toponyms of the region), Alexander split his forces in two battle groups: Hephaestion and Perdiccas descended through the Cophen (Kabul) valley with the Macedonian vanguard, and Alexander himself crossed the mountains farther north across the Swat valley (or perhaps by the Chitral valley) with the rest of the expeditionary force. The Macedonian battle groups were not a mere expeditionary corps, but a combined army of cavalry and infantry, formed of Macedonian, Greek, and Iranian troops, not to mention auxiliary soldiers of Illyrian, Thracian, and other ethnic backgrounds. For that time, it was an invading army of considerable size. In the following battles, the Indians between the Hindukush and the Upper Indus proved their valour as dreadful fighters, being a match even for the battle-hardened warriors of Alexander's army; the fights fought in these regions by the soldiers of Alexander were more of a guerrilla type than a style of warfare based on pitched battles; but there were also a few pitched battles at the sieges of the towns and strongholds of the region. The tribes under attack by Alexander's forces were the Aspasiens ('Ασπάσιοι), the Guraeans (Γυραῖοι), and the Assaceniens ('Ασσακανοί / 'Ασσακηνοί), while the expeditionary corps led by Haephaistion and Perdiccas was advancing through the Kabul valley (Khyber Pass between Kabul and Peshawar?) in order to conquer the region of Peucelatois, where ruled the prince Astes, and with the mission to build a bridge across the Indus. Alexander conquered, after bloody battles, some citadels of the

24. Karttunen 1989, pp. 158-160.

25. Karttunen 1989, pp. 184, 224-225, 234-235.

region, the most important being Andaca, Arigaeus / Arigaeum, Massaca / Massaga, Aornus, but also Ora, Bazira, Dyrta, Orobatis, Embolima, etc.; some of these were conquered by assault or by siege, others were left deserted and burnt by their inhabitants (IV, 22, 3-30, 9). The most interesting fact is that, even in these remote mountain regions, the manpower of one of the main peoples, the Assacenians, was great; a strong army of two thousand horsemen, more than thirty thousand infantry, and thirty elephants (IV, 25, 5); even if these numbers are overrated, probably the reality underlying them could not be denied; those mountain Indians were a force to be reckoned with. Equally interesting is the legend Arrian told about the rock of Aornus (identified by Sir Aurel Stein with Pir-Sar)<sup>26</sup>. The myth was about the failed attempt of Heracles to conquer the stronghold on the top of the Aornus rock. Probably it is a new myth due to the later Macedonian and Hellenistic cult of Alexander, but it is not impossible at all that an Indian god and, by consequence, an Indian myth was seen through Greek eyes (*interpretatio Graeca*). Even Arrian is puzzled by this dilemma, whether the Heracles involved was the Theban, the Tyrian, or the Egyptian one (IV, 28, 1-2).

With the exception of military encounters and administrative measures (Alexander met, fought, and conquered, or accepted as vassals some small Indian lords and princes like Sisicottus, Astes, Sangaeus, Cophaeus, Assagetes, etc., and also some more important dynasts as Assacenus, a powerful enemy of Alexander in Northwestern India, or Taxiles, the ally of Alexander, who controlled the important city and region of Taxila), it appears that the cultural aspects of the area are unimportant in Arrian's view of this Indian frontier, being eclipsed by the military, political, and administrative side of Alexander's conquest. Nevertheless, it is not so, although these cultural aspects are not obvious; beside the geographical description of the land (the Hindukush mountains named Parapamisus or Caucasus, the rivers Cophen and Choes, etc.), Arrian gives an insight in the religious mind of the local people, when he tells the story of Heracles, who was unsuccessful in his attempt of conquering the acropolis of Aornus. Even if, like Arrian does (*Anab.* IV, 28, 1-4), we dismiss the historical reality of this legend, and we consider it only a fiction created by the Greeks, not by the Indians, in order to enhance the glory of Alexander, we have an insight in the religious and political mind of the Hellenistic royal courts. And this tale illustrates also a *τόπος* of the Hellenistic tradition on Alexander the Great: his overwhelming ambition, his pride as a conqueror who considers himself invincible, and his adamant will, all summed up in a single Greek word: *πόθος*. The desire for undying fame (*κλέος*), a Homeric heroic feature, was the source and very essence of Alexander's *pothos*, according to the historians of the Macedonian, and this psychological cause explains the determination in the pursuit of the seemingly impossible; but it does not excuse his cruelty, as in the case of the massacre of the Indian mercenaries at the siege of Massaga (IV, 27, 3-4).

The Northwestern country submitted to the will of the western invaders after a bitter struggle, or this is at least the impression Arrian wishes to give, and the invading army had a rich plunder (for example, after one single battle the captures were fabulous, if Arrian is not overestimating the size of the booty). Anyway, even from the very beginning, India looked as a very rich country, a fabulous land of wealth (*Anab.* IV, 25, 4).

After the conquest of Peucelaotis made by the task force of Hephaestion and Perdicas (IV, 22, 8) and the capture of Abisarus' elephants (Abisares / Abisarus was a local *rājan* whose kingdom was in the region we call today Kashmir, and his attitude towards Alexander was, if not frankly hostile, at least ambiguous), the army of Alexander will build ships from the timber cut in the area and sail the Indus to the bridge built by Hephaestion and Perdicas (IV, 30, 7-9).

26. Iliff Robson 1961, pp. XV-XVI.

Most interesting for the Greek bias in the interpretation of foreign customs and myths is a legend of Dionysus the founder of Nysa, in the land between the Cophen and the Indus. This legend was told to Alexander by the prince of Nysa, a man named Acuphis, who led an embassy of 30 Nysean noblemen to Alexander with the mission of persuading the conqueror of so many of their neighbours to spare their town. Even Arrian is amazed when he relates that Dionysus of Thebes or of the Lydian Tmolus went into deep Asia on the frontiers of India and founded Nysa, a city whose first dwellers were his own soldiers unfit for fighting (and who were also the followers of Dionysus in the Bacchic ceremonies), but Arrian does not criticize openly the legends and myths about gods and heroes, because he says that in the realm of deities the supernatural is a natural thing. It is a useful hint for understanding Arrian's way of thinking. Other things of interest for Arrian were the eponym deity of the city of Nysa and of Nysaea, the surrounding region, and other local legends. Nysa and Nysaea were named after the nurse of Dionysus, and the mountain near Nysa was named Meros by Dionysus himself, because the god of wine was born from the thigh (ὁ μηρός) of Zeus.

Acuphis told these strange things to Alexander, and (if Arrian is right) he persuaded him not to take with him a hundred of the best citizens of Nysa, because it would be a disaster for an aristocratic ruled city-state to loose a hundred aristocrats. Alexander was content instead with the offer of three hundred horsemen and two noble hostages close relatives of Acuphis; the portrait of Acuphis sketched by Arrian is a favourable one – perhaps a Greek literary *topos* in order to underline the wisdom of the most distant barbarians, as Homer himself did with a Scythian population (*Anab.* IV, 1, 1-2; V, 1-2)<sup>27</sup>. Arrian does not simply reproduce his sources, as he has a critical and open mind, but he is not an extremely skeptical historian. He even criticizes the authorities in which he trusts, when these authorities are hypercritical, as Eratosthenes of Cyrene who seriously doubts that Heracles and Prometheus were, in the age of legend, among the first western explorers of India, and considers this only a fable created by the Macedonian flatterers of Alexander, in order to please the king who wanted to be greater than the heroes of legend. Arrian also quotes authors like Ctesias, whom he distrusts, but does not omit. Arrian says that in the region of the Upper Indus one of the most important cities was Taxila, the greatest town situated between the river Indus and Hydaspes (Jhelum in Punjab), a settlement surrendered by the king Taxiles to Alexander, who was his lord and sovereign, and also his powerful ally against Taxiles' deadly foe, king Porus, a *rājan* whose kingdom stretched east of the Hydaspes (*Anab.* V, 3, 1-6)<sup>28</sup>.

In the fifth book of the *Anabasis*, Arrian describes the geography of India, explicitly stating that the Indian Caucasus is the Parapamisus (the Hindukush which joins the Taurus chain coming from Asia Minor into Bactria). He also says that the Indus and the Ganges are the two main rivers of India, and the sources of the Indus are located in the Parapamisus. The Punjab is quite accurately described with his five rivers: Indus, Hydaspes (Jhelum), Acesines (Chenab), Hydraotes (Ravi), and Hyphasis (Satiej / Sutlej). In the south is the Indus Delta named Pat(t)ala, but if the Upper and Middle Indus belong to the Punjab, the Lower Indus belongs to the region of Sind (V, 3 and 4). In Arrian's view, the Indians were in Alexander's time the most warlike people of all Asia, they had a dark complexion like the Ethiopians, and they were tall. Arrian did not try a comparison between the prowess of the Indians and that of the ancient Persians in the time of Cyrus the Great, but he compared the ancient Persian education with the Spartan one. He did not compare the Persians of Cyrus the Great to their deadly foes, the Scythians, but he simply stated that in the time of Cyrus II the Persians were the best warriors of Asia, while in the time of Alexander the Indians were the best fighters the

27. Karttunen 1989, pp. 121-126.

28. Bradford Welles 1979, pp. 428-429; Petech 1979, pp. 397-398.

Macedonian ever met (V, 4, 3-5). Arrian sketches a geography of Asia, based upon the statements of Eratosthenes and Megasthenes (V, 5-6). His documentation on Asia includes also other authors, like Homer, Hecataeus of Miletus, Ctesias of Cnidus, etc.

Alexander crossed the Indus on the bridge built by the force under the command of Hephaestion and Perdiccas, and neither of Arrian's main sources (Ptolemy and Aristobulus) said anything about the methods of bridge building used by the Greek and Macedonian engineers; but Arrian thought that Alexander's engineers had built a bridge of ships, using a method similar to that of the Romans, a method familiar to him (IV, 7 and 8, 1). Anyway, using this bridge, the whole of Alexander's army crossed the Indus, arrived at Taxila between the Indus and the Hydaspes, and there received the submission of Taxiles. Alexander's army was augmented by the Indian auxiliary forces, and he received the ambassadors of another Indian prince, the nomarch Doxares, and the embassy of Abisares, king of Kashmir, and of his brother. It is clear from the list of Alexander's Indian allies that the political geography of Northwestern India was complex, and that Taxiles badly needed the alliance of Alexander, because he was forced to ward off the might of Porus, the powerful Indian monarch east of Hydaspes. The battle of Hydaspes between Alexander and Porus is well-known, but the sheer fierceness of the fight, the complex manoeuvres Alexander used in order to win, and, before the battle, the problems of transporting the Indus fleet to the Hydaspes, all these bear testimony not only to the excellence of Alexander's army and his skill as a general, but also for the military force of the kingdom of Porus and for the generalship of king himself, not to mention his courage (V, 8, 2-5 and 9-19). All the historians of Alexander, not only Arrian, are unanimous in thinking that his chivalry towards the defeated Porus brought him an ally from a former enemy. Alexander conquered the whole of Punjab, chasing another Indian *rājan*, also named Porus, the enemy of his former adversary at Hydaspes.

The political and administrative measures in India were complex: founding of cities (two of them on the Hydaspes, Nicaea, and Bucephala, the former in honour of the victory, the latter in the memory of his battle steed, Bucephalus, who died of old age and exhaustion); appointment of governors (Taxiles and Porus were left as vassal kings), etc. But he also continued the military conquest and advanced farther east; new Indian populations were conquered or became peacefully the subjects of Alexander's empire. Among them were the Glauganicae (Γλαυγανῖκαι) or Glausians (Arrian says they were the same people, but named differently by Aristobulus and Ptolemy). The Cathaeans (Καθαῖοι), a warlike people, resisted, and their city Sangala was conquered. Before them, the Adraestians (Ἀδραισταί) surrendered their city Pimprama, and became subjects of Alexander. After the defeat of the Cathaeans and the destroying of Sangala, all Indian resistance crumbled (IV, 20-24), and Alexander's army reached the river Hyphasis (Sutlej). Despite the fact that Alexander had intelligence of the existence of a great Indian river, the Ganges (mentioned for the first time in Greek history), and of a huge Gangetic kingdom beyond the desert (Thar), his army was exhausted, and its power of endurance collapsed. After vain deliberations, the wise arguments of Coenus and the general mood of the army prevailed over the conquering *pothos* of Alexander. After erecting twelve altars dedicated to the twelve Olympian gods, and confirming or appointing governors and princes of the conquered territories, Alexander's army withdrew, crossed the Acesines, and descended the Hydaspes to the Indus (V, 25-28 and VI, 1). The omen of Bucephalus' death on the Hydaspes was confirmed by the army's decision on the Hyphasis. After many adventures on the way in the land of the rivers Hydaspes, Acesines, and Hydraotes (the hard fought battles and victories over warrior tribes and populations like the Malli / Μάλλοι, Oxydracae / Οξύδρακῖαι, and Brahmans / Βραχμῶνες, the last population being probably a warrior-Brahmin ruling cast), Alexander's army descended the Indus and arrived at the Indus Delta, after conquering many populations. The most important conquests were the kingdoms



of Musicanus, Oxycanus, and Sambus; the conquest of the Malli / Mallians was the most dangerous, Alexander being wounded in a heroic action, an incident that gave Arrian the opportunity of a critic view over his sources and over the different versions of this event (VI, 1-14).

The war was waged with extreme cruelty, the Malli were almost wiped out; on the Middle and Lower Indus, Alexander accepted the surrender of Musicanus, he conquered also the land of Oxycanus, and crushed the rebellion led by Sambus (a local dynast who first submitted, and then rebelled). After sending Craterus with a part of the army in Arachosia and Drangiana (from the Indus via Multan, Quetta, and the Bolan pass to Kandahar), he occupied with the rest of his army the city of Pat(t)ala and the Indus Delta, sailed on the Indian Ocean (the Arabian Sea), and, after the founding of cities on the Lower Indus, the Macedonian army retreated. The fleet went under Nearchus' command towards the Persian Gulf, and the ground troops withdrew under Alexander's command through Baluchistan and Makran (Southern Pakistan and Iran, in Alexander's time the desert of Gedrosia / Gadrosia) towards the centre of the empire. The army suffered hard and sustained heavy losses in men and materials because of the heat, thirst, and exhaustion, but conquered on the way the Indian populations called the Oreitae / Oreitans and Arabitae, and an Iranian people, the Gadrosians / Gedrosians (VI, 15-24). This was in short the Indian expedition of Alexander, which opened a new era in the relations between Greece and India; for the first time the Greeks became aware of the existence of a larger India than they had supposed<sup>29</sup>.

The eighth supplementary book of the *Anabasis Alexandri* (which consists only of seven books) is *Indica*; the former historical work (Ἀνάβασις Ἀλεξάνδρου) was written in the Attic dialect, the latter (Ἰνδική) was written in the Ionic dialect, in the style of the Ionic logographers. *Indica* is a short geographical and ethnographical description of India, although its second part contains the story of the navigation of Nearchus' fleet along the coast of the Arabian Sea and of the Persian Gulf. The first part of the *Indica* (I-XVII) is a description of India and the Indians based upon the Greek sources of Arrian, mainly Eratosthenes of Cyrene, Megasthenes, Nearchus of Crete, Onesicritus, Ctesias of Cnidus. *Indica* (XVIII-XXV) is the account of Nearchus' voyage along the northern coasts of the Indian Ocean, and *Indica* (XXVI-XLII) is not the description of India and of the Indian borderland near the ocean, but the recorded image of ancient Southern Iran and of the Arabian coasts (XLIII).

The sources of Arrian's *Indica* were Eratosthenes, Megasthenes, and Nearchus; we can also add Onesicritus of Astypalaea and Ctesias of Cnidus, although he severely criticized them (III-V); but the description of India begins with the borderland between the Cophen river (now the Kabul river) and the Indus. Arrian repeated himself, giving almost the same broad description of Northwestern India as in the fourth and the fifth books of the *Anabasis*. He portrayed the Astaceni and the Assaceni in *Indica* (I, 1-2) as different from the other Indians in stature, colour of the skin, and courage (they are seen as smaller, with a lighter complexion, and somehow less courageous than the other Indians). He also mentioned Nysa and the Nysaeans as being the descendants of the army of Dionysus, and he resumed the legend of the μῆρος mountain already told in the *Anabasis*. For Arrian the Astaceni (Ἀστακηνοί) and Assaceni (Ἀσσάκηνοί / Ἀσάκα) <sup>30</sup> were firstly subjects of the Assyrians, and then of the Medes and Persians of Cyrus, son of Cambyses; he wrote also about the citadels of Massaca and Peucela in the land of the Assaceni, towns or strongholds conquered by the army of Alexander (*Ind.* I, 3-8 and *Anab.* IV, 26-30).

29. Petech 1979, pp. 397-398.

30. Petech 1979, p. 398.

For Arrian the true India begins east of Indus, and not with the frontier country between the Cophen and the Indus (*Ind.* II, 1). Arrian starts his geographical description of India with the mountains Taurus and Caucasus; he distinguished between these mountains of Asia Minor, the Scythian Caucasus, and the Indian Caucasus, which was also named Parapamisus, Emodus, and Imaus, according to the names given to these mountains in different countries. In short, Arrian sees the Taurus mountains, the Scythian Caucasus (our Caucasus as we know it), and the Hindukush (also named Indian Caucasus or Parapamisus), as parts of a huge chain of mountains ranging from Asia Minor to the frontiers of India, which is almost the modern geographical idea about these mountain ranges. He began also his introduction in the core of his work about India with mentioning the main Indian rivers; the Indus and its Delta, which was near the city of Pat(t)ala, the Hyphasis which was the eastern limit of Alexander's conquests, but also the Ganges and the capital of Palimbothra (II, 2-9).

As we have already said, Arrian's knowledge of India depends mainly on the books written by Eratosthenes, Megasthenes, and Nearchus; he compares between the size of the Ganges and the Indus on one side, and the size of the Nile and the Danube on the other. Arrian gives an enumeration of the tributary rivers of Indus and Ganges, but, because he relies so heavily on the historians of Alexander, he explicitly states that east of Hyphasis his information is unclear, because the army of Alexander never crossed this river (II, 8 and IV, 1). Because Megasthenes and all the other Greek writers on Indian topics said that the Ganges was greater than the Indus, Arrian trusted his sources and took this fact for granted (IV, 2-7), and in this case he was wrong.

In the beginning of his *Indica* he recorded a legendary tradition of an Assyrian, and then Iranian (Median) domination of Northwestern India before the time of Cyrus II; later he said that none before Alexander of Macedon has ever invaded India (with the probable exception of Dionysus, and perhaps also of Heracles, and he recorded legends and facts to support this thesis, but he was positive that the legend was not about the Greek hero Heracles, and that it was about a non-Greek Heracles). He stated that not even Sesostriis, the Egyptian conqueror, or Indathysus the Scythian, or the queen Semiramis ever trod the soil of India. He quoted Megasthenes and mentioned not only Porus, but also the king Sandracottus (Candragupta Maurya). Megasthenes had a first hand knowledge of India because he was an ambassador at the court of Palimbothra (Pāṭaliputra) in the time of Seleucus Nicator and Candragupta. *Indica* (V, 3-13 and VI, 17) is a kind of cultural anthropology of ancient India; Arrian described the Indian rivers and the climate, but he also mentioned the peoples of India; he distinguished between the inhabitants of India who were not indigenous Indians (as the Nysaeans, who were the offspring of Dionysus, or the Oreitae, who had only the Indian weaponry and clothes), and the majority of Indians, who were compared with the Egyptians and the Ethiopians, regarding the physical aspect. Furthermore, in these chapters of the *Indica*, Arrian, always relying on Megasthenes' testimony, provides a lot of information about the animals of India, about the customs of the Indians, and about their social organization. He said that the Indian kingship is descended from Dionysus and Heracles, and he told legends about these gods, who were, at least in the Greek mind, the culture-heroes of early India. Arrian knows about the seven social classes of India from Megasthenes; these were not the four major categories of the Veda (the *varṇas*), but the seven castes (*jāti*) known to Megasthenes: the Brahmins, who were priests and sages, the peasants, the herdsmen and hunters, the craftsmen and traders, the warriors, the spies and royal inspectors, and the high officials of the state. As to the geographical distances, Arrian depends on and trusts Eratosthenes.

The *Indica* (XVIII-XXV) is the report of Nearchus' navigation along the coast of the Indian Arabitae (Ἀραβῆται), the Oreitae (Ὀρεῖται), and the Ichthyophagi (Ἰχθυοφάγοι) or Fish-Eaters, towards Gedrosia / Gadosia and Carmania in Southern Iran; and from there the

fleet went to the centre of the empire, through the river Pasitigris into Persis, and then Alexander, Nearchus, and their forces went to Susa; so this last part of the *Indica* (XXVI-XLIII) is not about India, but about the northern and southern coasts of the Persian Gulf.

In conclusion, in both *Anabasis Alexandri* and *Indica*, Arrian depended heavily upon the Greek tradition about India. Because he was a rational mind, he selected from his various sources the most plausible versions, and probably also the version closest to the Indian reality. Only the first part of his *Indica* (I-XVII) was about the Indian subcontinent; the second part (XVIII-XXV) was about the seacoast divided between the Indian populations and the Iranian-speaking populations; and the third and last part of the *Indica* (XXVI-XLIII) was mainly about the coasts of the Persian Gulf. Arrian does not have, or it appeared that he did not use first hand information on India of his own time; but, due to his rationality and logic, he tried to be close to the historical truth.

### Selected bibliography

- Altheim, F. 1979 — “Das Alte Iran”, in *Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte* II, Frankfurt am Main-Berlin, pp. 137-235.
- Badian, E. 1985 — “The Median and Achaemenian Periods”, in I. Gershevitch (ed.), *The Cambridge History of Iran* II, Cambridge 1985.
- Bradford Welles, C. 1979 — “Die Hellenistische Welt”, in *Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte* III, Frankfurt am Main-Berlin.
- Briant, P. 1974 — *Alexandre le Grand*, Paris.
- Casari, M. 1999 — “Alessandro e Utopia nei romanzi persiani medievali”, *Rivista degli Studi Orientali* 72, Suppl. I.
- Ceașescu, P. 1974 — “La double image d’Alexandre le Grand à Rome”, *Studii Clasice* 16, pp. 153-168.
- Chantraine, P. 1968 — “Notice”, in Arrien, *L’Inde*, Paris, Les Belles Lettres.
- Eggermont, P. H. L. 1975 — *The Campaign of Alexander the Great in Sind and Baluchistan*, Leuven.
- Goukowsky, P. 1976 — *Essai sur les origines du mythe d’Alexandre I*, Paris-Nancy.
- Hamilton, J. R. 1971 — “Introduction” to Arrian, *The Campaigns of Alexander*, London.
- Högemann, P. 1985 — *Alexander der Grosse und Arabien*, München.
- Ilf Robson, E. 1961 — “Prefatory Note”, in Arrian, *Anabasis Alexandri* I, London, Loeb Classical Library.
- Jouguet, P. 1926 — *L’Impérialisme Macédonien et l’Hellénisation de l’Orient*, Paris, L’Évolution de l’Humanité.
- Karttunen, K. 1989 — *India in Early Greek Literature*, Helsinki.
- Petech, L. 1979 — “Indien bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts”, in *Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte* II, Frankfurt am Main-Berlin.
- Pfister, Fr. 1956 — *Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen*, Berlin.
- Sirinelli, J. 1993 — *Les enfants d’Alexandre*, Paris; (Rom. transl. *Urmasii lui Alexandru cel Mare*, Bucarest 2000.)
- Suceveanu, Al. 1993 — *Alexandru cel Mare [Alexander the Great]*, Bucharest.
- Vidal-Naquet, P. 1984 — “Flavius Arrien entre deux mondes”, in Arrien, *Histoire d’Alexandre. L’Anabase d’Alexandre le Grand et L’Inde*, Paris, Minuit, pp. 311-394.
- Vogelsang, W. 1985 — “Early Historical Arachosia in Southeast Afghanistan”, *Iranica Antiqua* 20.
- Wirth, G. 1974 — “Arrian und Traian. Versuch einer Gegenwartsdeutung”, *Studii Clasice* 16, pp. 169-209.

# Plotinus and the East

Andrei Cornea

1. As “sometimes even good Homer is napping”, so do best scholars: in his seminal study on Plotinus, Émile Bréhier wrote: “Sa conception de la réalité devient tout à fait sommaire; il n’est plus question d’un monde intelligible compliqué dont les linéaments donnent le modèle du monde sensible, mais d’un être universel sans aucune distinction. Les quatrième et cinquième traités de la sixième Ennéade, par exemple, pourraient se lire, bien souvent, sans aucune référence à la philosophie grecque”<sup>1</sup>.

Bréhier believed that Plotinus borrowed some of these ideas, especially those pertaining to the *unio mystica* between the Self and the One and to the super-rationality of the One, from the *Upanishads*, i. e. from a remote, non-Greek source.

But is it really so? Or rather: can these two treatises at least (which actually form one and a single work, mistakenly cut in two by Porphyry) be plausibly read “with no reference to the Greek philosophy”? And was Bréhier right in stating that, at least in these treatises, the intelligible Being is found lacking any distinction and any complexity to such an extent, that in order to make sense of it one must evade the “narrow” Greek philosophical tradition, and open up towards an exotic different tradition? Hardly. In fact, here, as elsewhere, Plotinus is struggling to make explicit what he believes to be the Platonic original thinking and to reject different so-called middle-Platonist interpretations he considers wrong. For instance, in VI.4,4, he wants to vindicate the authority of Plato against some interpreters in what concerns **the whole-part relationship** in the Soul; in VI.4,11, he alludes to a place in the likely spurious (for us) Platonic *Second Epistle* (312e), where he thinks he had found a textual basis for his extremely complex doctrine of the three hypostases of the intelligible<sup>2</sup>. In VI.4,16, he insists that his doctrine of the intelligible is old, i. e. it genuinely belongs to Plato; in VI.5, he again recalls his three hypostases doctrine, and so again he underlines the complexity of the intelligible world. In VI.5,9, he rejects some Stoic theories, and in VI.5,10, he uses the simile of the theorems of the Greek demonstrative science in order to substantiate his main thesis on the whole-part relationship in the intelligible world.

In fact, the whole point of this long treatise is to clarify the paradoxical existence of **the real Being everywhere and simultaneously as a whole**. Now, this was not a new issue in the Greek philosophy, as Bréhier believed. Actually, already in Plato’s *Parmenides*, “old” Parmenides had already raised it as the first condition of the admissibility of the theory of the Forms and found the whole theory upheld by “young” Socrates dubious, not least because precisely of its failure to solve this paradox<sup>3</sup>.

---

1. É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris 1928, pp. 112-113. The same author writes in the “Introduction” of his Plotinus’ edition, *Plotin – Les Ennéades*, Paris 1924, p. V: “Il [Plotin] habitait dans une ville qui était sur la route de Rome à l’Inde. Aussi pouvait-il difficilement croire que les Hellènes detinssent le dernier mot de la sagesse. À l’époque du romantisme où vécut Plotin, le barbare était à la mode...” In my opinion, this mode was not shared by Plotinus. See below.

2. See also H.-R. Schwyzler, “Plotinos”, in A. F. von Pauly, G. Wissowa (edd.), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* XXI, 1, Stuttgart 1951, p. 552.

3. Plato, *Parmenides* 131a-b. It is well known that Plotinus believed he had found a support for his three-hypostases theory in Parmenides’ hypotheses on the One. See H.-R. Schwyzler, *op. cit.*, pp. 553-554.

So one simply cannot **intelligently** read these treatises but against the background of the Greek philosophy, Plato's and Aristotle's in particular.

But what about the famous Plotinus' mysticism, that rapture of the Soul who seems to get absorbed and dissolved into the One? Bréhier saw it as a mark of the Eastern, especially Hindu mystic. Not so did J. M. Rist who, on the contrary, believed that, while the *Upanishads'* mystic is monistic-pantheistic, Plotinus' is rather theistic. The Plotinian One – Rist says rightly – is both in the things and outside them: “The One is not all things; it is the power behind all things (δύναμις πάντων). Union with it is, therefore, not union with all things”. So the Soul is never totally absorbed by and into the One. The Upanishadic identification of the Self with the universal Being, a cornerstone of the Hindu mystic – “Brahman is Atman” – could not have been endorsed by Plotinus – Rist says<sup>4</sup>.

Still, one may retort, even if the general background remains profoundly Greek, some bold developments of Plotinus' system could witness a significant non-Greek influence, inasmuch as they go beyond the “traditional” boundaries of the classical Greek philosophy. For instance, as J. M. Rist himself thought, Plotinus seems to have evaded the standard Greek metaphysics by postulating the infinity of the One: “The One is infinite, the others finite: the One is creator, the others creatures; the One is entirely itself, entirely infinite, the others are both finite and infinite; the One has no otherness, the others are other than the One”<sup>5</sup>. Indeed, infinity was thought to be bad by all Greek philosophers who believed that the Good presupposes perfection, i. e. finitude.

Then again: perhaps the source of such an innovation has to be looked for in the great depository of the Oriental thinking – be it Hellenistic-Semitic, Gnostic, Egyptian, Persian or even Hindu. So, even if Bréhier was strictly wrong by failing to acknowledge the Greek basis of Plotinism while commenting on the above-mentioned treatises, he may have been right in a much broader sense: perhaps Plotinus, while he was living in Alexandria as a pupil of the great Platonist teacher Ammonius Saccas, actually absorbed some Oriental wisdom he later incorporated into his own system, even if he believed and stressed it was genuinely and wholly Greek; yet one should not necessarily take his statements and his beliefs regarding the genuineness of his Platonism at their face value.

It may be so, but, of course, we can never tell. We know too little about this alleged “Oriental wisdom”. But we reject the principle that any bold development of a body of doctrine should be explained primarily by a previous borrowing from a foreign source, as if any genuine creativity had to be discarded from it out of hand. In this case the burden of proof should rest with those who emphasize the existence of an outside influence; and until they can prove their case, we are entitled to try to understand that new doctrine in terms of its internal dynamics.

Therefore, it will be not our task to weigh comparatively against one another all alleged influences on Plotinus' philosophy, but rather to discuss its position and its role in his time, i. e. its “setting in life”. What role Plotinus believed to be his own as a teacher of philosophy? How was he regarded by his fellow Platonists and by later Platonists, who lived after him? What was his stand towards what he thought it was the “old Greek philosophy”? What exactly did he reject as a dangerous “novelty” and which was the cultural source of this rejected “novelty”? And how can we interpret his own philosophical innovations, i. e. those which we, the moderns, have been calling “Neo”-Platonism, against the background of his time? Let us formulate our position: far from being an “Oriental-Greek” (or even a Hindu-Greek), we believe that Plotinus was rather a “Roman-Greek”: his was a somehow heroic attempt to reassert the genuine roots

4. J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1967, p. 225.

5. J. M. Rist, *op. cit.*, p. 37.

of Hellenic philosophy, to stick as closely as he could to Plato, **as he understood him**, to defend him against an all-pervading eclectic and dualist Orientalism. Even geographically he tried to pull out from the East by settling down in Rome, and by symbolically establishing the spiritual centre of his teaching in the Capital of the Roman Empire.

2. The idea that Plotinus was, somehow, indebted to Hinduism originated with the story of his failed attempt to “go East” by accompanying the army of Emperor Gordianus III, in 244 AD, in a campaign against Persia. As Porphyry tells the story – which he says he learned from Plotinus himself – “from that day on [when he met Ammonius] he stayed continuously with Ammonius [his teacher of Alexandria], so that he acquired such a training in philosophy, that he became eager to experience the Persian philosophical practice and that prevailing among the Indians”<sup>6</sup>. It is impossible to extract from this account the slightest indication that Plotinus knew already something consistent enough about what was supposed to be the “philosophy” of the Persians and of the Indians. The infatuation with the Oriental wisdom was relatively popular with Hellenistic scholars. They used to accept gladly the view of Diogenes Laertius, who, earlier, mentioned the “Brahmans” and the “Magi” as the counterpart of the most ancient Greek philosophers, and wrote that philosophy was born among the “Barbarians”. Even before, a historian and diplomat such as Megasthenes, who had travelled to India at the beginning of the 3<sup>rd</sup> century BC, believed that the opinions about nature of the Greek philosophers had been found out also “among the Indians by the Brahmans and among the Syrians by the Jews”<sup>7</sup>. The 2<sup>nd</sup> century AD Platonist philosopher Numenius of Apamea shared the same idea, too, as we shall see later. The formula used<sup>8</sup> by Porphyry in his *Vita Plotini* rather suggests that Plotinus simply wanted to “check” current rumours pertaining to the Oriental wisdom against the reality and to compare the “Barbarian” wisdom to what he had learned from Ammonius Saccas, his Platonist teacher in Alexandria. It is not so much the enthusiasm for, let alone the knowledge of the East that seems to have motivated the journey of Plotinus, but rather some mere curiosity and even perhaps some doubts that the Persians and the Indians were really so great philosophers as to be compared with Plato or Aristotle, as some “Orientalizing” scholars used to believe. At any rate, after his failure to reach the East, because of the Emperor having been murdered in Mesopotamia, no other hint that he still was interested by the Persian or Indian wisdom was ever recorded.

Instead, Plotinus “moved West”. After having narrowly escaped death during that ill-fated expedition (the last attempt of a Roman Emperor to cross the river Euphrates), he flew to Antioch and from there he travelled farther West, up to Rome, where he settled and lived for the rest of his life, i. e. for more than twenty-five years. Now, Rome was not at all a centre for philosophical or scientific training at that time, and, in fact, it had never been one to be compared to Athens or Alexandria. If one wanted to study philosophy, or to teach students philosophy, or to have real intercourses with other fellow philosophers, one simply wouldn’t be advised to go to Rome, but rather to stay in Alexandria, or to go to Antioch, Athens, or even to some cities of Asia Minor. In general, at that time the Hellenized East was still much more interested in philosophy than the Latin West, whose main intellectual involvement had always been predominantly with rhetoric and law. So, what was the point for Plotinus, a former pupil of the famous Alexandrine Ammonius Saccas, to leave the more philosophically-minded, Greek-speaking East for ever and to go to Rome?

6. Porphyry, *Vita Plotini* 3.

7. The quotation is from Clemens of Alexandria (*apud* Th. Reinach, *Textes d’auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, Hildesheim 1963, p. 13.)

8. πεῖραν λαβεῖν: “to experience”, “to try something”.

A certain and clear-cut answer is impossible, due to the scarcity of our knowledge about Plotinus' biography and to the circumstance that almost all we know of him comes from just one single source: Porphyry's *Vita Plotini*. Moreover: what Porphyry says he learned about Plotinus' early years was just what Plotinus himself agreed to tell him and that was purposely very little: for out of fear of having his birthday worshipped by his pupils, as the habit of the time was, he wouldn't disclose even the day or the month of his birth<sup>9</sup>. He also did not want that the others knew which country and which family he had come from, apparently because he kept in disregard all life detail, pertaining to the circumstance that "he seemed ashamed to dwell in a body"<sup>10</sup>. In addition, *Vita Plotini* looks much more like a hagiography than like a real biography in the modern sense: it is the portrait of a "holy man" "living in our age"<sup>11</sup> (unlike Pythagoras or Plato who lived in the past) that Porphyry wants to depict rather than the portrait of a real philosopher, and so its empirical value is debatable. – Still, some remarks can be made:

a) According to Eunapius, Plotinus was born in Egypt, in Lycopolis<sup>12</sup>, and brought up in Alexandria, a city imbued with Greek culture. Plotinus knew very little about the native, ancient Egyptian civilization, still alive then, for he mistakenly believed<sup>13</sup> (and let generations of scholars to believe so) that the Egyptian hieroglyphs were just holistic symbols and not phonetic characters as they really were, and as Champollion was the first to find out much later. Furthermore, if culturally Plotinus was Greek, his name was Latin (a popular variant of "Plautinus"). Trajan's wife, for instance, was called Plotina. This does not necessarily point to a Roman descent, but, taking into account some other biographical details, a Roman or Roman-Greek origin seems plausible.

b) Plotinus' family must have been well-off, for otherwise the young man wouldn't have had the leisure to study philosophy. Besides, Plotinus had to enjoy good political connections: indeed, as he decided to take part in the Persian expedition of Emperor Gordianus III, Plotinus "joined the στρατόπεδον" – Porphyry says. Now, στρατόπεδον has the general meaning of "army", but it also means the court or the suite of the Emperor, or of his representative, the *praefectus*. As Plotinus was no soldier as to join "the army", it is likely that here στρατόπεδον is meant in the latter sense, which suggests that the philosopher was a **special guest** of Emperor Gordianus himself<sup>14</sup>. Did he owe this invitation to his philosophical fame? Hardly to believe it, in the case of someone who had not yet become an independent teacher and was known just as a student of Ammonius Saccas. It is much more likely that the reputation of his family and his relations to the court in Rome were instrumental in getting this special invitation.

c) Hadn't he been of a good, well-off, perhaps even noble Roman-Greek family, it would have been strange indeed that he, an unknown middle-aged Alexandrine philosopher, with no writing of his own, could succeed so swiftly in establishing a private philosophical school in

9. Porphyry, *Vita Plotini* 2.

10. Porphyry, *Vita Plotini* 1. This is the sentence Porphyry starts Plotinus' biography with.

11. Porphyry, *Vita Plotini* 1.

12. É. Bréhier, "Introduction", p. I. – V. Schubert, *Plotin. Einführung in sein Philosophieren*, München 1973, p. 31, writes the following about Plotinus' life and birth details: "Den Aufbau und den Stil der Vita fand man zu hagiographisch, die Zeitangaben ungenau oder gar falsch [...] Der Geburtsort Plotins ist unbekannt. Eunapios verlegt ihn nach Ägypten, vielleicht nur in der Überzeugung, das so ein geheimnisvoller Mann wie Plotin nur aus Ägypten stammen kann."

13. Plotinus, V.8,6.

14. C. Bădiliță, "Notes" to *The Life of Plotinus*, in A. Piatkowski, C. Bădiliță, C. Gașpar, *Porphyrios – Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin [Porphyry – The Life of Pythagoras. The Life of Plotinus]*, Iași 1998, p. 163.

Rome, attended by several outstanding figures there, among which at least one senator was counted<sup>15</sup>. Porphyry tells us that Plotinus was held in very high esteem by many noble people, both men and women, who, when they were fearing to die shortly, used to entrust Plotinus their children and their fortunes. Plotinus' personal qualities mattered a lot, of course, to make him deserve so high an honour. But no doubt that his good social connections had to be instrumental, too. We also learn that the philosopher lived in the home of two noblewomen, perhaps related to the imperial House, and that he enjoyed the friendship of Emperor Gallienus himself and of his wife, Salonina. He nearly convinced the Emperor to let him found "Platonopolis" – a city of philosophers that would have been ruled by the "laws" of Plato<sup>16</sup>. Probably the plan fitted well into a more general project of the Emperor of restoring the old Hellenic cultural values (his wife was Greek) which he wanted to oppose to Christianity and other influential Oriental religions.

On the other hand, Plotinus should have had a fair command of Latin, for otherwise he could not have monitored the lessons of the pupils entrusted to him. So, it seems likely to me that Plotinus was the descendant of a good Roman-Greek family, possibly of Hellenized Latin civil servants in Roman Egypt, and that his family and family friends had kept solid family relations in Rome and at the imperial court. Out of modesty he would not speak thereof, as he kept secret his birthday as well. Porphyry, an Oriental (Phoenician) by birth, enjoyed probably the mystery surrounding Plotinus' early life and the Oriental exoticism it was deemed to evoke. If he knew more, he would not let the mystery leak out, for a genuine Oriental origin fitted all too well into his picture of an Orientalizing philosopher, who would have brought the light of knowledge of the East to Rome.

So, at least a likely "good" Roman-Greek origin explains why Plotinus could apparently so easily establish his philosophical school in Rome, after he decided to leave the East forever. But why actually did he leave? Why did he not come back to Alexandria, after the defeat of Gordianus (in 242 AD) and the death of Ammonius Saccas, to resume his philosophical career up there?

3. The simplest way to explain the matter is to suppose that, for one reason or another, he found his place occupied. Indeed, by the time Plotinus reached Rome, Ammonius had already died, but some of his former pupils were continuing to teach in his spirit in Alexandria. At any rate, we know that three of them – Plotinus, Herennius and Origenes (the pagan philosopher, and not the famous theologian, another former, but older pupil of Ammonius) – decided to found separate philosophical schools and to continue the teaching of their master. This explains why they had to part with each other. Moreover, as Porphyry tells us, they struck a deal not to reveal any of Ammonius's δόγματα<sup>17</sup>. The point of this pact was to abstain from claiming for oneself a shared and common legacy received from Ammonius, who had committed nothing to writing. On the other hand, by invoking this pact, Porphyry seeks to explain why his master initially lived and taught in Rome for ten years without writing down his ideas. But his explanation seems shaky, for Porphyry also says that, although the pact was broken relatively soon after its

15. C. Bădiliță, *op. cit.*, p. 33.

16. Did Plotinus nurture any project on a political reform? V. Schubert (*op. cit.*, p. 36) sees it likely on the ground that the courtiers who brought the plan down, would not have bothered about a "kind of monastery". On the other hand, his treatises show no sign of any political interest.

17. Porphyry, *Vita Plotini* 3. Porphyry seems to contradict himself: firstly, he says that in Rome Plotinus "kept secret the teaching of Ammonius", although "he was joined by several attendees." But, a few lines further, he says that Plotinus "made his lessons out of Ammonius' lectures." Porphyry seeks to suggest a certain resemblance between the doctrine of Ammonius Saccas and the mysteries cults. Again and again, a shadow of mysterious Orientalism is being cast upon Plotinus.



conclusion by both Herennius and Origenes, Plotinus still kept on abstaining from writing for long. Possibly, the philosopher simply did not consider his thinking ripe enough to be disclosed in writing; yet, this long postponement seemed rather odd to Porphyry, who tried to explain it away in a more conventional and novelistic way.

We suspect also the existence of at least another reason of the split between Plotinus and Origenes. Porphyry tells us that the latter wrote a treatise entitled *The King is the only Maker*<sup>18</sup>. If we do not take it as a piece of base court flattery, which is quite unlikely, we can infer from this title that Origenes claimed that the Supreme principle ("the King") is also the Maker of the Universe. In fact, as Proclus mentioned later<sup>19</sup>, Origenes identified the One with the Being, which, while being also identical with the universal Intellect, was supposed to be the Maker of the Universe. So his views strikingly clash with the Plotinian theory about the transcendent One and the sharp distinction between the Being (or the Intellect) and the One which is raised "above Being and Essence" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)<sup>20</sup>. It is hard to know exactly which of these two Ammonius' disciples – Plotinus and Origenes – stayed closer to the doctrine of their common master. But, in my opinion, Origenes seems much more conservative in thinking than Plotinus, and, as we shall see, very close to the middle-Platonists.

At some point, Porphyry suggests that they may have agreed upon what both of them had borrowed from Ammonius<sup>21</sup>. But that place can be read differently as well: in my opinion, they seemed to have recognized the seriousness of the disagreement between them, and may have agreed not to discuss or to teach philosophy in front of the other's own pupils. At any rate, because either of them claimed just to teach old Platonic doctrines developed by Ammonius, and to add nothing new to them, there was little room for both of them, as competing heirs of Ammonius, in either Alexandria or in any other Eastern or Western city.

4. If Alexandria was closed for Plotinus, mainly because of the presence here of too many con-disciples of his own former teacher, Athens – still the place of the old and famous Platonic Academy, and which was priding itself on a long tradition stretching down to Plato by a continuous chain of διδάσχοι – was strikingly opposed to everything Plotinus was teaching and writing as a Platonist. Porphyry, indeed, gives us a few clues pertaining to that circumstance, such as the lukewarm relation of Plotinus with Cassius Longinus, a reputed literary critic and a former **scholarch** of the Academy, the response he, Porphyry, on behalf of Plotinus gave to Eubulus, another **scholarch**, and, most seriously, the accusations "of some people from Greece" that Plotinus would have plagiarized Numenius of Apamea<sup>22</sup>.

Cassius Longinus, the former teacher of Porphyry, before the latter met Plotinus, was a famous literary critic, scholar, rhetorician and philosopher of the 3<sup>rd</sup> century. He acted as the head of the Academy between 250 and 267. In 267-268 he left Athens and went to Palmyra, to become the counselor of Queen Zenobia. Perhaps he was haunted by the old Platonic obsession with uniting kingship and philosophy into one and the same hand. But, as Queen Zenobia became the enemy of the new Emperor Aurelianus, in 273 Longinus was arrested, then sentenced to death and executed for high treason by the order of the Emperor.

18. The same interpretation by C. B'diliș' (*op. cit.*, p. 163), who associates the title of this treatise with the theories of Numenius of Apamea. See below.

19. Proclus, *Theologia Platonica* 2,4.

20. Plato, *Republic* 509b. A basic quotation from Plato often used by Plotinus to establish the genuineness of his theory about the **super-essential One**.

21. Porphyry, *Vita Plotini* 14. Once Origenes attended Plotinus' lectures, but Plotinus blushed and refused to continue, because – Porphyry says – "he knew he was speaking in front of people who knew (πρὸς εἰδότες)." 22. Porphyry, *Vita Plotini* 17.

Porphyry, although full of reverence for both of his teachers, does not try yet to iron out the differences between them. Understandably, he is keen to show that Longinus, whose reputation as a literary critic and philosopher was very high, had Plotinus in great esteem. On the other hand, Porphyry remarked that, after being informed about the content of a few treatises of Longinus, Plotinus made the following clear-cut statement: “Longinus is a philologist, but not at all a philosopher”<sup>23</sup>.

But what was Longinus’ opinion about Plotinus? Obviously his views were not very much in line with Plotinus’ philosophy. At the beginning he seems to have been even quite spiteful (καταφροντικῶς) of Plotinus, because – Porphyry tells the story defensively – “he used to listen to the ignorance of the others”<sup>24</sup>. Later, he got some consideration for the philosopher, whose “commentaries” (ὑπομνήματα) he sees as “worth all respect and honour”. Nevertheless, Porphyry admits that Longinus had only a poor understanding of Plotinus. For otherwise the critic would not have blamed his difficulties in understanding Plotinus on some alleged errors of the copies available to him. Actually – Porphyry says – those copies, made by Amelius Gentilianus – the oldest pupil of Plotinus in Rome –, were indeed very trustworthy and so the fault rested only with Longinus who “did not know the usual manner by which [Plotinus] was interpreting [Plato] (τὴν συνήθη ἐρμηνείαν)”<sup>25</sup>. And indeed, while Longinus praises Plotinus’ “way of writing”, he openly admits that he “disagrees with most of his theses”<sup>26</sup>.

But what was the main subject of contention between Longinus (and probably also the Academy) and Plotinus? We know that Porphyry, the former student of Longinus, as soon as he became the pupil of Plotinus, was startled by the theory of his new teacher that the universal Intellect and the Platonic Forms (or Ideas) **were one and the same thing**, in the sense that **each Form was simultaneously the whole Intellect, and yet a part of it**, and that consequently there was no exteriority of the Forms in respect of the Intellect. Initially Porphyry sought to challenge this new (for him) theory – obviously using the arguments he had learned from Longinus. He wrote a treatise “trying to show that the Thought (τὸ νόημα) was outside the Intellect [of God]”<sup>27</sup>. On behalf of Plotinus he was twice refuted by Amelius Gentilianus, until the newcomer gave in. We also have the later testimonies of both Proclus and Syrianus who also mentioned that Longinus believed that the Platonic Forms stay outside the universal Intellect and were distinct of it<sup>28</sup>.

Now, this was not Longinus’ own theory. In fact, it has been accepted that, in all likelihood, it originated with Philo of Alexandria in the 1<sup>st</sup> century AD, and was taken up by the so-called middle Platonists, such as Alcinous (former known as Albinus) and maybe also shared by Numenius of Apamea, as a way of interpreting the creationist myth in *Timaeus*. Actually, Philo, while seeking a way of unifying Plato’s *Timaeus* and the account of the Creation in the Book of *Genesis* 1, imagined that the Platonic Forms were just “the thoughts of God”<sup>29</sup>. By this device

23. Porphyry, *Vita Plotini* 14.

24. Porphyry, *Vita Plotini* 20.

25. Porphyry, *Vita Plotini* 20. It is obvious that the disagreement concerned the way they were interpreting Plato.

26. Porphyry, *Vita Plotini* 19. Written by the great literary critic, these words seem to contain quite an ironical praise of the style of Plotinus (τύπος τῆς γραφῆς), whose main quality was not at all that elegance and verbal richness cherished so much by people like Longinus. Indeed, even Porphyry wrote that Plotinus “was richer in thoughts rather than in words” (*Vita Plotini* 4).

27. Porphyry, *Vita Plotini* 18.

28. A. H. Armstrong, “Porphyry – The Life of Plotinus”, in A. H. Armstrong (ed.), *Plotinus – The Enneads*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1966-1988, t. I, p. 50, footnote.

29. H. Chadwick, “Philo”, in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967-1970.

he could keep intact the personal character of the God of the Bible, while remaining a Platonist<sup>30</sup>. The theory was worked out by other middle-Platonists, such as Alcinous<sup>31</sup>, and essentially it amounted to affirm that the Maker of the Universe, or the Universal Intellect, contemplates the intelligible Forms, which stay outside him, and according to which he creates the sensorial things. So the Forms were conceived of as somehow distinct from the universal Mind, in the same way as the “creative” thoughts of a craftsman are distinct from his mind and even exterior of it, to the extent they are the intelligible models he is contemplating in order to accomplish his craftsmanship. How much Longinus was close to this old Jewish-Greek doctrine is perhaps suggested also by the fact the famous *Treatise on the Sublime*, which quotes the beginning of the *Genesis* from the *Septuagint*, was (perhaps wrongly) attributed to him.

Now, Plotinus could not accept this doctrine he considered a disaster for a true understanding of Plato. In fact, what Plotinus could not accept was precisely the **personal character** of the Maker of the Universe, as well as his precedence over the Forms – a legacy of the Book of *Genesis*, which, through Philo, was channelled into the middle-Platonism. For our philosopher the supreme Intellect (set immediately below the One) was a living being comprising the Forms as other living beings **that are simultaneously parts of the whole and identical with it**<sup>32</sup>. We may say, therefore, that Plotinus sought to fight an ultimately Philonian, Jewish-Greek, Alexandrine theory. His philosophical departure from the cosmopolitan, Orientalizing milieu of Alexandria could not have been more radical.

4. Of course, all the remaining arguments between Plotinus and other Platonists were overshadowed by the accusation of plagiarism. Porphyry writes that “as in Greece there were people claiming that Plotinus had plagiarized (ὑποβάλλεσθαι) the works of Numenius, and as this was told to Amelius, this one wrote a refutation in a book called *On the difference of the doctrine of Plotinus and that of Numenius*”<sup>33</sup>. Porphyry does not say explicitly who these people smearing the reputation of his teacher were, but we may assume that it was the hostility of the Academy towards Plotinus, we spoke thereof, which had circulated this ugly rumour.

We have but a fragmentary knowledge of the doctrine of this remarkable, 2<sup>nd</sup> century AD Platonist and Pythagorean: Numenius of Apamea<sup>34</sup>. Yet, what we know suffices to get a glimpse into what could have been the ground of the charge of plagiarism brought to Plotinus, even if the book of Amelius is lost. At first sight, one could claim indeed that the Plotinian doctrine

30. Matteo Andolfo, *L'ipostasi della "Psyche" in Plotino. Struttura e fondamenti*, Milano 1997. I quote this significant passage on how Philo influenced the middle-Platonism: “Inoltre lo studioso [R. Radice] sostiene che la recezione medioplatonica delle teorie filoniane sia avvenuta in forma anonima. Filone influì su Eudoro e Seneca, ai quali, però, egli si presentava pur sempre anche come uomo di fede estranea, sicché il suo contributo di ripresa platonica fu reciproco, ma si tacque il suo nome, poiché l'intellettualismo ellenico aveva una preclusione pregiudiziale ad inserire un ebreo tra i filosofi” (p. 364).

31. L. P. Gerson, “The Concept in Platonism”, in *Traditions of Platonism. Essays in honour of John Dillon*, Ashgate 1999, shows the major role of the *Didaskalikos* of Alcinous (2nd century AD) in spreading out the Philonian theory on the Forms as “the thoughts of God”.

32. D. T. Runia, “A brief History of the term «kosmos noetos»”, in *Traditions of Platonism. Essays in honour of John Dillon*, Ashgate 1999, p. 166: “Plotinus lays emphasis on the fact that the model (kosmos noetos) is a living being embracing other living beings as genera and species. This is in contrast to what we found in Philo, where the model is above all an intelligible plan or blueprint for the cosmos.”

33. Porphyry, *Vita Plotini* 17.

34. For Numenius, see H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistesmetaphysik*, Amsterdam 1964, ch. 1, 3; Ph. Merlan, “The Greek Philosophy from Plato to Plotinus”, in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967-1970; R. Beutler, “Numenios”, in A. F. von Pauly, G. Wissowa (edd.), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1951, pp. 664-677. For the fragments of Numenius I am referring to É. des Places (ed. & trans.), *Numénios – Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

about the three hypostases was indebted to Numenius' theory of "the three gods". Actually, Numenius' metaphysics presupposed the existence of three main deities he called "gods": the first God, or the first Intellect, he thought inactive, still and solitary; the second God, or the Maker of the Universe, who is the creation and the image of the First; and the third God, i. e. the World or the universal Soul, who is the image of the second God. So far, the scheme looks Plotinian enough.

Yet, let us quote a few lines of Numenius' treatise *On the Good*, which can show the essential difference between the two philosophers: "If the Being and the Form are intelligible, and if we admit that the Intellect is older than they are and is their cause, only he is the Good. And if the Maker is the Good of the Becoming, the Maker of the Being is the Good itself, which is consubstantial with the Being [...] So we have these four entities: the first God – the Good itself; his imitator – the God-the-Maker; the first Being of the First [God], and the second Being of the Second [God], whose imitation is this beautiful Universe, made beautiful by participation in the Beautiful"<sup>35</sup>.

So, for Numenius, the Good itself and the First Intellect are one and the same, and they are older than the Forms and their cause – a thesis which is totally non-Plotinian. Also non-Plotinian is the consubstantiality of the Good, the First Intellect and the Being or οὐσίᾱ. On the contrary, Plotinus, relying on a famous place of Plato's *Republic* (509b), claimed that the One or the Good are "beyond" and "above" both the Intellect and the οὐσίᾱ. Furthermore, Numenius spoke about two οὐσίᾱι, while Plotinus has just one οὐσίᾱ and avoids referring to the Good or the One as having or being οὐσίᾱ, or ὅν ("what is"), or νοῦς ("Intellect").

There are other significant differences as well between the two thinkers, which definitely make the charge of plagiarism look like a malicious slander: Numenius seems to have upheld an almost radical dualism, for he thought the Matter was absolutely bad and not created, acting as an opposed principle to the Good<sup>36</sup>. On the contrary, Plotinus is a monist who tries to avoid any break in the fabric of the World, seen as a living whole. For him the World shows a continuity starting from the One and going down to the Matter. Now, although being the Evil, the Matter is indirectly created by the One and is not an independent principle<sup>37</sup>.

It is highly probable that Numenius read Philo and at least also the account of the *Genesis* 1 of the *Septuagint*. For otherwise he would not have declared Plato a "Moses speaking Attic" (Μωσῆς Ἀττικίζων)<sup>38</sup>. Obviously, this paradoxical formula (for us) was pointing to the myth of the World-Maker in *Timaeus* which, in his opinion, looked consistent enough with the account of the *Genesis* 1 and, in his opinion, it presupposed an Oriental-Jewish influence on Plato. He probably admitted the Philonian doctrine of the Forms (or Thoughts of God) as being distinct of the Intellect and outside it (and obviously created later), a doctrine Plotinus rejected, as we have already noticed. And there is another remarkable difference between the two men: Numenius seems to have openly embarked upon a broad cultural, half-Oriental, eclecticism, which was fashionable during the 2<sup>nd</sup> century: he was fond of Pythagoras as much as of Plato, and believed that both men had acquired their precious knowledge from an ancient

35. Numenius, fr. 16, p. 57; see also fr. 17, p. 58, where Numenius affirms the existence of a "First Intellect", to be distinguished from the Second Intellect or the Maker, and which is called "Being in itself" (αὐτοόν) and is totally ignored by men.

36. Here it is a fragment of Chalcidius' commentary on *Timaeus*: "Platonemque idem Numenius laudat, quod duas mundi animas autemet, unam beneficentissimam, malignam alteram, scilicet silvam [...] Porro ex deo et silva factus est iste mundus." (Numenius, fr. 52, CCXCVII, p. 97.)

37. See my introduction to *Plotin – Opere [Plotinus – Works]* I, Bucharest 2003, pp. 125-137. For the problem whether the Matter is created or not, see Jean-Marc Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, Paris 2001, pp. 143-147.

38. Quoted by Clemens of Alexandria (Numenius, fr. 9, p. 51.)

Oriental wisdom, shared by the Brahmins, the Magi, the Egyptians and the Jews<sup>39</sup>, whom he called “peoples of high reputation” (τὰ ἔθνη τὰ εὐδοκίμοῦντα). Nothing like can be said of Plotinus: he prides himself for being just a “Greek” philosopher, openly criticizing those who blamed Plato for “not going deep enough” in studying philosophy. And while he depends heavily, even if not always avowedly, on Aristotle<sup>40</sup>, and borrows important material from the Stoics (a legacy he never acknowledges), he has no sympathy whatsoever for the “wisdom of the Barbarians”. So again, we can say that not only Plotinus physically departed from the East, but he also philosophically avoided teaching an Orientalized form of Platonism, or seen as dependent on Oriental sources, as his important predecessor, Numenius of Apamea, did.

5. Clearly, Plotinus saw himself as a defender of pure Hellenism, and especially of Plato he considered abused and abased by unworthy interpreters. He emphasized that his own doctrines **are not new**, but they are just developments of the old doctrine taught especially by Plato and, to a lesser degree, by other old Greek philosophers<sup>41</sup>. He blamed other interpreters for allegedly having distorted the old doctrine. We have seen that he criticized, even if in a somehow subdued way, some middle-Platonists and their followers, such as Numenius, Longinus, Origenes, or the “first” Porphyry. But he was much more vocal against another kind of thinkers he saw as much more gravely and dangerously distorting Plato and, as such, as posing a big threat to Hellenism and to the “old” genuine Greek philosophy. And, perhaps not surprisingly, these thinkers were also very much imbued with Oriental (Egyptian, Persian, Jewish) ideas: they were **the Gnostics**.

Of course, it is not that multifarious religious-metaphysical thinking as a whole and all its interwoven articulations and crossing influences we are referring to, but only to its “upper” layer – i. e. the “dualist” philosophical Gnosis, which was meant to be a new spiritual food, mainly for intellectuals<sup>42</sup>. As Simone Pétrement once showed, this “upper” Gnosis was heavily tainted with Platonism. It was also inspired by a certain genuine dualist tendency of Plato himself<sup>43</sup>. Plotinus resented precisely this strong connection of the philosophical Gnosis with old- and middle-Platonism as an attack on his beloved Plato he wanted to interpret in a monistic key<sup>44</sup>. Porphyry, indeed, says: “Around Plotinus there appeared a lot of Christians and others – namely heretics, split from the old philosophy [...] They were in possession of a lot of books and were producing the revelations of Zoroaster, Zostrianus, Nicotheus, Allogenes and Mesus, deceiving others and being deceived themselves; they claimed that Plato failed to reach the depth of the intelligible reality”<sup>45</sup>. He goes on telling that Plotinus wrote a treatise especially

39. Numenius, fr. 1, p. 42.

40. Porphyry, *Vita Plotini* 14: καταπεπύκνωται.

41. Plotinus, V.1.8. The philosopher is referring here to his theory about the three hypostases. He considers that Parmenides upheld it as well, yet less clearly than Plato, but all reference to any merit of the “Barbarians” is missing.

42. See art. “Gnosis” and major bibliography on the issue in *Der kleine Pauly-Lexikon der Antike* II, München 1975; see also I. P. Couliano, *Les gnosés dualistes d'Occident*, Paris 1990. For the relationship between the “upper” Gnosis and Plato, the study of Simone Pétrement, *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris 1947, is still worth reading.

43. See for instance, *Republic* 379b, where it is stated that God is all good and cannot be held responsible for the evils befalling humans.

44. Numenius, for instance, comes very close to the Gnosis, both by his dualism, and by his conception of a Supreme God or First Intellect, separated from the δημιουργός and totally unknown. See Numenius, fr. 17, p. 58.

45. Porphyry, *Vita Plotini* 16. Porphyry seems to refer both to the so-called “Christian-Gnostics” and to the “Pagan-Gnostics”. As a matter of fact, it seems that the frontier between these two kinds was blurred, for Origenes (the Father of the Church) treats the *ophites* as non-Christians, while for Hippolytus they are Christians. As for Mani, he accepted the revelations of Zoroaster (Zostrianus), Christ and Buddha together (Simone Pétrement, *op. cit.*, p. 368.)

dedicated to refuting these books and the beliefs they contained – a treatise called explicitly by Porphyry *Against the Gnostics* (II.9). But, in fact, as it has been noticed, not just one, but several major Plotinian treatises, especially belonging to the philosopher's middle period, are very much involved, though implicitly, with the anti-Gnostic polemic. Practically, the treatises (in chronological order) n° 30: *On contemplation* (III.8), n° 31: *On the intelligible Beauty* (V.8), n° 32: *On the Intellect, on the fact that the Ideas are not outside the Intellect, and on the Good* (V.5), and n° 33: *Against the Gnostics* (II.9) address and refute some essential Gnostic ideas.

But, on the other hand, we have to take into account the obviously compact unity of Plotinus' whole work and the well-known fact that there was considerable little change and evolution within this work during all the career of the philosopher. J. M. Rist rightly commented on this point: "When one is reading the *Enneads*, it becomes clear that it would almost not be too much to say that the whole philosophy of Plotinus can be deduced from every individual sentence, or that a perquisite for understanding any of the *Enneads* is to have read all of them"<sup>46</sup>. Hence, we may infer that, to a certain extent, the whole work of Plotinus contains an anti-Gnostic stance, more or less salient. Perhaps, even Plotinus' sudden impulse to start writing down and exposing the matter of his reflections, after ten years of only oral lecturing, was triggered also by his feeling that a **certain Plato** was being more and more publicly attacked and abused, and, consequently, that he had to counter-attack publicly as well.

And, for him Plato was being abused, so to speak, also from within the circle of his friends and close disciples: "We feel a certain shame for some of our friends who happened upon this way of thinking before they became our friends, and, though I do not know how they manage it, they continue practicing it"<sup>47</sup>. In general, what appears to have upset the philosopher was especially the fact that these "friends", apparently unable to understand the "old Greek philosophy", while claiming to be Platonists, took up some Platonic genuine themes, such as the immortality of the soul, the reality of the intelligible world, or the "first God". But – Plotinus complains – "because they introduced innovations in order to formulate their own philosophy, they departed from truth." And not just Plato came under attack: "As they seem to have no touch with the old Greek philosophy, they elaborate their theories, although the Greeks themselves knew them without making such a fuss about the ascent from the cave..."

Even worse – Plotinus says further – "The Gnostics utter a lot of lies regarding the cosmology of Plato, claiming that they understood the intelligible nature, while Plato and other blessed old philosophers did not." And Plotinus recommends these people, if they still want to dissent from Plato, at least "to refrain from disparaging the Greeks and vilifying their philosophy, while they expose their own doctrine before listeners..."<sup>48</sup>.

So, Plotinus had to face a threefold challenge: some of the Gnostics were being recruited from the circle of friends and disciples of Plotinus himself; they dared to use genuine Platonic themes – especially radical-dualist – which, according to Plotinus, they were distorting and radicalizing even further; they were introducing innovations, which appeared to be not only un-Platonic, but also un-Greek ("they seem to have no touch with the old Greek philosophy"<sup>49</sup>), by vilifying that "old Greek philosophy", so much revered by Plotinus. These writings were "innovations" in a twofold sense: they concerned the respective doctrine, which (for Plotinus)

46. J. M. Rist, *op. cit.*, p. 247.

47. Plotinus, II.9,10.

48. The above four quotations are taken from Plotinus, II.9,6.

49. τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς οὐχ ἀπτόμενοι. These half-Gnostics, half-Christians, half-Platonists had a tendency to give up not only a Greek body of doctrine, but also a Greek way of life.

was neither Platonic, nor Greek; and they concerned the authorship: the books were not genuine and old, as they were presented, but just forgeries, spuriously attributed to an ancient prophet as Zoroaster. And ultimately, the Gnostics were “Easterners”, at least by their conceptions: either the disciples of a Jewish prophet, if they still were Christians, or of a Persian *magus* (Zoroaster or Zostrianus), or even of a certain “Stranger” (*Allogenes*, according to Porphyry), a name that may allude not only to the specific mythology of the Gnosis<sup>50</sup>, but also to the circumstance that the Gnosis was felt by Plotinus and Porphyry as an innovation with “Barbarian” authorship (belonging to “another race”), because it claimed to have overcome the “old philosophy” of the Greeks.

Interestingly enough, two generations later, a famous Neoplatonist, Porphyry’s disciple, Iamblichus, displayed a far better opinion about the “Barbarian wisdom” of the Chaldaeans and Egyptians. For him (who was arguing on this issue with a Porphyry still sticking to the ideas of his own teacher), the root of the dangerous innovations lay elsewhere: “By nature the Greeks love conceiving of new things and new words, and are prone to be disrupted in every direction, because they do not have a fixed standard (ἔρμα) in themselves [...] On the contrary, because they firmly stick to their customs, the “Barbarians” also keep the same words unchanged. This is why they are cherished by the gods to whom they offer agreeable invocations”<sup>51</sup>. So, on one hand, Iamblichus, in tune with Plotinus and many other Late Antiquity writers, feared innovation, because it was supposed to bring about adulteration and decay of the ancestral traditions one should have kept unchanged. But, on the other hand, Plotinus and Iamblichus significantly disagree on where to locate the origin of this evil: Iamblichus praises the steadfastness of the “Barbarians” and blames the infatuation with novelties of the Greeks. (Of course, this is also an old Greek *topos*, once used both by Herodotus and by Plato in *Timaeus*.)

Conversely, for Plotinus novelties are un-Greek and should be carefully avoided especially by rejecting “the Barbarian wisdom”. First and foremost, Plato is for him the epitome of any true philosophy or theology; therefore, he regards with suspicion any attempt to downgrade his importance in comparison with different Oriental wise men and prophets, irrespective of their higher or more recent antiquity. And, of course, Plato is also placed above any other Greek philosopher, as he always sets the standard for assessing the value of all philosophy worth its name<sup>52</sup>.

In this respect, what is striking with Plotinus – in comparison with both his predecessors, like Numenius, and his successors, like Porphyry and Iamblichus – is the little importance he assigns to Pythagoras. Now, whereas for us Pythagoras remains an exceptionally innovative Greek philosopher and mathematician, the Ancients, and especially people like Diogenes Laertius, Hermippus of Smyrna, Numenius, Porphyry or Iamblichus, thought he had been just the main binding link between the whole bulk of the ancient Eastern wisdom and the Greek philosophy: “Pythagoras – Porphyry wrote – learned the mathematical knowledge from the Egyptians, the Chaldaeans and the Phoenicians. Indeed, since the most ancient times, the Egyptians have been interested in geometry, the Phoenicians have been studying the numbers and arithmetic, while the Chaldaeans have been studying astronomy. In what concerns gods worshiping [...] he was taught by the Magi”<sup>53</sup>. Numenius wrote similar things much earlier, and even held the opinion that Plato took up a great deal of doctrine from Pythagoras: “We have to distinguish Plato from Aristotle and Zeno, as well as from the Academy [...] and while

50. See C. B’diliț, *op. cit.*, p. 139, endnote 112; A. H. Armstrong, *op. cit.*, pp. 44-45, footnote.

51. É. des Places (ed.), *Iamblichus – De mysteriis Aegyptiis* [VII, 5], Paris 1966, p. 194.

52. Plotinus, IV.8,1: older Greek philosophers, like Heraclitus, Empedocles and Pythagoras are said to lag behind Plato in terms of clarity, although they were not wrong.

53. Porphyry, *Vita Pythagorae* 7.

distinguishing him, let us accept that he was a Pythagorean in himself<sup>54</sup>. But this is quite different from what Plotinus seems to have believed<sup>55</sup>, and, at any rate, our philosopher is little impressed by the philosophical or theological significance of either Pythagoras or his alleged Oriental teachers.

6. The attitude of Plotinus towards religion and god-worshipping is also worth noting, if we want to place this personality within the context of Late Antiquity. The period cherished a lot every kind of superstition, mantic rituals, divination, invocations of spirits and gods, and a kind of magic, called **theurgy**. For a long time, most religions and superstitions, that were flooding Rome and the West, arrived here from the half-Hellenized East, as the cults of Isis and Osiris did, so much praised by Plutarch, or as the flourishing cult of Mithra, not to speak of astrology and all kinds of magic and mantic. But Plotinus remained skeptical about all these cults and ceremonies, even if he usually refrained from overtly challenging the beliefs of his close friends and disciples. Once – Porphyry writes – as Amelius, who was a very religious man, wanted Plotinus to attend a religious ceremony, the master declined the invitation and gave him an answer that to the devout disciples seemed haughty and almost devoid of piety: “It is the gods who need to come to me, and not myself to them”<sup>56</sup>. There is no indication that Plotinus actually believed in the efficacy of that ritual, or in the necessity of performing magic or **theurgic** acts in order to get free access to the gods, or even to go to the temples in order to worship them on a sacred spot. His religion was purely interior and philosophical, and it asked just for an awakening of the “interior eye” and for its re-orienting towards the innermost of the Self. It is true that, once, an Egyptian priest persuaded Plotinus to enter the temple of Isis in Rome and to have his “Daimon” invoked by magic. But the story told by Porphyry fails to convince that the philosopher really condoned the magic and its Oriental performers, rather than consented to the superstition of their friends. As Édouard des Places remarked, from the standpoint of his religion (as from the standpoint of his Orientalism), Porphyry, especially after the death of his master, resembled more and more Numenius than Plotinus<sup>57</sup>.

Actually, Plotinus wrote a treatise entitled *On our guardian spirit* (III.4). There, he tries to show that what common people used to call “one’s own Daimon” or “one’s own guardian spirit” is but oneself, or rather a power of the Self, that had been cared for during one’s previous life, according to the way one used to live then, and that that power was presiding over one’s present life: “Who becomes a Daimon? A man who lived here. Who becomes a God? A man who lived here, as well. For the power that was active leads everybody”<sup>58</sup>. Plotinus admiringly quotes a place of Plato’s *Republic* (617e), where it is stated that, contrary to what common people believe, it is not the Daimon that chooses us, but rather the other way around: it is us who are going to choose our leading Daimon, i. e. the way of life we want to follow during our next life. The treatise shows clearly how Plotinus turns a wide-spread belief into a philosophical metaphor, and how much interested he was to preserve by all means the possibility of the human free will. The magical practice of **theurgy** which, later, Iamblichus or other Neoplatonists

54. Numenius, fr. 24, p. 65. The fragment is significant: it seeks to distinguish Plato from Aristotle or the Stoics by stating that Plato, unlike later philosophers, including those from the middle and new Academy, was a hidden Pythagorean: he “was pythagorizing”, not unlike his own teacher, Socrates.

55. See note 50. One has to notice that from all the old philosophers Plotinus is referring to, only Plato is called “divine” (θεῖος), while for his disciple, Porphyry, Pythagoras represents the epitome of the θεῖος ἀνὴρ.

56. Porphyry, *Vita Plotini* 10.

57. É. des Places, “Notice”, *op. cit.*, p. 27.

58. Plotinus, III.4,3.



were so keen to adopt and perform, would have been totally inconceivable to Plotinus, as E. R. Dodds once showed<sup>59</sup>.

His stand towards astrology, another traditional Oriental commodity, so seriously taken by almost all his contemporaries, was also prudent, if not skeptical. Not that he rejected the universal belief of his time that the stars and the planets could foretell a man's destiny or character. On the contrary, he thought of the Universe as being a huge living body, whose parts are all bound together and animated by the same universal Soul, spread over across all parts, yet everywhere present as a whole – one and the same everywhere. So, there has to be a certain influence of the stars upon the things on earth. Yet it remains subject to caution how this influence can be measured and actually detected, for Plotinus distrusts the techniques of the professional astrologers. Besides, he strongly denies that the stars act voluntarily – which was also a widespread belief –, i. e. that the stars, depending on what position they are holding in the sky, act either like benevolent or malevolent persons, by inflicting punishments or granting benefits to humans. Finally, Plotinus, again in order to salvage the human free will and human responsibility, rejects the cosmical-astrological fatalism, according to which everything is predetermined by an all-pervasive and unavoidable fate: “The astrologer assigns all what is ours to the stars [...] making us be like stones, moved here and there, and not like human beings who act by themselves and by their own nature”<sup>60</sup>. The fact that man is first and foremost his own Soul – Plotinus believed in agreement with Plato and Aristotle – ultimately raises him above fate, above the stars and above all the cosmical powers. The Soul, which is an intelligible reality, makes of man a free being, disentangled from the cosmical destiny – if only he wants it<sup>61</sup>. Again, Plotinus' vindication of the human liberty opposes the pessimistic fatalism of both astrology and the Gnosis and, consequently, of a lot of Oriental or Orientalizing trends.

Finally, what mostly distinguishes Plotinus from the majority of his contemporaries – either pagan or Christian – and, at the same time, brings him back very close to the classical Greek philosophy, is the absence of a Saviour from the economy of salvation. Contrary to most “salvation religions”, all of Oriental origin, so active during his epoch, which were supposed to announce salvation by the voluntary sacrifice of a divine Saviour (who saves either the whole humanity by spilling his blood, or a spiritual élite who underwent a ritual purification, or holds a perfect knowledge granted by him), in the system of Plotinus the Soul is being saved by herself. This is a consequence of his theory that the individual Soul is identical by nature with the universal Soul, but she usually ignores her real nature and wrongly sees herself as detached from the All. Indeed, if the individual Soul were naturally strictly individual (as she is in Christianity, for instance), she could not be saved but from outside, with the help of grace granted by a divine Saviour, because her union with her Principle would require a supernatural and exterior help. But, if the individual Soul potentially is the universal Soul, yet she ignores it, her salvation will ask for just an inner effort of acquiring the necessary self-knowledge. In this case, only philosophy will do.

It is noteworthy that in this respect, too, Plotinus comes very close to Plato, Aristotle or even the Stoics, who all saw philosophy as the only real means of rescuing the Soul from the grip of the body or of the fate, and of securing her a divine existence, befitting her real nature. The principle that, by relying on his own inner spiritual power, and by using his reason properly, man by alone can climb to the intelligible realm and live a godlike life, with no outside help,

59. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, The Regents of the University of California Press, 1951, 2nd Annex: “Theurgy”. Dodds rightly opposes the idea that Plotinus could have been a θεοουργός, or that he could have paid respect to theurgy. On the contrary, Proclus considers theurgy higher than all human wisdom.

60. Plotinus, III.1,5.

61. *Ibidem*: “What is the best comes from ourselves.”

motivated all classical philosophy – from Socrates<sup>62</sup> and Plato<sup>63</sup> down to Epicurus – and it still motivates the philosophy of Plotinus. His very Greek use of the concept of *theoria* – reasoning, contemplation, theoretical hermeneutics and mystical rapture all together – proves him to be a real heir to the “old Greek philosophy” and, conversely, to show much disagreement with both many of his contemporaries and successors<sup>64</sup>.

Of course, the absence of a Saviour can be also found in the Upanishadic literature. But it would be preposterous to assume that Plotinus got inspiration from such a remote philosophy. Indeed, all the available genuine Hellenic philosophic tradition he revered and used to study intensively was based precisely on the presupposition that man by himself, and by using philosophically his own reason, is able to ἀθανατίζειν himself, as Aristotle wrote in his *Nicomachean Ethics*<sup>65</sup>, i. e. **to make oneself equal to the immortal gods**. Besides, there is very little in the Hindu traditional philosophy that resembles the Greek *theoria* or *logos* and the use Plotinus makes of these very Greek concepts, by closely following in the footsteps of all major Greek classical philosophers, and foremost of Plato and Aristotle. Therefore, the assumption of a rift between Plotinus and these classical philosophers, on one hand, and, on the other hand, of some secret kinship between Plotinus and some Eastern wisdom – whether Hindu, Persian, Jewish or Egyptian, etc. – cannot stand up a careful examination.

7. But what about what we, the moderns, estimate to be the great innovations of Plotinus: the absolute transcendence of the One, the three-hypostases theory, the strong monistic tendency, the fact that the Matter, although being the absolute Evil, is nevertheless created<sup>66</sup>, etc.? Can they be explained just in terms of a bold re-reading the “old Greek philosophy”, or do we need to resort to a “Barbarian” inspiration to make sense of them all? – Yes, they can be explained in the former way, provided we understand Plotinus as a great metaphysician almost heroically struggling to “rescue” Platonism from the contradictions it was incurring. It is beyond our aim here to describe Plotinus’ metaphysics; yet, a few words can be said<sup>67</sup>.

The dualistic world-view, or the “two-worlds theory”, although strongly rooted in Plato and developed by several middle Platonists, such as Alcinous (Albinus), Moderatus of Gaza or Numenius of Apamea, and in an extreme manner by the Gnosis, was very objectionable. Indeed:

– Dualism, and especially radical dualism, has a tendency to break the world’s unity and integrity, by doubling the world. But how could the two worlds cooperate if they are opposed to each other, or even contrary to each other?

– If God is absolutely perfect, how is it possible that the Evil were not its creation? And if it is, how can God be the Good itself, if it created the Evil?

– Logically, it is not possible to accept the existence of two supreme Principles – on one hand, the Being or the Good (identified with God or the Intellect, etc.), on the other, the Non-Being or the Evil (the Matter), for there is no contrary to the Being: indeed, each pair of contraries

62. See J. Bussanich, “Socrates the Mystic”, in *Traditions of Platonism. Essays in honour of John Dillon*, Ashgate 1999.

63. Plato, *Theaitetus* 176a, where ὁμῶς θεῶν (“to be godlike”) is the great task assigned to man.

64. The closing words of the treatise *On the Good or the One* (VI.9,11) (φυγὴ μόνου πρὸς μόνον) epitomizes this kind of salvation without a Saviour, so peculiar to Plotinus, and so opposed to the Oriental “salvation religions”.

65. Aristotle, *Nicomachean Ethics* 1178b.

66. Proclus did not agree with Plotinus on this issue. See J. Opsomer, “Proclus vs. Plotinus on Matter”, *Phronesis* 46 (2001), 2. See also Jean-Marc Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, Paris 2001, pp. 143-147, on the issue whether for Plotinus the Matter was created.

67. See A. Cornea, *op. cit.*

presupposes the existence of a common **substratum** or neutral subject the two contraries qualify. So, if there were only two contrary supreme Principles, a third entity necessarily would emerge as well – their common **substratum** – and, therefore, this one would be the Principle, and not the other two.

Moreover, radical, materialistic monism, as the Stoa taught it, was unacceptable for a Platonist, for it abolished the basic distinction between the intelligible and the sensible, i. e. the two-worlds theory.

So, Plotinus sought to mitigate middle Platonists' dualism, or their dualist reading of Plato, without abandoning the two-worlds theory – the cornerstone of both Plato's and Aristotle's philosophies. To solve this thorny issue, Plotinus imagined and developed a "three-worlds" theory: the two worlds (the sensible and the intelligible) are mainly what former Platonists already had said they are. But there is also a **third world** embracing the two-worlds complex – a third world which is both above the Being and the οὐσίᾳ, and bellow them: i. e. the One and the Matter. The One is the absolute, simple and unique Principle, the unity and the sameness in itself. The Matter is its ultimate creation. It possesses the absolute multiplicity, diversity and otherness. Plotinus introduces two ontological distances: between the One and the Being, on one hand, and between the Being and the Matter, on the other. These distances allow each term to preserve its characteristics, yet to cooperate with the rest. The One and the Matter are somehow symmetrical, but not contrary terms:

– The One gives the world everything without changing itself, because it is different from everything; the Matter receives everything without changing itself, because it is different from everything.

– The One has no relation to a predicate or a subject, because it is the absolute sameness. The Matter has no relation, either, because it is the absolute otherness.

– The One is above the Being, while the Matter is bellow the Being.

– The One is rationally unknowable, because any knowledge of it would imply it possesses some multiplicity and so it would not be the One any more. The Matter is rationally unknowable, because any rational knowledge would presuppose it has some unity, and so it would not be absolute multiplicity any more.

So, while keeping unchanged the old Platonic two-worlds system, Plotinus adds something essential to it: he imagines a third world which would envelop and embrace the two-worlds complex, allowing it, as if it were "wrapped", to depend on a unique and absolutely simple Principle. Thus, to a certain extent Plotinus succeeds in solving both the monistic and the dualistic paradoxes his predecessors stumbled upon. But he does it within the scope, the main terms, the concepts and the principles of the traditional Greek metaphysics, imbued especially with Plato and Aristotle. There is nothing here that might point to an outside, non-Greek influence, either from Persia or India. On the other hand, he did not think he was adding a thing to Plato, for – as he wrote – "this teaching contains nothing new"<sup>68</sup>, but he only claimed he restored the correct reading of the Master's text, while trying to do away with the obvious contradictions in Plato's dialogues. For, as H.-R. Schwyzer noticed, "Plotin sucht bei Platon nicht Aporien, sondern Lösungen seiner eigenen Aporien, nicht eine Methode, sondern eine Lehre [...] Sein Ziel sah er vielmehr gerade darin, die verstreuten Gedanken Platons als Äußerungen einer fertigen Philosophie aufzufassen und behauptete Widersprüche als vermeintlich abzutun"<sup>69</sup>. To "save Plato", or rather what he

68. Plotinus, V.1,8.

69. H.-R. Schwyzer, *op. cit.*, pp. 551-552.

thought Plato genuinely was, and in general, “to save” the “old Greek philosophy” – that was the great task Plotinus took upon himself: nothing more, but also nothing less.

8. Therefore, to a certain extent, Plotinus seems to have been an isolated and atypical figure within the circle of the Platonist philosophers of the 2<sup>nd</sup>, 3<sup>rd</sup> and even 4<sup>th</sup> centuries. Unlike most of them, he established a private school of philosophy in the West, in Rome, instead of living and teaching in the East. Supported by the Emperor and by other influent political persons, he opposed the Orientalizing tendencies in philosophy, especially in Plato’s readings, and tried hard to overcome the dualist influence of the “intellectual” Gnosis. He criticized the theories of his fellow Platonists, such as Numenius, Origenes or Longinus, and rejected some of their basic assumptions, such as the identification of the Aristotelian Universal Intellect with the Platonic Good or the One, or the separation between the Forms and the God-Intellect, found already in Philo of Alexandria. He was the least “Pythagorizing” of all Platonists from the 2<sup>nd</sup> century onwards, which is telling of his little interest for what was generally considered and often highly esteemed as an offspring of the ancestral “Barbarian wisdom” – whether Egyptian, Chaldaean, Jewish, Persian or Hindu. He was mainly concerned with “saving Plato” from what he saw as distorting and even defamatory readings, and he took upon himself the arduous task of defending not only Plato, but in general the “old Greek philosophy” he saw abused. In a period of decline of the old classical values of reasoning, he tried to uphold them and to make use of the legacy of Plato, Aristotle, and even of the Stoa at the utmost. And, if he stretched to the very limit the traditional metaphysical concepts, he did so with the conviction that only thus he could restore and re-establish them on a more solid base; he would not accept to replace them with a new and exotic doctrine, whatever this was. He apparently had a poor opinion about those “peoples of high reputation” whose wisdom his predecessor, Numenius of Apamea, so warmly welcomed.

His influence over his contemporaries and posterity was noteworthy, but not at all overwhelming. The Athenian Platonic Academy was hostile to him; Cassius Longinus, the famous literary critic and philosopher, remained highly critical of his philosophy, despite a few words of complacent politeness. Origenes and Herennius, his former schoolmates, split with him and his teaching. Porphyry, his most gifted disciple and the editor of his works, left him after six years, allegedly because of a depression crisis, and never returned to Rome till Plotinus’ death. His school disbanded as soon as he died.

Later Platonists, like Iamblichus, Proclus or Damascius, although they used his doctrine, did it discriminatorily and, in many respects, departed considerably from a few of his major ideas, and especially from its spirit. For instance, Proclus rejected Plotinus’ doctrine on Matter as the supreme Evil, yet created. **Theurgy**, Plotinus disliked, flourished with his successors, like Iamblichus or Proclus. A few decades after his death, Christianity, he rejected, became the religion of the Empire. Later writers, either pagan or Christian (Proclus, Syrianus, Damascius, Gregory of Nyssa, Basilus the Great, Dionysius the Pseudo-Areopagite, Augustine), if they took inspiration – sometimes basic – from Plotinus, preferred to avoid quoting him too often.

Some modern writers or interpreters used to emphasize Plotinus’ allegedly non-Greek or at least non-classical mysticism, even an alleged flirtation with Oriental thought, and an estrangement from the classical philosophy. By and large, I think they were wrong. On the other hand, most modern writers assigned Plotinus the impressive role of having been the “father of Neoplatonism”. For all its importance, this is a role Plotinus, who denied he added anything new to Plato and to the revered old Greek philosophers, Plotinus, who defended Hellenism and, to a considerable extent, was rather estranged from his own age and not well understood even by his closest disciple – Porphyry – would have decisively turned down. And – I think – rightly so.



IOVI OPTIMO MAXIMO DOLICHENO AVG(VSTO)  
EX INDVLGENTIA

Riflessioni storico-religiose agostane e sparse  
su un'epigrafe dolichena poco conosciuta\*

Ennio Sanzi

*Hugoni Bianchi  
et Ioanni Carolo Montesi  
magistris carissimis  
sacrum*

Iuppiter *optimus maximus* Dolichenus, abbigliato come un generale romano ma con il capo coperto dal pileo, nella maggior parte dei casi è rappresentato stante su di un toro in marcia mentre impugna con la sinistra un fascio di folgori e con la destra brandisce la scure bipenne<sup>1</sup>. Benché le testimonianze più antiche di tale canone iconografico specifico di una divinità somma in ambito anatolico permettano di far risalire il prototipo del Dolichenus fino al secondo millennio, sono proprio quegli attributi così romani quali il *paludamentum* e la qualificazione epicorica che consentono di sostenere che il dio da Doliche, nonostante gli addentellati con la propria terra di origine, risulta essere il prodotto di una romanizzazione che ne “universalizza” le caratteristiche di divinità locale. Tale amplificazione di queste caratteristiche ha permesso a P. Merlat di vedere nel Dolichenus romano un dio “militare”, un dio capace di garantire una *salus* tutta intracosmica con l’annessa prosperità, e un dio *omnipotens* ed *aeternus* garante delle leggi che regolano il grande cosmo posto sotto la sua tutela<sup>2</sup>.

Se le prime attestazioni della presenza del culto dolicheno nell’impero romano si datano al regno di Adriano (117-138)<sup>3</sup>, un indizio del venir meno della sua forza propulsiva deve

---

\* Ringraziamo Radu Bercea per il sostegno e la disponibilità dimostrati nell’accettare i ripetuti e repentini cambiamenti di questo contributo “in corso d’opera”, Attilio Mastrocinque specialmente per la datazione e la collocazione geografica dei reperti epigrafici presi in considerazione, Robert Turcan per le osservazioni oltremodo puntuali (alcune delle quali riportate *ad litteram*) e per la liberalità ribadita, e o Gato Zollo *ex indulgentissima indulgentia* appunto...

1. Per un’analisi storico-religiosa di Iuppiter Dolichenus e del suo culto si veda: Hettner 1877; Kan 1901; Cumont 1903; Cumont 1929, p. 104 ss.; Demircioglu 1939; Kan 1943; Merlat 1951; Merlat 1960; Sfameni Gasparro 1971, p. 522 ss.; Speidel 1978; Speidel 1980; Schwertheim 1981; Hörig 1984; Hörig-Schwertheim 1987; Turcan 1992, p. 156 ss.; Bellelli-Bianchi 1997; Sanzi 1997, p. 279 ss. Per un’indagine dettagliata della presenza del culto dolicheno nelle diverse regioni del mondo imperiale romano si rimanda ai volumi ed ai contributi specifici pubblicati nelle collane *EPRO*, *RGRW*, *ANRW*.

2. Per un’analisi dettagliata delle prerogative ricordate nonché per l’evoluzione iconografica e iconologica di Iuppiter Dolichenus rimane fondamentale: Merlat 1960, p. 52 ss.

3. *CCID* 217, 620. Si tratta di due epigrafi nelle quali si invoca il Dolichenus per la *salus* dell’imperatore e Speidel 1978, p. 66, ne deduce che, una volta terminata l’onda lunga della restaurazione augustea, questo culto inizia a riscuotere delle simpatie anche in ambito ufficiale.

essere colto in quell'ondata di distruzione dei *Dolocena* costruiti lungo il *limes*<sup>4</sup> avvenuta durante le agitazioni che caratterizzarono il regno di Massimino Trace (235-238) e di cui Erodiano ci ha lasciato una vivida testimonianza<sup>5</sup>. Un altro colpo dovette arrivare dalla notizia della distruzione di Doliche per volontà del sasanide Sapur I tra il 252 ed il 253; secondo E. Schwertheim questo avvenimento avrebbe fatto sì che il *Dolocenum* sull'Aventino divenisse il santuario dolicheno maggiormente rappresentativo<sup>6</sup>. In ogni caso il declino e la scomparsa del culto riservato al dio da Doliche, databili nel IV secolo<sup>7</sup>, attendono ancora di essere studiati in maniera sistematica, magari alla luce del clima generale di violenta intolleranza che colpì i culti pagani a seguito dei ripetuti editti degli imperatori romani oramai cristiani tanto a livello confessionale che politico<sup>8</sup>.

Furono soprattutto i Siriani ed i Commageni a diffondere questo culto; e se tra loro i militari ricoprirono un ruolo di rilievo, anche i civili contribuirono in maniera determinante all'affermazione del dio della loro patria, specialmente nelle città lontane dagli accampamenti<sup>9</sup>. E così la devozione dolichena, che conobbe una prima spinta propulsiva con la conquista dei territori del Vicino Oriente, in particolare della Commagene, ad opera di Vespasiano, si andò via via diffondendo in forza del favore accordatole prima da Commodus (180-192) e poi dai Severi e dalle loro donne (192-235)<sup>10</sup>, e grazie ad un generale risveglio della sensibilità religiosa<sup>11</sup>.

Accanto a Iuppiter Dolichenus le testimonianze epigrafiche ed iconografiche attestano la presenza di Iuno Regina. Nella maggior parte dei casi la dea, stante su di un bovide o un cervide, indossa una tunica a maniche corte stretta in vita, il capo è coperto da un velo o, più raramente, da un diadema o da un modio; lo scettro e lo specchio, talora sostituito da un sistro

---

4. Si veda: Tóth 1973.

5. Herodianus, VII, 3,5-4,1. Speidel 1978, p. 72 ss., ha colto in questa serie di saccheggi e spoliazioni un vero e proprio attacco rivolto contro la componente siriana dell'esercito, un'élite ricca ed invisa al resto delle truppe.

6. Si veda: Schwertheim 1981, p. 205. In relazione a questo santuario si vedano, da ultimo, gli specifici contributi presenti in Bellelli-Bianchi 1997 (con bibliografia precedente).

7. Si veda: Kan 1943, p. 14 ss.; Merlat 1960, p. 17 ss.; Schwertheim 1981, p. 205; Hörig 1984, p. 2173 ss.; Turcan 1992, p. 164, identifica il primo terzo del III secolo come il culmine della fortuna del culto di Iuppiter Dolichenus.

8. Si veda da ultimo: De Giovanni 1989; Magnou-Nortier 2002.

9. Per una prosopografia delle diverse categorie sociali nonché delle diverse cariche culturali attestate dall'epigrafia dolichena si veda: Sanzi 1997a.

10. Si veda: Sanzi 1999.

11. Si veda fra gli altri: Réville 1886; Cumont 1912; Cumont 1929; Carcopino 1939; Cumont 1949; Festugière 1944-1954; Festugière 1954; Nock 1961; Momigliano 1963; Nock 1964; Dodds 1965; Festugière 1967; Sfameni Gasparro 1971; Festugière 1972; Nock 1972; de Boer-Edridge 1978; Brown 1978; Vermaseren 1981; Bianchi-Vermaseren 1982; Culianu 1983; Culianu 1984; Sordi 1984; Lane Fox 1986; Martin 1987; Podemann Sørensen 1989; Beatrice 1990; Burkert 1990; Chuvin 1990; Brown 1992; Trombley 1993-1994; Sfameni Gasparro 1994; AA. VV. 1995; Consolino 1995; Pricoco 1995; Sanzi 1997; Brenk 1998; Sfameni Gasparro 1998; Versnel 1998; Lee 2000; Alvar 2001; Cohn-Sherbok-Court 2001; dal Covolo-Uglione 2001; Inglebert 2001; AA. VV. 2002; Scarpi 2002; Sfameni Gasparro 2002; Tripolitis 2002; Martin-Pachis 2003; Sanzi 2003; L. Cirillo, G. Rinaldi (a cura di), *Roma, la Campania e l'Oriente cristiano*, Napoli (in corso di stampa); P. Pachis (a cura di), *Hellenisation, Empire and Globalisation: Lessons from Antiquity. Panel Organized on the Occasion of the 3<sup>rd</sup> EASR Congress, Bergen 8-10 May 2003* (in corso di stampa); G. Sfameni Gasparro (a cura di), *Atti del seminario internazionale "Modi di comunicazione tra il divino e l'umano. Tradizioni profetiche, divinazione, astrologia e magia nel mondo mediterraneo antico"*, Messina 21-22 marzo 2003 (in corso di stampa). Ad ognuno di questi volumi e a quelli delle collane *EPRO*, *RGRW*, *ANRW* si rimanda per un ampliamento bibliografico.

o una patera, sono gli attributi canonici<sup>12</sup>. L'iconografia dolichena contempla anche la presenza di due personaggi pressoché identici e giustapposti per lo più apodi e poggianti su basi rocciose affiancate da protomi taurine. Vestiti di una corazza a lambrecchini, spesso portano il pileo; tra i loro attributi, la foglia di palma, la folgore, la scure bipenne, la patera e lo scettro; i tratti dei loro visi barbuti non sono giovanili; a Mauer an der Url nel Noricum, a Mogontiacum in Germania Superior e a Roma assumano la cononica iconografia dei Tindaridi. Si tratta dei Castores attestati tanto dall'epigrafia che dalla iconografia dolichena<sup>13</sup> la cui funzione è quella di assessori della divinità suprema; la loro precipua prerogativa consisterebbe nel sottolineare la costitutiva *stabilitas* del dio al quale si accompagnano<sup>14</sup>. Dell'iconografia dolichena fa parte anche la triade composta dall'aquila, Sol e Luna; se la prima sottolinea la dimensione uranica del dio, la coppia siderale ne evidenzia le qualità di *deus aeternus e conservator*<sup>15</sup>. Nell'iconografia dolichena rientrano anche alcuni elementi legati all'ambiente militare quali la Vittoria e le insegne, ed altri quali il montone, il serpente, le stelle, gli alberi da frutto e il disco alato che, assieme ai Castores ed alla triade aquila, Sol e Luna, ricompongono la *vis bellandi* di Iuppiter Dolichenus all'interno di prerogative più ampie<sup>16</sup>. Gli stessi titoli con i quali il dio è invocato rimandano proprio alla sua portata di divinità cosmica e tutelare capace di rispondere non soltanto ai bisogni quotidiani dei legionari ma anche alle richieste dei civili impegnati in altrettanto difficili battaglie; ed infatti, oltre che per la sua *qualitas* di *augustus*<sup>17</sup>, *qualitas* propria dell'imperatore e sulla quale torneremo, il Dolichenus è invocato come: *aeternus*<sup>18</sup>, ἄγιος<sup>19</sup>, *conservator*<sup>20</sup>, *conservator totius mundi*<sup>21</sup>, *conservator totius poli*<sup>22</sup>, *Commagenus*, *deus Commagenus*, *deus paternus Commagenus* e *deus magnus Commagenus*<sup>23</sup>, ἐπήκοος<sup>24</sup>, *exsuperantissimus*<sup>25</sup>, κύριος<sup>26</sup>, μέγιστος<sup>27</sup>, *praestantissimus*<sup>28</sup>, *sanctus*<sup>29</sup>, ὑψιστος<sup>30</sup>.

E proprio a tali prerogative si richiamano le divinità del pantheon classico, di origine orientale o indigene<sup>31</sup> che spesso, secondo le modalità tipiche del sincretismo del primo e del secondo ellenismo<sup>32</sup>, si affiancano a Iuppiter Dolichenus enfatizzandone di volta in volta tanto

12. Per una descrizione dettagliata di Iuno Regina e del patrimonio iconografico dolicheno analizzato di seguito si veda: *supra*, nota 1.

13. Si veda: CCID I. *Epigraphischer Index*, s. v. c) "Andere Gottheiten"; II. *Iconographischer Index*, s. v. "Castor(es)".

14. Il fatto che essi ostendano, fra gli altri, come attributi la folgore e la bipenne li rinvia direttamente a Iuppiter Dolichenus e ne ribadisce la funzione di accompagnatori; si veda: *infra*, nota 36.

15. Si veda: Sanzi 1993; *supra*, nota 1; *infra*, note 62-63.

16. Tra tutti i monumenti dolicheni quelli che "par excellence" contemplano il maggior numero di questi elementi e li compongono in una visione teologica sostanzialmente leggibile sono i cosiddetti triangoli, per una prima presentazione dei quali rimandiamo alle pagine che seguono.

17. CCID 431, 621, *infra*, nota 37.

18. CCID 146, 373, 376, 381, 384, 385, 556, 565, 601.

19. CCID 20.

20. CCID 373, 455, 529.

21. CCID 376.

22. CCID 385.

23. Rispettivamente: CCID 146, 152, 160, 162; 147, 148, 152; 208, 433; 376.

24. CCID 5.

25. CCID 461.

26. CCID 90.

27. CCID 28, 54, 66.

28. CCID 383.

29. CCID 32, 39, 121, 285, 383, 467, 556.

30. CCID 44.

31. Si veda: *supra*, nota 13.

32. Si veda: AA. VV. 1975; Dunand-Lévêque 1975; Bonnet-Motte 1999; Labrique 2002; *supra*, nota 11.



la generale portata teologica quanto precipui aspetti idiografici. A scopo esemplificativo citiamo un noto bassorilievo aventiniano datato nella seconda metà del III sec. che rappresenta la coppia dolichena accompagnata da quella di Serapide ed Iside, di Sol e Luna e dai Tindaridi<sup>33</sup>; tutti personaggi che sottolineano l'*aeternitas* e l'*indulgentia* del dio da Doliche proprio nel momento in cui a lui vengono ad accompagnarsi (fig. 1).



Fig. 1 - Bellelli-Bianchi 1997, p. 443, fig. 12.

E non sarà certo un *accidens* che proprio in questo bassorilievo siano presenti gli dèi nilotici assieme ai Castores Dolicheni effigiati nelle sembianze classiche di Castore e Polluce. Ci troviamo, infatti, in una Roma di piena età imperiale, una metropoli in cui i culti orientali sono oramai largamente diffusi e tra questi il culto di Iside e Serapide ha conosciuto il favore degli imperatori<sup>34</sup>. Al culto dei Dioscuri, invece, era stato consacrato già nel 484 a.C. un tempio nel foro a seguito del loro essersi schierati con l'esercito della *Res publica Romana* in occasione della vittoriosa battaglia contro i Latini alleati di Tarquinio il superbo avvenuta presso il lago Regillo circa 15 anni prima<sup>35</sup>. Si rivela dunque legittima l'ipotesi secondo la quale i fedeli di Iuppiter Dolichenus abbiano colto in divinità quali Iside e Serapide, Castore e Polluce, quegli specifici aspetti più vicini alla loro devozione e li abbiano plasticamente ed iconologicamente inseriti in una delle raffigurazioni più complesse tra le testimonianze iconografiche dolichene sopravvissute. La presenza nel panorama iconografico dolicheno dei Tindaridi e di Iside e Serapide, divinità garanti della *stabilitas* di un cosmo del quale orientano provvidenzialmente i destini nonché della *salus* dei singoli uomini, amplifica la costitutiva

33. CCID 386.

34. Si veda: Malaise 1972, part. p. 385 ss.

35. Cicero, *De natura deorum* II, 6; Livius II, 20; Valerius Maximus I, 8, 1. Per una lettura storico-religiosa della coppia dei Dioscuri rimane fondamentale: Chapouthier 1935.

*qualitas* di uno Iuppiter Dolichenus invocato come ἐπήκοος, *aeternus*, *exsuperantissimus* e, soprattutto, *conservator totius poli* ovvero *totius mundi*<sup>36</sup>.

Il reperto iscritto che costituisce quasi una *Saguntus* per le riflessioni storico-religiose di questo contributo è stato rinvenuto ad Ammaedara in Africa Proconsularis; si tratta di una pietra calcarea reimpiegata nel muro laterale nord della cosiddetta basilica di Melleus sulla quale si legge: *Iovi optimo maximo / Dolicheno aug(usto) sacrum / Flavii Clarus et Pom/peianus sacerdotes / templum a solo ex indul/gentia sibi posterisque / suis consecraverunt*<sup>37</sup> (fig. 2).



Fig. 2 - Z. Ben Abdallah 1999, p. 14, fig. 8.

Siamo di fronte, evidentemente, alla consacrazione di un nuovo edificio religioso dedicato al Dolichenus da parte di due sacerdoti a seguito dell'*indulgentia* mostrata dal dio nei loro confronti; un'*indulgentia* di cui beneficeranno anche i discendenti dei dedicanti. La formula *ex indulgentia* rappresenta a tutt'oggi un *unicum* nel patrimonio epigrafico dolicheno.

Il sostantivo *indulgentia* in caso ablativo, accompagnato o meno dalla preposizione *ex*, seguito dal nome di imperatori è una formula usata specialmente nelle iscrizioni ad indicare un atto di carattere pubblico; un atto inteso come manifestazione tangibile della volontà benefica e delle qualità eccezionali degli imperatori stessi<sup>38</sup>. Inoltre con tale formula si fa

36. Si veda: Sanzi 1998 (con bibliografia precedente). In proposito nota Robert Turcan: "Je crois que les Dioscures personnifient l'éternité cosmique et cyclique, dont Dolichenus est le gardien suprême (*exsuperantissimus*). Des expressions comme *totius mundi*, *-poli* soulignent cette omnipotence. Quant aux Castores romains, ils sont d'abord les dieux de la *Iuventus* et des cavaliers, traditionnellement du moins, et c'est aux III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles qu'ils déifient la perpétuité cyclique de l'*aeternitas* païenne sur les sarcophages, comme sur les monnaies de Maxence" (lettera del 23 settembre 2003).

37. Duval 1967; Ben Abdallah 1999, p. 14 ss.; *L'Année Épigraphique* 1999, 1784.

38. Su questa formula si veda: Cuq 1899; Kleinfeller 1916; De Ruggiero 1925; Waldstein 1979; Schieman 1998.

riferimento quasi ad una *condicio sine qua non* per la realizzazione di quanto ricordato di volta in volta nelle testimonianze epigrafiche: è l'*indulgentia* (da sola oppure assieme ad altre qualità “filantropiche” dell'imperatore) che ha permesso che un qualcosa potesse essere realizzato.

Un papiro di provenienza sconosciuta acquistato dalla Società italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto e da essa pubblicato<sup>39</sup> conserva una richiesta di un certificato di *honestia missio* databile tra la fine del 149 e l'inizio del 150 d.C.: *Vibio Kado leg(ato) Aug(usti) pr(o) pr(aetore) ab veteranis legionis X Fr(etensis) n(umero) XXII, qui militare coeperunt Glabrione et Torquato item Pa[ulino] et Aquilino cos., quorum nomina subiecta sunt. Cum militaverimus, domine, in classe praetoria Misenensis et ex indulgentia divi Hadriani in leg(ionem) Fr(etensem) translatis [a(nnos)] super XX omnia nobis uti bonis militibus constiterint, nunc quoque felicissimis temporibus Sacramento absoluti sumus, et in patriam Alexandriam ad Aegyptum ituri petimus et rogamus, digneris nobis adfirmare a te missos esse, ut ex adfirmatione tua appareat nos ex eadem legione missos esse, non ex classe, ut possit rebus necessari subscriptio tua instrumenti causa nobis prodesse et humanitati tuae in perpetuo gratias agamus.* Seguono i nomi dei 22 veterani, ognuno secondo le rispettive centurie di appartenenza, quello di colui che ha presentato la richiesta e del redattore della medesima. Il papiro ci ha conservato anche la risposta del legato sotto forma di *subscriptio* datata al 22 gennaio del 150: *Veterani ex legionibus instrumentum accipere non solent, attamen Sacramento vos a me iussu imperatoris n(ostri) solutos notum fieri praefecto Aegypti desideratis. Sportulam et instrumentum dabo p...e. Actum in col(onia) I Fl(avia) Aug(usta) Caes(area) XI kal. Februar. Squilla Gallicano et Carmin<n>io Vetere co(n)s(ulibus).*

Bisogna sottolineare il fatto che, durante il servizio prestato nella flotta misenate, questi veterani poterono essere trasferiti nei ranghi della *legio X Fretensis ex indulgentia divi Hadriani*. Tale concessione dovette essere avvertita come un gesto munifico e liberale da parte dell'imperatore dal momento che proprio grazie a tale trasferimento i veterani godettero della possibilità di giovare dello statuto di *civis Romanus* almeno durante l'intero periodo della loro ferma; un titolo con tutti gli annessi diritti che loro avrebbero voluto continuare a mantenere anche dopo l'avvenuto congedo<sup>40</sup>.

Al di là dell'attestazione della formula *ex indulgentia* presente nella richiesta rivolta a Vibius Kadus nella sua funzione di *legatus Augusti pro praetore*, ancora di più il rescritto di quest'ultimo richiama un'altra formula spesso attestata nell'epigrafia dolichena e cioè *iussu* / *iussu* o *ex iussu* / *ex iussu* seguita dal genitivo soggettivo con il nome della divinità da Doliche<sup>41</sup>. Tra le numerose attestazioni di questa formula meritano di essere ricordate almeno le seguenti. A Napoli, nel 1894, in occasione del lavoro di scavo per costruire fondamenta della Borsa, venne ritrovata parte di una lastra di marmo recante le lettere dell'alfabeto greco e posta per ordine del Dolichenus; sulla lastra infatti si legge: A B [Γ Δ Ε Ζ Η Θ Κ Λ Μ Ν Ξ] / Ο Π Ρ Σ Τ Υ Φ Χ Ψ Ω / κελεύσαντος τοῦ θεοῦ<sup>42</sup>, dove la formula greca altro non è che la evidente traduzione del latino *iussu dei* o *ex iussu dei*. Interessante notare che un'altra epigrafe

39. Si veda: *Pubblicazioni della Società italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto* 9 (1929), 1026; Degraffi 1929; Seston 1938; Girard 1977, p. 252 ss.

40. Si veda: Seston 1938, p. 386.

41. Sulle formule imperative dolichene si veda da ultimo: E. Sanzi, “Agli ordini di Iuppiter Dolichenus. Le iscrizioni alfabetiche, le formule imperative e la dimensione onirica nel culto del dio da Doliche” in O. Cordovana, M. Galli (a cura di), *Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica. Atti del congresso internazionale tenutosi il 23-24 novembre 2000 presso l'Istituto Archeologico Germaniaw, Catania* (in corso di stampa), (con bibliografia precedente).

42. CCID 466.

alfabetica, rinvenuta nel *Dolocenum* di Carnuntum in Pannonia Superior, è stata posta sempre per rispondere ad una rivelazione di probabile origine onirica; sul reperto, infatti, si legge: *A B C [D E F G] H I K L / M N [O P Q R S] T U V X Y Z / ex visu*<sup>43</sup> (fig. 3).



Fig. 3 - J. Dell / E. Bormann / Th. Rhode, "Ausgrabungen in Carnuntum", *Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich-Ungarn* XVI (1893), p. 178-179, fig. 15-15a.

Risulta chiaro che una comparazione storico-religiosa di queste due epigrafi assume quasi il valore di una cartina al tornasole nel momento in cui permette di focalizzare le due formule  $\kappa\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\alpha\nu\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$  ed *ex visu* che in qualche modo giustificano e legittimano le sequenze alfabetiche ricordate: esse sono state poste a seguito di un ordine al fine di potere officiare dei riti mantici volti a conoscere la volontà del dio, riti che probabilmente avevano luogo nei santuari dolicheni secondo quanto lascerebbe supporre una nota epigrafe rinvenuta a Roma, nel *Dolocenum* sull'Aventino, e datata al III sec. Sul reperto, posto in obbedienza ad un *praeceptum* del Dolichenus per impetrare la *bona salus*<sup>44</sup> del dedicante, dei suoi familiari e dei fedeli afferenti al santuario, si legge: *B(ona) F(ortuna) / Ex praecepto I(ovis) o(ptimi) m(aximi) D(olicheni) aeterni, Conservatori totius poli et Numini praestantiss(im)o exhibitori invicto, L(ucius) Tettius Hermes eq(ues) R(omanus) et / candidatus et patronus huius loci, pro salute sua et Au(reliae) Restitutae, coniugis et Tettiae Pannuchiae, filiae suae / et suorum et Aureli Lampadi, fratris carissimi et pro salute / sacerdotium et kandidatorum et colitorum huius loci, tabula(m) / marmorea(m) cum proscaenio et columnis d(ono) d(edit). Quos elexit / I(upiter) o(ptimus) m(aximus) D(olichenus) sibi servire: / M(arcum) Aurel(ium) Oenopione(m) Onesimum signum Acaci, / notarium et Septimium Antonium signum Olympi, patre(m) kandid(atorum), / patronos, fratres carissimos et collegas hon(estissimos) Aur(elium) Magnesium / Aur(elium) Serapiacum Antonium Marianum, M(arcum) Iul(ium) Florentinum, principe(s) / huius loci, et Aur(elium) Severum Veteranum, curatorem tempuli et / Aur(elium) Anthiochum, sacerdote(m). Gemi(nius) Felix et Vibius Eutychianus / lecticari dei, Cor[n(eliu)s] Crescentianus [----] / [-----]*<sup>45</sup>. Quest'iscrizione è particolarmente significativa dal momento che ci fornisce un indizio di quella che poteva essere una modalità relativa alla nomina del personale religioso del santuario: sarebbe stato il dio a scegliere coloro che avrebbero dovuto servirlo, e per conoscere i prescelti si poteva fare ricorso a dei

43. CCID 218. Per una ricognizione completa su tutte le iscrizioni alfabetiche dolichene attestate (e cioè: CCID 227, 426, 443, 465, oltre a quelle in corso di presentazione) si veda da ultimo: E. Sanzi, "Magia e culti orientali II. Le iscrizioni alfabetiche dolichene e le formule dei papiri e delle gemme magiche", *Archaeus* (in corso di stampa), (con bibliografia precedente).

44. Sulla portata soteriologica del culto dolicheno si veda da ultimo: Sanzi 2002a, con ulteriore messa a punto in Sanzi 2003a, ai quali si rinvia per una prima ricognizione bibliografica.

45. CCID 381.

rituali divinatori basati sulle lettere dell'alfabeto. D'altronde, se già A. Bouché-Leclercq, in uno studio classico sulla divinazione nel mondo antico, notava che “Jupiter Dolichenus est, comme Sérapis, de ces divinités qui possèdent la faculté divinatoire à titre personnel et la portent partout avec elles... Des inscriptions trouvées sur l'emplacement de ces sanctuaires indiquent que le dieu avertissait, probablement en songe, ses fidèles de ce qu'il avaient à faire pour mériter ses faveurs”<sup>46</sup>, la nostra ipotesi circa l'individuazione di almeno una delle modalità a cui si ricorreva per conoscere la volontà del dio appare più circostanziata se pensiamo ad un passo di Ammiano Marcellino. Qui si racconta di privati che ad Antiochia si servivano di sequenze alfabetiche a scopo divinatorio per conoscere chi sarebbe succeduto all'imperatore Valente: “Collocabatur (sc. mensula ad cortinae similitudinem Delphicae) in medio domus emaculatae odoribus Arabicis undique lance rotunda pure superposita ex diversis metallicis materiis fabrefacta. Cuius in ambitu rotunditatis extremo elementorum viginti quattuor scriptiles formae incisae perite diiungebantur spatiis examine dimensis. Ac linteis quidam indumentis amictus calciatusque itidem linteis soccis torulo capiti circumflexo verbenas felicitis arboris gestans litato conceptis carminibus numine praescitionum auctore caerimoniali scientia supersistit cortinulae sacerdos pensilem anulum librans aptum ex carphathio filo perquam levi mysticis disciplinis initiatum. Qui per intervalla distincta retinentibus singulis litteris incidens saltuatim heroos efficit versus interrogationibus consonans ad numeros et modos plene conclusos, quales leguntur Pythici vel ex oraculis editi Branchidarum”<sup>47</sup>.

Altre due iscrizioni ancora di provenienza aventiniana che riportano la formula imperativa *ex iussu* meritano di essere ricordate in quanto utili per tracciare il profilo della soteriologia dolichena. La prima, datata successivamente al II secolo, recita: *Iussu Iovis o(ptimi) m(aximi) Dolecheni / P(ublius) Albius Euhelpistus / libert(us) Aniceti d(onum) d(edit) o d(e)d(icavit) / sacer(dote) Apollinare et Lucius. B(ona) F(ortuna)*, ed è posta sulla parte superiore ed inferiore di un bassorilievo<sup>48</sup> (fig. 4).



Fig. 4 - Bellelli-Bianchi 1997, p. 442, fig. 11.

46. Bouché-Leclercq III (= 1880), p. 405.

47. Ammianus Marcellinus XXIX, 1, 29-31 (ed. W. Seyforth).

48. CCID 371. Per questa e per tutte le altre epigrafi dolichene “romane” si veda anche: Zappata 1997.



Qui è rappresentato a sinistra Iuppiter Dolichenus con il fascio di folgori ed una bipenne a forma di piccozza su di un toro marciante verso destra, sulla testa del dio una probabile tiara a tronco di cono cinta con una stoffa che fluttua dietro a lui, i capelli terminano in una lunga treccia; di fronte Iuno Regina su di un cervo, i capelli sono raccolti in una lunga treccia che fuoriesce da un diadema, uno specchio nella destra e la sinistra raccolta sul petto. Al di sotto di questa figura un gruppo composto da un toro con le zampe ripiegate condotto da un personaggio stante con lunga tunica, sul capo una tiara troncoconica cinta da una benda, una patera nella destra e la giogaia dell'animale nella sinistra<sup>49</sup>. La presenza di dettagli quali l'assenza del *paludamentum*, la tiara a tronco di cono avvolta da un panno a posto del pileo, i lunghi capelli raccolti in una treccia ricurva (acconciatura oltremodo simile a quella delle divinità hittite ed hurrite) si lascia leggere come un'evocazione della patria lontana del dio. La constatazione che questo bassorilievo provenga dal *Dolocenum* sull'Aventino ha permesso a P. Merlat di sottolineare come proprio nell'occidente "dolicheno" sussistano le tracce della permanenza di un retaggio esplicito delle tradizioni orientali, "ce qui s'explique en réalité par la qualité des fidèles et plus particulièrement du clergé romain, qui avaient besoin de faire éclater aux yeux de tous la nature exacte des divinités qu'ils prétendaient imposer"<sup>50</sup>; quasi a dire che le caratteristiche di eminenza che hanno permesso al Dolichenus di venire identificato con lo Iuppiter *optimus maximus* della tradizione romana trovano una loro definitiva legittimazione in quel retaggio antico che riconduceva il nostro dio nel cuore di un retroterra millenario che lo aveva visto come il protagonista di una dura lotta mitica volta all'affermazione della propria supremazia a scapito delle divinità delle generazioni precedenti<sup>51</sup>.

Su un altare di marmo iscritto di probabile provenienza aventiniana si legge: *I(ovi) o(ptimo) s(ancto) p(raestantissimo) D(olicheno) / et Iunoni sanctae, / Herae, Castori(bus) / et Apollini conservato/ribus Thyrsus / pro salute patroni sui / et sua suorumque / iussu numinis eorum / aram d(edit) / salvis candidatis / huius loci / per C(aium) Fabium / Germanum. / Ded(ictum) VI idus / [o]ct(obres) / Peregrino et / Aemiliano / co(n)s(ulibus)*<sup>52</sup> (fig. 5).



Fig. 5 - Bellelli-Bianchi 1997, p. 249, fig. 27, 1-2.

49. Per altre scene di sacrificio attestate dai monumenti dolicheni: CCID 103, 202, 271, 327.

50. Merlat 1951, p. 174.

51. Si veda: Otten 1950; Meriggi 1953.

52. CCID 383. Si veda: *infra*, nota 94.

L'epigrafe sembra quasi un "promemoria" di quelle che sono le caratteristiche del culto di Iuppiter Dolichenus (in relazione alla *potestas* del dio ed alle attese soteriologiche di cui egli si fa garante) e di alcune divinità a lui sincretisticamente affiancate a sottolinearne la portata soteriologica. Si tratta infatti di una consacrazione di un altare dedicato a Iuppiter Dolichenus, Iuno sancta, Hera, i Castores ed Apollo per rispondere ad un ordine impartito dal *numen* delle medesime divinità e a seguito di un pericolo da cui i candidati del santuario hanno trovato scampo grazie al loro intervento. Come si può facilmente vedere si tratta di divinità riconducibili ad una soteriologia di natura intracosmica. Abbiamo già detto che le diverse divinità che si trovano affiancate a Iuppiter Dolichenus hanno la funzione di "amplificare" come per risonanza la portata teologica del dio. In questo caso, proprio alla luce dell'ablativo *salvis candidatis huius loci* si può legittimamente ipotizzare che l'insieme di divinità salvifiche quali i Castores ed Apollo appellate con il titolo di *conservatores*, titolo che qualifica il Dolicheno stesso, sottolinei ulteriormente la portata soteriologica intramondana di un dio κοσμοκράτωρ e μέγιστος la cui "benevolenza" ha permesso che si realizzasse la "salvezza" dei candidati<sup>53</sup>. Anche un'altra lettura del testo epigrafico confermerebbe la medesima interpretazione. Sappiamo, infatti, che Iuppiter Dolichenus era invocato anche come *conservator*<sup>54</sup>, e la sottolineatura di una tale *qualitas* ben si adatta all'occasione della sopraggiunta "salvezza" dei candidati ricordati. Il fatto che qui il Dolichenus sia espressamente qualificato come *praestantissimus* non deve necessariamente suggerire che l'aggettivo *conservator* sia riferito soltanto ai Castores e ad Apollo; parrebbe migliore una lettura che estendesse a tutte le divinità ricordate l'aggettivo e cogliesse nel superlativo assoluto che qualifica il Dolichenus uno *specimen* atto ad elevarlo ulteriormente all'interno della serie di divinità a cui il reperto è dedicato. È come se si dicesse che l'altare è stato dedicato ad un insieme di divinità capaci di garantire l'ottenimento, il ri-ottenimento ed il mantenimento della *bona salus* fra le quali il Dolichenus è *praestantissimus* e la sua paredra *sancta*; epiteto, quest'ultimo di cui è insignito anche lo stesso Iuppiter Dolichenus. Se ne potrebbe dedurre, allora, che la ripetizione di tale epiclesi riservata alla coppia dolichena voglia proporre un'ulteriore distinzione delle due divinità all'interno della serie divina considerata: tra tutti gli dèi avvertiti come *conservatores*, si distingue la coppia costituita da Iuppiter Dolichenus e Iuno Regina, entrambi qualificati dall'epiteto di *sanctus*, ed all'interno di questa stessa coppia, come all'interno di tutte le divinità elencate, gode di un'assoluta *positio princeps* proprio uno Iuppiter Dolichenus *praestantissimus*. Va sottolineato come questa attribuzione in una stessa epigrafe del titolo di *sanctus* tanto a Iuppiter Dolichenus che a Iuno Regina trovi conferma anche da un piccolo altare rinvenuto a Castra Exploratorum in Britannia che reca la seguente iscrizione: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) / D(olicheno) Iu(n[oni]) (a)et(er[nis]) sanct(is) / [F]ortuna(tus) / v(otum) [s(olvit) l(ibens)] m(erito)*<sup>55</sup>.

Interessante notare che ancora una volta un epiteto quale *sanctus* utilizzato per connotare meglio il dio da Doliche trovi un richiamo nell'epigrafia ufficiale volta a rendere omaggio all'imperatore ed alla sua *indulgentia*. Ad esempio in un'iscrizione di Thugga in Africa Proconsularis databile intorno al 265 si commemora una munifica organizzazione di *ludi scaenici*: *[Pro sal]ute [[[Imp(eratoris) Caes(aris) P(ubli) Licini Gallieni]] P(ii) F(elicis) Au]g(usti) Germanici pont(ificis) max(imi) trib(unicia) pot(estate) XIII i[mp(eratoris) XI]I co(n)s(ulis) VI p(atris) p(atriciae) pr[o]co(n)s(ulis) et [[Corneliae Salo[ninae]] Aug(ustae) ---]*

53. Merlat 1951, p. 199, nota che la presenza di Hera che si affianca a Iuno Regina permetterebbe, inoltre, di cogliere bene quel desiderio dei fedeli del *Dolocenum* sull'Aventino di ospitare nel loro santuario le divinità importanti, quale appunto Hera, senza trascurare il fatto che la paredra di Iuppiter Dolichenus era comunque assimilata a Iuno.

54. Si veda: *supra*, nota 45.

55. CCID 556.

*cur(ator) rei publ(icae) porticum ff--- i]mp(eratore) Aug(usto) col(oniam) deducen(t)e ex forma in huius modi sollempni [--- H]S L mil(ia) n(ummum) quae et sportulae nomine Thuggam ex indulgentia [[---]] sanctissimi I[mper]ato[r]is ac liberalita[te ---] obtuli[t ---] / [---]s Pap(iria) Felix Iulianus e[q(ues)] R(omanus) fl(amen) p(erpetuus) du[u]mvirali[ci]us ex summa fla[monii] perpetui ---]dit inlati[s] er[---] sportulas et epulum decurionibu[s] --- inla]ta rei publ(icae) praesentibus HS L milib(us) n(ummum) et die dedicationis [--- lud]os scaenicos [edidit et ---] unive[rso] populo<sup>56</sup>; ed in un'epigrafe di Roma databile al 213 si legge: *Domino nostro / invictissimo et / omnium principum virtute / benivolentia indulgentia / exuperantissimo / imp(eratori) Caesari m(arco) Aurellio / Antonino optimo / sanctissimoque Pio / felici Aug(usto) Parth max / Britabb Max Pontif / max trib pot. XVI imp II / cos IIII procos p p / Laurentes Lavinates*<sup>57</sup>. Bisogna sottolineare come l'imperatore Caracalla proprio in forza della *virtus*, della *benevolentia* e dell'*indulgentia* venga definito, oltre che *sanctissimus*, proprio *exsuperantissimus omnium principum*.*

Lo stesso titolo di *exsuperantissimus* qualifica Iuppiter Dolichenus in un'iscrizione rinvenuta a Aecae in Italia, Regio II: *Iovi [D]o[l]ic[h]eno / exuperantiss[imo] / L(ucius) Mummius Nig[er] / Quintus Valeriu[s] / V[e]g[et]us Severin[us] / Caucidius Tertul[us] / co(n)s(ul) o co(n)s(ularis) v(otum) s(olvit)*<sup>58</sup>. P. Merlat, partendo da alcune osservazioni di F. Cumont<sup>59</sup>, ha sostenuto che "l'épithète *exsuperantissimus*, appliquée à Dolichenus, est sans doute une adaptation du terme ὑψιστος, que les Grecs attribuaient aussi bien aux Baals syriens qu'à Jéhovah, et qui se réfère à la croyance orientale que la résidence du dieu suprême est la partie la plus élevée du ciel; elle marque donc un effort pour exprimer la véritable valeur de Dolichenus"<sup>60</sup>; in questa titolatura, dunque, sembra legittimo riconoscere la volontà di sottolineare l'eccellenza assoluta della divinità. A sostegno di questa interpretazione si può citare una nota epigrafe dedicata a Iuppiter *summus exsuperantissimus* qualificato come *divinarum humanarumque rerum rector mentisque magister*<sup>61</sup>, la quale trova quasi il suo commento in due passi di Apuleio. Il retore africano, infatti, nel *De mundo* afferma: "*Summus atque exsuperantissimusque divum... si ipse in solio residat altissimo eas autem potestates per omnes partes mundi orbisque dispendat, quae sint penes Solem ac Lunam cunctumque caelum; horum enim cura salutem terrenorum omnium gubernari*"<sup>62</sup>; e nel *De Platone* specifica: "*Et prima quidem providentiam esse summi exsuperantissimique deorum omnium, qui non solum deos caelicolas ordinavit, quos ad tutelam et decus per omnia mundi membra dispersit, sed natura etiam mortales eos, qui praestarent sapientia ceteris terrenis animantibus, ad aevitatem temporis [s]e<di>dit fundatisque legibus, reliquarum dispositionem ac tutelam rerum, quas cotidie fieri necesse est, diis ceteris tradidit*"<sup>63</sup>.

56. *CIL* VIII 26559 = *CIL* VIII 10620 = *CIL* VIII 15246 = *CIL* VIII 15521.

57. *CIL* VI 1066.

58. *CCID* 461. Si tratta dello scioglimento di un voto intrecciato da un personaggio identificato dal Dessau con il Memmius Niger Valerius Vegetus *consularis* presente in un'altra epigrafe italiana (= *CIL* IX 3003); Caucidius rinvierebbe ad un legame di parentela con Appia Annia Regilla Atilia Caucidia Terulla, moglie di Erode Attico morta intorno al 160, e con un P. Vigellius Raius Plarius Saturninus Atilius Braduanus Caucidius Tertullus, proconsole in Africa nel 180 (= *CIL* III 6183). Inoltre Vegetus ne farebbe un discendente di Q. Valerius Vegetus, *consul suffectus* nel 91, e proprio dalla madre di Valerius Vegetus, cioè Valeria Severina, il nostro personaggio avrebbe ereditato il proprio *cognomen*. In forza di tutte queste considerazioni l'iscrizione dolichena considerata sarebbe da datarsi nella seconda metà del II secolo. Per una ricognizione dettagliata di quanto appena riportato e pur una prima bibliografia essenziale si veda: Merlat 1951, p. 251.

59. Si tratta di: Cumont 1906; Cumont 1916; Cumont 1929, p. 119, 268 nota 101.

60. Merlat 1951, p. 251.

61. *CIL* III 1090.

62. Apuleius, *De mundo* 27 (ed. C. Moreschini).

63. Apuleius, *De Platone* I, 12 (ed. C. Moreschini). Sulla portata del *deus exsuperantissimus* nelle opere filosofiche di Apuleio si veda: Méthy 1999.



La lettura proposta sembrerebbe trovare un valido sostegno in un reperto di origine genericamente micro-asiatica consistente in una *dextra elata* iscritta: Θεῶ ὑ/ψί στῶ Τηρ/ί ων ἐὺξά[μ]ενος ἀνέθ[η]κεν<sup>64</sup>. Tale reperto non può venire interpretato come un semplice ringraziamento da parte del fedele nei confronti della sua divinità che ha voluto accordargli la propria benevolenza. Infatti altri reperti dello stesso tipo lasciano trasparire una concezione teologica più complessa. Sarà sufficiente citare una prima *dextra elata* proveniente da Bizone / Kavarna in Moesia inferior datata tra il 192 ed il 239, nella quale il pollice e l'indice stringono un globo sormontato da una Vittoria alata, sul palmo della mano è effigiato Iuppiter Dolichenus con gli attributi canonici; al di sotto è incisa un'aquila con le ali spiegate e con una corona nel becco. Il rapace fa il paio con un pavone che reca dei frutti di melograno nel becco, inciso, a sua volta, sul polso esterno della medesima mano votiva<sup>65</sup>. Sul reperto si legge: *Iul(ius) sac(erdos) Dol(icheni)*<sup>66</sup> (fig. 6).

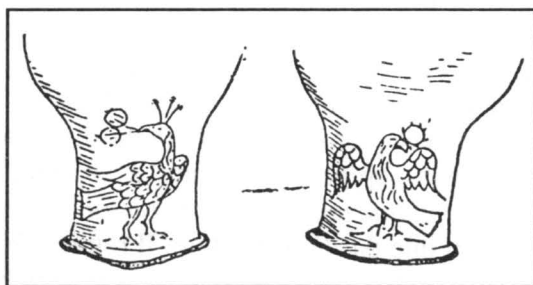


Fig. 6 - CCID, tav. XX; Tacheva-Hitova 1983, tav. LXXIV.

Una seconda *dextra elata* rinvenuta a Comana di Cappadocia in Asia minor e datata al I sec. mostra nel palmo le immagini giustapposte di Iuppiter Dolichenus e di Iuno Regina stanti sui rispettivi animali e con gli attributi abituali<sup>67</sup>; fra di loro, l'aquila dolichena con le ali

64. CCID 44.

65. Per una descrizione dettagliata del reperto, con particolare riguardo alla coppia formata dall'aquila e dal pavone, rispettivi simboli di Iuppiter Dolichenus e di Iuno Regina, che compaiono insieme anche su un triangolo votivo rinvenuto a Mauer an der Url (= CCID 294), mentre il solo pavone compare in una placca votiva proveniente dal medesimo luogo (= CCID 307) e in un bassorilievo aventiniano (= CCID 364), si veda: Tacheva-Hitova 1983, p. 226 ss.

66. CCID 70.

67. CCID 43.

spiegate che si poggia su una testa di cervo, una rappresentazione simbolica della portata cosmica, terrena e celeste, delle due divinità<sup>68</sup> (fig. 7).



Fig. 7 - CCID, tav. XIV.

Il fatto che il dedicante di offerte di tal genere possa essere un sacerdote, e la constatazione che sulla *dextra elata* possa essere rappresentata un'immagine complessa dell'imagerie dolichena, lasciano propendere per una lettura in chiave teologica di questa classe di materiali: la mano aperta e sollevata in segno di saluto è quella della divinità che accoglie benevola il proprio fedele, ed il fatto che essa rechi immagini peculiari del culto dolicheno va letto come la volontà di sottolineare l'*indulgentia* e la *benevolentia* del Dolichenus. La *dextra elata* sarebbe, allora, un'evidenziazione del carattere benevolo e soccorritore del dio, e tale portata simbolica troverebbe una legittimazione proprio nel fatto che essa è espressione di quel dio che in essa può essere rappresentato; quasi una *pars pro toto* di una totalità che legittima la *pars* e che nella *pars* trova un'ulteriore amplificazione; tanto più se il latore di quest'offerta è un sacerdote e se in un reperto di tal genere il Dolichenus è invocato con il titolo di ὕψιστος.

Una più complessa categoria di materiali che in maniera ancora più evidente costituisce un vero e proprio commentario teologico dell'intera sfera religiosa dolichena è costituita dai

68. Da notare anche un asterisco posto tra Iuno Regina e la testa del cervide a sottolineare la dimensione celeste del gruppo composto dal cervide stesso e dall'aquila. Oltre ai reperti appena segnalati, per altre *dextrae elatae* dolichene si veda: CCID II. *Iconographischer Index*, s. v. "Hand".

cosiddetti triangoli votivi<sup>69</sup>; oggetti devozionali che, collocati su appositi sostegni, venivano mostrati durante le processioni, proprio come accadeva per le *dextrae elatae*. Queste piastre geometriche istoriate su più registri dovevano essere capaci di richiamare l'intera sfera religiosa sulla quale il Dolichenus esercitava la propria benevola e benefica *potestas* (fig. 8).

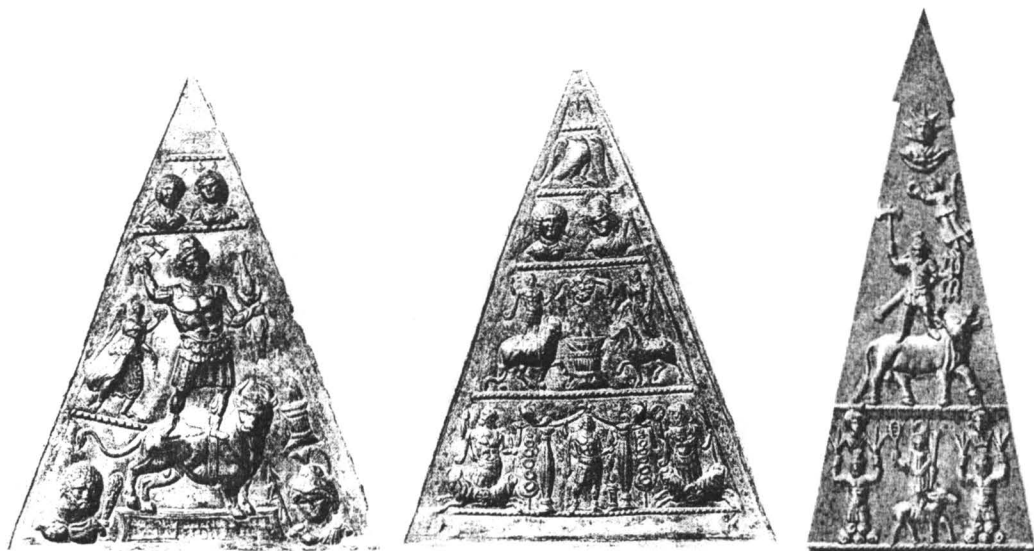


Fig. 8 - CCID, tav. XXXIX, CVII.

Se i registri superiori dei triangoli votivi ospitano in genere elementi legati alla sfera celeste, nel registro inferiore per lo più si ritrovano figure e simboli connessi con la sfera terrestre. È qui che si collocano i Castores Dolicheni, rappresentati, oltre che come i Tindaridi, come geni apodi poggianti o su basi rocciose fiancheggiate da protomi taurine, o sulle protomi stesse o semplicemente su dei tori in marcia<sup>70</sup>; una volta, a loro si accompagna una Iuno Regina caratterizzata da attributi isiaci<sup>71</sup> ed in questo caso i Castores sono sormontati dai busti di Sol e Luna. Ed è ancora qui che compaiono divinità della mitologia classica quali Marte (sia da solo che giustapposto a Ercole o a Minerva) e, forse, addirittura Iuppiter *optimus maximus*<sup>72</sup>. Sempre in questo registro si trovano templi ed edicole<sup>73</sup>, un sacerdote che sacrifica<sup>74</sup>, una donna<sup>75</sup>, delle insegne militari<sup>76</sup>. I registri centrali sono quelli riservati a Iuppiter Dolichenus e Iuno Regina<sup>77</sup>; a volte c'è una Vittoria<sup>78</sup>, delle corone trionfali<sup>79</sup>, altari pronti per cerimonie sacrificali<sup>80</sup>, stelle<sup>81</sup> e un serpente<sup>82</sup>; in unico caso tale registro ospita al

69. Su questo tipo di reperti si veda da ultimo: Sanzi 2000 (con bibliografia precedente).

70. CCID 80, 103, 202, 327, 475, 512.

71. CCID 512.

72. CCID 201, 202, 323, 475.

73. CCID 80; 202.

74. CCID 103.

75. CCID 327.

76. CCID 103, 202, 294.

77. CCID 201, 327, 512 (soltanto Iuppiter Dolichenus); 80, 103, 174, 202, 294, 296, 475, 587 (Iuppiter Dolichenus e Iuno Regina).

78. CCID 80, 201, 512.

79. CCID 103, 202.

80. CCID 80, 201, 202, 587. Già in un triangolo votivo datato al I secolo d.C. (= CCID 5) un altare sul quale arde del fuoco accompagna le principali divinità rappresentate.

81. CCID 80, 201.

82. CCID 80.

centro un medaglione con un avambraccio che stringe un fascio di folgori ed ai quattro angoli due pavoni e due aquile<sup>83</sup>. Nei registri superiori si trovano i busti di Sol e Luna, spesso in coppia<sup>84</sup>, a volte da soli<sup>85</sup>.

In questi triangoli, dunque, si ritrova uno schema più o meno fisso che presenta, nel registro inferiore, elementi e simboli legati alla sfera terrestre e, in quelli superiori, elementi e simboli propri della dimensione celeste. S. De Bellis in proposito parla di un ritmo ascendente che dal registro della stabilità terrestre conduce fino a quello della cosmicità celeste: “À mi-hauteur, entre ‘éléments de base’ et ‘verticalité’ cette hiérarchie iconographique privilégie le couple divin Iuppiter Dolichenus et Iuno Regina, dont la position centrale met en évidence un équilibre cosmique dont la fonction est d’unifier deux pôles opposés, la nature physique de la terre et la verticalité des astres”<sup>86</sup>. Si può comunque constatare ulteriormente che se il triangolo, in quanto simbolo del fulmine, è manifestazione della divinità medesima, allora è il cosmo nel suo complesso che viene ad essere posto sotto la benefica tutela di Iuppiter Dolichenus; il grande cosmo colto sia nella dimensione terrestre che celeste, dimensioni diversificate ma che possono trovare un punto di convergenza proprio in colui che di questo *totus mundus* è per antonomasia il *conservator*.

Ma non vorremmo approfittare dell’*indulgentia* dei benevoli lettori; è tempo di tornare alla nostra formula ufficiale. Proprio quell’*indulgentia* che rendeva Caracalla *optimus omnium principum*, spesso viene ricordata come *qualitas* degli imperatori in epigrafi che commemorano la realizzazione di un’opera pubblica quale un tempio, un acquedotto, un ponte ed altre simili. Ad esempio, in un’epigrafe romana databile al 133 si legge: *Imp(eratori) Caesari divi / Traiani Parthici f / Divi Nervae nepoti / Traiano Hadriano / Aug(usto) pontifici maximo / trib potest XVII cos III P P / Colonia Ostia / conservata et aucta / omni indulgentia et / liberalitate eius*<sup>87</sup>. Qui l’*indulgentia* e la *liberalitas* proprie di Adriano hanno permesso che la colonia ostiense fosse *conservata* ed *aucta*. Interessante riflettere, da una parte, sul fatto che quell’*aucta* potesse richiamare ai contemporanei in qualche modo il titolo di *augustus* che nella stessa epigrafe qualifica Adriano; dall’altra, non sarà inopportuno constatare che relativamente allo stato della colonia Ostia i due aggettivi verbali *conservata* ed *aucta* siano sullo stesso piano, quasi che il primo fosse la *condicio sine qua non* per il secondo.

Il legame evidenziato tra *augustus*, *conservata* ed *aucta*, oltre a richiamare il titolo di *augustus* del quale è insignito Iuppiter Dolichenus nell’epigrafe di Ammaedara, trova un’eco in iscrizioni che attestano anche per questo Iuppiter di Commagene il titolo di *conservator*<sup>88</sup>. In particolare dal *Dolocenum* sull’Aventino provengono due testimonianze epigrafiche di III sec. La prima iscrizione è incisa su di una tabula ansata marmorea: *B(ona) [F(ortuna)] / Ex praecepto I(ovis) o(ptimi) m(aximi) D(olicheni) a(eterni) [cons(ervatoris)] / totius mundi, Aur(elius) Mag[nesi]/us, candid(atus) et patronus huius / loci pro salute sua et Aur[eli] /*

83. CCID 294.

84. CCID 80, 142, 201, 202, 294, 295, 511.

85. CCID 512 (Sol), 328 (Luna). In generale sono sormontati dall’aquila (= CCID 80, 142, 202, 288, 294, 295), con l’eccezione di un unico caso dove l’uccello, da solo, occupa l’intero campo (= CCID 327); è altrettanto unico il caso in cui un busto di un personaggio maschile su di un globo e con in testa il modio sormonta la coppia Sol e Luna (= CCID 511). Laddove c’è il simbolo stilizzato del fulmine, questo occupa sempre il punto più alto del triangolo (= CCID 201, 202). In un unico reperto l’intero registro superiore è dedicato soltanto ad un asterisco (= CCID 294).

86. De Bellis 1997 (la citazione è a p. 464).

87. CIL VI 972.

88. Si veda: *supra*, note 20, 21, 22.

*Sarapiaci, patroni huius [loci] / et suorum omnium, maceria s[ae]/psit loc(um) sacr(um) dei magno Comma[g(enorum) o -ceno] / per M(arcum) Aur(elium) Hoinopionem Acacium / sacerdotem et patre[m] candidator[um]*<sup>89</sup> (fig. 9).



Fig. 9 - Bellelli-Bianchi 1997, p. 233, fig. 7.

La seconda è incisa su una lastra di marmo opistografa frammentaria: *[Ex praecepto I(ovis) o(ptimi) m(aximi) D(olicheni) aeterni conse]rva[toris tot]ius poli / [pro s(alute) imp(eratoris) Caes(aris) P(ublii) Licinii] Gallieni P(ii) F(elicis) / [Aug(usti) et Corneliae Sa]loninae Aug(ustae) / [et liberor(um) eorum to]tiusqu[e] domus / [divinae--] op[timo?---]* (= frammento a); *[Ex praecep]to I(ovis) o(ptimi) m(aximi) [D(olicheni)] / [aeterni co]nserv[atoris---] / [---]* (= frammento b)<sup>90</sup> (fig. 10).



Fig. 10 - Bellelli-Bianchi 1997, fig. 15, 1-2.

In queste epigrafi si ricorda che il Dolichenus *conservator* ed *aeternus* ha impartito degli ordini che sono stati eseguiti; inoltre si fornisce l'ambito sul quale il dio esercita il proprio potere. Si tratta del grande cosmo colto nella sua totalità e posto sotto la tutela di uno Iuppiter Dolichenus capace di garantirne la *prorogatio in aevum* grazie soprattutto alla propria costitutiva *aeternitas*. Proprio questa sua prerogativa piuttosto che renderlo estraneo ai destini dei singoli gli permette di ergersi anche come una divinità in grado di sostenere gli uomini,

89. CCID 376.

90. CCID 385.

tutti ed ognuno, nelle difficoltà della loro esistenza. Abbiamo sopra ricordato un'epigrafe che commemora l'offerta di un altare dedicato a Iuppiter Dolichenus, Iuno sancta, Hera, i Castores ed Apollo per ringraziarli dello scampato pericolo dei candidati del santuario aventiniano<sup>91</sup>. Il modo in cui questa salvezza si manifestava poteva rivestirsi del carattere del miracolo, come ci informa Elio Aristide quando ricorda l'intervento misericordioso e determinante di Serapide durante una tempesta: “Ὡς τὴν καλλίστην ὧν ἐφορᾷς κατέχων πόλιν, ἢ σοι τὴν δι' ἔτους πανήγυριν πληροῖ, ὧ κοινὸν ἅπασιν ἀνθρώποις φῶς, ἡμῖν τε δὴ πρόην περιφανῶς γενόμενος, ὅτ' ἐπιρρεούσης τῆς θαλάττης καὶ πολλῆς πάντοθεν αἰρομένης καὶ οὐδενὸς ὁρωμένου πλὴν τοῦ μέλλοντος καὶ σχεδὸν ἤδη παρόντος ὀλέθρου χεῖρα ἀντάρας οὐρανὸν τε κεκρυμμένον ἐξέφηνας καὶ γῆν ἔδωκας ἰδεῖν καὶ προσορμίσασθαι, τοσοῦτον παρ' ἐλπίδα ὥστ' οὐδ' ἐπιβᾶσι πίσις ἦν”<sup>92</sup>. È lecito ritenere che con uno stesso spirito di devozione meravigliata un fedele aventiniano ricordasse quanto accaduto ai candidati afferenti al medesimo santuario.

A Iuppiter Dolichenus, proprio perché divinità somma, potente e conservatrice del cosmo intero, si poteva chiedere oltre la *salus* dei suoi devoti anche quella dell'imperatore, dell'esercito e del popolo romano tutto. Una prima lastra di marmo proveniente dal *Dolocenum* sull'Esquilino e datata al 191 reca iscritto: *I(ovi) o(ptimo) D(olicheno) / pro salute / imp(eratoris) L(ucii) [[Septimi Severi Pii Pertinacis]] Aug(usti) / Pii Felicis et exercit(u)m / et p(opuli) R(omani) D(ecimus) Iun(ius) Pacatus cum / Alexandro fil(io) sacrar(i)um / iussu I(ovis) D(olicheni) sua pec(unia) adimpliavit c(uram) a(gente) Caecilio / Rufo c(enturione), sacerdotib(us) Sopatrus et Marin(us) et Calus*<sup>93</sup>; mentre una seconda iscrizione dello stesso anno ci fa sapere che: *Item auxit / [salvo imp(eratore) [[L(ucio) Aelio Aurelio Commodo]] Pio Felice Aug(usto) n(ostro) / M(arcus) Caecilius M(arci) f(ilius) Iul(ia) Rufus Concord(ia) / c(enturio) leg(ionis) III Cyrenaicae ex corniculario / Aeli Iuliani pr(aefecti) vig(ilum) tetrastylum nymphaeum, / crateram cum columella et altarium cum columella / marmorea et aliam columellam, item orbiculum cum colu/mella et cetera ornavit, I(ovi) D(olicheno) d(ono) d(edit), dedicavit per / Clodium Catullum pr(aefectum) vig(ilum), adsistente Orbio Laetiano subpr(aefecto) et / Castricio Honorato trib(un)o coh(ortis) II vig(ilum), pr(idie) kal(endas) Aug(ustas) / Aproniano et Bradua co(n)s(ulibus), c(uram) a(gente) Herculanio Liberale va[l(etudinario)]*<sup>94</sup> (fig. 11).



Fig. 11 - Bellelli-Bianchi 1997, fig. 20, 1-2.

L'*indulgentia* dell'imperatore può anche essere connotata da epiclesi o, addirittura, può

91. Si veda: *supra*, nota 52.

92. Aelius Aristides, *In Sarapidem* 33 (ed. B. Keil).

93. CCID 408a.

94. CCID 408b.



essere intesa quasi come una qualità dotata di una personalità propria tanto da potere essere appunto personificata. In un'epigrafe dell'epoca di Alessandro Severo (222-235) incisa su una lastra di marmo iscritta e murata in una casetta sorta sul luogo dell'antica Iulium Carnicum in Italia, Regio X si legge: *Ex indulgentia / sacra dom(ini) n(ostri) invicti / imp(eratoris) M(arci) Aur(eli) Alexand(ri) Aug(usti) / macellum restitutum I curante Falerio Faleriano*<sup>95</sup>. Da Cirta in Africa Proconsularis proviene un'epigrafe datata tra il 251 ed il 253 che ricorda i meriti di Marcus Cocceius Anicius Faustus Flavianus: *Ex indulgentia providentiaq(ue) / divina dd(ominorum) nn(ostrorum) / Imp(eratorum) Galli et [[Vollusiani]] Augg(ustorum) / M(arcus) Cocceius Anicius Faustus Flavianus / consular(is) et XVvir curator / et patronus coloniar(um) Cirt(ensum) / egestis per populum quae vicina / superaverant ruderibus / caesoque ad planitiem qui / nudatus extiterat monte / ad salutem populi aquam / excipi providit*<sup>96</sup>. Ed allora sarà ancora più interessante ricordare che proprio in questa città, durante il regno di Settimio Severo, si era realizzata la personificazione dell'*indulgentia imperatoris* come ricorda una lapide che recita: *M. Caecilius Q. fil. Quirina Natalis... statuam aeream Securitatis seaculi et aediculam tetrastylam cum statua aerea Indulgentiae domini nostri quas in honore aedilitatis et III viratus posuit*<sup>97</sup>.

Resta soltanto da notare un'iscrizione sepolcrale proveniente da Ampelum in Dacia che reca inciso: *D(is) M(anibus) / M(arco) Ulpio Aug(usti) / lib(erto) Hermiae proc(uratori) / aurarium cuius / reliquiae ex indulgentia / Aug(usti) n(ostri) Romam latae / sunt / Salonia Palestrice / coniunx et Diogenes / lib(ertus) benemerenti fecer(unt) / vixit ann(is) LV*<sup>98</sup>, esempio evidente di come la *benevolentia* dell'imperatore, che era avvertita a tal punto come vera e propria *qualitas* da potere essere personificata, oltre a determinare benefici di carattere pubblico poteva anche interessare i singoli uomini fino a sancirne ufficialmente i meriti.

Nell'epigrafe di Ammaedara l'unico titolo che qualifica Iuppiter Dolichenus, oltre agli abituali *optimus* e *maximus* ricalcati su quelli dello Iuppiter Capitolinus, è quello di *augustus*. A. D. Nock ha notato che "the custom of attaching *Augusts* to the name of a deity in Latin and Σεβαστός in Greek may have been intended to put the Emperor under the deity's special protection"<sup>99</sup>, ma questo, almeno nell'epigrafia dolichena, ci sembra verificarsi quando si chiede al dio da Doliche la *salus* degli imperatori e dei suoi familiari, tanto che in tutte le iscrizioni dolichene che menzionano l'imperatore il dio non è mai invocato con l'epiclesi di *augustus*. Nella maggior parte dei casi infatti all'appellativo epicorico si aggiungono i titoli di *optimus* e *maximus*, a volte si invoca semplicemente Iuppiter Dolichenus, e il dio può fregiarsi soltanto due volte dell'appellativo di *deus*<sup>100</sup>, mentre una volta sola di quello di μέγιστος<sup>101</sup>, di *sanctus*<sup>102</sup> e di *aeternus conservator totius poli*<sup>103</sup>; in un'unica epigrafe si ricorda che il dio è *natus ubi ferrum exoritur*<sup>104</sup>. Non sembra casuale, quindi, che proprio in questo genere di

95. CIL V 1837.

96. L'Année Épigraphique 1946, 61.

97. CIL VIII 7095; per l'iconografia di Indulgentia si veda: Corbier 1990.

98. CIL III 1312.

99. Nock 1925, p. 92 (= Nock 1972 I, p. 42).

100. CCID 120, 422.

101. CCID 54.

102. CCID 468.

103. CCID 385.

104. CCID 151. Se per Cumont 1902 la formula *ubi ferrum exoritur*, assieme a quella *ubi ferrum nascitur* maggiormente attestata, sarebbe una testimonianza epigrafica delle litanie dolichene, Merlat 1960, p. 72 ss., vi legge un richiamo alla patria del dio, anche in forza del rinvenimento in essa di antichi giacimenti minerari. Ponendo l'accento proprio su questi giacimenti e sulla nota lavorazione del metallo connessa con essi, Schwertheim 1981, p. 195, si chiede: "Nun war die Herstellung von hartem und gutem Stahl eine besondere

iscrizioni al posto dell'appellativo *augustus* che dovrebbe essere quello più appropriato alla luce della dimensione ufficiale delle dediche, assistiamo, e di rado, all'utilizzazione di epiteti diversi che non evocano mai in maniera diretta quella *qualitas* che proprio nella dimensione ufficiale era appannaggio dell'imperatore. Le uniche tre attestazioni del titolo di *augustus* nel patrimonio epigrafico dolicheno appartengono ad un'epigrafe frammentaria proveniente da Tivoli<sup>105</sup>; ad un'altra proveniente probabilmente dal *Dolocenum* di Lambaesis in Africa<sup>106</sup>, e alla nostra epigrafe di Ammaedara. Crediamo che in quest'ultima la scelta esclusiva di tale epiteto specifico per qualificare il dio debba essere ricollegata all'utilizzazione della formula *ex indulgentia*. Qui l'*indulgentia* di cui si parla naturalmente non è quella dell'imperatore, ma quella che Iuppiter Dolichenus ha voluto mostrare nei confronti dei suoi fedeli; una manifestazione di indubbia portata se i consacratori ricordati dalle iscrizioni sentono che essa sarà riservata anche a tutti i loro discendenti. Ed un dio che gode di epiteti che ne sottolineano il carattere di divinità onnipotente e soccorritrice, capace di garantire la *stabilitas* dell'impero e la *salus* della casa regnante, dell'esercito e del popolo tutto deve essere stato visto in questa epigrafe come un dio *imperator* che, potente e misericordioso, ha fatto sentire il suo benefico intervento in forza di un'*indulgentia* che trova un'ulteriore garanzia nella sua portata teologica di *aeternus conservator totius mundi*<sup>107</sup>.

---

Kunst, und vor allem für die Soldaten des römischen Heeres von lebenswichtiger Bedeutung. Liegt hier vielleicht der Grund dafür, daß diese dem Gott des Ortes, der gute Waffenschmiede besaß, eine besondere Verehrung zukommen ließen?", ma, come nota Speidel 1978, part. p. 38 ss., il fatto che questa formula sia presente anche in reperti di provenienza "civile" limita l'attendibilità di tale ipotesi. Bianchi 1997 ha sostenuto che la formula non deve riferirsi ad un retaggio mitologico di Iuppiter Dolichenus ma indicherebbe "l'insertion voulue du dieu de Doliché... dans une dimension terrestre qui s'ajoute au caractère céleste et cosmique revenant de droit au dieu à la foudre, à la bipenne et au taureau" (p. 596 ss.). A queste interpretazioni si potrebbe comunque aggiungere che al di là del fatto che una tale formula rimandi o meno ad una "teogonia" dolichena, da una parte va sottolineata la natura rituale di tale formula e dall'altra va colta la portata locazionale dell'avverbio *ubi* il quale acquisterebbe una rilevanza di natura specificamente locativa se rapportato proprio all'appellativo epicorico che qualifica la divinità a cui è stato dedicato il reperto. Anche in questo caso, quindi, ci troveremmo di fronte alla volontà di rievocare quei luoghi che videro l'affermazione dell'antico Wettergott, e cioè quella Siria e quella Commagene che dovettero comunque avere un loro ruolo nella storia religiosa di questo Iuppiter se sono rievocate in un appellativo epicorico che individua lo *specimen* "locale" del dio da Doliche nel momento in cui gli appellativi di *optimus* e *maximus* lo avvicinano allo Iuppiter Capitolinus. Insomma avvicinamento ma non sovrapposizione o totale identità fra due dèi uno dei quali è lo Iuppiter per antonomasia del culto ufficiale romano: ed una tale distinzione viene ad essere sottolineata proprio da un titolo che evoca una precisa area geografica.

105. CCID 431: L[---] / So[li--] / invicto [Mi]/thre salu[ ]tari[--] / [---] (frammento a): [I(ovi) o(ptimo) m(aximo)] / Dolic(eno) aug(usto) [fe]/cit Pius I V[-----] / et L(ucius) Cattius C[--] / sacerdos V[-----] (frammento b).

106. CCID 621: Iovi Dolicheno aug(usto) / L(ucius) Septimius L(ucii) f(ilius) Fa(bia) Maximus / tribunus leg(ionis) III Aug(ustae) suo nomine et / L(ucii) Septimi Marcelli tri(buni) leg(ionis) eiusd(em) patris sui / cum Lurcia Putionala uxore et / L(ucio) S[ep]ti[m]f[io] M[aximo] filio votum s(olvit) l(aetus) l(ibens) m(erito).

107. Robert Turcan nota l'opportunità "de relier *Augustus* à *indulgentia*, car il s'agit d'une faveur 'impériale'. Dolichenus a tous les charismes du souverain, qui est par nature, *foctionnellement*, sauveur et bienfaisant. Il faut tenir compte du culte impérial dont tous les autres cultes païens sont solidaires" (lettera del 23 settembre 2003).



## Abbreviazioni

- ANRW* — W. Haase / H. Temporini (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlin-New York 1972 ss.
- CCID* — M. Hörig / E. Schwertheim, *Corpus Cultus Iovis Dolicheni*, *EPRO* 106.
- CIL* — *Corpus Inscriptionum Latinarum*.
- EPRO* — M. J. Vermaseren (a cura di), *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain* (nn. 1-113), Leiden [etc.] 1961 ss.
- LIMC* — *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, München-Zürich 1981 ss.
- PWRE* — A. F. von Pauly / G. Wissowa (a cura di), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1894 ss.
- RGRW* — R. van den Broek / H. J. W. Drijvers / H. S. Versnel (a cura di), *Religion in the Graeco-Roman World* (sostituisce *EPRO* della quale continua la numerazione).

## Bibliografia

- AA. VV. 1975 — *Mystères et syncrétismes*, Paris.
- AA. VV. 1995 — *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, Madrid.
- AA.VV. 2002 — *Cristiani nell'Impero Romano*, Napoli.
- Alvar, J. 2001 — *Los misterios. Religiones "orientales" en el imperio romano*, Barcelona.
- Beatrice, P. F. (a cura di) 1990 — *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bologna.
- Bellelli, G. M. / Bianchi, U. (a cura di) 1997 — *Orientalia sacra Urbis Romae. Dolichena et Heliopolitana*, Roma.
- Bianchi, U. / Vermaseren, M. J. (a cura di) 1982 — *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, *EPRO* 92.
- Bianchi, U. 1997 — "I.O.M.D. ubi ferrum nascitur", in Bellelli-Bianchi 1997, p. 591-598.
- Bonnet, C. / Motte, A. (a cura di) 1999 — *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Bruxelles-Roma.
- Ben Abdallah, Z. 1999 — "Nouveaux documents épigraphiques d'Ammaedara. Aspects de la vie religieuse et municipale sous le Haut Empire", in F. Baratte / F. Bejaoui / Z. Ben Abdallah (a cura di), *Recherches archéologiques à Haïdra*, Roma, p. 1-32.
- Bouché-Leclercq, A. 1879-1882 — *Histoire de la divination dans l'antiquité I-IV*, Paris.
- Brenk, F. E. 1998 — *Relighting the Souls. Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion, and Philosophy, and in the New Testament Background*, Stuttgart.
- Brown, P. 1978 — *The Making of Late Antiquity*, Cambridge [Mass.] (trad. it. Torino 2001).
- Brown, P. 1992 — *Power and Persuasion in Late Antiquity towards a Christian Empire*, Madison-London (trad. it. Roma-Bari 1995).
- Burkert, W. 1990 — *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München.
- Carcopino, J. 1939 — *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire*, Paris.
- Chapouthier, F. 1935 — *Les Dioscures au service d'une déesse*, Paris.
- Chuvin, P. 1990 — *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris.
- Cohn-Sherbok, D. / Court, J. M. (a cura di) 2001 — *Religious Diversity in the Graeco-Roman World. A Survey of Recent Scholarship*, Sheffield.

- Consolino, F. E. (a cura di) 1995 — *Pagani e Cristiani da Giuliano l'Apostata al Sacco di Roma*, Soveria Mannelli.
- Corbier, M. 1990 — "Indulgentia", *LIMC* V, 1, p. 655-657; V, 2, p. 440.
- Culianu, I. P. 1983 — *Psychanodia I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, *EPRO* 99.
- Culianu, I. P. 1984 — *Expériences de l'extase*, Paris (trad. it. Roma-Bari 1989).
- Cumont, F. 1902 — "Ubi ferrum nascitur", *Revue philologique* 26, p. 280-281.
- Cumont, F. 1903 — "Dolichenus", *PWRE* V, col. 1276-1281.
- Cumont, F. 1906 — "Jupiter summus exsuperantissimus", *Archiv für Religionswissenschaft* 9, p. 323-336.
- Cumont, F. 1912 — *Astrology and Religion among Greeks and Roman*, New York-London (trad. it. Milano 1997, II ed.).
- Cumont, F. 1916 — "Hypsistos", *PWRE* IX, col. 444-450.
- Cumont, F. 1929 — *Les religions orientales dans le paganisme romain* (IV ed.), Paris (trad. it. Bari 1913, redatta sulla II ed. franc.).
- Cumont, F. 1949 — *Lux perpetua*, Paris.
- Cuq, É. 1899 — "Indulgentia", *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* III, p. 479-483.
- dal Covolo, E. / Uglione, R. (a cura di) 2001 — *Chiesa e Impero. Da Augusto a Giustiniano*, Roma.
- De Bellis, S. 1997 — "Sur la typologie des triangles votifs du culte de Jupiter Dolichénien", in Bellelli-Bianchi 1997, p. 455-468.
- de Boer, M. / Edridge, T. A. (a cura di) 1978 — *Hommages à Maarten J. Vermaseren* I-III, *EPRO* 68.
- De Giovanni, L. 1989 — *Costantino e il mondo pagano* (IV ed.), Napoli.
- Degrassi, A. 1929 — "Il papiro 1026 della Società italiana e i diplomi militari romani", *Aegyptus. Rivista italiana di egittologia e di papirologia* 10, p. 242-254.
- Demircioglu, H. 1939 — *Der Gott auf dem Stier*, Berlin.
- De Ruggiero, E. 1925 — "Indulgentia", *Dizionario epigrafico di antichità romane* IV, p. 50.
- Dodds, E. R. 1965 — *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge (trad. it. Firenze 1970).
- Dunand, F. / Lévêque, P. (a cura di) 1975 — *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, *EPRO* 46.
- Duval, N. 1967 — "Rapport préliminaire sur les travaux effectués à Haïdra en septembre-octobre 1967", *Africa* 3-4, p. 205.
- Festugière, A. J. 1944-1954 — *La révélation d'Hermès Trismégiste* I-IV, Paris.
- Festugière, A. J. 1954 — *Personal Religion among the Greeks*, Los Angeles.
- Festugière, A. J. 1967 — *Hermétisme et mystique païenne*, Paris (trad. it. Genova 1991).
- Festugière, A. J. 1972 — *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris.
- Girard, A. 1977 — *Les lois des Romains*, Napoli.
- Hettner, F. 1877 — *De Iove Dolicheno. Dissertatio philologica*, Bonn.
- Hörig, M. 1984 — "Iuppiter Dolichenus", *ANRW* II, 17, 4, p. 2136-2179.
- Hörig, M. / Schwertheim, E. 1987 — *Corpus cultus Iovis Dolicheni*, *EPRO* 106.
- Inglebert, H. 2001 — *Interpretatio Christiana. Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne (30-630 après J. C.)*, Paris.
- Kan, A. H. 1901 — *De Iovis Dolicheni cultu*, Groningen.
- Kan, A. H. 1943 — *Iuppiter Dolichenus. Sammlung der Inschriften und Bildwerke*, Leiden.
- Kleinfeller, F. 1916 — "Indulgentia", *PWRE* IX, col. 1378-1380.
- Labrique, F. (a cura di) 2002 — *Religions méditerranéennes et orientales de l'antiquité*, Besançon.

- Lane Fox, E. 1986 — *Pagans and Christians*, London (trad. it. Roma-Bari 1991).
- Lee, A. D. 2000 — *Pagans and Christians in Late Antiquity. A Sourcebook*, London-New York.
- Magnou-Nortier, É. 2002 — *Le code théodosien, livre XVI, et sa réception au moyen âge*, Paris.
- Malaise, M. 1972 — *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, *EPRO* 22.
- Martin, L. H. 1987 — *Hellenistic Religions. An Introduction*, New York-Oxford.
- Martin, L. H. / Pachis, P. (a cura di) 2003 — *Theoretical Frameworks for the Study of Graeco-Roman Religions*, Thessaloniki.
- Meriggi, P. 1953 — “I miti di Kumarbi. Il Kronos hurrico”, *Athenaeum* n. s. 31, p. 101-157.
- Merlat, P. 1951 — *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*, Paris-Rennes.
- Merlat, P. 1960 — *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse*, Paris.
- Méthy, N. 1999 — “Deus exsuperantissimus: une divinité nouvelle? À propos de quelques passages d'Apulée”, *L'Antiquité classique* 68, p. 99-118.
- Momigliano, A. (a cura di) 1963 — *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford (trad. it. Torino 1968).
- Nock, A. D. 1925 — “Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire”, *Journal of Hellenic Studies* 42, p. 83-98 (= Nock 1972 I, p. 33-48).
- Nock, A. D. 1961 — *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford (trad. it. Roma-Bari 1974).
- Nock, A. D. 1964 — *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, New York.
- Nock, A. D. 1972 — *Essays on Religion and the Ancient World I-II* (a cura di Z. Stewart), Oxford.
- Otten, H. 1950 — *Mythen vom Gotte Kumarbi*, Berlin.
- Podemann Sørensen, J. (a cura di) 1989 — *Rethinking Religion. Studies in the Hellenistic Process*, Copenhagen.
- Pricoco, S. (a cura di) 1995 — *Il demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, Soveria Mannelli.
- Réville, J. 1886 — *La religion à Rome sous les Sévères*, Paris.
- Sanzi, E. 1993 — “La coppia Sol-Luna nell'iconografia mitriaca, dolichena e cristiana: sovrapposizione o rielaborazione?”, in M. Cecchelli / G. L. Masetti Zannini (a cura di), “*In labore virtus*”. Studi offerti a mons. dott. Dante Balboni nel 50° di sacerdozio, Roma, p. 175-182.
- Sanzi, E. 1997 — *Soteriologia, escatologia e cosmologia nel culto di Mithra, di Iside e Osiride e di Iuppiter Dolichenus. Osservazioni storico-comparative*, Tesi di dottorato, Roma.
- Sanzi, E. 1997a — “Dimension sociale et organisation du culte dolichénien”, in Bellelli-Bianchi 1997, p. 475-514.
- Sanzi, E. 1998 — “La coppia Serapis ed Isis in due bassorilievi dolicheni”, in Sfameni Gasparro 1998, p. 195-214.
- Sanzi, E. 1999 — “Prosopografia severiana nelle epigrafi dolichene ed eliopolitane”, in E. dal Covolo / G. Rinaldi (a cura di), *Gli imperatori Severi. Storia, archeologia, religione*, Roma, p. 285-330.
- Sanzi, E. 2000 — “I triangoli votivi dolicheni ovvero note di cosmologia di un culto orientale”, in D. Pezzoli-Olgati / F. Stolz (a cura di), *Cartografia religiosa. Organizzazione, codificazione e simbologia dello spazio nei sistemi religiosi*, Berna [etc.], p. 157-186.
- Sanzi, E. [2002] — “Attese soteriologiche nei culti orientali del secondo ellenismo”, *Annals of the Sergiu Al-George Institute* 4-5 (1995-1996), p. 29-46.
- Sanzi, E. 2003 — *I culti orientali nell'impero romano. Un'antologia di fonti*, Cosenza.
- Sanzi, E. 2003a — “Espoirs de salut ou de santé dans les cultes ‘orientaux’ du second hellénisme”, *Origins* 1-2, p. 5-13.

- Scarpi, P. (a cura di) 2002 — *Le religioni dei misteri II. Samotraccia, Andania, Iside, Cibele e Attis, Mitraismo*, Milano.
- Schiemann, G. 1998 — “Indulgentia”, *Der neue Pauly* V, p. 990.
- Schwertheim, E. 1981 — “Iupiter Dolichenus. Seine Denkmäler und seine Verehrung”, in Vermaseren 1981, p. 193-212.
- Seston, W. 1938 — “Les vétérans sans diplômes des légions romaines”, *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes* 7, p. 375-396.
- Sfameni Gasparro, G. 1971 — “Le religioni orientali nel mondo ellenistico-romano”, in G. Castellani (a cura di), *Storia delle religioni* III (VI ed.), Torino, p. 423-564.
- Sfameni Gasparro G. 1994 — “Le religioni del mondo ellenistico”, in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni* I, Roma-Bari, p. 409-452.
- Sfameni Gasparro, G. (a cura di), 1998 — *Destino e salvezza. Tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Cosenza.
- Sfameni Gasparro, G. 2002 — *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma.
- Sordi, M. 1984 — *I cristiani e l'impero romano*, Milano.
- Speidel, M. P. 1978 — *The Religion of Iuppiter Dolichenus in Roman Army*, *EPRO* 63.
- Speidel, M. P. 1980 — *Jupiter Dolichenus. Der Himmelsgott auf dem Stier*, Stuttgart.
- Tacheva-Hitova, M. 1983 — *Eastern Cults in Moesia Inferior and Thracia (5<sup>th</sup> Century BC-4<sup>th</sup> Century AD)*, *EPRO* 95.
- Tóth, I. 1973 — “Destruction of the Sanctuaries of Iuppiter Dolichenus at the Rhine and in the Danube Region (235-238)”, *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* XXV, p. 109-116.
- Tripolitis, A. 2002 — *Religions of the Hellenistic-Roman Age*, Grand Rapids [Mich.]-Cambridge.
- Trombley, F. R. 1993-1994 — *Hellenic Religion and Christianisation C. 370-529*, *RGRW* 115, I-II.
- Turcan, R. 1992 — *Les cultes orientaux dans le monde romain* (II ed.), Paris.
- Vermaseren, M. J. (ed.) 1981 — *Die orientalischen Religionen in Römerreich*, *EPRO* 93.
- Versnel, H. S. 1998 — *Ter unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden-Boston-Köln.
- Waldstein, W. 1979 — “Indulgentia”, *Der kleine Pauly* II, p. 1403.
- Zappata, E. 1997 — “Les divinités dolichéniennes et les sources épigraphiques latines”, in Bellelli-Bianchi 1997, p. 87-256.



# The Wandering European and His Egyptian Guide: On Arabic Story- and History-Telling

Irina Vainovski-Mihai

## 1. My Starting Point Story.

While in Cairo, a friend of mine stopped a man in the street to ask for an address. The man volunteered immediately to become his guide, and spent with him hours and hours showing him around the visiting musts of Cairo. In the evening, he paid my friend good-bye and left him as abruptly as he had launched into that self-styled tour.

The story develops further on two entirely different stages. My friend returns to Europe, to his writings, readings (books and, occasionally – the most intricate of all! – labels on merchandise while shopping in a store). From time to time, he recounts his view on the historical Cairo as seen today and, on the canvas of past and present, encyclopedic information and personal representations, a brief portrait is embroidered: that of his one-day native guide. His frugal embedded narrative on the guided tour remains somehow open-ended: my friend is still impressed that the Egyptian did not demand any compensation for his effort.

Meanwhile, in quite another location, the Egyptian returns to his family, his friends, and over a glass of tea, during an evening chat, he tells them the story of the *agnabī*<sup>1</sup>, whom he guided not only through the streets of Cairo, but even into the essentials of the Eastern habits. The Egyptian reconstructs a day of his life; and the audience joins him in his endeavor, piecing together the story in which he has been the central player. And in his narrative, the image of the *agnabī*, lost in space and, no wonder just because of being an *agnabī*, incoherent in behavior, expands with every new account of that cultural encounter.

What my friend never knew was that the Egyptian had the greatest compensation for his effort as a guide: a story to tell.

## 2. The Discourse as Magic.

“No people in the world, perhaps, manifest such enthusiastic admiration for literary expression and are so moved by the word, spoken or written. as the Arabs. Hardly any language seems capable of exercising over the minds of its users such irresistible influence as Arabic. Modern audiences in Baghdād, Damascus and Cairo can be stirred to the highest degree by the recital of poems, only vaguely comprehended, and by the delivery of orations in the classical tongue, though it be only partially understood. The rhythm, the rhyme, the music, produce on them the effect of what they call ‘lawful magic’ (*siḥr ḥalāl*)” (Hitti 2002. p. 90).

Arabic culture is a concrete *locus*, no matter how volatile its borders prove to be, no matter the strict or lax contours most scholars feel the need to draw in the preamble of their researches. Arabic culture is a concrete *locus*, not an imaginary place as Norton Juster’s Dictionopolis. But still, sounds have their smell, and savor, and color, and words may be

---

1. “Foreigner” (Egyptian dialect).

exchanged on the market, used and re-used like valuable assets, as in the world created by Juster in *The PhantomTollbooth*.

The Arab traders of words and phrases never despoil the eroding lexical monuments of their pathos. Reality is uncovered and retrieved from details that give it a new coherence and even make it a desirable world. The “white” or “natural” magic, the *sihr*, of the discourse does not turn the facts inside out, does not eviscerate them. It just smoothes them, through a shinningly polished sonority, through a subtle eloquence, from a “could-have-been” into an “actually-had-been”. Or, at least, in the case of the less convincing, into a “what-if”.

The analogical world thus created heels, and wounds, and explains, and promises. It distracts from the boring or painful present only by re-assembling it in a discourse in which lights and shadows are to be seen different, and the elements of the new construction are to be gripped according to the will of its designer. The appetite for narrative is satisfied by remolding the templates the listeners already have in their minds and nothing is believed to be true unless it is not given a narrative coherence.

The power of the spoken word relies on a social contract: the teller keeps to the strategies he is expected to obey, the listener never doubts his authority for a comprehensible re-enactment. He is the warrant for capturing the passage of time in sounds, images, and meanings. For, as a saying goes, “Wisdom has alighted on three things: the brain of the Franks, the hands of the Chinese and the tongue of the Arabs” (Hitti 2002, p. 91). Verbal expression, uttered or listened, becomes not a mere substitute entity for the material and factual, but a bodily and mindly desire.

“[...] narrative is present in every age, in every place, in every society: it begins with the very history of mankind and there nowhere is nor has been a people without narrative. All classes, all human groups, have their narratives, enjoyment of which is very often shared by men with different, even opposing, cultural backgrounds. Caring nothing for the division between good and bad literature, narrative is international, transhistorical, transcultural: it is simply there, like life itself” (Barthes 1982, p. 252).

Nevertheless, with regard to Arabic narratives, there are two culturally-bound aspects, which should be taken into consideration. Firstly, it is the Orientalist<sup>2</sup> view of the East as the cradle of stories, within an imagined geography of mysteries.

“The Orient of Western imagination has always been a symbiotic amalgam of fantasy and observation, in which observation feeds and validates the fantasy, while fantasy inspires ‘authentication’ through observation and research” (Bach 1997, p. 13).

Secondly, the very technical terms used by Arabic literary criticism for the narrative genres speak by themselves about a culturally-specific understanding and interpretation. Story-telling, as part of the vivid framework of Arab tradition, moves back and forth between spoken dialects and classical language: narratives are committed to memory and transmitted orally, then recorded in writing, to return later again to the oral realm. Even more, the two registers can intermingle: nowadays there are no rare situations when the narrator follows a printed, standard language version of the story to tell, but reads it out with dialectal overtones and creeps in dialectal idioms. Both the definition of the language registers and the uncovering of the story-telling devices require an extensive inquiry and are beyond the scope of the present paper, which attempts a scrutiny into the borderlines between fact and fancy in

---

2. I use the term in the strict sense given by Edward Said.

the traditional Arabic culture, as reflected by the main technical terms used for narrative discourses.

### 3. Tell or Tale?

The great number of words applied to narrative literature since the early period of Islam reflects a minute distinction between types of narratives. While a few of them narrowed their sense, the others had undergone a remarkable evolution. On the other hand, it is worth describing their usage, as long as the English term “story” often translates unblurringly mimetic, informative, or bedside narratives, constructions acknowledged as fictitious and fictions passed as a report of events. Interestingly, most of the genres discussed below, either in their terminology or their usage, remind the general frame of the term “narrative” given by the etymology Hayden White points out: it goes back to the Sanskrit *gna* (a root meaning “know”), and comes down through Latin for both “knowing” (*gnarus*) and “telling” (*narro*) (White 1987, p. 215).

#### a. *Nādira*

Since the early Middle Ages, the term has been used for witticism, an anecdote, especially a humorous one, while literally it signifies “rare thing”, “rarity”. A taste for this kind of entertainment developed probably in the Holy Cities of Islam starting with the seventh century AD, when composing and delivering anecdotes was regarded more and more as an art, and the instruction into its skills came along with the birth of schools of music and singing. In the ‘Abbasid period (750-1258) the demand for this type of leisure increased: in Bagdad, the caliphs maintained entertainers whom they compensated generously for their performance.

Collected and put into writing from the eighth century, before falling back into the oral realm, the *nādiras* represented a rich source for the authors of works of *adab*. The genre known as *adab*, which aims to educate without being annoying, entailed the insertion of *nādiras* into the most solemn of topics, in the intention to distract the reader/listener and stir his attention, creating thus an original combination, technically defined by two antithetical terms: *al-ġidd wa-l-hazl* (“seriousness and jocularity”). The delightful anecdote, with its wit and lively jousting has never ceased to be a part of all social gatherings, even of the official ones.

Still, it should be noted that comic literature in itself is never considered more than a pleasant pastime. Although the *Qur’ān* does not explicitly prescribe the avoidance of jocularity, in Islam, the pessimistic view of this world invites the Believers to gravity.

#### b. *Ḥikāya*

From the original sense of “imitation, mimicry”, *ḥikāya* acquired in time the meaning of “tale”, “narrative”, “story”. The history of the word can be traced back to the professional entertainers who reproduced the gestures and the speech of ethnic groups, as well as the call of the animals. In an imitator’s (*ḥākiya*) performance, a story or a brief recitation gave fluency and context to his mimics. Later, the term *ḥikāya* covered only this story, which complemented the mimicry, especially when authors began to write down the words of a *ḥākiya* or another. Thus, *ḥikāya* develops into a realistic narration, an endeavor of depicting real life, an invented story based on actual facts. At the same time, *ḥikāya*, in the terminology of sciences of tradition implies a literal quotation.



c. *Maqāma*

In the tenth century, mimicry appears in the genre of the *maqāma*, which, by its devices of presenting life scenically, marked a new development in the form of *ḥikāya*. *Maqāma*, usually translated as “assembly” or “session”, is a specific Arabic genre of dramatic anecdotal literature with the substance subordinated to the display of poetical ability (rhymed prose, interspersed with metrical poems). It is in fact a frame story that includes poetry, travelogues, debates, anecdotes with different plots, while the two standard figures, the narrator and the protagonist (usually an itinerant beggar, who uses his rhetorical gifts to gain money) remain the same throughout the collection. Abū Muḥammad al-Qāsim al-Ḥarīrī (1054-1122), in his *Maqāmāt*, beyond the elegant form, considered frequently the only noteworthy feature, used the anecdote as an indirect way of moralizing and teaching through seriousness and jocularly.

d. *Qiṣṣa*

Nowadays, in its strictest sense, *qiṣṣa* covers the literary genre of novel. However, it is broadly applied to every kind of story, which is defined (according to the primary meaning of the word) as a clip, a trimming of the past or of an imagined world. For the present and the future can always be explained by reflecting them in the mirror of a *qiṣṣa*. The Modern Standard Arabic idiom of *qiṣṣat* “*hāza aš-šai’ anna* – “the thing is best described by saying that...” – is most eloquent to this case, in a literal translation: “the story of this thing is that...”. Evidence is described and investigated by the *qiṣṣa* that stands or could stand behind it. It is only a sequence, a clip of the general flow of time and events, but the relevant one meant to wipe away the ambiguity and the penumbra of what we consider to see as facts and palpable objects. It is the manipulative power of the *qiṣṣa* to reassemble the clips of the factual into “as when...” or “as if...”.

In the *Qur’ān*, the term *qasas*, derived from the same root, refers to an exemplary story of a prophet. Although around the ninth century the narrators of *qiṣas* were mixing up stories lacking in edification, *qiṣṣa* did not mean yet a secular tale and the expression *qiṣas al-anbiyā’* (“edifying tales on the prophets”) became the title of a significant number of works. As a result, *qiṣa* continued to designate a serious narrative, historical or not, but, at the same time, tended to be used for any type of story, sacred or profane, as a synonym of *ḥikāya*. The modern technical sense of the word (“fictional narrative”, “novel”) does not eliminate the old, general meaning of “story”, “account”.

e. *Ḥadīṭ*

*Ḥadīṭ*, as used in the *Qur’ān*, can be translated by “discourse”, but it means also an edifying story (e. g., that of Moses, *Qur’ān* XX: 8 and 9); on the other hand, its plural, *aḥādīṭ*, is used of legendary tales (*Qur’ān* XXIII: 44 and 46). Used with the definite article (*al-ḥadīṭ*), the term means “the Tradition”, the accounts of what the Prophet did, said or tacitly approved. The collection of the traditions begun with the need of a guidance complementary to the *Qur’ān*, after the death of Muḥammad. Transmitted at first orally, they started to be fixed during the eighth century, in the form of written *ḥadīṭs*.

Islam stands unique in having developed a science (*‘ilm*) out of the body of tradition narratives, and from the eighth century on, the science of *ḥadīṭ* became the science *par excellence* for the pious Muslim (Hitti 2002, p. 393).

The authority of a *ḥadīṭ* is given by the chain of transmitters (*isnād*): “A related to me that B related to him..... that X said...”. Moreover, starting with the ninth century, even the word used in transmission became a subject of scrutiny, such as *ḥaddaṭanī* (“he told me”), *ḥaddaṭanā* (“he told us”), *aḥbaranī* (“he informed me”), *aḥbaranā* (“he informed us”),

*sami'tu* ("I heard"), *anba'anī* ("he announced to me"), *anba'anā* ("he announced to us"), *'an* ("on the authority of"). On this account, *ḥadīṭs* are classified as genuine (*ṣaḥīḥ*), fair (*ḥasan*), and weak (*ḍa'īf*). The same reporting formula was used in wisdom literature and historiography, and in all these domains, for centuries on, criticism was limited to the investigation of the transmitters' reputation.

The great interest in this type of narratives stimulated many story-tellers (*quṣṣās*) to invent accounts to which they attached apparently perfect *isnāds*, in the intention either to receive substantial payments from an amazed audience or to spread false guidelines.

"The ludicrous extreme to which this external criticism may lead is illustrated in the story of a traditionist who accepted a large cup of wine offered him by a Christian, and when reminded that this was a prohibited drink bought by the Christian's slave from a Jew his excuse was: 'We traditionists consider as authority such men as Sufyān ibn-'Uyayna and Yazīd ibn-Hārūn. Are we then to believe a Christian, on the authority of his slave, on the authority of a Jew? By Allah, I drank it only because of its weak *isnād*!' " (Hitti 2002, p. 395).

A different category of tradition is the sacred one (*ḥadīṭ qudsī*). Unlike the prophetic tradition (*ḥadīṭ nabawī*), which gives the words of the Prophet, and the *Qur'ān* (God's word revealed to the Prophet mainly through Gabriel), the *ḥadīṭ qudsī* contains God's words that may come also through inspiration or in a dream. When quoting a *ḥadīṭ qudsī* one must not say simply "God said", as when quoting the *Qur'ān*, but stress the way of transmission: "God's messenger said in what he related from his Lord".

#### f. *Ḥabar*

*Ḥabar* is a report, an account of someone or something. Although applied to a narrative of biographical or historical character, it did not need necessarily to be authentic, but, in principle, the term could not be used of a story presented and recognized as fictitious, even if, when denoting a piece of information of anecdotal nature, it sometimes corresponds to *ḥikāya*. The first important Arabic historiography works, initiated under the 'Abbasids (750-1258) and compiled mainly by distinguished story-tellers, when giving the account of a rather remote time, were somehow cautiously put together under the title of *ḥabar* (pl. *aḥbār*).

In later times, history-telling, as a means of self-identification, was regarded as necessarily beyond any doubt, exactly because, as in the case of the stereotyped Islamic tradition, it was transmitted to the final narrator, the author, by a chain of reporters (*isnād*), whose authority was minutely examined.

"This technique served to develop exactitude, as did also the insistence on dating occurrences even to the month and day. But the authenticity of the reported fact generally depended upon the continuity of this chain (*isnād*) and the confidence in the integrity of each reporter rather than upon a critical examination of the fact itself. Apart from the use of the personal judgment in the choice of the series of authorities and in the arrangement of the data, the historian exercised very little power of analysis, criticism, comparison or inference" (Hitti 2002, p. 389).

In modern times, the English translation of *ḥabar* is wide-ranged from "news", "intelligence", "report", to "story" and "rumor". *Ḥabar* is not only what is told about somebody or something, it is also the predicate of a nominal sentence (the "announcement" of something), the way to become part of the (hi)story, as an idiomatical sequence expresses it: *daḥala fī ḥabarī kāna* – to belong to the past, be no longer existent – lit.: "to enter [the domain] of the predicates of the nominal sentences in the past tense". Within this cultural

approach, Hayden White's theory (White 1987) is not vulnerable at all to any debate: historical narratives are construed in a process through which facts become fiction, and the borderlines between fact and fiction, between history and literature evaporate.

"By the very constitution of a set of events in such a way to make a comprehensible story out of them, the historian charges those events with the symbolic significance of a comprehensible plot-structure. Historians may not like to think of their works as translations of 'fact' into 'fiction'; but this is one of the effects of their works" (White *apud* Pihlainen 1998, p. 8).

Still, a broader scrutiny would be needed into the definition of fiction. It is not only in the Orient where a well made-up discourse can be strongly believed in and lived in, more than a factual but colorless account of events.

#### g. *Sīra*

Found in the *Qur'ān*, with the sense of "appearance", the term acquired also the meaning of "conduct", "way of life", thus, "biography" (especially of the Prophet). He and his Companions, as well as the old Arab rulers, became the focus of interest during the early caliphs. Models to follow, answers to questions arisen after the death of Muhammad. all were assembled into stories with historical flavor. The investigation of the traditions, of the life path of the people who appeared in the *isnāds*, provided the stimulus for historical research as a scrutiny not into the facts themselves, but into the profiles of the narrators, i. e., the transmitters. Compiled mainly after the third Islamic century onwards, the biographies of the persons cited in religious works revealed whether they could had met those whom they were said to be quoting.

*Sīra* is also the term used for romances centred on characters of pagan Arabia or the Islamic era. Two of them, recited by story-tellers, are still appreciated by large audiences in the Muslim world. *Sīrat 'Antar* (*The Romance of 'Antar*) overviews hundreds of years of history, throughout a literary work considered the model of the Arabic romance of chivalry. *Sīrat Baybars* (*The Romance of Baybars*), a folk-tale on the life-story of the Mamlūk sultan Baybars I (1260-1277), includes, like the former, both historical data and fictitious details, mingled with a variety of old traditions. Noteworthy for the latter is the fact that it represented one of the main intellectual entertainments for the Muslim population in Cairo in the late Middle Ages.

Traditional *sīra* performance has nowadays become very rare. Still, researchers of Arab oral traditions have sometimes the chance to witness such events, which imply several subsidiary happenings:

"A number of tiny enterprises have sprung up around the daily *sīra* recitation. There is a man who, for a small fee, spreads pieces of cardboard for people to sit on. A tea-maker has glasses of mint tea to offer. Peanuts and such are sold on a small improvised counter on the side. During the recitation, cookie vendors occasionally come along to peddle their wares. The story-teller's *kursī*, a roughly made little stool some twenty-five centimeters high, is stored in a corner and brought out upon his arrival by one of the permanent crowd" (Kruk 1999, p. 186).

#### 4. Facts into fiction.

"The very distinction between real and imaginary events that is basic to modern discussion of both history and fiction presupposes a motion of reality in which 'the true' is identified with 'the real' only insofar as it can be shown to possess the character of narrativity" (White 1987, p. 6).

The tradition of the earlier narrative types in Arabic insists on an immediate identification of the source of the story, as we have seen, by the authentication of the transmitters and it goes back even to the main pre-Islamic literary genre, the *qasīda*, the lengthy and strictly structured ode. One of the social functions filled by the *Ġāhiliyya*<sup>3</sup> poet, still overemphasized by contemporary criticism, is that of oral historian. He is considered to be the one who played the key-role of maintaining and handing down the communal identity through a specific view on history.

“Besides being oracle, guide, orator and spokesman of his community, the poet was its historian and scientist, inasmuch as it had a scientist” (Hitti 2002, p. 95).

Hence, the rather cliché descriptions of heroic deeds and battles are looked into as a preservation of historical knowledge and fictionalization is either entirely disregarded or considered a mere result of the poet’s rhetorical skills. Or, as Nouryeh points out:

“Clearly, the cumulative effect in each case scarcely reflects empirical reality or history; rather it orients events toward fiction, even when the poet sings of things that actually happened. In doing so, he speaks as a poet, not as a historian” (Nouryeh 1993, p. 164).

Even more, Nouryeh’s summing-up remark on this specific literary type should be further kept in view to enlighten from different perspectives other Arabic narrative discourses passed as historical or with historical value:

“[...] one could say that in pre-Islamic poetry fiction functions in truth: induces effects of truth, or engenders something that does not as yet exist, that is, fictions it” (Nouryeh 1993, p. 165).

On the other hand, Hitti puts the same idea into its cultural frame, when referring to Abū al-Faraġ al-Iṣfahānī’s (cca. 897-967) monumental work, *Kitāb al-Aġāni* (*The Book of Songs*), a treasury of poetry, genealogies, and account of events traced back hundreds of years before their commitment to writing:

“Though traditional and legendary, this data is nonetheless valuable; for what people believe, even if untrue, has the same influence over their lives as if it were true” (Hitti 2002, p. 88).

Oral materials constituted the staff for Arabic historiography, from the seventh century on. Historians do not intervene in the narrative with personal judgments, as long as they consider their task is only to arrange the sequences and determine which *ḥabar* is acceptable due to its *isnād* composed of reputable persons, with an eyewitness standing at the remotest end of the chain. Abū Ja‘far al-Ṭabarī’s (838-923) vast work on history, the first of the kind in Arabic language, based on traditions collected during travels, will be recast in the same mould for centuries. Therefore, the colorful, the fantastic, all the usual devices of story-telling remain a main feature of history writing up to the twelfth century and even later on. Few historians detached themselves from the prestige of these works and dared investigate anew the pre-Islamic and the early hundreds of years of Islamic history.

Further on, not only the past provided a story to tell. The concept of *al-riḥla fī ṭalab al-‘ilm* (“travel in search of knowledge”) developed in the mediaeval Islam the *riḥla* literature (travelogues), with Ibn Ġubayr (1145-1217) and Ibn Baṭūṭa (1304-1368) as its main exponents. With an express focus on *‘aġā’ib* (marvels), mingling the believable and the incredible, their work should be regarded more as a literary art form than a trustworthy geography. In a way, it was a make-believe step from the concrete reality to the domain of

3. The “Epoch of Ignorance”, i. e., the pre-Islamic times.

fancy constituted by the oriental tales, which reach their peak, as to the European view, in *Alf layla wa-layla* (*One Thousand and One Nights*), which Arab scholars have never considered worthy of the slightest esteem. Re-written into the main modern languages in Europe and regarded as the most relevant piece of Arabic literature in the West, it is greatly more popular in this space than in the Muslim East itself. Based on a draft prepared by al-Ġahšiyārī (d. 942), starting from a Persian work, *Hazār Afsāna* (*Thousand Tales*), and containing several stories of Indian origin, it developed into an all-comprising absorption from numberless sources (Arabic, Indian, Greek, Hebrew, Egyptian, etc.). Since the early eighteenth century it has undergone transforming translations performed by Europeans who looked for the exotic or perceived in it a literal description of the “East”, converting thus *Alf layla wa-layla* into a cultural quotation.

### 5. My Ending Story.

“After all, what is your point?” – I am asked by a friend at an out-of-the-Arabic-environment informal social gathering during which, on my turn, I am telling the story of story-telling. “From a cross-cultural perspective, most of these phenomena are overlapping, even if they are wrapped in different definitions, sustained by different historical backgrounds.” In other words, it would be a biased assumption that only in the East a voluntary guide to an Other would value to have a story to tell, that only in the East stories are shaped and re-shaped to be lived-in. Even more, I find a scholarly support for my friend’s distrust and not to my point:

“We humans are all story-tellers or story-listeners or both. That’s the crucial element of our humanity. Passing down the generations, constantly changing under the pressure of altering circumstances, stories link humanity together in chains of narrative” (Fulford 1998, p. 80).

Only that more, story-telling as a means for survival imprints undeniably the Arabic culture.

“What if Sheherezade, rather than the desperate victim she is believed to be, is in fact the king’s saviour, subjecting him to a therapy of story-telling and enacting his deepest fears in her tales in order to cure him of his destructive fixations? What if her power equals that of the king, because his fate rests in her hands at least as much as the other way round? [...] The veil, rather than reflecting her weakness as an ‘oriental’ woman, highlights the advantage she has over the king, in a relationship where power derives from emotional strength rather than politics and sexuality” (El-Zein 1999, p. 76).

The theme of rescue through story-telling follows the path of Arabic narrative literature. From a natural narrative similar to that recounted by the Egyptian guide mentioned in the preamble of this paper, a “true” story told by an unsophisticated narrator with the aim of recasting reality for social gratification, to histories cemented in anecdotes and odes as an instrument for self-assertion and a bond for the present Arab world. Far beyond Sheherezade’s trivial image, the therapy is similar and the never-ending stories make the same use of the magical power of word.

## References

- Bach, E. 1997 — “Sheikh Fantasies: Orientalism and Feminine Desire in the Desert Romance”, *Hecate* 23, 1, pp. 9-41.
- Barthes, R. 1982 — “Introduction to the Structural Analysis of Narratives”, in Susan Sontag, *A Barthes Reader*, New York: Hill and Wang, pp. 251-95.
- El-Zein, A. 1999 — “Words, Swords and Insomniac Beauties”, *Meanjin* 58, 2, pp. 76-88.
- Fulford, R. 1998 — “The Heritage of Storytelling”, *Macleans* 111, 44, pp. 80-84.
- Hitti, Ph. 2002 — *History of the Arabs* (revised 10<sup>th</sup> ed.), New York: Palgrave Macmillan.
- Kruk, R. 1999 — “‘In the Popular Manner’: Sira-recitation in Marrakesh anno 1997”, *Edebiyat: Journal of Middle Eastern Literatures* 10, 2, pp. 183-249.
- Nouryeh, Ch. 1993 — *Traces in the Sand: Translation and Critical Study of Ten Pre-Islamic Odes*, Lewiston: The Edwin Mellen Press.
- Pihlainen, K. 1998 — “Narrative Objectivity Versus Fiction”, *Rethinking History* 2, 1, pp. 8-22.
- White, H. 1987 — *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.



## Les '*Alevî* ou la traversée du désert. Réflexions sur une centralité manquée

Luminița Munteanu

En guise d'argument : des questions à plusieurs volets.

En étudiant, ces dernières années, les particularités rituelles des groupes '*Alevî* et *Bektaşî*, j'ai été frappée par les ambiguïtés et la réserve prudente qui informent, depuis fort longtemps, les relations des deux communautés, outre la mauvaise réputation dont jouit la première dans la société turque. De nos jours encore, quand l'« excommunication » officielle des *Bektaşî* et des autres sectes islamiques garde formellement son actualité en Turquie, les rapports des deux camps restent confus et marqués de méfiance ; le fardeau d'un passé chargé d'ennuis et de choix différents continue d'imprégner la mémoire de leurs descendants. On serait tenté de traiter ces rapports de confraternels, vu le cheminement historique des ancêtres, mais, à dire vrai, ce n'en fut pas toujours le trait dominant. L'époque des premières disputes entre les *Kızılbaş* ('*Alevî*) et les *Bektaşî* semble maintenant bien obscure et, surtout, lointaine ; on a, cependant, raison de se demander, dans le contexte d'un examen rétrospectif, quand s'opérèrent les premières scissions et laquelle en fut la motivation profonde, au-delà des spéculations ultérieures ? Furent-elles un simple épiphénomène, un écho de l'antagonisme ottomano-safavide qui s'ébaucha au début du XVI<sup>e</sup> siècle, ou la cause des mésententes fut plus subtile, quoique rarement disséquée jusqu'au bout ? Est-ce qu'on peut parler, dans la suite des siècles, d'une évolution endogène au niveau des communautés '*Alevî* ou bien, à part les jeux politiques ottomans, ce sont justement leur immobilisme et leur autarcie qui les ont vouées à l'isolement social ? Est-ce que la conception de l'hérésie comme séparation d'avec la communauté (« orthodoxe » ou se réclamant de l'« orthodoxie ») et comme conscience de cette séparation s'avère opérationnelle dans ce cas-là ? Les '*Alevî* sont-ils enclins à exhiber leur dissimilitude et leur rejet des majorités normatives uniquement en raison de leur credo spécifique, ou bien la logique de leur manière d'agir est autre, soit largement culturelle ?

Les ruptures favorisent la violence, d'autant plus que, dans certaines circonstances, elles se montrent inévitables pour aboutir à une définition identitaire plus nette<sup>1</sup>. La rupture, quelle qu'en soit la nature, est anticipée par une altération grave de la cohésion collective et, de fait, scelle son dépérissement – l'écroulement brutal d'une utopie. La haine des anciens partenaires n'en sera que plus grande. C'est, peut-être, ce que constateront les ancêtres lointains des '*Alevî*, confrontés aux autorités seldjoukides et ensuite ottomanes. Évidemment, bon nombre d'aspects dont je viens de faire mention débordent, et même largement, le champ d'un seul article, en raison des thèmes connexes qu'ils impliquent. J'entretiens, cependant, l'espoir qu'au bout de ma démarche, plutôt « interrogative » qu'euristique ou encore exhaustive, « la causalité diabolique », le péché d'exclusion originel qui a longuement hanté la société turque et qui ne cesse de la tordre deviendront plus nets, pour dégager un peu la perspective d'un pays profondément divisé, qui semble encore demander son chemin.

---

1. L'adhésion à une hérésie « est nécessairement précédée d'un phénomène de rupture que caractérise au premier chef la désobéissance à la règle des conformismes antérieurement reçus » (Abel 1968, p. 60).



Je vais examiner de plus près non seulement la nature des relations reliant les différents groupes *'Alevî* et *Bektaşî*, mais aussi, ou surtout, le statut particulier des communautés hétérodoxes ex-nomades dans la société ottomane, voire turque, les raisons réelles de leur mise au ban et du mauvais traitement qui leur fut constamment réservé, les spécificités qu'elles étalent. Force est-il d'observer que malgré les tensions multiples associées à leur évolution, les *'Alevî* ne manquaient pas de nuances dans les rapports avec leurs adversaires sunnites, d'une part, et avec leurs alliés « naturels », les *Bektaşî*, d'autre part. Ces derniers étaient réceptés comme un « Autrui » réprouvé – altérité immanente, donc assimilable –, alors que les sunnites incarnaient l'altérité radicale, inassimilable et impensable – un « Autre » avec lequel toute communication et communion étaient exclues ; les *Bektaşî* étaient les prochains déloyaux, alors que les sunnites n'étaient que des étrangers précieux, « étranges » (l'étymologie commune des deux vocables n'en est que trop signifiante). Certes, tandis que l'altérité radicale est, en quelque sorte, de tradition, l'altérité relative – sa variante *soft* – serait plutôt une distinction moderne, non pas moins salutaire en termes analytiques. Ces deux formes d'altérité figurent les volets indubitables de la définition identitaire *'Alevî* – ses contreparties obligées. S'y ajoutent, ensuite, les oppositions fondamentales des équations identitaires classiques, telles que sédentaire / nomade, citadin / rural, etc. Les majorités démographiques de Turquie – pour la plupart, sédentaires et sunnites – envisageaient, de façon évidente, les *'Alevî* et les autres groupes hétérodoxes typologiquement apparentés à eux sous l'angle d'une altérité résiduelle<sup>2</sup> intolérable, destinée à la « réduction », à l'anéantissement : leur différence n'était jamais valorisée en termes positifs, mais en termes d'altération identitaire grave, de dérèglement social. D'ailleurs, dans les sociétés de tradition, l'émiettement identitaire est mal vu et, partant, combattu, éradiqué ; au contraire, la valorisation constructive de la différence comme altérité fertile relève du registre moderne d'un débat toujours ouvert.

Il serait également utile, pour notre analyse, d'effleurer les termes d'une relation historique vouée à l'échec, d'en signaler l'arrière-plan et la précarité, sans prétendre épuiser le sujet : il s'agit de la relation opposant – rarement, reliant – les nomades turcomans aux Ottomans, laquelle renvoie, suivant certaines approches, à l'ancienne dualité *Oğuz / Türkmen*. Ainsi que l'on est tenu à constater, les Ottomans, devenus sédentaires et défenseurs des valeurs associées à ce type d'existence – y inclus l'islam sunnite –, ne tardèrent pas à raviver un conflit qui tirait son origine dans les animosités intertribales d'Asie Centrale et qui fut constamment attisé par les conversions syncopées, problématiques, superficielles à la religion du Prophète d'Arabie.

### Un passé déchiré : les illusions perdues des Turcomans.

L'orientation mystique turque se réclamant, de quelque manière, de Hacı Bektaş Velî, ce mystérieux derviche *Kalenderî* immigré en Anatolie au XIII<sup>e</sup> siècle, n'a jamais été fort homogène, outre les efforts de concertation attribués à Balım Sultân, au début du XVI<sup>e</sup> siècle, et à d'autres figures de proue, à l'époque tardive. Par les objectifs et la nature même de leurs démarches normatives, ceux-ci ne firent, probablement, que remettre à jour et approfondir la brèche déjà ouverte entre les différentes factions du mouvement, eu égard à la diversité de leurs réactions aux aléas historiques.

---

2. À l'époque ottomane, tout comme à celle seldjoukide, les altérités sociales et religieuses n'étaient que des « déchets », des « restes » de la construction identitaire ottomane ; au-delà des contenus successifs attribués à cette identité, leur situation demeura grandement inchangée. Aujourd'hui encore, malgré les déclarations rassurantes et la « préoccupation » officielle à leur égard (l'enfer est toujours pavé de bonnes intentions !), ils restent « les bizarres », sinon même les « idiots de la famille ».

Le morcellement était loin de se borner aux branches soi-disant citadine / confrérique et rurale / populaire de l'ensemble initial, avec tout l'arsenal de nuances formelles qui les accompagnaient et qui s'avéraient, du reste, assez intelligibles pour tout observateur avisé du paysage confessionnel non seulement turc, mais musulman. J. P. Brown<sup>3</sup>, qui publia son ouvrage sur les « derviches » ottomans en 1868, avait grandement raison d'affirmer, à une époque où la confrérie était, officiellement, prohibée par les autorités, que les *Bektaşî* ne semblaient pas abriter des branches ou des sous-ordres véritables, puisque les groupuscules identifiés parmi eux étaient peu individualisés du point de vue dogmatique ou rituel. Ajoutons que les dissemblances, quand elles existaient, étaient difficiles à systématiser, en l'absence d'une cohérence quelconque, même minimale : elles semblaient déterminées par le comportement et l'exubérance normative des leaders locaux, par leur faible connaissance des canons, et non pas par des codes de groupe spécifiques, ce qui expliquerait leur instabilité et leur fluidité extrêmes.

Il serait à remarquer, d'autre part, qu'à la différence de la majorité écrasante des *tarikat*, dont l'appellation renvoie à un fondateur éponyme, réel ou pas, les groupes hétérodoxes auxquels on va faire référence, savoir 'Alevî, ainsi que d'autres, similaires mais plus obscurs encore, se distinguent par leurs anciennes dénominations claniques ou tribales, ce qui suggère le primat de l'identité ethnique, voire politique, sur celle religieuse et transfère, de plus, la question de leur foi spécifique dans la zone louche de l'accident historique. Il n'en va pas de même pour les *Bektaşî*, ce qui indique, dès l'abord, la nature différente des solidarités sur lesquelles reposent les deux types d'association culturelle ; les 'Alevî déclarent, d'ailleurs, avoir dépassé l'étape inférieure de la « voie », pour s'élancer vers les hauteurs éthérées de la Vérité vécue, pleinement assumée.

La structure confrérique primitive réunissait des groupes aux intérêts et motivations variés, inspirés des expériences du passé, mais aussi de la manière d'aborder le présent. Une partie de ces sous-groupes – jadis, des ordres indépendants, bénéficiant d'un certain soutien populaire – fut engloutie par la confrérie des *Bektaşî*, à l'époque ascendante de son histoire, ou y chercha refuge à bon escient, afin de se soustraire aux vexations des autorités : on en déduit que c'étaient des groupes jugés douteux ou dangereux pour l'ordre interne.

Une autre partie – beaucoup plus significative – présentait, pourtant, des traits paradoxaux car, loin d'exhiber une option confessionnelle théologiquement définie – c'est-à-dire distincte ou dissidente par rapport à l'islam sunnite, « orthodoxe » –, elle apparaissait plutôt comme une hypostase synchrétique de la culture populaire anatolienne, d'essence tribale : c'étaient les fidèles que l'on est arrivé à désigner dernièrement par le mot 'Alevî. Leur attribut premier, à savoir l'essence « champêtre », est à même d'expliquer la rétractilité sociale constante du gros des 'Alevî et leur méfiance à l'égard des citadins – les « autres ». La défiance envers l'« Autre » remontait, du fait, à l'époque tribale des Turcs, étant plus que significative de son éthique caractéristique. Comme toute communauté traditionnelle, fermée, autarcique, les 'Alevî détestaient les contacts avec les « hors- », les étrangers – source potentielle d'impureté et de souillure, de « contamination », tant au sens propre que figuré du mot. (« L'étranger » n'était pas assimilé uniquement au sunnite – qui, à l'époque seldjoukide et puis à celle ottomane, se définissait souvent par son identité citadine et par son statut social précis –, mais aussi au *Bektaşî* – plus d'une fois urbain, cosmopolite, pas Turc à tout prix, ayant des aspirations universalistes, du moins à l'époque tardive, etc. ; on ne tient pas compte ici des allogènes de différentes espèces, qui étaient, en tout cas, suffisamment saillants pour être évités de manière systématique. D'autre part, l'islam légaliste se confondait, dans l'imaginaire des nomades ou ex-nomades, avec la société sédentaire, rigidement organisée, qui ne leur tenait pas au cœur.) Par leurs coutumes, leurs mœurs, leurs liens de parenté

3. Brown 1968, p. 223.

spécifiques, ces gens étaient naturellement prédisposés à ignorer, si besoin, le devoir de fidélité envers la communauté strictement confessionnelle et même à la défier en faveur de l'ancien cadre tribal, plus ou moins marqué, qui venait à la rencontre de leurs exigences et dilemmes. Cette ancienne identité, apparemment occultée par leurs mésaventures anatoliennes, ne cessait pas d'informer, subrepticement, leurs comportements et devançait la dimension religieuse – acquisition de plus fraîche date, qui en fit premièrement des musulmans tièdes et qui les plongeait, par la suite, dans les bras d'une hétérodoxie qu'ils n'hésitaient pas, cependant, à associer sincèrement à l'islam.

D'autre part, malgré leurs éléments doctrinaux et rituels quasiment identiques, la plupart de ces groupes étaient animés de ressentiments et rivalités réciproques, de vieille date. Encore que vague, difficile à évoquer de façon discursive, la mémoire tribale l'emportait, une fois de plus, sur la cohésion d'une communauté – celle religieuse – dont la typologie, les critères de constitution et de fonctionnement étaient très différents des repères traditionnels ; finalement, ce fut elle, d'ailleurs, qui remporta la victoire. Cette mémoire exacerbaient les attitudes mutuelles, les réactions de rejet ou, disons, de non-prédilection pour les « autres », et continue d'empreindre, de nos jours encore, les relations entre les communautés *'Alevî*, tant en Anatolie que dans la diaspora turque.

Pourtant, à l'époque classique déjà, l'« affaire de famille » la plus inquiétante était non pas celle opposant les divers groupes *'Alevî* entre eux – qui restait, à de rares exceptions près, contrôlable –, mais celle divisant la confrérie régulière des *Bektaşî* et les sectateurs appelés, aujourd'hui<sup>4</sup>, « *'Alevî* » (auparavant, *Kızılbaş*, « têtes rouges »).

#### *'Alevî* et *Bektaşî* : les prémisses harmoniques.

Il est en quelque sorte de notoriété que les *'Alevî* et les *Bektaşî* se regardaient, le plus souvent, d'un mauvais œil. Irène Mélikoff, dont les recherches sur l'ordre mystique des *Bektaşî* et ses relations avec les groupes *'Alevî* ne sont que très bien connues, parlait élégamment d'un « certain antagonisme opposant les milieux *'alevî* à ceux qui représentent les vestiges des confréries bektāšī »<sup>5</sup> – antagonisme dont la source se trouverait, suivant Irène Beldiceanu-Steinherr, dans « les frictions qui ont eu lieu entre les deux tribus, d'autant plus que les *Bektaşlu* ont brisé avec le temps le cadre tribal pour se transformer en un ordre religieux »<sup>6</sup>.

En réalité, la situation sur le terrain était souvent assez grave pour réclamer l'intervention énergique des leaders. Les derviches *Bektaşî* ne se lassaient d'exprimer ouvertement leur dédain à l'égard des *'Alevî*, alors que ceux-ci dénonçaient vivement la félonie et le caractère « salonnard », la mondanité de leurs « proches parents ». À vrai dire, il s'agissait, dans les deux cas, de sociétés puissamment centrées et, jusqu'à un certain point, autosuffisantes, ainsi que le sont souvent les « sociétés de discours » – pour employer l'expression de Michel Foucault –, ce qui rendait le dialogue difficile, sinon, parfois, impossible.

Plus encore, les relations des *'Alevî* avec leurs homologues *Bektaşî* ne reposaient pas toujours sur des fondements très explicites ; autrement, elles pouvaient avoir des déterminations différentes d'une époque à l'autre. Les deux identités dévotionnelles ne sont, certes, pas identiques, mais en même temps elles ne supposent pas une dichotomie au propre : leur isomorphisme reste évident pour tout témoin objectif, peu ou prou averti. Loin d'être

4. Plus exactement, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

5. Mélikoff 1975, p. 53.

6. Beldiceanu-Steinherr 1991, p. 45. Suivant I. Beldiceanu-Steinherr, il s'agissait, dès le début, de deux tribus, dont les relations ne manquaient guère d'antagonismes : « L'ordre des *Bektaşî* est né de la rencontre de deux individus, *Bektaş* et *İdrîs*, qui représentent chacun une tribu, à savoir les *Bektaşlu* et les *Çepnî* » (*ibidem*, p. 44).

limité, cet isomorphisme s'insinue dans l'intimité la plus profonde du détail et donne sérieusement matière à réfléchir, bien qu'il puisse paraître, par ailleurs, assez spécieux. Passons en revue quelques aspects communs aux deux « branches », qui sont fort éloquents à cet égard : la cérémonie religieuse principale s'appelle *âyin-i cem* ('*ayn-i cem*) ; elle a lieu dans un espace rituel nommé *meydân*, dont la topographie est grandement similaire ; le seuil bénéficie d'une vénération particulière, déployée à travers plusieurs rites d'agrégation et de séparation ; les espaces de culte sont toujours munis d'un *ocak*, « foyer » – ancienne métonymie de la tente, symbole de la continuité et de la vitalité, du lignage ; les cérémonies impliquent l'emploi de plusieurs sources de lumière, dont l'allumage s'accompagne du rituel du « réveil de la cierge » (*çırâğ uyarılması*) ; on a fréquemment recours à la posture corporelle et au terme spécifiques de *peymânçe*, traduisant la révérence envers les supérieurs ; on se sert des mêmes « accessoires » rituels ; les cérémonies supposent douze « services » (*hizmet*) rituels, aux protagonistes desquels s'ajoutent un « surveillant » (*gözcü*) et un « échanson » (*sâkî*) ; on utilise la langue turque comme langue liturgique, on récite ou on chante des hymnes religieux typiques (*nefes*, litt. « souffle »), on pratique la danse rituelle (*semâ*, *semah*) ; les femmes participent librement aux cérémonies religieuses, à côté des hommes ; on observe le jeûne chiite du *Muḥarram* (mois de la passion de Ḥusayn) et on célèbre le *Nevrûz* (le Nouvel An iranien) ; en cas d'impureté grave, on se sert d'une cérémonie de rémission des péchés (*baş okutma*, litt. « récitation de la tête » ou *mağfîret-i zûnûp*, « rémission [divine] des péchés ») et, le cas échéant, d'une forme d'excommunication (*düşkünlik*, litt. « déchéance ») ; on véhicule les mêmes textes fondamentaux – à savoir, les « Dires » (*Makâlât*) attribués à Hâcî Bektaş Velî, et le corpus hagiographique consacré au santón anatolien (*Vilâyetnâme-i Hâcî Bektaş-ı Velî* ou *Manâkıb-ı Hâcî Bektaş-ı Velî*) –, ainsi que la même littérature dévotionnelle ; on vénère le calife 'Alî et les Douze Imâms chiites ; on exalte les miracles et les visites (*ziyâret*) aux sanctuaires (*yatır*) et aux mausolées (*türbe*) des saints, etc. ; leur panthéon est semblable, de même que la majeure partie de leur littérature dévotionnelle ; les dogmes tournent autour d'une trinité formée de Dieu (*Hakk*, « la Vérité ») Muhammad et 'Alî et d'une bi-unité constituée de Muhammad et 'Alî, etc.

Outre les malentendus et les tours de leur histoire commune, on dirait donc, en toute franchise, que les *Bektaşî* et les 'Alevî se définissent obligatoirement les uns en fonction des autres, qu'ils sont apparus conjointement et restent conjoints.

'Alevî ou *Bektaşî* : le « droit de primogéniture » ou la pomme de discorde.

Ainsi que je viens de remarquer, à part les éléments communs, on ne saurait ignorer l'air de supériorité que s'arrogent souvent les *Bektaşî* par rapport aux 'Alevî – sorte de « parents pauvres », de la campagne – qui, à leur tour, mettent beaucoup de circonspection dans les relations avec leurs confrères derviches et manifestent une visible réserve au sujet de la vie « monacale ». Les 'Alevî de la région de Çorum soutiennent, par exemple – attitude classique, dirais-je –, que l'ordre des *Bektaşî* ne fut que le piège habilement tendu par les Ottomans aux 'Alevî (à savoir, *Kızılbaş*), afin de les mater et les réduire au silence, dans le contexte mouvementé des confrontations avec les Safavides iraniens, au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>. Il serait également intéressant de noter qu'à l'exception des relations particulières qu'ils entretiennent à certaines époques – relations dont la nature était souvent déterminée par les appréhensions personnelles des leaders –, ni les 'Alevî, ni les *Bektaşî* n'avaient accès aux cérémonies religieuses de l'autre « camp ». Par exemple, suivant un leader 'Alevî d'Alamut (village dans

7. Türkdoğan 1995, p. 95. Je vais employer, pour appuyer mes allégations, les dates d'une enquête de terrain menée par le sociologue turc Orhan Türkdoğan dans nombre de villages turcs de confession 'Alevî, dans les années 1993-1995. Depuis, la situation n'a pas changé de manière spectaculaire.

la région de Aydın), un *Bektaşî* (dont l'appartenance confessionnelle suit son libre choix et n'est pas héréditaire, comme il arrive chez les '*Alevî*) est autorisé à assister au rituel liturgique '*Alevî*, sans participer, pour autant, à la prière proprement dite, puisqu'il n'est pas initié à la doctrine de ses hôtes ; de ce point de vue, il subit le même traitement que les sunnites. La relation d'un '*Alevî* avec un *Bektaşî* sera toujours univoque, suivant la conviction inébranlable que tout *Bektaşî* est, implicitement, un '*Alevî*, alors qu'un '*Alevî* ne devient que rarement – de fait, jamais, sauf malentendu – *Bektaşî*. Cette perception est confirmée par les *Bektaşî* de Tekke (région de Antalya), qui sont exclus des cérémonies '*Alevî*. En revanche, afin de participer aux réunions religieuses des *Bektaşî*, un '*Alevî* est tenu de prononcer, tout d'abord, le serment de fidélité à l'ordre et de faire les oblations prescrites dans le scénario rituel de celui-ci ; sinon, il passe pour impur, fait figure de profane et, par conséquent, est considéré comme irrecevable aux actes liturgiques<sup>8</sup>. De manière générale, les sujets de l'enquête menée par O. Türkdoğan (voir *supra*, note 7) tendent à mettre l'accent sur le caractère héréditaire, traditionnel, ancestral de l'alévisme, par opposition à celui acquis, « artificiel », volontaire du béktaşisme. D'autre part, un leader spirituel de Malatya affirme que la formule *Bektaşî* constitue l'approche soufique – autrement dit, mystique – de l'alévisme, ce qui renforce, une fois de plus, la conclusion que les deux facettes du mouvement restent indissociables<sup>9</sup>. Cette dernière remarque, qui n'est pas sans soulever de nouvelles questions, renvoie aux termes de la relation entre l'exotérique (*zâhir*) et l'ésotérique (*bâtin*), dont la dialectique subtile constitue le sujet de prédilection de maintes spéculations chiïtes, mais aussi soufiques.

Bedri Noyan<sup>10</sup>, un des leaders *Bektaşî* les plus révéérés, devenu *dedebaba* en 1960 et mort récemment, appréciait, dans une monographie fort utile concernant non seulement l'histoire, mais aussi les particularités culturelles de l'ordre, que les deux « branches » procèdent de la même source et pratiquent, sauf quelques exceptions, les mêmes croyances et rituels. Suivant les régions qu'ils habitent et leurs identités tribales d'antan, souvent transparentes à travers la toponymie, les '*Alevî* (ou les *sofyân*) sont connus par plusieurs noms (*Tahtacı*, *Çepni*, *Nalcı*, *Naldöken*, *Yörüik*, '*Abdâl*, *Tat*, etc.) et reconnaissent l'autorité spirituelle du soi-disant *dede* (anciennement, *çelebi*). Ce dernier se prétend le descendant direct de Hacı Bektaş ; sa fonction est héréditaire (notons, de nouveau, le poids de l'hérédité dans l'alévisme, qui renvoie, une fois de plus, à la mémoire du tribalisme), bien que la succession ne se produise pas, ordinairement, de père en fils, mais se transmet au frère le plus aîné du chef décédé. À la tête des *Bektaşî* (ou des *habağân*) se trouve un *dedebaba*, considéré comme le successeur exclusivement spirituel du patron éponyme de l'ordre ; sa fonction a toujours été élective. De même que son rival – qui habitait, néanmoins, hors du mur de clôture et remplissait notamment des fonctions administratives –, ce dernier résidait, jadis, dans la maison mère de l'ordre (*pîr evi*, *pîrhâne*), située au nord du Kızılırmak, dans la ville appelée aujourd'hui Hacıbektaş (l'ancienne agglomération de Sulucakaraöyük). Ses prérogatives étaient strictement précisées : il dirigeait les *tekke* placées sous son autorité directe ; il nommait les dirigeants des filiales basées en Anatolie, Roumélie, Albanie, Bulgarie, Roumanie, Macédoine, Bosnie, Hongrie, Grèce, Syrie, Irak, ainsi qu'en Crète et au Chypre ; il confirmait les maîtres spirituels censés propager la doctrine de l'ordre et faire œuvre de prosélytisme, leur octroyant, à cet effet, le « diplôme » ('*icâzetnâme*) de *baba* ; il désignait ses « successeurs » ou « représentants » apostoliques (*halîfe*) dans les régions périphériques de l'ordre et décidait de leurs attributions, ainsi que des limites de leur compétence, par l'entremise du document appelé *hilâfetnâme*, « livre de succession », etc. Les relations des deux leaders spirituels furent marquées, presque de tout temps, de rivalités et tensions

8. *Ibidem*, pp. 122, 141, 243.

9. *Ibidem*, pp. 258-259.

10. Noyan 1987, p. 18.

permanentes, qui revêtirent, quelquefois, des formes extrêmes, dramatiques même, et qui furent adroitement spéculées par leurs adversaires. Chacun revendiquait non seulement la légitimité, mais aussi l'authenticité spirituelle absolue et accusait l'autre d'imposture et de malhonnêteté. F. W. Hasluck<sup>11</sup>, dont les enquêtes de terrain sur les *Bektaşî*, datant du début du XX<sup>e</sup> siècle (1910-1913), sont célèbres, notait l'affirmation d'un résident *Bektaşî* de Rumeli Hisar (Istanbul), selon laquelle les *Kızılbaş* ('Alevî) ressemblent aux catholiques, alors que les *Bektaşî* sont l'équivalent (islamique ou bien turc ?) des protestants ; les derniers représenteraient, donc, l'option réformatrice, éclairée, et, pourquoi pas, pragmatique, qui parvint à se soustraire à l'obscurantisme menaçant de l'autre branche, moins réceptive aux pressions de « l'histoire ».

On revient, ainsi, à la question des différences ou même des mentalités et des usages incompatibles des deux groupes car, de toute évidence, le sujet interrogé plus haut s'efforce de mettre en relief l'aspect archaïque et la structure conservatrice, fermée du premier groupe – bénéficiaire d'un large soutien populaire et implanté notamment dans le milieu rural ou dans des zones faiblement urbanisées –, en regard du deuxième – représentant l'avant-garde, l'élite spirituelle du courant et, de fait, la confrérie proprement dite, hostile aux tendances radicales et aux poussées militantes de sa contrepartie « rustique ». D'ailleurs, les principes d'organisation, le soubassement même des deux formules étaient totalement opposés : tandis que les *Bektaşî* constituaient une société de serment, hiérarchisée, essentiellement sédentaire, leurs concitoyens 'Alevî étaient encore grandement influencés par les traditions patriarcales – phénomène qui favorisait non pas la résistance, mais une sorte d'ambivalence culturelle de compensation. Pourtant, au niveau de masse, les contacts n'étaient jamais totalement exclus, d'autant plus que, suivant une pratique attestée dans maints cercles soufiques, les *Bektaşî* professaient une doctrine à double volet : celui publique, aux objectifs missionnaires transparents, qui précédait l'initiation et qui était destiné à un auditoire fort divers, constitué de sympathisants laïcs et de postulants, et celui secret, voué uniquement aux initiés. Qui plus est, à l'encontre des pratiques rituelles des confréries sunnites, ses cérémonies religieuses avaient lieu à l'abri de la nuit, ce qui alimentait les spéculations sur leur caractère licencieux ou, plus grave encore, non-, voire anti-islamique. Les 'Alevî regardaient d'un œil on ne peut plus critique cette double face, cet élitisme qui semblait suivre de près le principe pyramidal de la société ottomane ; le serment *Bektaşî* supposait lui-même plusieurs degrés et, donc, niveaux d'accès au « mystère », ce qui paraissait, une fois de plus, inconcevable au simple croyant, dénué de toute subtilité spéculative ou taxinomique.

En fait, les différences entre les deux ailes essentielles du vaste courant se réclamant de Hacı Bektaş se situaient surtout au niveau formel ; outre certains points de détail, l'armature en restait identique. Les adeptes *Bektaşî* se plaçaient sous le patronage du sixième imâm chiite, Ja'far aş-Şâdiq, alors que les *Kızılbaş* ('Alevî) se revendiquaient de Muḥammad al-Bāqir, le cinquième imam chiite et père du premier. Bon nombre de *Bektaşî* ont choisi le célibat et se sont soumis, par la suite, aux principes imposés par Balım Sultân au début du XVI<sup>e</sup> siècle, alors que leurs confrères *Kızılbaş* étaient plutôt réticents aux formules du type conventuel, qu'ils jugeaient susceptibles de perversions morales, parce que contraires aux lois naturelles. Suivant la vision éthique des derniers, l'existence active était de loin préférable à celle contemplative et, de même, l'existence libre surpassait nettement la vie claustrale, quelle qu'en fût la forme de réalisation concrète. Mais, excepté les différences hiérarchiques et les finesses doctrinales déployées par les derviches, les cérémonies et les rituels fort semblables des deux branches laissaient transparaître leur généalogie commune.

La situation était, néanmoins, plus complexe qu'on ne le soupçonne car, au-delà des vicissitudes, des malchances historiques, des troubles qui s'ensuivirent aux conflits ottomano-

11. Hasluck 1928, p. 5 ; 1929 I, pp. 162-163.

safavides du XVI<sup>e</sup> siècle et aux actions de Balım Sultân (dont l'enjeu essentiel reste encore sujet à caution), trônait l'imbroglio de la réalité. Les disparités et les ambiguïtés des deux variantes du courant, qui évoluèrent au début de manière solidaire, pour devenir, par la suite, franchement divergentes, s'originent dans un passé pas trop lointain, mais assurément tendu et louche.

Au centre même des controverses qui les désunirent petit à petit se trouvait le sujet de la primauté, lequel n'était pas une simple question d'orgueil, mais un aspect déterminant des disputes patrimoniales qui agitaient les esprits. Ce sujet délicat scinda également les cercles des spécialistes. Prenons un exemple, fort significatif de ce point de vue : celui de Orhan Türkoğan<sup>12</sup>. Le savant turc rejette l'idée de la postériorité des *Bektaşî* par rapport aux '*Alevî*', concédant, en échange, que la structure plus élaborée et plus équilibrée de l'ordre régulier de derviches certifie l'intervention secrète des autorités impériales ottomanes, qui tâchaient d'offrir une alternative *soft* à l'ethos sombre, belliqueux des nomades et des ex-nomades et de contenir leur anarchisme. Suivant le sociologue turc, la confrérie même s'est greffée, au tout début, sur le paradigme spirituel turcoman – ce qui correspond, sans doute, à la réalité – mais, par suite des infiltrations safavides du XVI<sup>e</sup> siècle, elle fut puissamment imbue d'idées chiites extrémistes, qui finirent par la détourner de sa voie « naturelle ». Partant, la formule '*Alevî* (*Kızılbaş*) ne représenterait que l'identité tardive et « perversie » de la confrérie originaire des *Bektaşî*, qui fut intensément politisée en raison de son contact avec le chiisme imâmite iranien et perdit ainsi son innocence première (ce qui se passa, d'ailleurs, également avec les Safavides, à la veille de leur avènement).

Pourtant, d'une manière plus ou moins voilée, la plupart des spécialistes de l'ordre soutiennent « la formule sensée », à savoir l'antériorité de la variante populaire ('*Alevî*) par rapport à celle confrérique (*Bektaşî*), ce qui pourrait paraître un peu surprenant car, le plus souvent, les formules de mystique populaire ne représentent que le reflet dégradé d'une approche intellectuelle antérieure, ou bien évoluant en parallèle. Dans notre cas précis, c'est une façon de reconnaître tacitement le primat du « tribalisme » – ou du « sens tribal », pour ne pas prêter aux confusions terminologiques – sur le confessionnalisme, ce qui expliquerait, en quelque sorte, les principes et la manière d'agir des communautés '*Alevî*. La formule populaire ne serait, donc, qu'un humble « travesti » : l'ancien complexe de croyances turcoman<sup>13</sup>, teint d'un léger vernis islamique, qui n'arriva pas à modifier sa typologie originaire, mais qui mena à une impasse axiologique majeure. Le résultat de ce compromis, de cet ajout identitaire – que rien n'encourageait, d'ailleurs –, fut une forme de culte fort impressionniste, « plaquée sur du vivant », qui ne pouvait se passer de la composante extatique, mais qui avait désespérément besoin de paraître honorable et responsable, d'obtenir le droit de cité ; l'effet de ces tentatives échouées, de cette « respectabilité » refusée fut un bric-à-brac aux tendances nettement contestataires et revanchardes.

Le contenu précis de l'héritage turcoman, sa profondeur et son impact restent plutôt incertains à l'heure qu'il est et, de toute façon, sujets à discussion. Les intrusions idéologiques et les approches émotionnelles, pathétiques même, caractérisant les démarches analytiques de certains auteurs turcs – dont beaucoup impliqués dans la propagande spécifique et, de plus, dépourvus d'une formation théorique adéquate – constituent, d'autre part, des facteurs perturbateurs peu négligeables dans l'analyse contemporaine du phénomène '*Alevî*. Qui plus est, cette filière superficielle, aux apparences scientifiques, a été employée pour lancer toute

12. Hasluck 1928, p. 99.

13. Rappelons qu'aux époques plus reculées, lorsque les conversions des populations turques à l'islam étaient encore en cours, l'ethnonyme *Türkmen* désignait les *Oğuz* islamisés. Suivant Altan Gokalp (1998a), l'appellation de *Türkmen* renvoie moins à un ethnonyme – celui désignant les tribus d'origine oghouz – qu'à un statut juridique ottoman : l'expression *Türkmen Muqâta'ası* définissait, dans la nomenclature ottomane, les tribus « impériales », donc celles qui payaient un impôt à la maison impériale (*hâss*).

sorte d'apocryphes, ainsi que d'informations inexactes ou dénaturées, qui ont augmenté la confusion et, bien des fois, ont éveillé des attentes illégitimes, sinon même des réactions violentes du côté des adeptes. Ces derniers, désappointés par les évolutions historiques, s'en sont tenus, à leur tour, à un acharnement infructueux, dirigé, depuis force temps, contre les structures de pouvoir de l'État car, dans la mémoire des gros perdants du jeu, l'État était, et continue de l'être, l'ennemi juré, irréductible, odieux de l'existence à l'ancienne, voire des nomades et ex-nomades, convertis en grands zéloteurs des sectes (apparemment) islamiques.

Ce qui particularisait, peut-être, dès l'origine, la foi de ces groupes comparativement à l'islam et aux autres religions institutionnalisées<sup>14</sup>, c'était son esprit / principe d'inclusion, qui l'emportait nettement sur l'implacable logique d'exclusion des grands systèmes monothéistes. Cette ouverture allait de pair avec une sorte de voracité dévotionnelle qui défiait la sobriété morose des théologiens et éveillait la sympathie spontanée de ceux qui partageaient le même trésor culturel, facilitant largement la diffusion de leur idéologie sectaire. Il y avait un peu de tout dans cette conception religieuse primaire et surtout une disponibilité au sacrifice qui n'attendait que d'être découverte, canalisée, gratifiée – ce qui n'arriva que trop tard et, finalement, s'accompagna d'un véritable désastre pour tous ceux impliqués dans l'aventure.

Abstraction faite de maints aspects secondaires – sur lesquels on va s'attarder, d'ailleurs, dans ce qui suit –, on pourrait donc affirmer, avec Irène Mélikoff, qu'« il ne s'agit pas d'un Islamisme chiite, mais plutôt d'une conception religieuse turkmène qui a été soufisée et chittisée par la propagande safavide. Plus tard, sans doute à partir du XVI<sup>e</sup> siècle et de l'époque de Balım Sultan, dans certaines régions, notamment en Anatolie, cette religion dont l'origine n'était même pas musulmane, mais que la propagande safavide avait recouverte d'un vernis islamique chiite, a été organisée en *tariqat* par les soins des derviches *Bektâşî* qui ont probablement été à l'origine l'instrument du gouvernement ottoman »<sup>15</sup>.

Cette vision se trouve confirmée dans nombre de documents conservés dans les archives turques, tels les registres (de *timâr*, de legs pieux, des tribus) de la province de Karaman, renfermant les données des recensements de 1476, 1483 et 1500. Ceux-ci prouvent, sans doute, que durant les règnes de Mehmet II (1444-1446, 1451-1481) et de Bâyezît II (1481-1512), les *Bektaşî* vivaient encore en communautés tribales<sup>16</sup> ; la fidélité envers leurs leaders était premièrement une fidélité du type traditionnel, ainsi que l'étaient également les fidélités intra- et intercommunautaires, dont certaines particularités et particularismes subsistent jusqu'à nos jours. Il est donc fort possible que les communautés 'Alevî aient, de fait, raison lorsqu'elles soutiennent leur « droit de primauté » sur la structure conventuelle et, partant, lorsqu'elles défendent l'idée de succession par ordre de « primogéniture ». C'est justement de ces communautés douées d'une mémoire tribale organique, particulièrement vive, que se recrutèrent ensuite les adeptes extrémistes de Haydar – les soi-disant *Kızılbaş*, dont le nom fit époque – et, d'une façon plus générale, les partisans des Safavides.

Les véritables fidèles de Hacı Bektaş, plus modérés et plus arrangeants, provenaient, peut-être, au commencement, de ces clans et tribus turcomans qui avaient accepté la collaboration avec les Ottomans et s'étaient métamorphosés, du jour au lendemain, en confrérie mystique régulière, dont la typologie ne faisait apparemment problème ; par cette option, qui n'était pas sans rappeler une remarquable stratégie de survivance, ils acquéraient un statut social convenable, les mettant à l'abri des intrusions officielles fâcheuses. Pour peu qu'on sache à son sujet, on pourrait apprécier que ce processus fut facilité par le fait que Hacı Bektaş et, de même, ceux qui l'accompagnaient dans son périple anatolien, étaient à l'époque où il jeta les fondements d'une nouvelle tribu, des « métèques », des gens sans feu ni lieu,

14. Généralement fascinées par la « lettre » et l'« écriture », voire la littéralité, et s'opposant vivement à l'oralité et aux libertés dangereuses qui en découlent.

15. Mélikoff 1975, p. 52.

16. Beldiceanu-Steinherr 1991.



vivant au jour le jour, surgis de l'inconnu et, à coup sûr, dépourvus d'une image trop claire de l'avenir. À la différence des formations tribales traditionnelles, jouissant d'un certain prestige et d'une place définie dans les hiérarchies implicites, cette tribu de date plus récente n'héritait d'aucune mémoire historique ou culturelle commune, n'était appelée à défendre aucune gloire ; libre des déterminations et des ressentiments du passé, elle gérait uniquement son présent et posait, vaguement, les bases d'un futur qui, vu les circonstances, n'intéressait pas (encore) outre mesure. Sa relation avec les Ottomans se dessinait plutôt faiblement à l'époque, dans les conditions où même la dynastie naissante traversait une phase de tâtonnement, étant bien loin de l'éclat qui allait la consacrer par la suite. Animés d'une volonté expansionniste sans égal, les Ottomans – provenant, eux-mêmes, d'une structure tribale hétérogène – saisirent rapidement les avantages d'une association pareille ; ainsi que l'on est porté à croire, leur collaboration avec la communauté originaire des *Bektaşî* (peut-être encore tribu – donc *Bektaşlu* –, à cette époque-là ?) était non seulement soutenue, mais aussi très diverse. Nonobstant, le mystère de leur interaction persiste, car il serait légitime de se demander pourquoi la structure tribale des *Bektaşî* – muée, ensuite, en confrérie soufique – ne fut pas assimilée par la tribu de 'Osmân, plus puissante, plus solide qu'elle n'était et jouissant d'une notoriété qui allait grandissant ; ce faisant, cette dernière aurait pleinement profité, par la suite, de la popularité de son patron éponyme. Mais à l'époque dont on parle, Hacı Bektaş n'était, probablement, qu'un derviche obscur parmi beaucoup d'autres pareils. Il est fort probable que les tentatives de confisquer ce personnage se sont précisées plus tard, dans le contexte de l'affermissement du pouvoir ottoman et des initiatives de centralisation étatique, allant de pair avec l'élimination des forces concurrentes.

Menacée d'annihilation et de dissolution – danger accru par sa présence visible dans les zones de l'Anatolie occidentale correspondant à l'aire d'expansion initiale des Ottomans – la tribu des *Bektaşlu* choisit, par ses leaders, une mutation douloureuse, mais non moins nécessaire, en renonçant à son statut tribal, qui impliquait, fatalement, des aspirations politiques, en faveur de celui congréganiste ; à la suite de ce pas, elle devint, de *Bektaşlu*, *Bektaşî*<sup>17</sup>. Cette décision, entraînant des renoncements et des reconversions multiples, ne fut, probablement, pas agréée par toute la communauté, irritée, somme toute, par l'arrogance des nouveaux maîtres, ce qui mena à des disputes internes et, finalement, à la scission. Certains groupes (clans ?) optèrent, une fois de plus, pour la collaboration, d'autres pour la résistance, tant politique que culturelle. Ces derniers rencontrèrent, dans leur choix radical, nombre de structures turcomanes traditionnelles, qui avaient lutté, dès le début, pour l'indépendance et l'autarcie : il s'agit de tous ces groupes et sous-groupes connus aujourd'hui sous le nom de '*Alevî* et appelés, en ce temps-là, par une synecdoque quelque peu abusive, *Kızılbaş* : « Now if, as there seems some reason to believe, the Bektashi represent an original tribal grouping under a chief with temporal and spiritual powers, it is probable that the *Chelebi* represents the original hereditary chief of the tribe, who has been ousted by the superimposed celibate dervish organization, in which the succession is 'apostolic'. The hereditary sheikhs or *babas* consecrated by him, again, represent the hereditary chiefs of sub-tribes or affiliated tribes; as hereditary, they must of necessity be married, and this is the chief distinction between them and the mainly celibate dervishes of the other branch »<sup>18</sup>.

La « séparation des eaux » acquit des contours encore plus précis après la conquête de Constantinople, qui détermina une réorganisation de la vie sociale et politique de l'Empire, un contrôle plus rigoureux des groupes confessionnels, y inclus ceux de souche *Kalenderî* et

17. En turc ottoman ('*osmânî*'), les suffixes *î* et *li* (*lu*) – l'un, spécifique à l'arabe, l'autre, au turc –, remplissaient la même fonction : ils exprimaient l'origine ou l'appartenance. Le premier était, cependant, employé pour marquer l'appartenance d'un individu à une confrérie mystique musulmane, alors que le second indiquait surtout l'appartenance à une formation tribale.

18. Hasluck 1929 I, p. 164.

*Haydarî*, dont la manière d'existence allait à l'encontre du nouveau projet impérial. Le succès durable de ces ordres « problématiques », la popularité accrue dont ils bénéficiaient parmi les gens du commun et, surtout, parmi les nomades ou les anciens nomades, leurs affinités et complicités réciproques ne sont pas, en outre, impossibles à comprendre : en vertu de leur existence vouée, pour la plupart du temps, à l'errance et soumise aux caprices de l'exile volontaire, les représentants de ces orientations soufiques étaient plus flexibles et plus indulgents envers les « faiblesses » structurales des communautés non-citadines. Pourtant, tenant compte des idéaux de la société ottomane post-byzantine, qui aspirait à la stabilité et à l'équilibre de la maturité, les confréries susmentionnées commençaient à perdre leur auréole et, disons, leur charme du temps jadis ; de même que la société toute entière, leur existence se métamorphosait et entraînait des changements de mentalité inexorables, ainsi que des crises d'identité prévisibles.

L'Empire ottoman hérita et n'hésita pas à utiliser à son profit, parfois de manière assez douteuse, des rivalités tribales fort anciennes – datant de l'époque centre-asiatique des peuples turcs, mais aussi de l'époque seldjoukide –, par la mise en œuvre d'un système politique préférentiel, fondamentalement clientéliste. À la vérité, une certaine versatilité, née d'une détresse prolongée, minait sans cesse les alliances et dynamitait les relations fragiles qu'entretenaient les groupes sujets. Les vagues successives d'immigrants anatoliens allaient alimenter les déséquilibres et relativiser souvent au maximum les relations entre le centre seldjoukide, puis ottoman, et la périphérie majoritairement turcomane. Loin de se réduire, les fractures et les tensions premières s'aggravèrent dans le temps, pour conduire, finalement, non pas à l'explosion, mais à l'implosion de toute une société, voire d'un empire dont les composantes principales ne s'engrenaient plus.

À partir du XVI<sup>e</sup> siècle, certains groupements qui coexistaient déjà sans contrariétés majeures sous l'ombrelle des *Bektaşî* enregistrèrent une transmutation dramatique et finirent par assimiler toute une série de préceptes spécifiques au chiisme duodécimain, dont la doctrine s'édifiait progressivement. Ces éléments contribuèrent, probablement, à la fixation des idées similaires qui flottaient, en quelque sorte, en l'air depuis longtemps, grâce aux activités missionnaires déployées par des individus ou des groupes aux sympathies chiites, mais aussi à la sensibilité syncrétique qui rendit l'ordre célèbre notamment depuis la deuxième étape de son existence. Plus encore, à la suite des contacts répétés avec les *Kızılbaş* extrémistes, la branche régulière des *Bektaşî*, connue autrefois par ses pratiques dévotionnelles modérées et ses relations amiables avec l'État ottoman, fut à son tour puissamment remodelée et s'orienta vers une idéologie plus percutante, dont les conséquences politiques modifièrent sa destinée.

« Orthodoxes » et « hétérodoxes » : entre l'impasse dogmatique et celle pratique.

Les communautés hétérodoxes aux sympathies alides se sont toujours retrouvées parmi les facteurs d'instabilité « constitutifs » de la société ottomane, savoir turque, mais il n'en reste pas moins vrai que les dissemblances religieuses d'avec la majorité sunnite sont loin d'expliquer jusqu'au bout l'irritation permanente, l'autisme même qui caractérisent leurs rapports – historiques et contemporains. L'analyse des soulèvements impliquant, aux époques les plus différentes, des sectateurs 'Alevî prouve, d'ailleurs, que les désaccords dogmatiques constituaient, plutôt que des raisons seules et uniques, des prétextes utiles pour déclencher des émeutes périodiques, dont les contenus économique, social et politique n'étaient point à négliger.

Sous l'aspect purement théologique, les groupements susdits, ainsi que d'autres, participant de la même idéologie (militante ou pas), pourraient être définis, tout court, comme

hérétiques, si ce terme, avec toute la charge de culpabilité irréductible qui l'accompagne dans d'autres traditions religieuses<sup>19</sup>, ne serait pas impropre en terres d'islam ; on y parle, en échange, avec une retenue qui ne saurait passer inaperçue, d'« innovations malheureuses », « coupables », « blâmables » (ar. *bid'a*) ou d'« écarts de la juste voie » (ar. *'ilhād*), entraînant une manière d'action incongrue, qui ne tardera pas de prouver ses implications dangereuses et, partant, d'engendrer des conséquences néfastes pour leurs instigateurs et leurs partisans. Au-delà des options doctrinaires mal inspirées et de la nature de leurs actes, ces « égarés », ces « dévoyés » ne peuvent, pourtant, pas être excommuniés, en l'absence d'une autorité normative. Cela ne signifie aucunement qu'ils ne seront pas éloignés, ou même couverts d'infamie en pratique et, suivant l'époque, soumis aux ordalies les plus sévères par les théologiens, pour ne plus parler des réactions incontrôlables du menu peuple.

On pourrait, donc, estimer qu'une simple approche théorique de la notion de déviationnisme dogmatique en islam et des contenus attribués à cette notion par les Ottomans n'est pas suffisante, elle non plus, pour expliquer de manière convenable la marginalisation ou même l'expulsion sociale des groupes « échoués », d'autant plus que l'Asie Mineure bénéficiait d'un capital de tolérance fort précieux et de prédispositions syncrétiques de très haute époque. Il n'en demeure pas moins qu'à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, sur le fond sombre de la menace représentée par l'ascension rapide de l'État safavide iranien, les Ottomans devinrent plus intransigeants à l'égard des hétérodoxes et employèrent la religion officielle, c'est-à-dire l'islam sunnite, comme un instrument coagulant particulièrement efficace. C'est dans ce contexte précis qu'ils mirent au point une action de recensement détaillé et de surveillance serrée des *Kızılbaş* anatoliens, qui entraîna de nombreuses mesures restrictives et punitives à leur adresse, encourageant, en même temps, l'esprit de délation et la discorde civique : « Le net 'positionnement' sunnite des sultans d'Istanbul se traduit par un encadrement accru des populations, surtout dans les régions suspectes d'hérésie, où se multiplient les constructions de mosquées et l'envoi d'agents de culte surs, imams et prédicateurs. Il s'accompagne aussi d'une activité intense d'investigation et de répression menée contre toute forme d'hérésie et d'athéisme »<sup>20</sup>.

Dans les documents officiels ottomans, notamment dans les « registres d'affaires importantes » (*mühimme*), les membres de ces communautés sont désignés par des mots tels « larrons », « bandits », « rebelles » (*eşkiya*), « hérétiques » (*mülhit*, *zındık*) ou « déserteurs » (*râfizi*)<sup>21</sup>. Ils étaient donc perçus, à la fois, comme délinquants et hérétiques, ce qui déterminait la population sunnite à les poursuivre et dénoncer sans hésitation, en

19. Voyons un peu la définition des deux notions suivant M. D. Chenu (1968, p. 11), dont la référence reste, sans doute, chrétienne, sans être pour autant excessivement restrictive et exclure les extrapolations fertiles : « Est orthodoxe celui qui donne son consentement à l'ensemble des vérités reçues, selon une franchise totalement loyale et confiante dans le dialogue avec Dieu. Est hérétique celui qui, pour des motifs et selon une contestation que nous allons avoir à examiner psychologiquement et sociologiquement, disjoint, par son 'choix', tel ou tel élément de ce contenu du mystère. Hérésie, c'est donc vérité, mais vérité partielle, qui, comme telle, devient, en tant qu'elle se prend pour une vérité totale, bientôt exclusive des vérités primitivement connexes ». C'est, naturellement, le point de vue d'un théologien qui défend l'organicité du système dont il se réclame et dont la vérité ne se trouvera jamais dans la « rupture » des « hors-la-Loi ».

20. Hitzel 2001, p. 149.

21. Terme ancien (ar. sg. *rāfiḍ*, pl. *rawāfiḍ*), en usage chez les sunnites, qui l'employaient pour désigner les groupes non-orthodoxes, schismatiques, hérétiques et / ou relapses – le plus souvent, chiites –, au sens de « ceux qui s'en vont », « ceux qui abandonnent », « ceux qui désertent » (à savoir, qui ont abandonné ou renié les califes 'Abū-Bakr et 'Umar) : « L'insulte 'rafidites', adressée à tous les chiites à l'exception des zaydites, semble s'être maintenue durant tout le IX<sup>e</sup> siècle et sera occasionnellement utilisée plus tard ; mais c'est progressivement le vocable d'*imāmiya* qui s'impose pour désigner les chiites non zaydites qui suivent les imams husaynides » (Halm 1995, p. 49). Pourtant, le pire, dans cet univers menacé d'implosion dès le principe, n'est pas la déviation, mais l'apostasie (ar. *'irtidād* ou *ridḍa*). L'apostat (ar. *murtadd*) est, presque sauf exception, voué à la peine de mort s'il commet la faute de s'exposer, au lieu de taire sa vocation.

accomplissant, de la sorte, une œuvre non seulement méritoire, mais respectable. Il n'est pas dépourvu d'intérêt de constater que, dans les registres de ce type, « l'hérésie » (*'ilhâd*) n'était pas définie en termes sophistiqués, d'inspiration théologique ou dogmatique, mais d'une façon plutôt pragmatique, comme acte d'insoumission et de rébellion (*şerr ü fesad*). Suite à cette assimilation, les ordres concernant l'annihilation des *Kızılbaş* ressemblaient grandement à ceux concernant les aventuriers *Celâlî*<sup>22</sup>. Ce qui comptait le plus, dans cette circonstance, ce n'était pas une certaine manière de penser, de prier, de jeûner, etc., mais une certaine manière d'agir qui, de par sa violence anticentriste manifeste, ainsi que de par son penchant pour le camp adverse, devenait intenable. Une vague de délations ignobles s'associa à ce signal officiel, vu également la panique provoquée par les combats entre les Safavides<sup>23</sup> et les Ottomans, ainsi que l'attitude inflexible du sultan Selîm I (1512-1520) à l'égard de ses sujets déloyaux<sup>24</sup>; plus encore, les autorités encouragèrent discrètement et les fidèles sunnites honorables, et les personnes malhonnêtes, en quête de gains faciles ou de vengeance, dans ces actions violentes. La société ottomane s'en trouva moralement bouleversée, et pour cause : c'était « l'ère du soupçon », de la « chasse aux sorcières » et, partant, de l'angoisse collective, qui n'épargnait personne. Les adeptes *Kızılbaş* – des hommes, pour la plupart – étaient harcelés sans trêve et sans merci, arrêtés sans raison apparente et accusés d'actes des plus exécrables : magie et sorcellerie, réunions nocturnes accompagnées d'orgies sexuelles, complots à l'adresse de la communauté sunnite, lecture ou possession d'écrits « hérétiques », blasphématoires, non fréquentation des mosquées, inobservance des cinq prières canoniques,

22. Zarinebaf-Shahr 1997, p. 10.

23. Les Safavides étaient, à leur tour, qualifiés d'« hérétiques » (*mülhit*), de « séditeux » (*ehl-i fesâd*) ou de « mécréants » (*kâfir*), dans toute une série de « consultations juridiques » (*fetvâ*) délivrées par les mufti au XVI<sup>e</sup> siècle, sur la requête des sultans ottomans, afin de justifier leurs actions militaires contre la dynastie iranienne ; par cette démarche, les conflits avec l'Iran rival revêtaient l'aspect de « guerres saintes » (*gazavât*) et étaient déclarés licites (*vâcib ü farz*, « nécessaires et religieusement obligatoires »), malgré l'appartenance des Iraniens à la communauté musulmane (Panaite 1997, pp. 122-125). D'autres épisodes similaires avaient marqué, par ailleurs, l'histoire de l'Empire ottoman. Par exemple, à leur époque inchoative, les Ottomans menèrent plusieurs campagnes militaires contre les émirs musulmans : tout comme dans le cas des campagnes anti-safavides du XVI<sup>e</sup> siècle, c'étaient des combats fortement déconseillés par l'esprit de l'islam, en ce sens qu'ils outrepassaient l'esprit de *ğazâ*. Ce genre de campagnes, dont le but était plutôt pratique que « canonique », n'était pas censé apporter du butin, mais permettre aux Ottomans d'augmenter et de consolider leur autorité.

24. Les tenants du groupe laissent entendre que celui-ci ordonna, entre autres, le massacre de milliers d'adeptes *Kızılbaş* ou, dans les cas les plus heureux, l'expulsion de certains groupes à la même orientation confessionnelle dans les Balkans. Qui plus est, en mars 1514, quelques mois avant la bataille de Çaldırân (tr. Çaldırân), où il eut raison de Şâh İsmâ'îl, le sultan Selîm I aurait fait exécuter plus de 40 000 *Kızılbaş*, afin de prévenir leur ralliement à l'ennemi (R. M. Savory 1986, p. 244 ; Zarinebaf-Shahr 1997, p. 4 ; Bruinessen 2003, p. 214). Pourtant, « rien ne permet d'étayer la légende du massacre de 40 000 hétérodoxes qui aurait eu lieu en 1513 ou 1514 et paraît fortement marquée par le 'vertige oriental du nombre' » (Bacqué-Grammont 1989, p. 141). Les actions de force pareilles ne furent, cependant, que des succédanés, des solutions circonstanciées à des situations de crise qui ne tardèrent pas à engendrer d'autres, puisqu'elles ne s'accompagnèrent pas de mesures pratiques – tant politiques que sociales et économiques – destinées à démonter le mécanisme victimaire. J.-L. Bacqué-Grammont (1988, pp. 865-874) fait, par exemple, référence à la situation tendue enregistrée à Sivas en 1516-1518, quand les groupes hétérodoxes tâchèrent de tirer avantage de la campagne menée par Selîm I en Égypte, contre les Mamelouks, en se révoltant et en se vengeant de la défaite qu'on leur avait infligée lors des confrontations similaires de 1512-1513. À la tête des rebelles se trouvait un certain Seyyid Tamâm, qui se remarquait par son comportement non-conformiste et par son incontestable charisme ; hautement suspicieuses, les autorités locales l'éloignèrent sans recours à la force, pour éviter la révolte de ses partisans. Les événements se poursuivirent, cependant, presque sans répit durant ce XVI<sup>e</sup> siècle (qui, excepté les tourments et les confrontations dont il fut témoin, reste le siècle d'or de l'Empire ottoman), car, après nombre de conflits de moindre envergure (par exemple, la révolte de Şâh Velî, en 1520), l'année 1526/1527 fut marquée d'un nouveau soulèvement notable, provoqué par une multitude de facteurs économiques, politiques, religieux et, tout spécialement, par le durcissement de la politique fiscale et des affrontements dogmatiques. Néanmoins, tout comme dans les cas précédents, les contenus théologique et idéologique réels du mouvement restèrent assez confus, alors que l'intérêt des autorités à les définir semblait quasi absent (Bacqué-Grammont 1985).

insultes intolérables à l'adresse des théologiens ('*ulemâ*') tenus en haute estime, activités secrètes en faveur des Safavides, etc. Comme d'habitude, et du moins pour une partie des *Kızılbaş*, la vérité se mêlait au mensonge. De plus, personne ne se souciait des innocents. C'est ainsi qu'arrivèrent à être dénoncés des voisins dont on convoitait les biens, des parents détestés ou indésirables, des amis incommodes, etc., que les tribunaux canoniques jugeaient sommairement, sans appel, et qui étaient impuissants à se défendre, à se disculper. Ces actions portèrent une grave atteinte à la conscience morale de la société et au sens de la solidarité sociale.

Une mésentente « classique » : sédentaires et nomades.

On a souvent qualifié les configurations religieuses spécifiques de l'alévisme – que certains exégètes consacrent déjà comme une religion indépendante, et non plus comme une secte – de « religion turcomane » ou, plus prudemment, de « complexe de croyances turcoman », « syncrétisme turcoman », etc., ce qui veut dire « religion de nomades ». Sa particularité maîtresse serait l'adaptation très habile au style existentiel des groupes pratiquants, marqué de pastoralisme et des usages intrinsèques à celui-ci. Mais est-ce que cela suffit ? On parle, d'autre part, d'un « islam turcoman » (A. Y. Ocak<sup>25</sup>, I. Mélikoff<sup>26</sup>), ce qui rapporte le débat à l'islam et à ses variétés régionales, puisqu'il ne s'agit point d'un phénomène singulier : « Le nomade face au sédentaire est l'un des grands 'régionalismes' de l'Islam »<sup>27</sup>. Les sociétés islamiques, fort connotées au point de vue culturel, ne se sont jamais montrées trop complaisantes envers les valeurs et les comportements « déraisonnables » des nomades, qui refusaient la conversion et l'intégration ou, le plus souvent, l'acceptaient à leur guise : musulmans, oui, mais suivant un choix renouvelé, que l'on ne saurait nullement mettre en cause<sup>28</sup>. Le milieu hostile, la rudesse du climat rendent les nomades plus circonspects aux innovations, plus dépendants l'un de l'autre et plus soucieux de la survivance collective que ne le sont les sédentaires : « Dans le cas d'une collectivité parfaitement cohérente, famille, tribu, on n'assiste jamais au phénomène du doute ou de la désagrégation, car aucun élément de critique intellectuelle ne peut s'introduire dans la vie d'un tel groupe, marqué au sceau de la continuité et de la conformité aux idées reçues, inséparables de la vie du groupe où l'individu n'a pas d'existence ni de droit personnel »<sup>29</sup>. Parmi ces gens, la solidarité est de règle ou, du moins, doit l'être ; rien n'est moins apprécié que l'individu solitaire, l'homme sans aveu, dont on ignore le lignage. Celui qui n'a pas de tribu éveille la méfiance – il est douteux et peut-être pas sans raison : dépourvu de passé, son présent est sujet à caution, alors que son avenir reste fondamentalement contingent. Ces gens abhorrent les immixtions dans leurs affaires, la tutelle des sédentaires, la pratique mimétique de leurs acquis : c'est, du moins, ce qu'ils donnent à entendre. Traditionalistes en mentalités et allures, ils représentent un chaînon indispensable entre le présent islamique et le passé préislamique, dont ils refusent l'oubli ; ils incarnent un passé réformé, pas renié. Leur posture renvoie, une fois de plus, au

25. Suivant A. Y. Ocak (1996, pp. 78-82), il s'agit d'une variante d'islam hétérodoxe, dont les aspects les plus caractéristiques sont le messianisme, le syncrétisme et la teneur mystique, impliquant un culte exacerbé des saints. À cela s'ajoutent, évidemment, les particularités presque universelles de l'islam hétérodoxe, à savoir les croyances « blasphématoires », qui le distinguent aussi bien de l'islam sunnite que de celui chiite : dans l'incarnation divine (*hulûl*), dans la métempsychose (*tenâsih*) et dans la métamorphose des corps (*don değiştirme*). Tous ces aspects se retrouvent chez bon nombre de sectes déviantes du Proche- et Moyen-Orient.

26. « Une conception religieuse turkmène qui a été soufisée et chiitisée par la propagande safavide » (Mélikoff 1975, p. 52).

27. Gardet 1977, p. 165.

28. « Le comportement nomade n'est aucunement la mentalité musulmane par excellence. Mais il en reste l'un des types » (*ibidem*).

29. Abel 1968, p. 61.

conditionnement sociologique de la foi et de ses contenus, qu'aucune approche ne saurait passer sous silence<sup>30</sup>.

Force est-il d'admettre qu'un *Kızılbaş* ('Alevî) – et j'emploie cette appellation traditionnelle de manière purement générique, abstraction faite des origines tribale, ethnique, etc., des sous-groupes constitutifs – se définissait, le plus souvent, non seulement en fonction de son appartenance raciale ou religieuse, mais aussi de sa manière de vie définitoire : nomade ou ex-nomade. Or, dans la société turque seldjoukide et, plus encore, dans celle ottomane, il n'y avait plus de place pour le nomadisme : une fois ses fondements jetés et la conquête anatolienne peu ou prou accomplie, puis consolidée, l'État sédentaire commençait à dévorer ses anciens auxiliaires. Dans le nouveau type de société, les nomades étaient des marginaux – des « autres » – et ils allaient le rester jusqu'à la fin ; le réseau social excluait leur catégorie et, d'ailleurs, les autorités firent de leur mieux pour la réduire à néant. Toutefois, nombreux et agressifs qu'ils étaient, ces sujets restaient trop menaçants pour être, simplement, ignorés. Excepté leurs us et coutumes, les autorités devaient soigneusement tenir compte de leurs routes de migration cyclique : elles indiquaient, avec une remarquable exactitude, la diffusion même de l'hérésie. L'aspect populaire de celle-ci, renforçant son potentiel de désordre, ne faisait qu'augmenter les tensions et l'aversion mutuelles<sup>31</sup>.

La nature du conflit opposant les *Kızılbaş* aux Ottomans déborde, donc, le cadre de la question purement confessionnelle, bien qu'elle soit, en quelque sorte, camouflée par les menées subversives découlant de cette dernière dispute. Cet antagonisme de haute époque, hérité des Seldjoukides et amplifié par les évolutions ultérieures, ne cessa pas de progresser dans la suite des temps et d'acquérir des formes paroxystiques, difficiles à contrôler par les deux camps. Il aboutit à une sorte d'antithèse entre la construction identitaire « ottomane », cosmopolite et centralisatrice, et celle « turque » anatolienne, traditionaliste et souvent tribale, réfractaire aux tendances « coagulatrices » et aux pressions centripètes<sup>32</sup>. Partant, on pourrait parler d'un contraste plus général entre le style de vie, la mentalité et les caractéristiques des civilisations sédentaires – telles que l'étaient celle des Seldjoukides anatoliens et, plus tard, celle des Ottomans – et la manière d'existence, l'ethos et le souffle nomade – spécifiques des tribus turcomanes établies, à différentes reprises, en Asie Mineure<sup>33</sup> ; une forme de manifestation de cette opposition essentielle était, non par hasard, le domaine de la religion.

Comme le démontra de façon convaincante Faruk Sümer<sup>34</sup>, les communautés *Oğuz* immigrées en Anatolie étaient partiellement sédentaires, partiellement nomades – bien que le nomadisme, adapté aux conditions climatiques d'Asie Centrale, fût beaucoup plus répandu que l'autre formule – et familiarisées, en principe, avec les aspects définitoires de la civilisation citadine. Même à l'époque centre-asiatique, les tensions entre les sédentaires et les nomades turcs étaient inéluctables, vu leurs intérêts et leurs penchants naturellement divergents. La perception différente de l'islam à l'intérieur des factions *Oğuz* tirait ses racines

30. « Le conditionnement sociologique n'est pas un accident secondaire, et plus ou moins extérieur, de la croyance, mais une exigence interne et structurale de la foi. L'hérésie, qui est une rupture (par 'choix') dans l'assentiment implique, donc, sociologiquement, une rupture avec la communauté qui, sous une forme ou sous une autre, est le lieu de l'orthodoxie. Nous n'aurons donc pas à l'analyser comme un phénomène secondaire surajouté à un fait psychologique personnel, mais comme constitutif de l'acte personnel lui-même » (Chenu 1968, p. 11).

31. M. D. Chenu (1968, p. 12) évoque « la grandeur spirituelle, mais aussi les désordres menaçants des hérésies dites populaires, non moins importantes dans l'histoire religieuse de l'humanité, que les 'choix' prétentieux de tel ou tel théologien patenté ».

32. Bacqué-Grammont 1985, p. 157.

33. « C'est le concept de *nomos*, entendu dans son sens originel de « < *nem*, *nemô*, "faire paître", disposer ça et là, repartir les bêtes », contre la *polis* et sa loi, qui oppose le système nomade à l'État », car « c'est le nomade qui définit l'espace par rapport à lui – il en dispose, y compris par sa machine de guerre (nécessaire) –, alors que le sédentaire est défini par son espace-citadelle, murailles, réserves de chasse ou terres cultivées » (Gokalp 1998, p. 36).

34. Sümer 1960 ; 1980.

des mêmes dissimilitudes « stylistiques » qui les distinguaient sensiblement aux époques précédant leurs migrations. Toujours est-il que les repères essentiels de la vie quotidienne, ainsi que les valeurs morales des Turcs sédentaires, instruits ou, du moins, doués d'un certain niveau de connaissance, sinon de culture, ne coïncidaient que rarement avec ceux des Turcs nomades, qui vivaient encore en étroite solidarité avec leurs communautés tribales et ignoraient la culture écrite, avec tout ce qui en découlait. Pour ces derniers, la perception de l'islam, dominée par les pratiques de l'extase et un culte passionné des saints, était profondément modelée par les anciens rituels chamaniques – plus accessibles que les conventions rituelles de l'islam canonique. Leur foi, intuitive et, dans une perspective absolue, « superficielle », parce que plutôt naïve, mais pas moins sincère quant à l'engagement dévotionnel, allait acquérir un aspect synchrétique encore plus manifeste durant les immigrations anatoliennes des Turcomans, grâce aux contacts féconds avec d'autres croyances et pratiques religieuses. On peut facilement s'imaginer le processus de leur islamisation, qui se prolongea, pour certaines tribus, pendant maintes générations, sans jamais atteindre la pertinence exigée par le noyau dur des théologiens sunnites.

Les migrations n'entraînèrent pas, au début, des renversements saillants dans la vie traditionnelle des (semi-)nomades, dominée par l'élevage, la transhumance saisonnière et les activités guerrières séculaires. Bien au contraire, cet exode fut particulièrement bouleversant pour les sédentaires, vu les conditions d'existence précaires associées au cheminement : ceux-ci étaient forcés par les circonstances de reprendre une vie dont ils s'étaient déjà détachés, non seulement physiquement, mais surtout mentalement. Cependant, une fois ces déracinés arrivés en Anatolie, qui devint leur terre d'accueil, les données du problème changèrent radicalement ; les anciens sédentaires retrouvèrent probablement, avec un sentiment de gratitude et de réconfort, leurs réflexes quotidiens, pour s'adapter facilement au milieu citadin ou quasi citadin, alors que les nomades commencèrent à se heurter aux difficultés d'acclimatement et aux restrictions toujours plus fâcheuses. Le régime de la terre à l'époque seldjoukide – de même que plus tard, à l'époque ottomane – s'opposait nettement à leurs intérêts vitaux, puisque tous les territoires conquis devenaient la propriété de l'État ; celui-ci en faisait ensuite la concession sans droit de transmission héréditaire. Les Turcomans jouissaient de l'usufruit des terrains donnés en pâture et payaient, en échange, un impôt annuel. Au début du XIII<sup>e</sup> siècle, la pression mongole détermina un exode massif des Turcomans vers l'ouest anatolien, ce qui rendit les pacages totalement insuffisants et provoqua une première crise notable. La situation ne tarda pas à empirer lors de l'assujettissement mongol du pays et acquit une nouvelle dimension après l'avènement ottoman. Au fur et à mesure que la densité démographique du nouvel État augmenta, les pâturages diminuèrent en faveur des exploitations agricoles, dont la mise à profit raisonnable s'avérait plus rentable que le pâturage, non seulement pour la population, mais aussi pour le trésor de l'État. Qui plus est, la Bithynie – foyer d'expansion et berceau des Ottomans, anciens nomades eux-mêmes – était plutôt favorable à l'agriculture et à la vie sédentaire qu'au pastoralisme.

Dans ces conditions, les rébellions des nomades et des ex-nomades de fraîche date (à voir le soulèvement *Babaî* de 1239 / 1240) ne sauraient être surprenantes. Plus encore, les conflits opposant les Turcs sédentaires, laboureurs, aux Turcs nomades ou semi-nomades, éleveurs aux dépens des terres cultivées, semblent tout à fait naturels. Les déplacements saisonniers des nomades, se produisant sur des vastes étendues et impliquant bon nombre de gens, conduisaient, eux aussi, aux dérèglements importuns dans la vie des sédentaires. À ceux-ci s'ajoutaient leurs razzias périodiques dans les villes et les villages, pour se procurer les biens et les marchandises faisant défaut à l'économie nomade. C'est ainsi qu'une adversité profonde se préfigura – en Asie Mineure, comme ailleurs – entre les nomades (des Turcomans, pour la plupart) et la population des agglomérations sédentaires. Tant les Turcs sédentaires (surtout ceux des centres urbains) que les autorités politiques (seldjoukides, puis

ottomanes) faisaient montre d'un mépris sans bornes envers les Turcomans – appelés, dans les documents d'époque, *Etrâk bî-idrâk*, « Turcs sans discernement / bêtes », *Etrâk-ı müteğallibe*, « Turcs tyranniques », *Etrâk-ı nâ-bâk / nâ-pâk*, « Turcs sales / malpropres », *Etrâk-ı hâricî / havâric*<sup>35</sup>, « Turcs sécessionnistes », voire rebelles<sup>36</sup>. Les Turcomans, pas moins durs, désignaient, à leur tour, les sédentaires par le vocable *yatuk*, litt. « gisant », à savoir « fainéant, oisif, paresseux », ainsi que le faisaient auparavant les Turcs asiatiques en se rapportant à la population sédentaire du même périmètre géographique.

Les Ottomans ont, pratiquement, emprunté aux Seldjoukides une multitude de tensions sociales et religieuses que leur propre manière d'action politique ne fit que perpétuer et accroître. Le fondateur éponyme de la dynastie, 'Osmân, jeta les fondements d'une tribu ('*Osmânî*) qui regroupa ses adeptes nomades, dont il représentait, au début, les intérêts spécifiques et observait les lois coutumières. Cette structure circonstancielle s'élargit peu à peu, par la cooptation des ex-nomades fraîchement sédentarisés ou des paysans ruinés par les excès de l'administration byzantine, et abandonna son ancienne identité nomade, devenue encombrante. L'éloignement du pouvoir et des attributions strictement tribaux, ainsi que de l'éthique nomade s'accrut durant le règne d'Orhân, fils de 'Osmân, dont les tributaires étaient déjà grandement sédentaires, ayant, de plus, des origines ethniques et des orientations religieuses fort diverses. L'expansion du nouveau noyau étatique entraîna une réorganisation de tous les secteurs administratifs, mis au service de la stabilité et des intérêts des majoritaires. Or, les nomades, avec leur manière d'existence, représentaient une source d'instabilité considérable, qu'il fallait amender énergiquement. Un premier pas dans cette direction fut l'affermissement de leur statut de sujets, par un système adéquat de taxes et par des procédés de recensement plus sévères. C'est pourquoi le nombre des « codes de lois » (*kânûnnâme*) réglementant les impôts et les taxes, y inclus ceux perçus sur les nomades, augmenta visiblement au XV<sup>e</sup> siècle. Les nomades étaient inscrits dans les cadastres selon les tribus, les sous-tribus et les clans dont ils faisaient partie, et non pas en fonction du domicile permanent – sans relevance aucune, pour leur part –, comme il se passait avec les différentes catégories de sédentaires. Le chaînon entre les autorités et leurs sujets nomades était représenté par les chefs de tribu, dont l'empire était impossible à ignorer, tant au niveau central que local. Les documents du type susmentionné commençaient par une définition et une description générique des nomades, appelés *yörük / yürük*, par contraste avec les sédentaires (notamment avec les laboureurs, qui fournissaient le gros du revenu cadastral). Cette manière de travail, fort ordonnée et efficace, se remarquait aussi dans d'autres domaines de la bureaucratie ottomane (par exemple, dans les ordres concernant l'annihilation des rebelles ou des groupements hétérodoxes, dont on dressait soigneusement la « fiche signalétique », à l'intention des autorités locales). La complication progressive du système des taxes, leurs montants grandissants, leurs connotations clairement restrictives et, souvent, explicitement paupérisantes étaient, sans doute, destinés à décourager le pastoralisme qui sous-tendait le nomadisme et à restreindre son influence.

35. Par référence explicite aux adeptes de la première secte dissidente de l'islam (< ar. sg. *hārījī*, pl. *hawārij*), qui se révoltèrent contre 'Alī (dont ils furent initialement les partisans) et contre son rival, Mu'āwīya, à la suite de l'arbitrage de 'Adroh, mettant fin à la confrontation armée de Siffin (657). 'Alī décida de les combattre à Nahrawān (658) ; la bataille provoqua maintes victimes parmi les rebelles, sans éradiquer pourtant ce mouvement d'essence puritaine. Il fut assassiné à 62-63 ans à Kūfā, dans des circonstances obscures, par le hārījite Ibn Muljam.

36. Ocak 1996, pp. 41-42. Suivant A. Y. Ocak (*ibidem*, p. 64), les sources contemporaines désignaient les nomades non seulement par le terme de *hāricî*, mais aussi par celui de *rāfizî*, ce qui revenait grandement au même sens : celui d'« hérétique ». Pourtant, on est fort enclin à supposer que, dans ce cas précis, le mot *hāricî* révélait non seulement la signification de « non-orthodoxe », mais aussi celle d'« étranger », « extérieur », « excentrique », par référence à la condition inhabituelle, bizarre même des nomades ou des groupes semi-nomades, ignorants des usages sédentaires : c'était le point de vue du « sédentaire » qui, de par son statut, occupait le centre spatial et mental d'un pays dont il informait la structure et les règles.



L'imposition d'un nomade se produisait, en principe, de trois manières : sur le troupeau, sur les produits du troupeau et sur la main d'œuvre. Parmi les taxes qui en étaient perçues figuraient les *resm-i ganem*, « taxe sur les moutons », *resm-i ağıl*, « taxe de campement », *resm-i yaylak*, « taxe d'estivage » (perçue pour tout détour des routes de transhumance préétablies qui dépassait trois jours), *resm-i kışlak*, « taxe d'hivernage » (perçue au retour de l'alpage), *resm-i otlak*, « taxe de pâturage » (destinée à fixer les nomades dans leurs zones de pâturage habituelles), *resm-i kara*, litt. « taxe des noirs » (payée par les plus démunis), etc.<sup>37</sup>. Le taux d'imposition était, naturellement, variable d'une époque à l'autre.

Soumises à une vague de pressions sociales et politiques, les communautés nomades finirent par se sédentariser progressivement, tout en s'orientant vers des occupations adéquates à leur nouveau statut – à savoir l'agriculture, la culture des légumes, l'apiculture –, sans renoncer, pour autant, à la plupart de leurs traits culturels spécifiques. Quelques-uns optèrent, cependant, pour le semi-nomadisme du type *kışlak-yaylak*, « hivernage-estivage », étant appelés, par la suite, *konar-göçer* ou *yarı-göçebe*, « semi-nomades ». Pour cette dernière catégorie, qui resta assez significative en Turquie jusqu'à l'aube du XX<sup>e</sup> siècle, la vie sous la tente se résumait à la belle saison ; le plus souvent, elle n'impliquait plus d'exodes massifs vers les plateaux alpins, en compagnie des troupeaux. Quoique l'aspect de ces groupes fût peu différent de celui d'autres catégories de population rurale, leurs membres continuaient à se présenter comme *yörük*. Ils assumaient cette identité en face non seulement des autorités, mais également des autres classes de population, qui les évoquaient, à leur tour, par rapport à leur ancien statut et préféraient les éviter.

Les communautés de souche nomade ou semi-nomade – nommées, suivant la région, *Türkmen*, *Yörük*, *Göçer*, *Yaylacı* – restent, aujourd'hui encore, assez nombreuses et « visibles » en Turquie, tout spécialement en Anatolie orientale, dans certaines régions littorales des mers Méditerranée, Égée et Noire, ainsi qu'en Anatolie occidentale. Malgré les provocations de la modernité, elles poursuivent leur manière d'existence ancestrale, étroitement liée à la moralité tribale, et n'ont pas renoncé à leurs emplois de temps traditionnels, d'autant plus que les zones qu'elles habitent de prédilection sont géographiquement et climatiquement propices à l'élevage. Encore que moins turbulentes et, en quelque sorte, réduites à l'impuissance par un destin historique adverse, ces communautés n'ont jamais été complètement assimilées par le corps social et, de fait, refusent opiniâtrement de se laisser guider, en dépit des déclarations rassurantes des responsables politiques : aujourd'hui comme autrefois, la solution de l'impasse communicationnelle reste plutôt l'indifférence mutuelle que le dialogue.

Il serait, toutefois, correct de remarquer que la manière d'agir des tribus turcomanes, leurs stratégies à long terme et leur souplesse politique étaient fort différentes : s'il y en eut qui acceptèrent la collaboration avec les Ottomans, tâchant de profiter des circonstances sans subir des pertes considérables, il y en eut également qui restèrent profondément rebelles, toujours prêtes à supplanter les « maîtres », et qui ne firent qu'attiser sans répit l'hostilité contre les vainqueurs. Ces dernières s'associèrent plus d'une fois avec des forces rivales, l'exemple le plus notoire de cette tactique étant l'appui prêté aux Safavides. Cela renforce la conclusion que l'aspect hétérodoxe de leurs croyances religieuses ne constituait que l'un des termes d'une équation identitaire fort complexe, ayant maintes autres déterminations. (D'ailleurs, l'islam hétérodoxe ne se bornait pas aux communautés nomades ou semi-nomades, il pouvait également être remarqué dans certaines villes et bourgades anatoliennes, pour ne plus parler de la capitale impériale, qui fut, de tout temps, un épitomé bien compréhensif des options et des tensions qui déchiraient l'ensemble. Nonobstant, il n'en est pas moins vrai qu'il était plus répandu parmi les nomades et les ex-nomades de fraîche date,

37. Voir, pour autres détails, Lindner 1983, pp. 56-88.

dont la culture gardait encore ses accents préislamiques indus et qui se trouvaient sous l'emprise catalytique de leurs *baba* ou *dede*, aussi autoritaires que charismatiques.)

La situation allait acquérir une nouvelle dimension vers la fin du XV<sup>e</sup> siècle, avec l'ascension des Safavides, dont les actions subversives approfondirent la brèche qui divisait déjà les différentes catégories de population, telles les nomades / semi-nomades et les sédentaires, les citadins et les non-citadins, les sunnites et les non-sunnites, etc. La présence et le support intéressés des Safavides éveillèrent à nouveau l'espoir de certaines tribus turcomanes<sup>38</sup>, qui se jetèrent sur leurs traces, dans une aventure sans lendemain. L'influence, la fascination exercées par Šāh Ismā'īl, le fondateur de l'État safavide, sur cette population qui refusait sa défaite historique étaient tellement accablantes que l'absorption des éléments de culte chiites et le remodelage de son complexe confessionnel polyvalent se produisirent imperceptiblement. Toujours est-il que Šāh Ismā'īl incarnait, du moins au début, le chef tribal traditionnel, étant en même temps leader politique et guide spirituel, ce qui augmentait son pouvoir et, de même, l'illusion du retour aux idéaux héroïques du passé, dans un milieu empreint de fougue guerrière et d'exaltation mystique. Attendu comme le Messie, celui-ci parvint à réaliser la fusion entre l'ancienne institution turque du leader religieux, héritée du chamanisme, et l'institution islamique basée sur la descendance du calife 'Alī (*seyyidlik*) – qualité revendiquée par Ismā'īl lui-même –, ce qui généra une institution nouvelle : celle du maître spirituel (*dede*) du type 'Alevî, qui n'était qu'une hypostase « coiffée » de l'autorité tribale formellement abolie. L'association des *Kızılbaş* avec le calife 'Alī, voire la « maisonnée » du Prophète (*ehl-i beyt*), est, par conséquent, de basse époque et ne constituait point un attribut original de la nouvelle croyance. Le calife ou, pour les chiites, l'imam 'Alī fut ainsi placé, à travers toute une série de démarches concertées, au cœur même de ce brassage qui, de toute façon, était le résultat d'une certaine évolution interne, non pas un épiphénomène des autres idéologies sectaires de l'islam, bien qu'il n'en contrariât nullement la typologie globale.

J'assume, à partir des mésaventures historiques effleurées ci-dessus, que la dissidence des groupes en question, qui fit rage à certaines époques de l'histoire ottomane, était plutôt d'essence politique et tribale que religieuse. Bien des groupes hétérodoxes anatoliens – parmi lesquels les *Kızılbaş*, les *Çepni*, les *Tahtacı*, les *Nalcı*, les *Yörük*, mais également d'autres, apparentés à eux, tels les *Sıraç*, les *Elçi*, les 'Abdāl, les *Kızıldeli*, les *Tālibi*, les *Arapkirli*, etc. – étaient étroitement liés aux milieux turcomans et, malgré les différences qui les distinguaient traditionnellement, représentaient l'héritage turc préislamique confronté au danger de l'acculturation : une culture qui s'obstinait à bien mourir. Quelles qu'en fussent l'évolution ultérieure et les solutions de survivance, voire les échappatoires, ces communautés restèrent empreintes de l'ancien esprit de liberté et d'une méfiance foncière à l'égard du système de référence sédentaire. Cela revient à dire que le tiraillement politique était doublé, sinon directement déterminé, d'un conflit culturel extrêmement sensible, dont l'enjeu délicat était l'aspect même de l'avenir : un avenir que les uns – à savoir, les Ottomans – envisageaient comme solidaire, alors que les autres – cet « Autrui » pluriel – concevaient comme solitaire.

Je tâcherai de passer en revue, ci-après, les acteurs principaux de ce drame à plusieurs actes, sans prétention d'épuiser le sujet ; d'ailleurs, un nombre important de groupes enracinés

38. Parmi ceux qui se rangèrent, sans ambiguïté, du côté des Safavides, se trouvaient les *Rūmlü*, les *Tekelü* / *Takkalü*, les *Şamlü*, les *Ustâclü*, les *Zü-l-Kader* / *Dülkadir*, les *Avşâr* / *Afşâr*, les *Kâcâr*, les *Varsâk*, mécontents non seulement des restrictions qui leur furent imposées par les Ottomans en matière de déplacements, mais aussi des contraintes économiques auxquelles ils se confrontaient. On parla aussi, dans d'autres circonstances pareilles, des *Karamanlû*, des *Bayat*, des *Bayburdlü*, etc. Ces grandes tribus (*oymak*) ne faisaient pas toujours partie du groupe des *Kızılbaş* (Lindner 1983, pp. 105-110 ; Savory 1986, pp. 243-244 ; Bruinessen 2003, pp. 207-212).

dans le même humus restent méconnus ou inexplorés, ce qui donne sérieusement matière à penser et, de plus, préfigure un terrain de recherche assez peu fréquenté jusqu'ici.

### Les *Kızılbaş* historiques.

Le groupe hétérodoxe le plus souvent invoqué dans les documents ottomans, mais pas moins controversé, reste, assurément, celui des *Kızılbaş*, « têtes rouges », dont la dénomination se confond, en Turquie, avec l'hérésie et la rébellion mêmes – durables, profondes, inébranlables. Cette appellation concernait, à l'origine, un ensemble de tribus (*oymak*) turcomanes, florissantes et très agissantes, établies dans les régions steppiques de l'Anatolie centrale, dans le Taurus<sup>39</sup> cilicien et sur les hauts plateaux de Tokat et de Sivas. Leur évolution connut plusieurs étapes, souvent empreintes d'épisodes sanglants et, surtout, d'une confrontation à vie et à mort avec l'État ottoman. Si, dans le cas d'autres tribus illustres, qui avaient contribué jadis à l'épanouissement de l'Empire seldjoukide et, ensuite, de celui ottoman, l'histoire des confrontations des deux camps et, au fond, des deux mentalités tournait autour d'un « amour trahi », dans ce cas-là il s'agissait, simplement, d'un « amour impossible »<sup>40</sup>. Extrémistes indomptables, bien que pas forcément par vocation, orgueilleux et indépendants, tâchant de dissimuler leurs aspirations socio-politiques sous l'apparence de la foi, les *Kızılbaş* choisirent la posture du « cheval de Troie » et ne cessèrent jamais de rêver d'une autre gloire, d'un « autre pays » (identifié, à un moment donné, à l'État safavide) ; loin d'être des innocents, ils étaient des militants par excellence. Il ne faut pourtant pas oublier que la population désignée de cette manière dans les documents ottomans était, pratiquement, dispersée sur une surface appréciable, occupant non seulement des zones compactes du centre et de l'est de l'Anatolie, mais aussi des régions d'Iran<sup>41</sup>, où elle interférait avec les indigènes, appelés *Tat* ou *Tājīk*<sup>42</sup>. Les soi-disant *Kızılbaş* n'étaient même pas toujours turcophones<sup>43</sup>. « La filière iranienne » joua un rôle essentiel dans la création de l'État safavide, avec lequel les *Kızılbaş* anatoliens entretenirent des relations étroites et dont ils alimentèrent constamment

39. Les montagnes du Taurus (tr. Toros), occupant la partie méridionale de l'Asie Mineure, reviennent souvent dans les discussions sur les déplacements de ces groupes, car la plupart des semi-nomades de Turquie effectuent, aujourd'hui encore, leurs migrations pastorales à travers la susdite chaîne montagneuse.

40. Parce que, entre autres, « le régime ottoman était incompatible avec l'économie nomade et la loi tribale coutumière » (Inalcik (1973) 1996, p. 77).

41. Les *Kızılbaş* « iraniens », regardés par les chiites avec le même sentiment d'outrage que celui éprouvé par les sunnites à leur égard, étaient désignés, suivant la zone, par des termes tels *ğarağoyun*, « moutons noirs », *Tork-e Siyāh*, « Turcs noirs » (renvoyant soit à la principauté turcomane des *Karakoyunlu*, soit à certaines particularités des troupeaux – dans la région de Mākū-Hōy-Rezāye), *gōrān*, « ceux qui voient », « voyants », « visionnaires » (la région de Tabriz), *sır-ṭālibi*, « chercheurs du secret » (la région de Kazvin, dans les montagnes d'Alamūt) ou bien *Qızılbaş*, « têtes rouges » (Mélikoff 1975, pp. 55-56 ; 1982, p. 143).

42. C'était, une fois de plus, une interaction ou, plutôt, un heurt fort problématique pour les autochtones, d'autant plus qu'ils étaient, pour la plupart, des citoyens paisibles : « L'arrivée des hordes fanatisées des *qizilbash* surgies d'Azerbaïdjan pour fondre sur l'Iran ne représenta en aucun cas pour ce pays une renaissance de l'intérieur, mais bien une nouvelle invasion extérieure de tribus nomades, venue cette fois de l'Ouest et comparable, dans ses effets désastreux, aux invasions mongoles ou aux campagnes de Tamerlan. Les chroniqueurs mentionnent des cas d'anthropophagie rituelle et le fait que Chah Ismā'il, après avoir vaincu le khan ouzbek Shaybānī, suivant en cela la vieille tradition des peuples de la steppe, se fit confectionner une coupe avec son crâne » (Halm 1995, p. 94).

43. « The term *Qızıl-bāsh* should be applied only to those Turcoman tribes inhabiting eastern Anatolia, northern Syria and the Armenian highlands which were converted by the Šafawid *da'wa* and became the disciples of the Šafawid *shaykhs* at Ardābil. However, the term was also loosely applied to certain non-Turkish-speaking Iranian tribes which supported the Šafawids, for instance the tribes of Ṭālish and Qarādja-dāgh (Siyāh-kūh), and Kurds and Lurs » (R. M. Savory 1986, p. 243).

les troupes<sup>44</sup> ; plus encore, ils se rangèrent ouvertement de son côté durant ses disputes territoriales avec l'Empire ottoman, le regardant comme un agent de leurs intérêts, ce que le temps infirma d'ailleurs, et même de façon dramatique.

Employé, dans certaines régions de la Turquie, au même titre que le terme récent 'Alevî et chargé, de plus, du souvenir des confrontations passées, le vocable *Kızılbaş* acquit rapidement une acception quasi ésotérique, mystérieuse, dangereuse, suggérant l'hérésie grave, pernicieuse, sans retour. De cette manière, il devint pratiquement synonyme des termes de haute époque *râfîzî*, *mülhit* ou *zındık* et s'imposa comme nom commun et terme générique de l'hérésie à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, étant également appliqué à d'autres tribus turcomanes aux idéologies identiques. (La superposition idéologique en était-elle parfaite ? – On l'ignore.) Nombre de ces dernières gardèrent, en parallèle, leur nom tribal traditionnel inspiré, d'après l'usage, par le fondateur éponyme, par leur occupation ou leur manière d'existence dominante, etc., ce qui constitua, par la suite, une source constante de quiproquos. Comparé à lui, le terme moderne de 'Alevî, « alide », dépourvu de tout ballast historique, est moins connoté et paraît plus neutre, sinon plus commode s'il s'agit de désigner une réalité dont les détails nous échappent encore grandement ; mais il reste, d'une part, impropre – puisqu'il signifie plutôt « descendant / provenant de la souche de 'Alî » – et, d'autre part, trop vague, entraînant d'autres confusions, pas moins pénibles<sup>45</sup>. Utilisé avec une fréquence grandissante à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, il s'appliquait à plusieurs groupements, fort divers à l'origine, dont l'élément de convergence le plus évident était le culte paroxystique du calife 'Alî, mais qui étaient loin de se caractériser par ce trait unique. Le gros de la population turque – sunnite de rite hanéfite – les regardait de façon indifférenciée, comme des groupes déviants, périphériques de l'islam, voués dès le principe à l'anathème et même à l'excommunication. Or, l'objet de cette assimilation terminologique malhabile, qui n'était pas dépourvue d'arguments pratiques, était assez composite – fruit d'une ambiguïté que bien des cercles alimentaient à bon escient. Le vocable 'Alevî continue de désigner, à présent, les descendants des *Kızılbaş* et des groupes analogues, qui restent, en quelque sorte, tout aussi méconnus que leurs aïeux, puisque qualifiés de « musulmans aux sympathies chiïtes », alors que les chiïtes duodécimains (orthodoxes), dont ils sont censés se réclamer, les renient carrément. L'attitude de ces derniers prouve, une fois de plus, que, malgré leur contribution à l'avènement safavide, le territoire confessionnel de ces groupes se trouve ailleurs.

On ne saurait, donc, pas omettre la connotation politique associée à l'appellation de *Kızılbaş* à partir de l'époque safavide et durant tout l'âge d'or de cette dynastie ; cette connotation s'atténua, dans la suite des temps, en faveur de celle purement religieuse (une religion militante, pourtant), sans être complètement oblitérée, ainsi que l'on est amené à constater même à l'époque contemporaine : « D'abord appellation politique, ce terme désigna, par suite de la propagande religieuse des premiers Safavides, une certaine forme turkmène de Chiïsme qui, bien que se ralliant au culte des Douze Imams, présentait toutes les caractéristiques du Chiïsme extrémiste, avec sa croyance au *tecellî*, i. e. la manifestation de Dieu sous la forme humaine, au *tenassuh*, i. e. la métempsychose, ou plus exactement la croyance à la transformation et à la multiplicité des formes, et par une hyper-dévotion pour le souverain safavide qui n'est autre que la réincarnation de 'Alî, lui-même le *mazhar* de Dieu, c.-à-d. la manifestation de la Divinité sous forme humaine. Plus tard, la dynastie safavide

44. Rappelons que les *Kızılbaş* anatoliens payaient au chah safavide une taxe nommée, de manière fort significative, *şah hakkı*, « le droit du chah » ou *nezîr*, « le don ». Cet impôt masqué, versé volontairement au souverain safavide, revêtait une haute portée symbolique.

45. Par exemple, avec les groupes 'Alawî (anciennement, *Nûşayrî*) de Syrie, du Liban et même de certaines régions de Turquie (notamment, Antakya), ou bien avec d'autres groupes définis, de manière générale et fondamentalement imprécise, sinon indifférente, comme 'Alî-İlâhî, « adorateurs de 'Alî ».

devra s'épurer de ces éléments propres au Chiisme Kızılbaş, afin d'arriver à une religion mieux adaptée à la mentalité iranienne »<sup>46</sup>.

À part les particularités culturelles des milieux turcomans et leur aspect « tourbillonnaire », l'évolution des *Kızılbaş* ne peut pas être correctement évaluée, voire comprise, en dehors du phénomène *bâtini*<sup>47</sup> et de ses formes cachées dans la campagne anatolienne, surtout parmi les Turcomans (ex-)nomades, dont la société contraste depuis toujours avec celle citadine ; naturellement, il s'agit là d'une toute autre histoire, mal connue, mais pas moins fascinante et, de plus, tue par les parties impliquées. Il faudrait également se souvenir, peut-être, de l'emploi en quelque sorte « classique » du terme *kızıl*, « rouge », au sens d'hérésie, et de sa résonance constamment « révolutionnaire ». Attesté, avec ces mêmes connotations, depuis l'époque sassanide (224-651), lorsqu'il indiquait les mazdéens extrémistes – donc, une fois de plus, des groupes non-orthodoxes –, ce vocable se retrouva, par la suite, dans un ouvrage hérésiographique du début du XIV<sup>e</sup> siècle, consacré aux courants ésotérisants du Yémen, et devint, plus tard, la modalité la plus répandue d'indiquer les Safavides (qui avaient adopté le bonnet rouge de Haydar et de ses adeptes<sup>48</sup>) et leurs partisans anatoliens<sup>49</sup>. Consacré par les adversaires ottomans et sunnites de ceux-ci, le mot en cause comportait, donc, un sens péjoratif, avilissant, arrivant à s'appliquer à toute personne qui n'observait pas les préceptes de l'islam canonique et passait, en conséquence, pour mécréante ou, du moins, douteuse<sup>50</sup>.

L'histoire des *Kızılbaş* originaires passa, donc, par plusieurs phases, qui aboutirent aux développements spectaculaires du XVI<sup>e</sup> siècle : ceux-ci donnèrent, probablement, libre cours aux tendances qu'ils nourrissaient depuis longtemps et aux particularismes qui caractérisaient leurs approches éthiques. Passionnés d'un jeu du pouvoir qui ne leur apporta que mécompte et trahison, les *Kızılbaş* furent souvent expulsés aux confins de l'Empire, luttèrent ou lâchèrent prise, suivant les sinuosités d'un destin toujours tumultueux, mais continuèrent d'exercer leur « islam pervers », loin du regard vigilant des autorités impériales. D'ailleurs, la distance par rapport au centre fut, plus d'une fois, à leur profit. C'est ainsi qu'ils arrivèrent à peupler certaines régions des Balkans – surtout de la Bulgarie, où ils constituent, aujourd'hui encore, un segment à part de la population (théoriquement) turcophone et disposent de sanctuaires hérités de la période ottomane. L'influx le plus sensible de sectateurs s'enregistra ici au XVI<sup>e</sup> siècle, étant constitué par les partisans du Šāh Ismā'īl, mais cet exode fut anticipé par l'immigration des *Kızılbaş* primitifs, dont les descendants passèrent par une « safavisation » prononcée pendant la deuxième vague de migrations et immédiatement après<sup>51</sup>. Outre ces communautés balkaniques plutôt modestes du point de vue numérique, l'héritage des *Kızılbaş* historiques subsiste chez les groupes *'Alevî* d'Anatolie centrale et orientale, ainsi que chez ceux de la côte égéenne de la Turquie (région qui figurait autrefois parmi les zones privilégiées de la colonisation ottomane). À ceux-ci s'ajoutent les chiites de l'Azerbaïdjan iranien et de l'actuelle république d'Azerbaïdjan, qui parlent le turc azéri. L'appellation de *Kızılbaş* se retrouve aussi en Afghanistan, étant appliquée aux descendants sédentarisés et urbanisés des Turcomans installés ici à l'époque safavide ; de nos jours, ils représentent, de

46. Mélikoff 1975, p. 50.

47. Appellation générique des ismaélites et des autres groupements, souvent peu connus, apparentés à eux.

48. Les *Kızılbaş* ont même été regardés comme des possibles descendants spirituels des *ghulāt* chiites de haute époque (par exemple, des *Khurramī*, également connus sous le nom de *Muḥammira*), en raison des bonnets et des robes rouges que portaient ceux-ci (Gölpınarlı, *apud* Savory 1986, p. 243).

49. Gölpınarlı 1977, pp. 202-204.

50. Les origines de ce nom restent, pourtant, obscures. Il semble avoir joui d'une diffusion plus large, étant, par exemple, souvent attesté dans l'hydronymie et l'oronymie de l'ancien espace turco-mongol. *Kisil-Baş* était, entre autres, le hydronyme turc du lac de Ulyungur, où se jetait la rivière de Ürünggü (ou Urungu), au nord de la région actuelle de Xinjiang (Turkestan oriental).

51. Jong 1985, p. 30.

façon très précise, la communauté duodécimaine orthodoxe des villes de Herât, Kandahâr et Kābul<sup>52</sup>.

### Les Yörük.

Les sources historiques les plus diverses font aussi fréquemment allusion à une catégorie d'individus taxés vaguement d'hétérodoxes : les *Yörük*, population turque nomade, menant son existence notamment dans les régions côtières des mers Égée et de Marmara, ainsi que dans l'est, l'ouest et le centre du bassin méditerranéen. Leur nom n'est pas attesté à l'époque pré-ottomane, ce qui serait de nature à suggérer qu'ils sont liés, d'une façon ou de l'autre, à la période des grandes migrations turques<sup>53</sup>. On n'en sait que trop peu, malheureusement, mais on peut passablement bien soupçonner qu'il s'agit d'un conglomérat de tribus fragmentaires – « éclatées » – qui, chemin faisant ensemble, avaient interagi et fusionné. La dénomination du groupe, plutôt opaque en termes ethniques, dérive du verbe *yörümek / yürümek*, « marcher, cheminer, aller à pied », et fait explicitement allusion à une certaine manière d'existence, marquée de déplacements fréquents, de nomadisme ou quasi-nomadisme. Le mot *yörük* exprimait probablement, à l'origine, dans le système traditionnel rigide des contrastes tranchés et des solidarités exclusives, l'opposé typologique et lexical de *yatuk*, « gisant, fainéant », qui se référait aux sédentaires. Ce dernier était largement employé par les nomades à l'adresse des personnes « pot-au-feu », des « pantouflards », dont l'existence régulière et apparemment terne n'avait rien en commun avec la leur et qu'ils dédaignaient ouvertement. (On vient de constater, par ailleurs, que les sédentaires se comportaient de la même manière envers eux.) Le vocable *Yörük* arriva à désigner ensuite, dans les régions de la Turquie où le poids des 'Alevî de ce groupe était significatif, une population définie par son existence (semi-)nomade et ses pratiques religieuses syncrétiques, sans renvoi précis aux anciennes identités ethniques ou tribales de ses membres. Il est bien vrai que, si l'on pense à l'acception stricte de l'appellation *Yörük*, on est amené à dire que, de fait, le gros des collectivités anatoliennes qui nous intéressent dans ce contexte se définissait jadis par un style de vie pareil. C'est pourquoi le terme en question ne dit pas grand-chose : « le terme *yürük* n'a jamais été utilisé qu'au sens étymologique tout au long de l'histoire ottomane : le dictionnaire de Kaşgari atteste dès le XI<sup>e</sup> siècle le verbe *yorî*, signifiant marcher, et duquel dérive le mot *yörümek*, puis *yörük / yürük*, ceux qui marchent. Par contre, si le terme *yürük* a pu désigner les nomades en général, le terme *türkman* n'a été réservé qu'aux nomades vivant sur le territoire des *has*, du domaine impérial, quelles qu'aient pu être leurs appartenances tribales durant la période pré-ottomane et sans référence à leur appartenance religieuse »<sup>54</sup>.

Convertis à l'islam à une époque relativement précoce, dans la première moitié du X<sup>e</sup> siècle, les *Yörük*, à l'instar d'autres tribus turques, étaient, pour la plupart, sunnites de rite hanéfite. D'ici, les réserves formulées parfois au sujet de leur soi-disant hétérodoxie primitive, qui n'aurait relevé que d'un simple accident de parcours. Toujours est-il qu'après la répression sanglante des révoltes hétérodoxes dirigées contre Yavuz Selîm (1512-1520), Murât IV (1623-1640) et Mahmût II (1808-1839), pas mal de 'Alevî, aux racines tribales fort diverses, se sont réfugiés à la campagne, se déclarant indûment *Yörük*, afin d'échapper aux massacres ; à l'époque des premières manœuvres de ce genre, leur aspect, leurs usages et,

52. Halm 1995, pp. 153-154.

53. « Ce qui seulement est à peu près certain, c'est qu'il ne s'agit pas d'un nom tribal. C'est-à-dire que la pénétration en Asie Mineure s'est faite comme toute l'invasion seldjuqide en dehors des gros groupements tribaux, en bandes mélangées. Rien au surplus ne prouve que le sens tribal ait été aussi fort chez les Turcs à l'époque seldjuqide qu'il devait l'être plus tard comme facteur d'organisation » (Cahen 1988, pp. 107-108).

54. Gokalp 1980, p. 35.

surtout, leurs croyances étaient, probablement, différents de ceux des groupes dont ils avaient usurpé l'identité. Mais des agissements ou, disons, des hypothèses pareilles sont difficiles à prouver. Il reste que les majorités '*Alevî*, qui gardent, éventuellement, la mémoire de ces « mésalliances », évitent, aujourd'hui, les alliances matrimoniales avec les *Yörük* non-sunnites, en dépit de leur profile confessionnel identique<sup>55</sup>. Les *Yörük*, dont l'occupation primordiale était, autrefois, l'élevage, et dont la vie était scandée par les impératifs de la transhumance, se sont grandement sédentarisés à présent, pour s'orienter vers des professions adéquates à leur nouveau statut. Cependant, ils n'ont pas renoncé à leur nom et, par là même, à leur imaginaire commun ; les traces de leurs trajets se retrouvent, et même généreusement, dans la toponymie de l'Asie Mineure. L'anthroponymie turque en garde, à son tour, un souvenir consistant.

Les enquêtes de terrain menées par Orhan Türkdoğan montrent qu'un certain nombre de '*Alevî* continuent à se déclarer *Yörük*<sup>56</sup> ; de même, il existe des *Yörük* qui observent scrupuleusement les règles de l'islam canonique. Cela certifie, une fois de plus, les différences confessionnelles constatées au niveau des grandes formations tribales turques (un autre exemple éloquent en serait celui des *Çepni*), ainsi que la coexistence non conflictuelle de plusieurs formules religieuses à l'intérieur de la même tribu, qui pouvait être, d'ailleurs, très ramifiée. On peut en conclure que la religion n'était point l'enjeu fondamental de ces communautés, qu'elle représentait plutôt une manière pratique, jamais exclusive, de régulariser la vie et les interactions sociales – une marque identitaire secondaire. La confusion des deux notions – *Yörük* et '*Alevî* – survint uniquement dans ces régions de la Turquie où la conjonction des repères « nomade-hétérodoxe » était de règle, donc saillante. Mais, hétérodoxes ou sunnites, les *Yörük* passaient pour des marginaux, peu ou prou évités par les majoritaires.

### Les *Tahtacı*.

Parmi les communautés hétérodoxes de haute époque ottomane qui subsistent encore à l'époque contemporaine se trouvent également les *Tahtacı*, « forestiers ». Ainsi que l'indique leur appellation même, ils se caractérisaient et se caractérisent encore par une vie assez élémentaire, habitant des régions boisées et s'occupant notamment de l'arboriculture. Les *Tahtacı* actuels descendent, vraisemblablement, de l'une des tribus turcomanes les plus anciennes et nombreuses<sup>57</sup>, établies, autrefois, en Anatolie. Appelés dans le passé *Ağaçeri*, « les hommes de l'arbre », et signalés à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, les membres de cette tribu se retrouvaient surtout dans les zones d'accès difficile situées sur les versants du Taurus et au bord de la Méditerranée ; en échange des services qu'ils rendaient à l'État ottoman, ils bénéficiaient du statut de tribu impériale (*hâss*). Malgré cette condition privilégiée, leurs relations avec les autorités n'étaient point des plus amiables, ce qui leur valait, dans certains documents ottomans, l'étiquette de « fauteurs de troubles » ; leur penchant à l'anomie était censé – non pas à tort, sans doute – léser la paix sociale et mettre en danger l'ordre civique, de sorte qu'ils faisaient l'objet de la surveillance la plus stricte et de mesures punitives répétées.

Le nombre des *Tahtacı* contemporains touche à environ trois millions et demi. Ceux de Turquie constituent plusieurs groupes et sous-groupes, classifiés suivant les centres de résidence. Ils vivent dans les régions de Muğla, Izmir, Aydın, Denizli, Çanakkale, Antalya,

55. Kezer 1995, pp. 147-150.

56. Par exemple, les '*Alevî* de Kızılağaç – village situé dans la région de Milas-Muğla (Türkdoğan 1995, p. 70).

57. Qui ne figurait, pourtant, pas dans le schéma traditionnel des vingt-quatre (ou vingt-deux) tribus *Oğuz*, ce qui serait de nature à expliquer leur réserve à son égard, surtout en ce qui concerne les alliances matrimoniales. C'est pourquoi les *Çepni* acceptent les alliances avec les femmes *Tahtacı*, mais refusent, le plus souvent, de donner leurs filles en mariage aux prétendants à la même origine.

Adana, Mersin, Manisa, Kütahya, Balıkesir, Bandırma, Erdek, etc. ; il y en a aussi qui grossissent les rangs de la diaspora turque, où ils sont particulièrement actifs dans la diffusion de leur culture spécifique. Dans les endroits où leur poids reste parlant, cette appellation se réfère également au profil confessionnel hétérodoxe de la communauté, étant perçue comme un synonyme des vocables *Bektaşî* et 'Alevî. Certains groupuscules, tels que ceux de Çanakkale et Balıkesir, ont quitté l'existence nomade en faveur d'une vie plus aisée, savoir sédentaire, sans renoncer, pour autant, à leurs occupations traditionnelles.

Envisagés, aujourd'hui encore, en Turquie avec méfiance par les majorités sunnites – dont le niveau matériel et culturel est, cependant, souvent comparable au leur –, les *Tahtacı* se définissent par leur condition sociale précaire et par une pauvreté endémique difficile à améliorer sans le concours actif de l'État ; or, les bonnes intentions des autorités à ce propos restent encore limitées, sinon bloquées au niveau des déclarations de principes.

### Les *Nalçı*.

Un autre groupe anatolien de confession 'Alevî auquel on fait référence dans les documents administratifs ottomans et qui existe encore de nos jours est celui des *Nalçı*, « ferreurs de chevaux, maréchaux-ferrants », qui paraissent avoir émigré d'Asie Centrale pour s'établir, au terme d'une longue errance, dans les régions de Trabzon et de Gümüşhane, et dont l'occupation typique fut, depuis toujours, le travail du fer. Ce métier jouissait d'une noble tradition parmi les peuples turcs d'Asie Centrale et, de surcroît, d'une approche presque mystique ; les Turcs Célestes (*Gök Türk*) mêmes étaient renommés par leur maîtrise dans ce domaine. Les *Nalçı*, pas nombreux et, de plus, socialement assez discrets, ont hérité de l'époque turque ancienne une révérence spéciale pour les personnes ayant trait, d'une façon ou l'autre, au monde et aux forces invisibles : il s'agit de leurs maîtres spirituels qui, malgré la nouvelle identité qu'ils étalent, ne cessent pas de veiller sur la destinée du groupe et de le protéger contre la « mauvaise fortune ». Il faut se souvenir que le chamane et le forgeron étaient unis, en Asie Centrale, par une relation tout à fait singulière. Le forgeron était souvent considéré comme supérieur au chamane, car il était familiarisé, comme l'était aussi celui-ci, avec les techniques secrètes les plus dangereuses, mais prouvait, de plus, une capacité incomparable de manier le feu et les procédés magiques ; ceux-ci lui permettaient de créer, entre autres, les ornements métalliques de l'accoutrement du chamane. Vu ses qualités exceptionnelles, il passait souvent pour le maître par excellence de l'initiation du type chamanique<sup>58</sup>.

### Les *Çepni*.

L'un des groupements 'Alevî aux racines anciennes et, de plus, mieux attesté que la majeure partie des autres reste, à coup sûr, celui des *Çepni*. Les *Çepni* hétérodoxes, de même que ceux sunnites, provenaient d'une tribu *Oğuz* nombreuse et, surtout, influente, qui avait immigré en Anatolie au début du XIII<sup>e</sup> siècle, venant du *Hurasân* iranien, pour être colonisée notamment dans les régions côtières des mers Méditerranée, Égée et Noire. On sait déjà fort bien que les Turcomans qui allaient conférer à l'Anatolie son aspect du XIV<sup>e</sup> siècle étaient issus de deux vagues de migrations distinctes, soit l'ancien conglomerat *Oğuz* d'époque seldjoukide et la masse profuse des réfugiés du XIII<sup>e</sup> siècle, associée aux aléas des invasions mongoles. Les *Çepni*, comme d'autres groupes turcomans pareils, provenaient surtout de la première catégorie, étant attestés en Anatolie à la veille du déferlement mongol, alors que les

58. Vitebsky 1995, p. 84.



'*Osmanlı* faisaient plutôt partie de la deuxième série'<sup>59</sup>. À l'époque ottomane, la tribu des *Çepni* payait, elle aussi, un impôt à la maison impériale, sa tâche principale étant le transport des troupes lors des campagnes militaires. Passés, petit à petit, à la vie sédentaire, les *Çepni* n'ont pas abandonné complètement le nomadisme et persistent encore dans leur endogamie traditionnelle<sup>60</sup> ; ils sont à trouver, pour la plupart, dans les régions de Balıkesir-Aydın, Trabzon, Ordu, Amasya (Merzifon).

Durant les migrations turques, une partie de cette population resta en Iran, pour contribuer, par la suite, à la cristallisation de l'État turcoman des *Akkoyunlu* – longtemps, adversaire redoutable des Ottomans. Un groupe restreint, établi dans le temps sur les côtes de la mer Noire, allait en adhérer plus tard à la *Bektaşiya*, alors que les autres divisions tribales choisirent le sunnisme hanéfite ou, en moindre mesure, le christianisme. Des *Çepni* non-sunnites existent aujourd'hui également dans les régions avoisinant la mer Égée ; l'appellation de *Çepni* renvoie, là-bas, à celle – plus extensive – de *Bektaşî* ou de '*Alevî*, donc au genre proximal évoqué aux sunnites par ses porteurs. Ce qui distingue ce groupe aux yeux des majoritaires, c'est la dimension « intégrée », hautement communautaire de sa vie quotidienne, l'individu en tant que tel étant une entité plutôt négligeable, indifférente – « reflet du système social tribal où tout contribue à insérer l'individu dans un réseau inextricable d'appartenances, leur religion excluant à son tour toute expérience solitaire en matière de connaissance salvatrice »<sup>61</sup>. Il paraît qu'à l'époque de Hacı Bektaş, le santan éponyme des *Bektaşî*, les villages et les hameaux des alentours de Sulucakaraöyük étaient habités notamment par des *Çepni*. Or, le choix du « père fondateur » s'est, sans doute, arrêté sur une région présentant des affinités incontestables, tant linguistiques que culturelles, avec lui et avec le gros de ses adeptes, dont la solidarité était indispensable : on peut soupçonner qu'ils représentaient tous la culture turque « standard », de tradition centre-asiatique, ce qui facilita grandement les contacts et attisa les orgueils de ceux qui interagissaient.

Irène Beldiceanu-Steinherr voit l'éclosion de la confrérie des *Bektaşî* en connexion logique avec la rencontre et l'accommodement, sinon la « cohabitation conflictuelle », peu ou prou douloureuse et problématique, de deux tribus *Oğuz*, les *Bektaşî* et les *Çepni*<sup>62</sup>, sans oublier de mentionner, pour autant, la mauvaise réputation qui accompagnait les *Çepni* et, plus encore, leur sympathie coupable pour la dynastie chiite des Safavides iraniens<sup>63</sup> ; en vertu de cette « faiblesse », ils subissaient souvent un traitement discriminatoire, qui ne faisait qu'augmenter leur opposition politique – plus ou moins ouverte, suivant les circonstances<sup>64</sup>.

59. Cahen 1974, p. 158.

60. Voir, pour d'autres détails, la monographie d'Altan Gokalp (*Têtes rouges et bouches noires*, Paris 1980), laquelle s'occupe des *Çepni* contemporains ; l'auteur s'applique à interpréter les données d'une enquête de terrain faite dans le village de Sofular, parmi les paysans de la plaine du Méandre (tr. Menderes), ainsi que dans les régions de Manisa, Narlıdere (aux alentours d'Izmir) et Balıkesir.

61. Gokalp 1980, p. 176.

62. Par l'entremise de leurs chefs (des *baba* traditionnels ?), qui jetèrent les fondements d'une nouvelle « entité » – premièrement tribale peut-être, parce que plus prévisible, puis confessionnelle (ce qui représenta une rupture d'avec la tradition) : « On arrive donc à la conclusion que l'ordre des Bektaşî est né de la rencontre de deux individus, Bektaş et İdrîs, qui représentaient chacun une tribu, à savoir les Bektaşlı et les Çepni » (Beldiceanu-Steinherr 1991, p. 44 ; voir aussi pp. 45-46).

63. « Les Çepni figurent parmi les vingt-quatre tribus oghouzes. Chez les Ottomans, ils ont cependant mauvaise réputation. On les considère comme des gens menteurs, voleurs, sans morale et hérétiques. Leur sympathie pour les Safavides a contribué à détériorer leur image à l'intérieur de l'empire. [...] Les Çepni habitaient surtout la province de Trébizonde. [...] Pour comprendre la genèse de l'ordre des Bektaşî, il faut par conséquent tenir compte de toutes ces caractéristiques : population rejetée par les musulmans de bon aloi, repliée sur elle-même, hostile à l'État et présentant au moins jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle des éléments chrétiens parmi ses rangs » (Beldiceanu-Steinherr 1991, p. 45).

64. I. Beldiceanu-Steinherr fait référence à un ordre de 1585, adressé au *beglerbeg* de Damas, de Bagdad et de Revan, interdisant la concession des *timâr* au bénéfice des *Çepni*, des *Tat* et des *Kızılbaş*. Ce n'était qu'une formule de ségrégation, parmi d'autres, et encore une des plus douces (*ibidem*).

Les descendants des *Çepni* hétérodoxes jouissent, de nos jours encore, en Turquie de la même réputation « entachée », douteuse qu'auparavant ; leur appellation revêt, au niveau dialectal, les sens de « rustre », « campagnard, paysan », mais aussi de « personne corrompue, dépravée, immorale / amoral » et même « prostituée »<sup>65</sup>. À leur tour, les sunnites sont nommés au niveau du groupe *ağzı kara*, « ceux à la bouche noire », au sens de « mauvaises langues »<sup>66</sup>.

Faruk Sümer<sup>67</sup>, qui consacra plusieurs études à l'histoire des Turcs pré-ottomans, appréciait que la branche dirigée par le *celebi* était formée, du moins au début, d'une faction tribale (clan ?) des *Çepni*, qui se conjugua avec les *Bektaşî* (encore tribu ou déjà confrérie, à cette époque-là ?), le *celebi* provenant de la même tribu ; son point de vue est confirmé par les recherches plus récentes dans les archives ottomanes, en premier lieu celles d'Irène Beldiceanu-Steinherr, invoquées *supra* à plusieurs reprises. Cela implique, entre autres, que la jonction des deux tribus ne fut jamais complète. Suivant l'historien turc, au XVI<sup>e</sup> siècle et même plus tard, la tribu des *Çepni* (ainsi que d'autres formations tribales turcomanes, d'ailleurs) comptait un nombre indéfini de sujets hétérodoxes, mais la fréquence manifeste de noms tels 'Ömer, 'Osmân et Bekir – évoquant les « califes bien guidés » (ar. *ar-râşidûna*), hautement révéérés par les sunnites –, plaide en faveur de l'affiliation sunnite du gros de sa population<sup>68</sup>.

Il serait à remarquer, une fois de plus, que les anciennes oppositions tribales restent actuelles en Turquie, surtout dans les milieux ruraux, et qu'elles influent subrepticement sur les relations intercommunautaires, actualisant sans répit les présuppositions et les interdictions du passé. C'est pourquoi les *Çepni* se considèrent comme supérieurs aux autres groupes 'Alevî et, en vertu de leur position originellement privilégiée, repoussent les mariages avec les *Tahtacı* – ce n'est qu'un exemple, parmi d'autres pareils – qu'ils suspectent de pratiquer la polygynie<sup>69</sup>. En tout cas, à part certaines idiosyncrasies dont l'origine reste obscure, puisque dépourvue de raisons transparentes, les occupations et la manière de vie traditionnelles semblent jouer un rôle fondamental dans la définition des relations mutuelles, pour ne plus parler des inimitiés ancestrales qui contrarient encore la matrice religieuse commune.

### Les *Tat*.

Un autre groupe aux origines indéterminées, dont une partie du moins se range parmi les 'Alevî anatoliens, est celui des *Tat* – accompagné, lui aussi, de réprobation explicite dans les documents ottomans. Cette appellation de haute époque turque fut employée, dans le temps, au sens d'« étranger », mais aussi d'« Iranien »<sup>70</sup>. (Il serait à remarquer l'enchaînement des deux significations, qui renvoie, peut-être, aux confrontations et mésententes historiques des deux peuples, mais aussi à leurs premières rencontres, vu l'apport iranien à l'islamisation des Turcs asiatiques.) D'ici, son évolution sémantique en turc contemporain, notamment régional, où le mot (avec ses variantes : *tatat*, *tatavu*, *tatışman*) signifie « muet, sans langue », « taciturne, silencieux », « bizarre, tordu », mais aussi « fou », « bègue, bégayeur, bégayant »,

65. *Türkiye 'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü* III (1968), p. 1144.

66. Nous reconnaissons, dans cette opposition entre la minorité hétérodoxe (*Kızılbaş*, « têtes rouges ») et la majorité sunnite (*ağzı kara*, « bouches noires »), le titre même du livre d'Altan Gokalp, invoqué *supra*, note 60.

67. *Apud* Türkdoğan 1995, p. 201.

68. I. Beldiceanu-Steinherr (1991, p. 40) formulait la même hypothèse au sujet des *Bektaşî* qui, à la fin du XV<sup>e</sup> et au début du XVI<sup>e</sup> siècle, n'étaient pas encore des traits duodécimains, puisqu'ils ne répugnaient pas à recourir aux noms des califes haïs et maudits par les chiites pour dénommer leurs enfants.

69. Türkdoğan 1995, p. 170.

70. Dans le dictionnaire de Mahmût Kâşgarî, datant du XI<sup>e</sup> siècle (Atalay I 1985, pp. 36, 454, 486 ; II 1986, pp. 3, 216, 280), le mot *Tat* revêt les sens de « persan, iranien » ou « persanophone », « étranger », mais également de « non-musulman, mécréant » (étant appliqué, dans ce dernier cas, aux Chinois et aux Uyghours).

« bafouilleur », puis « laid, désagréable, hideux », « grossier, trivial, bas, vulgaire », « bête, borné, inintelligent »<sup>71</sup>.

Étant donné le sens original du vocable, ce quasi- (ou faux ?) ethnonyme paraît évoquer une population (turque ou non-turque) arrivée en Anatolie d'autre part, dont les traits linguistiques, culturels et, partant, identitaires étaient en antithèse évidente avec ceux des majoritaires : donc, encore une « minorité ». Cette présomption est, cependant, loin d'offrir des indices trop précis, parce qu'à l'aube de l'Empire ottoman, la majorité des tribus turcomanes s'encadraient dans cette typologie. Ces « étrangers », ces « aliénés » auraient pu être des Iraniens ou des Turcs persanophones, vu la « connotation iranienne » du vocable *Tat*. D'autre part, par un type de métonymie fort répandu, l'« Iranien » aurait pu être fort bien l'« Étranger » par excellence : une image typique et, de plus, générique, de l'« Étranger » en terres anatoliennes. Ce qui intrigue un peu, c'est la physionomie attribuée des fois à cet « étranger », à savoir le visage plat et le nez écrasé : s'agissait-il de Mongols iranisés ? Ou plutôt d'une « mixture », difficile à qualifier ? Ou bien d'une « image virtuelle » – un « portrait-robot », sans liaison explicite avec la réalité, mais d'autant plus évocateur des angoisses et des aversions collectives ? L'appellation en cause et ses connotations négatives prouvent, en tout cas, une perception traumatique et une vive rancœur, car les autochtones étaient eux-mêmes trop mélangés à l'époque pour être frappés par quelques incongruités de plus. Les disparités ou les dissonances de ces « non-autochtones » auraient pu marquer l'aspect extérieur (le plus saisissant et, donc, le plus visé à ces occasions), celui idiomatique, celui des us et coutumes ou, enfin, celui de la foi ; à vrai dire, aucun de ceux-ci n'était réellement unitaire dans l'espace de référence. Toujours est-il que les contacts efficaces avec d'autres groupes turcs, nomades ou pas, auraient prétendu des codes culturels semblables et des intérêts identiques – donc, une plateforme commune de substance. Il se peut donc également que les *Tat* aient eu des racines turques mais, après un long séjour en *Hurasân*, lors des exodes *Oğuz*, ils aient fini par fusionner avec des groupes indigènes ou, disons, persanophones, en adoptant leur langue ou certaines particularités de celle-ci, pour arriver, ensuite, en Anatolie dans cette formule culturellement modifiée.

Irène Mélikoff propose une autre perspective sur ce sujet, avançant l'idée que le vocable *Tat* revêtait une connotation plutôt sociale qu'ethnique, ainsi que se passèrent les choses avec le vocable *Türk* à l'époque des premières colonisations anatoliennes : « Il y avait une opposition entre le Turc converti à l'Islam, devenu 'musulman', qui était citadin et de culture iranienne, comme l'était la dynastie seldjucide, et le Turc nomade ou semi-nomade, encore mal islamisé ou pas encore islamisé, et que nous avons l'habitude de désigner sous le terme de 'Türkmen'. Le premier est 'musulman', le deuxième est 'Türk'. [...] De même que le terme *Tat*, selon le témoignage de Mahmud de Kaşgar, désignait un Uyghur non-musulman, *türk* était appliqué à un non-converti. Il est évident que ce terme n'est pas employé dans un sens ethnique, mais dans un sens social »<sup>72</sup>. Donc, le terme *Tat*, traduit le plus souvent par « persan / iranien » ou « étranger », aurait concerné non seulement l'aspect ethnique, mais aussi celui religieux, lorsqu'il ne désignait pas, simplement, « l'Autre »<sup>73</sup> – l'altérité qui se refuse à l'intelligence et à l'assimilation ; cette observation vient à l'appui de la thèse exposée plus haut. Mais alors, quelle image de l'« Autre » et, partant, quelle idée pour les approches imagologiques !

71. Voir, à cet égard, *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü* X, pp. 3841-3842 ; XII, p. 4740. I. Beldiceanu-Steinherr remarque, au même sujet : « Les *Tat* avaient mauvaise réputation dans l'Empire ottoman. Ils étaient mis sur le même plan que les *Çepni* et les *Kızılbaş*. De nos jours le mot a un sens péjoratif, à savoir grossier, bête, personne dont la figure est plate et le nez écrasé, mais il signifie aussi personne qui bégaye, qui n'a pas de langue » (1991, p. 51). À l'époque impériale, le terme ci-dessus faisait railleusement référence aux sujets ottomans d'origine persane et kurde.

72. Mélikoff 1982, pp. 144-145.

73. Beldiceanu-Steinherr 1991, pp. 50-51.

Les *Torlak* et les 'Abdâl.

Les soi-disant *Torlak*<sup>74</sup>, au sens de « sauvage, indompté, farouche », mais aussi de « nu, déshabillé, dévêtu » et, d'ici, de « derviche [recouvert d'un vêtement élémentaire] », étaient également associés parfois aux 'Alevî-Bektaşî. En tant qu'anciens derviches ou « derviches manqués », ils n'étaient proprement pas des 'Alevî, malgré leur statut social fort semblable à celui des communautés pareilles, mais formaient une catégorie de derviches errants, d'extraction *Kalenderî*. Ainsi qu'il ressort des chroniques et des documents d'archive ottomans, les termes de *Işık* (au sens d'« illuminé ») et de *Torlak* commencèrent à être employés par référence à cette catégorie de derviches – autrement très bigarrée –, à partir du XV<sup>e</sup> siècle ; ils ne faisaient que s'ajouter aux appellations traditionnelles de 'Abdâl et *Rûm 'Abdâlî* ('Abdâlân-ı Rûm), datant d'époques plus reculées<sup>75</sup>. Le prince roumain Dimitrie Cantemir<sup>76</sup> (1673-1723), qui passa ses jeunes années à Istanbul comme otage et fut un observateur avisé du paysage confessionnel de son temps, notait que ce groupe de derviches avait été mis à l'index par le sultan Bâyezît II Velî (1481-1512), à la suite d'une tentative d'assassinat dirigée contre lui par un membre fanatique de leur communauté ; en outre, cette dernière se faisait ordinairement remarquer par ses excès comportementaux. Sur ces entrefaites, les *Torlak* furent expulsés de leurs *tekke* et se réfugièrent dans les montagnes et les forêts avoisinant Konya, pour s'adonner, par la suite, à des actes de brigandage qui épouvantèrent la population ; beaucoup en finirent par être exterminés avec le concours des autorités locales. Cantemir maintient que leur doctrine était, au début, bien semblable à celle des *Mevlevî* (*Mawlawî*), hormis le concert spirituel (*samâ*) et, de manière plus générale, la pratique de la musique et de la danse dans les édifices de culte. Cette affirmation paraît, au premier abord, surprenante, encore que les *Torlak* soient plutôt mal connus, mais il faut se souvenir que les *Mevlevî* se réclamaient, eux aussi, du kalendérisme, voire de l'éthique *Melâmî*<sup>77</sup> ; de ce point de vue, ils étaient, d'ailleurs, d'une même origine que les *Bektaşî*.

Retenons, de plus, à part les ambiguïtés, les obscurités et même les oscillations de sens qui font légion dans les documents ottomans de différentes périodes, le rapprochement entre les *Torlak* et les 'Abdâl, qui n'est point dénué d'intérêt. La typologie illustrée en est, à coup sûr, la même, ce qui pourrait suggérer que les *Torlak* aient pu chercher refuge non seulement auprès des *Bektaşî*, mais aussi des 'Abdâl (plus proches des *Bektaşî* primitifs et, donc, des *Kızıbaş* / 'Alevî que des *Bektaşî* tardifs, possesseurs de *status*), dont l'image publique n'était point meilleure. Les sens qu'acquiert ce dernier terme dans les régions de Turquie qui firent l'expérience de la cohabitation des 'Abdâl avec la population « régulière » ne me semblent que trop significatifs de leur représentation publique : « tsigane, chanteur / chanteuse et danseur / danseuse tsigane », « quémendeur, mendiant », « clochard, vagabond », « fainéant, paresseux », « maladroit », « fou, aliéné », « irrespectueux », « esclave », « avare », mais aussi « circonciseur<sup>78</sup> » ; le verbe *abdâllanmak* signifie, de plus, « quémander, mendier », alors que, dans certaines zones, le haschisch et l'opium sont désignés par le mot *abdâlotu*, litt. « l'herbe des 'abdâl », voire « l'herbe des derviches », faisant allusion à l'emploi des hallucinogènes dans les milieux confrériques<sup>79</sup>. Tous les mots passés en revue renferment des

74. Ce vocable, qui se retrouve parfois dans le turc régional avec les formes *dorlak* et, plus rarement, *toralak*, est un diminutif de *tor*, signifiant, par référence aux montures (notamment aux chevaux), « rétif, indompté, difficile à enfourcher » (Eren 1999, p. 414).

75. Ocak 1995, p. 58.

76. Cantemir 1987, p. 306.

77. Gölpınarlı 1997, pp. 252-257.

78. C'est-à-dire pratiquant d'un métier humble, décrié par l'islam, parce qu'ayant trait au sang et à la chair, donc à l'idée d'impureté, de « souillure ».

79. *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü* I, pp. 15-16.

jugements décidément négatifs et en disent long sur les mœurs et les usages de cette catégorie de « religieux » que l'évolution de la vie ottomane obligea finalement à se sédentariser.

Les connotations réprobatrices du terme discuté sont confirmées par les recherches de M. F. Köprülü<sup>80</sup>, qui tâcha de mettre en relief l'image sociale de ces groupes par le moyen des documents de haute époque ottomane. Ses conclusions, quelquefois provisoires, pourraient être résumées de la manière suivante : le mot '*abdâl*' commença à être employé au sens de *dervîş* à partir du XII<sup>e</sup> siècle ; chez les Turcs et les Iraniens, où il fut perçu comme une forme de singulier et non pas de pluriel, ce mot arriva à désigner les derviches *Kalenderî* et les groupes s'apparentant à eux, dont la base idéologique reposait sur l'ethos *Melâmî* (*Malâmî*) ; du fait que les extatiques étaient nombreux à l'intérieur de ces communautés, le vocable '*abdâl*' assimila également ce sens et fut utilisé par la suite comme l'équivalent des termes similaires d'origine iranienne *mecnûn*, *meczûp*, *divâne*, ainsi que du turc *tilbe* ; les '*Abdâl*' anatoliens les plus célèbres restent les *Rûm 'Abdâlları* qui, à l'instar des *Bektaşî*, ne furent qu'une résurrection des *Babai* syncrétiques du XIII<sup>e</sup> siècle ; bien qu'apparentés aux *Bektaşî*, ils s'en distinguaient nettement, manifestaient des sympathies chiites prononcées, préféraient la vie errante (ils possédaient, néanmoins, leurs propres *tekke* anatoliennes, la plus importante en étant celle de Seyyid Sultân). M. F. Köprülü remarque – et ceci est intéressant – que certains auteurs ottomans avaient recours de façon indifférenciée aux appellations '*Abdâl*', *Işık*, *Torlak*, *Hayderî*, *Kalender* (dont l'intention était nettement minorative) pour désigner les représentants des ordres hétérodoxes ; de plus, dans une œuvre rédigée à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, le nom de '*Abdâl*' était employé comme synonyme de *Torlak*<sup>81</sup>. L'historien turc avance que certains groupes '*Abdâl*', évitant le mélange avec les *Bektaşî* urbains, avaient fini par s'entremêler avec les '*Alevî*' ruraux (mais quelle était, à cette époque-là, l'identité, voire l'origine précise de ceux-ci ?), ou bien avaient renoncé au célibat pour se répandre dans plusieurs régions de la Turquie et créer des villages, c'est-à-dire des agglomérations sédentaires ; un autre groupe en aurait choisi la vie nomade, à l'instar des *Kızılbaş*, et se serait laissé assimiler par ceux-ci. Enfin, les '*Abdâl*' se réclamant de l'alévisme – répandus, de nos jours, sur une surface non négligeable, depuis le Turkestan chinois jusqu'en Anatolie – pourraient, tout aussi bien, représenter une division tribale (*kabile*) ou même une ancienne tribu turque (*oymak*), dont l'identité fut refaçonnée à la suite des contacts avec le soufisme.

#### Un volet supplémentaire : la perspective ethnique.

Depuis les temps les plus reculés (il en va de même pour le présent, d'ailleurs) les '*Alevî*' étaient loin de se présenter comme un groupe homogène – particularité souvent ignorée par nombre d'approches globalisantes, ce qui conduit non seulement aux parachronismes, mais surtout aux erreurs de jugement inévitables. Le soubassement ethnique dominant de ces groupes, à savoir celui turcoman, aurait pu exercer un rôle unificateur si les conditions d'évolution dans les provinces ottomanes avaient été similaires, ce qui n'était qu'une belle illusion. Malgré sa prépondérance, ce fondement ethnique n'était point exclusif : il existe, aujourd'hui encore, des zones en Turquie où le poids des '*Alevî*' d'origine kurde est considérable, sinon même plus significatif que celui des Turcs. Cela porte, pratiquement, à une identification « endémique » des deux qualités, '*Alevî*' et Kurde, au niveau d'une opinion publique mal informée et très sensible aux stéréotypes et aux clichés. Les raisons en sont très simples : il s'agit de communautés pas proprement périphériques – car, somme toute, elles sont trop nombreuses pour être définies comme telles, malgré l'inconfort éprouvé par les autorités turques à ce propos –, mais marginalisées, exclues des jeux sociaux ou, du moins,

80. Köprülü 1935, pp. 23-36.

81. *Ibidem*, pp. 28-29.

tenues à l'écart, le plus souvent foncièrement pauvres, et caractérisées par des usages, pour ne plus parler des pratiques rituelles, très différents des formules canoniques de l'islam.

Les 'Alevî d'origine kurde tiennent, à leur tour, à souligner leur dissemblance et à conserver leurs distances par rapport aux Turcs / Turcomans d'orientation religieuse pareille. Leurs publications de propagande<sup>82</sup>, tout aussi marquées d'obsessions identitaires que celles des Turcs, prétendent que l'idéologie 'Alevî procède du mazdéisme iranien ou, plus exactement, représente une résurrection de celui-ci, d'où son insistance sur le culte du soleil et du feu. Plus encore, nombre de Kurdes d'orientation 'Alevî dérivent risiblement le nom de la secte du vocable persan 'ālāw<sup>83</sup>, et non pas du nom du calife éponyme auquel on l'associe couramment. Suivant cette perspective, le penchant pour 'Alî et pour l'esprit militant de ceux qui partagent son héritage ne représente guère une relation génétique, mais une option délibérée, consciente, stratégique, en rien redevable, pour l'essentiel, à l'islam.

Les 'Alevî kurdes, assez politisés, se trouvant sous l'emprise évidente d'une gauche agressive, accusent l'État turc – regardé comme héritier de l'Empire ottoman et de son contentieux – d'avoir confisqué le mouvement, le vidant de toute dimension socio-politique, du noyau revendicatif qui le particularisait aux commencements. Ces critiques visent aussi les campagnes de presse anti-kurdes, discrètement veillées par les autorités, comme le furent, par exemple, celles abritées par la gazette *Hürriyet*, qui tâcha d'instiller, entre autres, à ses lecteurs l'idée du rapprochement de Mustafa Kemal Atatürk – le leader charismatique des Turcs – du courant 'Alevî-Bektaşî<sup>84</sup>. Intransigeants, bien des Kurdes contestent violemment ces prétentions et soutiennent – non pas sans raison – que ce furent justement les kémalistes qui orchestrèrent, ou du moins s'impliquèrent dans les actions xénophobes dirigées contre eux à l'époque contemporaine ; ces actions furent souvent suivies de violences collectives, telles que celles de Adıyaman, Maraş, Dersim, Elbistan, Malatya<sup>85</sup>. Dans le même registre, la propagande kurde prétend que Hacı Bektaş Velî – reconnu comme maître spirituel par les « foyers » (*ocak*) 'Alevî et hautement révééré par leurs membres –, n'était pas *Bektaşî*, mais 'Alevî<sup>86</sup>, ce qui revient à dire « ésotérisant » (*bâtınî*), sinon « rebelle » aux tendances extrémistes. La confrérie des *Bektaşî* acquiert, dans le contexte de ces assertions, un caractère « étatique », assimilationniste, elle est soupçonnée et, plus encore, accusée d'avoir étouffé et asservi l'alévisme originaire, ses visées secrètes étant de concilier deux réalités incompatibles : l'islam et le complexe religieux autochtone (de tradition kurde ?). La vision du béktachisme comme instrument du pouvoir, dont l'unique dessein aurait été la mise au pas des « hors – l'islam » ou des « mauvais » musulmans, revient, d'ailleurs, souvent dans les discours de tous les 'Alevî, Turcs ou Kurdes, et nous ramène, une fois de plus, aux animosités opposant les pionniers du mouvement.

82. Voir, par exemple, la revue *Zülfikar*, éditée par *Kürdistan Aleviler Birliği* (Union des 'Alevî de Kurdistan), basée en Allemagne, dont le caractère militant est mis en évidence par la devise figurant sur le frontispice même de la publication : *Aslım inkâr eden harâmzâdedir!*, « celui qui renie son origine est un bâtard ».

83. Non pas sans fondement, d'ailleurs, s'il s'agit d'invoquer l'étymologie du mot turc *alev*, « flamme » ; les vocables 'alau – du turc *çağatay* –, 'alaw, 'alāw – du turc ottoman – et 'alā – du *mesnevî* didactique *Kutadgu Bilig* (1069-1070), rédigé par Yûsuf Hâs Hâcib en turc oriental (ayant, tous, le sens de « flamme » / « feu ») proviennent, manifestement, du même vocable 'ālāw, 'alāw (Räsänen 1969, p. 16).

84. Certains publicistes turcs aux sympathies ou liaisons 'Alevî affirment même que la famille de Mustafa Kemal (ou, du moins, sa mère) était de confession *Bektaşî*.

85. Régions massivement peuplées de 'Alevî d'ethnie kurde.

86. Ce qui, logiquement, est tout à fait réel, car il ne pouvait pas être son propre adepte – l'aporie n'en est que trop évidente. De plus, on sait fort bien aujourd'hui que la structure confrérique proprement dite est plus récente, remontant à l'époque de Balım Sultân, le « second fondateur » (*pîr-i sâni*) des *Bektaşî*.

Aujourd'hui, comme auparavant : un climat tendu.

L'attitude protestataire des *'Alevî* n'a pas épuisé son potentiel subversif à l'époque contemporaine, où elle étale des formes nouvelles, apparemment paradoxales, par le rapprochement de certains cercles sectaires des milieux marxistes ou marxisants. Les disputes entre ces groupes radicalisés – fort influents dans quelques régions marquées d'indigence et d'un taux de participation scolaire plutôt modeste – et la population sunnite reviennent périodiquement en actualité ; elles dégénèrent parfois en conflits ouverts, habilement spéculés du point de vue médiatique et d'autant plus pernicioeux, tels que ceux de Çorum (mai-juin 1980), ceux de Sivas (juillet 1993) ou ceux du quartier istanbulais Gaziosmanpaşa qui, éclatés le 12 mars 1995, allaient se propager comme une véritable force de choc, pour affecter, par la suite, Bursa, Adana, Mersin, Ümraniye, Ankara, Izmir, etc.

Les manifestations de ces communautés religieuses, peuplant souvent les régions défavorisées de l'Anatolie centrale et orientale<sup>87</sup>, rappellent, par leurs jalons les plus évidents, les comportements typiques des collectivités frappées d'ostracisme. La composante religieuse de ces comportements ne représente qu'une hypostase d'une contestation beaucoup plus ample, témoignant d'une immense anxiété et d'une incertitude évidente au sujet de l'avenir. En se forgeant un culte religieux marqué d'accents spécifiques, les nomades et les ex-nomades nourrissaient l'illusion de pouvoir prolonger leur style de vie ancestral et de défendre, plus ou moins tacitement, leurs anciens traits culturels, « purement » turcs. C'est justement dans cette perspective qu'ils arrivèrent à être cultivés et honorés par une certaine catégorie – fort bruyante – de démagogues turcs, comme de véritables précurseurs du nationalisme moderne et, en même temps, comme ennemis jurés de l'acculturation assumée par les élites ottomanes, sous l'empire de la culture arabo-persane. Par leur manière d'agir, trop impliquée sentimentalement, et, de surcroît, non professionnelle, ceux-ci ne firent, à vrai dire, que contrebalancer un type d'excès par un autre ; la société turque s'en trouva, une fois de plus, perturbée.

Orhan Türkdoğan<sup>88</sup>, qui concentra son enquête sur les communautés *'Alevî* de Turquie dans quelques zones consacrées comme fiefs de celles-ci (Kars, Malatya, Elazığ, Çorum, Bolu, Istanbul, Tekirdağ, Aydın, Manisa, Muğla, Izmir, Antalya, Amasya, Tokat et Ankara), y déchiffre une véritable « typologie minoritaire », comportant la plupart des particularités des sociétés hermétiques. Or, les sociétés illustrant cette typologie arrivent à développer, afin de conserver leur existence, toute une série de points de résistance spirituelle, qui sont autant de mécanismes de protection. Le sociologue turc a raison de remarquer que l'animosité perpétuelle qui caractérisa les relations des *'Alevî* avec le reste de la société turque et surtout avec l'autorité politique – soit le diagramme centre / périphérie – ne représentait qu'une relance de l'ancienne dualité, voire opposition *Oğuz / Türkmen* : c'étaient des groupes turcs influents qui, ayant opté pour des formules d'évolution divergentes, partageaient les mêmes sentiments hostiles, chacun tâchant de se substituer à l'autre par n'importe quelle violence. Le deuxième groupe ne pardonna jamais à son rival de l'avoir supplanté ; par conséquent, il ne cessa de convoiter sa place, tout le long de l'histoire ottomane.

L'exclusion de par le centre, personnifié par la dynastie impériale et, ensuite, par les gouvernements républicains qui en prirent la relève, engendra parmi les *'Alevî* périphériques une réaction facile à disséquer et analyser en transparence, un sentiment d'aliénation qui se mua en un véritable labyrinthe psychologique : le complexe d'infériorité devint complexe de supériorité, ses symptômes dominants étant le mépris et le rejet hautain des autres<sup>89</sup>.

87. Suite aux colonisations des hautes époques seldjoukide et ottomane.

88. Türkdoğan 1995, pp. 481-568.

89. Orhan Türkdoğan se confronta, par exemple, dans les régions abritant des communautés *'Alevî* isolées et compactes, avec un véritable chauvinisme ou, disons, « ethnocentrisme alévite », que le sociologue turc s'applique à décoder comme réaction, voire mécanisme de défense identitaire.

L'adhésion opiniâtre de ces groupes aux dogmes chiïtes, orthodoxes ou pas, et, plus tard, au marxisme (ce qui peut paraître encore plus surprenant, à moins de considérer cette idéologie comme une résurrection moderne, amendée des religions messianiques anciennes) ne découlait pas des différends doctrinaux avec les théologiens sunnites – différends qui, il faut l'admettre, auraient supposé un degré de subtilité théorique et / ou herméneutique inaccessible à la plupart de ceux impliqués dans les disputes –, mais de leur structure ouvertement contestataire.

Il est évident, donc, qu'il ne faut guère négliger les facteurs extra-théologiques qui concourent à l'apparition et la propagation des mouvements déviants, de même qu'à la définition des rapports qu'ils engagent avec la/les religion/-s institutionnalisées/-s. Les groupes scissionnistes, souvent confrontés à une « orthodoxie » qu'ils refusent de reconnaître, sont perçus par la population majoritaire comme une altérité provocante et hostile. Cette perception découle, plus d'une fois, du fait qu'ils se présentent réellement comme des groupes non seulement périphériques du point de vue religieux, mais sociologiquement marginaux, marqués d'une infériorité culturelle malaisément réductible, repliés sur eux-mêmes, rejetés par l'ensemble d'une humanité fort encline à suivre l'omière, opposés à l'État et à ses élites, ou aux groupes bénéficiaires de *status* ; autrement dit, ils impliquent un type de réactivité hautement spécifique des soi-disant « sub-cultures de la pauvreté » et incarnent les « boucs émissaires » parfaits. Les particularités historiques des démarches 'Alevî et, plus encore, turcomanes suggèrent que les communautés respectives se sont lancées dans un « mouvement de revitalisation »<sup>90</sup> caractérisé par une composante religieuse majeure, mais point exclusive, qui fut conçu comme solution d'autoconservation, dans un contexte socio-politique empreint de déséquilibres multiples, de ségrégation, de mésentente principielle et, pas en dernier lieu, de désespoir.

La brèche créée initialement – du temps même des Seldjoukides – entre la population sédentaire et celle nomade, évolua, avec le temps, en une brèche entre la population citadine et, pour la plupart, sunnite, et celle rurale, grandement hétérodoxe, à savoir entre deux types de codes culturels, toujours difficiles à concilier et même à confronter, parce que divergents. Cette brèche minait tant les relations entre les 'Alevî et les sunnites majoritaires, que les rapports entre les 'Alevî ruraux et les *Bektaşî* citadins (bien que la différenciation réelle n'en soit pas toujours si tranchée, voire « didactique »). Même aux époques plus paisibles, lorsque la coexistence semblait possible, tout un ensemble de racontars et de calomnies se tissait autour des *Kızılbaş* ('Alevî), pas toujours extrémistes. Injures, stéréotypes, clichés – le tout, soumis aux règles coutumières de la « cité » et à un vocabulaire routinier qui défiait, le plus souvent, le bon sens, frisant l'irrationnel. Du reste, il s'agissait d'une réciprocité parfaite, dont la source n'arrivait jamais à tarir, malgré les armistices temporaires : on le déduit des étiquettes que les deux camps ne cessent, aujourd'hui même, de s'appliquer. Par exemple, dans la région de Elazığ, les 'Alevî sont appelés par les sunnites *sırtı kırmızı*, « ceux au dos rouge » ou bien *sırtı sarı*, « ceux au dos jaune »<sup>91</sup>. Aux alentours de Ortaca (Muğla), les

90. « A revitalization movement is a deliberate effort by members of a society to construct a more satisfying culture. The emphasis in this definition is on the reformation not just of the religious sphere of activity, but of the entire cultural system. Such a drastic solution is attempted when a group's anxiety and frustration have become so intense that the only way to reduce the stress is to overturn the entire social system and replace it with a new one » (Haviland 1990, p. 378).

91. Si le premier des euphémismes susmentionnés paraît assez clair, parce que faisant référence aux *Kızılbaş*, le deuxième en reste plutôt obscur. Il fait penser à l'expression turque *sarı çizmeli Mehmet Ağa*, litt. « Mehmet Ağa aux bottes jaunes », désignant les personnes inconnues, donc étrangères (le « Chinois » de haute époque turque ?), non identifiées ou sans identité décelable. D'une manière plus générale, on ne saurait manquer de penser à la valeur d'orientation attribuée autrefois aux couleurs en turc : « On sait que cette attribution de valeurs colorées aux points cardinaux est, chez les peuples altaïques, d'origine chinoise. Il semble bien que la plupart des doublets 'colorés' qu'on relève dans les noms de tribus turques (du type *Sarı Keçili*, *Kara Keçili*,



sunnites se désignent eux-mêmes par le mot *Türk*, afin de se distinguer d'avec les '*Alevî*, qui sont regardés comme des étrangers, malgré leur langue et leurs usages turques<sup>92</sup>. Toujours dans la région de Muğla (mais ce n'est pas un cas singulier), certains '*Alevî* s'appellent réciproquement *Türkik*, tout en réservant aux sunnites le qualificatif de *yabancı*, « étrangers »<sup>93</sup>. D'autre part, il y a des zones en Turquie où les '*Alevî* désignent les sunnites par les vocables abaissants *yezîd*<sup>94</sup> ou *yobaz*, « sectateur, intolérant », tandis que ces derniers les appellent, à leur tour, *Kızılbaş*, « têtes rouges ». Nombre de '*Alevî* se réfèrent aux sunnites en employant des expressions dégradantes, du genre *Mu'âviye'nin piçleri*, « les bâtards de Mu'âwiyya<sup>95</sup> », *sakallılar*, « les barbus », *namazlılar*, « ceux à la prière », etc.<sup>96</sup>.

D'après ce que l'on peut constater, l'« air de la calomnie » acquiert des accents très colorés, voire pittoresques, d'un côté et de l'autre. Les accusations portées aux '*Alevî* sont, à leur tour, particulièrement diverses et mettent, sans doute, en lumière l'atavisme des comportements de groupe, la circonspection devant l'inconnu et, en général, de tout ce qui semble transgresser la matrice identitaire héritée – une matrice rigide, qui refuse les éléments de contrariété. Le sens diffamatoire des exemples précédents côtoie souvent les préjugés les plus saugrenus, inculqués aux individus depuis l'âge le plus tendre et approuvés tacitement par un système éducationnel autoritaire, paternaliste, qui n'est pas moins imbu de préconceptions coupables. Ainsi que l'on peut constater, les prétextes invoqués par bien des majoritaires pour éviter les contacts avec les minoritaires hétérodoxes sont étonnamment irrationnels, absurdes, même ridicules ; pourtant, peu de personnes sensées choisissent d'y réagir et de se rendre, par là, inconfortables, donc impopulaires. Par exemple : les '*Alevî* sont sales, parce qu'ils ne font pas leurs ablutions rituelles ou, lorsqu'ils les font, ont recours aux pierres (!), et pas à l'eau, comme il sied ; leurs aliments sont impossibles à manger, dégoûtants puisque sales, souillés, impurs, tandis que leurs demeures sont puantes, vu l'odeur spécifique de leurs corps non accoutumés à l'eau ; ils ont l'habitude de cracher sur les aliments (!) ; ils ne mangent pas du lièvre, mais mangent, en échange, du porc et du chat ; ils aiment les boissons alcooliques ; ils s'adonnent aux orgies passionnelles durant les réunions rituelles<sup>97</sup> ; ils enterrent leurs morts à la manière des « païens », c'est-à-dire vêtus et non pas

---

noms de tribus de Yürük anatoliens) puissent lui être rapportés et indiquent ainsi la position géographique respective de ces diverses branches lors de leur séparation » (Planhol 1967, p. 107). Mais les couleurs avaient également une signification sociale, mieux mise en évidence pour le noir et le blanc, en tant que couleurs fondamentales.

92. Pour augmenter, en quelque sorte, la confusion, rappelons que, dans d'autres contextes géographiques, le mot *Türk* servait à la (auto)-désignation des nomades ou des semi-nomades turcomans, qui se dissociaient, de cette manière, de la société urbaine.

93. Türkdöğen 1995, pp. 38, 68, 111.

94. Du nom de l'assassin de Husayn, le fils du calife 'Alî ; cette appellation implique, donc, pour les membres des communautés respectives, la connotation précise de « meurtriers, criminels ».

95. Le calife omeyyade et le père de Yazîd (Zayd).

96. Türkdöğen 1995, pp. 340-341.

97. Séquence désignée par les sunnites à travers l'expression *mum söndü*, litt. « la bougie s'est éteinte ». Elle n'est pas sans rappeler une expression employée, au même sens, en contexte chrétien : *lucerna extincta*, qui faisait allusion aux orgies sexuelles présumées avoir lieu la nuit, durant les grandes réunions rituelles ou les fêtes spécifiques de certaines sectes (voir, à cet égard, le cas des pauliciens d'Asie Mineure, dans Culianu (1990) 1995, pp. 237-239). Cette formule circulait aussi en terres iraniennes. Le prince roumain Dimitrie Cantemir (1987, pp. 519-521) faisait, à son tour, mention, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, d'une « superstition appelée *mum soyunduren* » (sic) – probablement, *mum söndüren*, « ceux qui éteignent la bougie ». Son récit est, d'ailleurs, symptomatique du mélange de racontars, de fantaisies et de calomnies dont se constituait l'image publique des groupements hétérodoxes, en terres ottomanes comme ailleurs. À vrai dire, le savant avoue que ses informations sont indirectes, c'est-à-dire obtenues par ouï-dire, et qu'il ne détient pas de preuves à leur appui (ce sont, pourtant, les redites qui contribuent toujours à consolider le faux). Il note que les adeptes de cette hérésie mystérieuse avaient l'habitude de se réunir chaque année, le 1<sup>er</sup> mars, et que, après s'être bâti une maison en branches d'arbres, ils participaient, durant quarante nuits (comme dans les contes de fées !), à des rituels

enveloppés en linceul ; ils constituent des communautés fermées, qui excluent les non-initiés ; ils n'observent pas les cinq prières quotidiennes et le jeûne canoniquement obligatoire du mois de *Ramaḍān* ; ils n'accomplissent pas le pèlerinage rituel à La Mecque ; ils sont des agnostiques camouflés ; ils sont incestueux, immoraux ou, du moins, amoraux et matérialistes ; ils ont remplacé le prophète Muḥammad par le calife 'Alī, finalement déifié, etc.<sup>98</sup>. Beaucoup de ces accusations et autres encore se retrouvent, chargées de la même virulence, dans les discours des théologiens chrétiens qui s'attaquent aux hérésies et aux mouvements anticléricaux de leurs espaces référentiels.

Les efforts visant l'intégration des 'Alevî dans la société turque, plus conséquents à l'époque contemporaine, mais pas moins controversés, commencent à porter leurs fruits, bien que, de façon globale, les progrès en soient plutôt lents et contradictoires. Après la victoire remportée par Selīm I (1512-1520) à Čāldirān, en 1514, les Ottomans se mirent à contrecarrer de manière plus systématique les menées subversives des *Kızılbaş* et à démolir l'utopie messianique forgée autour de Šāh Ismā'īl (en réalité, la défaite subie par les Safavides à Čāldirān avait déjà porté une grave atteinte au mythe de son invulnérabilité et de son ascendance imāmique). Les autorités firent bâtir des mosquées et des *medrese* tant dans les villages et les bourgades où les 'Alevî l'emportaient par le nombre, que dans les agglomérations habitées par les 'Ahl-e Ḥaqq et les *Nuṣayrī*, qui s'apparentaient à eux non pas nécessairement par les détails de leur culte, mais par leur mentalité ségrégationniste et autarcique. Ces tentatives d'absorption continuèrent à l'époque républicaine, qui ne fut exempte, néanmoins, d'exagérations et de fautes grossières – autant d'occasions de rouvrir et exhiber les plaies du passé.

Les polémiques à ce sujet semblent n'en plus finir. Elles agitent constamment la société turque, impliquant tous les camps – ceux opposés, mais aussi ceux situés (en théorie, du moins) du même côté de la barricade. Ils n'épargnent, donc, ni les communautés 'Alevî, qui sont confrontées, une fois de plus, à leurs incertitudes séculaires. S'y ajoutent, ces dernières décennies, les accents de critique sociale poussés à l'extrême par les gauchistes qui, profitant d'un sentiment de précarité plus général, mal géré par l'État, ne cessent d'agiter les esprits. Nombre de 'Alevî ou de leurs sympathisants laïcs soi-disant urbanisés, dont les glissements identitaires ne sont que trop évidents, s'attaquent, par exemple, à l'immobilisme des communautés rurales et déclarent avoir commencé la « lutte de classe » contre les *dede* exploiters. Mais l'alévisme dépourvu du *dedelik* et, donc, de ses mécanismes fonciers de transmission ésotérique, pour ne plus parler des sacrements, se trouve en plein désarroi et reste une simple coquille vide ; il n'y a pas lieu d'en juger la « fiabilité », mais il est évident que c'est justement cette « épine dorsale » de l'alévisme qui fut exposée au plus grand nombre d'attaques. La visée de ces agressions, qui ne sont pas si innocentes qu'elles le prétendent, est, sans doute, l'institution du « foyer » (*ocak*), dont la succession est héréditaire,

---

« païens », marqués de la frénésie sexuelle des participants. En échange, durant les autres mois de l'année, ils pratiquaient l'abstinence sexuelle absolue : son observance était poursuivie avec sévérité, les prévaricateurs étant tués. Les enfants nés de ces présumés rituels orgiaques étaient élevés par la communauté jusqu'à l'âge de quatre ans et confiés, par la suite, à des familles partageant la même confession. Tout aussi symptomatique de la clé dépréciative, méfiante et superficielle qui caractérisait la perception habituelle de ces groupes est le fait que Dimitrie Cantemir ne fournit aucun détail doctrinaire qui permette une évaluation plus attentive et une éventuelle identification (fort improbable) de ces « dénaturés », exception faite de leurs pratiques déconcertantes. Les faits réprouvés auxquels on fait allusion dans ce genre d'histoires sont, manifestement, plutôt le fruit de la fantaisie débordante des colporteurs que le reflet d'une réalité palpable et coupable. On pourrait en tirer la conclusion que les groupes protestataires, qui vivaient à la limite inférieure de la norme admise par les instances « orthodoxes » – chrétiennes ou islamiques, peu importe pour ces « gens du limes » – étaient perçus par le philtre radical du même comportement manichéen qui décourageait toute innovation en matière de croyance et condamnait la différence.

98. Les objections énumérées plus haut se retrouvent dans bien des « rapports » de terrain de Orhan Türkdoğan (1995, pp. 34, 67-68, 82, 112-115, 169, 308, 340, 356, etc.).

et qui se présente comme un prolongement de l'ancien monde – la dernière « redoute » anatolienne du paternalisme tribal. Chaque « foyer » est présidé par un « père spirituel » (*dede*), qui déclare descendre du Prophète, et qui remplissait jadis des fonctions fort complexes, mais dont l'importance alla diminuant. Les familles de ces personnages (les *ocakzâde*) sont, à leur tour, très révérees et jouissent d'un certain nombre de privilèges, les exposant à la convoitise de leurs confrères moins fortunés (ou insuffisamment « pieux »). Tout village 'Alevî est, aujourd'hui encore, attaché à une institution de ce type, étant tenu de lui verser une « annuité ». Le leader du « foyer » auquel il se rattache est son terme de référence en matière de religion (et encore !), étant appelé à accomplir les rites qui scandent l'année liturgique et perpétuent le sens de la communauté (mais cela ne se passe plus toujours). L'agencement des « cellules » 'Alevî sous l'autorité de ces pères spirituels régionaux semble suivre de près les anciennes frontières et fidélités tribales. Les « foyers » sont, en quelque sorte, des tribus ou des sous-tribus substitutives, quoique dégradées – une revanche amère, sans espoir, du tribalisme immémorial. En raison de cet arrière-plan, le changement du statut d'un croyant et, partant, sa migration d'un « foyer » à l'autre sont regardés d'un mauvais œil et deviennent souvent sources de tensions et de conflits<sup>99</sup>. L'institution du « foyer » 'Alevî et celle conjointe du *dede* traversent, assurément, une crise profonde, liée non seulement à leur prestige, mais aussi au « personnel » proprement dit : les véritables leaders sont de plus en plus rares, alors que ceux contestables ou contestés se multiplient ; de plus, certains « foyers » sont vacants, ce qui semblait inconcevable jusqu'hier.

La typologie contemporaine des communautés 'Alevî est fort variée, ce qui explique leurs attitudes différentes quant à l'observance des préceptes rituels de l'islam. Il y en a qui ont esquissé ou même accepté un rapprochement raisonnable du sunnisme, et qui partagent, donc, avec les musulmans majoritaires des espaces rituels, des cérémonies religieuses et des prescriptions canoniques, tout en entretenant un dialogue dogmatique prudent et plutôt formel avec ceux-ci. Mais il y en a également qui restent réfugiées dans un autisme et une intransigeance de principe, qui s'avèrent aussi contre-productifs que le refus sunnite d'accepter leur altérité spécifique.

Certains 'Alevî questionnés par Orhan Türkdoğan (comme, par exemple, les villageois de Yılmazköy, de Alamut, de Kızılcapınar, près de Aydın) déclarent soit qu'ils se sont fait bâtir des mosquées, soit qu'ils sont en train de le faire, afin de détourner les suspicions et les attaques à leur adresse. Ces mosquées fonctionnent, d'habitude, en parallèle avec les « maisons de réunion » (*cem evi*) et servent, quelquefois, de cadre à la grande prière de vendredi, ainsi qu'aux cérémonies funèbres<sup>100</sup>. Une situation exceptionnelle de tous les points de vue me paraît celle signalée à Sünnetçiler (région de Manisa) – village 'Alevî-Bektaşî aux usages plutôt sunnites ; celui-ci possède une mosquée au rôle central dans la vie rituelle du groupe, bien que son imâm partage la même identité hétérodoxe. Les membres de cette dernière communauté témoignent d'un comportement presque entièrement sunnite, puisqu'ils observent les cinq prières quotidiennes, jeûnent durant le *Ramaḍān*<sup>101</sup>, accomplissent le pèlerinage à La Mecque, enterrent leurs morts en linceul, entretiennent des échanges matrimoniaux avec les sunnites du voisinage<sup>102</sup> et apprécient que la séparation religieuse entre les 'Alevî et les sunnites est intenable, sa raison se trouvant, *nota bene*, dans l'ignorance suffisante et le radicalisme intéressé de certains leaders 'Alevî<sup>103</sup>.

99. Voir, pour la question complexe et peu explorée des *ocak* anatoliens, Birdoğan 1992, pp. 5-16.

100. *Ibidem*, pp. 120-127.

101. Ce jeûne est également observé par d'autres 'Alevî, surtout par les femmes, ce qui n'est pas surprenant, car ce sont elles qui entretiennent la frénésie dévotionnelle dans la plupart des milieux confessionnels ; pourtant, dans toutes ces situations, il s'agit d'une option individuelle et d'une pratique facultative qui n'implique en aucune manière le groupe.

102. Possibilité véhémentement exclue par d'autres groupes 'Alevî.

103. Türkdoğan 1995, pp. 148-154.

Pourtant, il n'en est pas moins vrai que, dans la majorité des cas, les 'Alevî évitent la mosquée et, plus encore, méconnaissent son statut sacré. Ils avouent franchement leur réticence, même le déplaisir de franchir le seuil de tels édifices – souillés à jamais par la mort du calife 'Alî dans un emplacement pareil<sup>104</sup>. Il y en a également qui s'évertuent à justifier ce comportement, à force d'affirmer qu'un musulman authentique peut bel et bien se passer et de la mosquée, et des cinq prières canoniques, sans porter atteinte à sa vocation et à sa qualité de dévot. Ou bien que la mosquée est ouverte à tout croyant, quelles qu'en soient les valeurs éthiques ou les péchés, alors que les 'Alevî coupables de méfaits sont temporairement excommuniés, donc « mis en quarantaine », pour éviter les risques de contagion ; plus encore, afin de rejoindre le cercle des « innocents », ils doivent accomplir un rite de lustration. Il existe, d'autre part, des 'Alevî qui désavouent, et même avec véhémence, la ségrégation sexuelle et l'interdiction de la danse rituelle dans les mosquées, l'emploi de l'arabe comme langue liturgique, la position des participants à la prière (l'un derrière l'autre et pas en cercle, face à face), etc.<sup>105</sup>. Tous ces prétextes, plus ou moins plausibles, offrent une image très parlante de la psychologie alambiquée des exclus, des conséquences d'un refus collectif qui trouve sa consolation dans l'illusion d'une pureté dogmatique, morale et rituelle sans égale.

Accusés, d'autre part, d'extrémisme religieux et de relations vicieuses avec les fondamentalistes iraniens (dont les porte-parole rejettent, d'ailleurs, toute accusation de prosélytisme, ainsi que de connexion avec ces groupes hétérodoxes), les 'Alevî repoussent carrément cette filiation et se délimitent même haut et fort des pratiques rituelles et sociales qui particularisent l'imâmisme contemporain. Les reproches formulés à l'adresse du chiisme iranien concernent, généralement, les mêmes aspects : il reste au « seuil » de la Loi révélée – donc, au niveau exotérique –, alors que les 'Alevî suivent la « voie mystique » – donc, ésotérique ; il est dur, violent, marqué d'intolérance envers les femmes ; il poursuit secrètement l'acculturation, l'obnubilation de la conscience ethnique et l'« iranisation » de ceux emportés dans son orbite, tâchant de leur imposer un modèle religieux étranger, trop idéologisé et politisé ; ses adeptes respectent tant le jeûne du *Ramaḍān* que celui du *Muḥarram* et se flagellent durant les processions occasionnées par ce dernier ; ils condamnent à tort toute ingestion d'alcool, etc.<sup>106</sup>

On se rend, donc, compte que les groupes 'Alevî de Turquie ne sauraient être regardés de façon globale, puisqu'ils restent, quand même, distincts pour tout observateur averti et réagissent différemment aux troubles et aux provocations de la modernité ; les stratégies de réforme qu'ils mettent en œuvre montrent les penchants et les disponibilités latents de chaque groupe, quelquefois franchement divergents les uns par rapport aux autres, vu leurs expériences historiques non identiques. Ainsi, tandis que certaines communautés choisissent de répliquer aux pressions extérieures par un rapprochement du sunnisme ou même par l'adhésion au marxisme, il y en a qui cultivent la filière chiite traditionnelle, assumée verbalement par la plupart des sous-groupes anatoliens. C'est ainsi que se passent les choses à Çorum (nord-est d'Ankara), où une mosquée chiite fut dernièrement ouverte, laquelle est destinée aux trois prières quotidiennes ; les imâms en sont instruits en Iran, ainsi qu'à Halkalı (dans la région de Küçükçekmece)<sup>107</sup>.

104. La dénégation du statut sacré de la mosquée, sous prétexte que le calife 'Alî ait été tué par le hārijite Ibn Muljam au seuil de la mosquée de Kūfā évoque, sans doute, l'attitude de certains groupes chrétiens – du haut et du bas christianisme –, qui rejettent le symbole de la croix, en raison de son rôle dans le supplice christique.

105. Türkdoğan 1995, pp. 59, 75-76, 133, 333, 456, etc.

106. *Ibidem*, pp. 56, 93, 140, 290-291, etc.

107. *Ibidem*, pp. 300, 388.

Il est vraiment difficile de prévoir l'avenir des '*Alevî* de Turquie – qui, malgré les allégations de certains sunnites, reste leur pays réel, non pas virtuel. Les deux camps, soit la majorité sunnite et la minorité '*Alevî*, manifestent, chacun, une visible oscillation entre le désir déclaratif de rapprochement, de conciliation historique, et le malaise causé par la présence dissemblable de l'« Autre » (ou bien, « Autrui » ?). Chaque côté tend à renforcer et à absolutiser sa propre légitimité. Sur le fond d'une société mouvementée, atteinte de disproportions multiples, hantée par les fantômes d'un passé qui se refuse à l'oubli, les animosités anciennes reviennent régulièrement au premier plan et rapportent à la surface de la vie publique les alluvions des « passions » d'antan. De manière plus ou moins ouverte, tout le monde attend le dénouement de ce « mystère » contemporain sur lequel repose l'avenir même d'une identité nationale qui ne cesse de se construire.

Au lieu de conclusions : encore des incertitudes.

Vu les évolutions historiques, l'étude plus poussée de la perception sociale négative des '*Alevî*, de ses raisons profondes, inavouées (ou bien infraliminales ?) et des mésententes qui firent suite à leur traitement ségrégatif, à l'époque ottomane et à celle moderne, s'impose, en quelque sorte, de soi, comme possible démarche euristique ou, du moins, éclairante des circonstances précises où ils évoluèrent.

Outre la violence navrante des temps révolus, outre l'aspect en quelque sorte « systémique » des conflits qui les imprégnèrent, on est, de plus, conduit à se demander si certains groupes qui constituaient le soubassement des *Bektaşî* ('*Alevî*) de haute époque, tels les *Yörük*, les '*Abdâl*, les *Tat*, etc., n'étaient pas, à l'origine, des tribus turques de deuxième rang, ou bien des « brassages », des communautés circonstancielles, instables, rassemblant la lie rejetée, les « égarés », les « intouchables » des sociétés tribales en crise.

Ces groupes se guidaient sur l'ancienne éthique tribale, mais étaient issus d'une réunion souvent casuelle de gens, vivant en marge de l'« œcoumène » ; leur cohésion, plutôt problématique au début, fut cimentée par leur vision hétérodoxe de l'islam et par les dangers communs qu'elle comportait. Ils étaient des marginaux, des périphériques non seulement en termes politiques, sociaux, économiques, religieux, mais aussi en termes proprement spatiaux, parce qu'ils occupent le pourtour du monde perceptible par les agglomérations « civilisées » : pour ces dernières, ils formaient une masse indistincte, menaçante, encline plutôt à la violence qu'au pacifisme. Cela explique les réactions inquiètes et peureuses des sédentaires devant le chaos que ces indésirables semblaient incarner. Les hétérodoxes étaient à craindre parce qu'ils cultivaient (surtout à l'époque de leurs premières « rencontres ») la transgression de la loi, la désobéissance à la norme, aux usages, à la « normalité », telle qu'elle était perçue par la société structurée des « casaniers » ; rejetés par les gens « de bon aloi », ils avaient tout à gagner, rien à perdre. Les effets d'exclusion découlant du traitement particulier, restrictif qui leur fut réservé ne faisaient qu'accroître un blocage communicationnel qui était plutôt de règle dans la société ottomane.

Il est évident, d'autre part, que les hiérarchies, explicites et implicites, des tribus turques de prestige immigrées en Anatolie éloignaient les individus et les groupes, nomades ou pas, sans ascendance précise, sans lignée transparente, sans tradition ferme : ils restaient douteux, pour les nomades comme pour les sédentaires, étant contraints à improviser, à s'attacher aux communautés de fortune, afin de survivre.

Cet ensemble bigarré que nous appelons, faute de mieux, '*Alevî*, ce conglomerat où s'entremêlaient des factions de tribus éclatées, des tribus constituées *ad hoc*, des aventuriers solitaires ou, simplement, des « survivants », fut récupéré, sans efforts majeurs, par les Safavides, avec la promesse d'un avenir meilleur, qui ne s'est jamais accomplie, du moins pour les *Kızılbaş* anatoliens.

Les origines obscures, le penchant au désordre, la simplicité d'esprit des 'Alevî, qui n'étaient que trop visibles, leur valurent également le mépris des *Bektaşî*, qui rêvaient d'échapper aux conséquences des mentalités tribales, de surpasser les régionalismes qui imprégnaient non seulement les terres d'islam, mais aussi celles turques. La rivalité opposant les leaders *Bektaşî* et 'Alevî, dont l'histoire sinieuse a fait couler beaucoup d'encre, n'était que la cime d'un iceberg tenace, toujours présent dans les rapports bilatéraux. Parce que semblables, enracinés dans les mêmes traditions et nourris d'un même ritualisme, les deux groupements se prévalaient, chacun, de définitions identitaires très nettes, voire tranchées, afin de se délimiter convenablement l'un de l'autre et de garder leur individualité. Chacun voyait dans son adversaire un « autrui », c'est-à-dire une identité potentielle, une altérité assimilable, mais d'autant plus inavouable. De façon paradoxale, ils étaient aussi pareils que différents. Mais, en dernière analyse, ce ne sont pas les *Bektaşî* qui eurent le dessus.

Quant aux 'Alevî – les éternels « mal-aimés » –, ils finirent par se forger une croyance particulière, ayant presque tous les traits des religions indépendantes : une croyance dérivée, du second degré, il est vrai, mais on se trouve dans un domaine où l'innovation véritable est rare, alors que la reprise reste plutôt de règle. Les suites en sont imprévisibles, l'incertitude flotte dans l'air. Préoccupé de l'avenir du laïcisme et d'un véritable équilibre des forces, l'État turc aura, peut-être, recours à eux pour torpiller les islamistes. Cette stratégie n'est pas sans péril, car elle risque de diviser, encore une fois, l'ensemble social. Qui plus est, le noyau dur des sunnites, insouciant des expériences du passé, ne cesse de s'attaquer, aujourd'hui comme autrefois, aux « impies » et d'interroger, d'une manière plus que rhétorique, la société laïque en difficulté : comment peut-on être (Turc et) 'Alevî ?

### Bibliographie

- Abel, A. 1968 — « Nature et cause de l'angoisse et du refus dans trois hérésies musulmanes : le kharidjisme, la mu'tazila, le batinisme », dans Le Goff (coord.) 1968, pp. 59-71.
- Atalay, Besim (éd.) 1985-1986 — *Divanî Lûgât-it-Türk Tercümesi* I-IV, Ankara.
- Bacqué-Grammont, Jean-Louis 1985 — « Un rapport inédit sur la révolte anatolienne de 1527 », *Studia islamica* 62, pp. 155-171.
- Bacqué-Grammont, Jean-Louis 1988 — « Seyyid Tamâm, un agitateur hétérodoxe à Sîvâs (1516-1518) », *IX. Türk Tarih Kongresi'nden ayırbasım*, Ankara, pp. 865-874.
- Bacqué-Grammont, Jean-Louis 1989 — « L'apogée de l'Empire ottoman : les événements (1512-1606) », dans Mantran (dir.) 1989, pp. 139-158.
- Bacqué-Grammont, Jean-Louis 1990 — « Société tribale et décadence des mœurs dans le Bozoq vers 1530 », *III<sup>d</sup> Congress on the Social and Economic History of Turkey, Princeton University, 24-26 August 1983*. Proceedings edited by Heath W. Lowry and Ralph S. Hattox, Istanbul-Washington-Paris.
- Beldiceanu-Steinherr, Irène 1991 — « Les Bektaşî à la lumière des recensements ottomans (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles) », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 81, pp. 21-79.
- Birdoğan, Nejat 1992 — « Anadolu Alevî Ocaklarının Kuruluşu, İşlevleri, Yayınları » [« La fondation, les fonctions, la répartition des 'foyers' 'Alevî »], *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri* I, Ankara, pp. 5-16.
- Brown, John P. 1968 — *The Darvishes or Oriental Spiritualism* (éd. : H. A. Rose), Londres.
- Bruinessen, Martin van 2003 — *Ağa, Şeyh, Devlet [Le maître, le cheikh, l'État]* (trad. tr. : Banu Yalkut), Istanbul.
- Cahen, Claude 1951 — « Notes pour l'histoire des Turcomans d'Asie Mineure au XIII<sup>e</sup> siècle », *Journal asiatique* 3, pp. 335-354.

- Cahen, Claude 1969 — « Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres », *Turcica* 1, pp. 53-64.
- Cahen, Claude 1974 — *Turcobyzantina et Oriens Christianus* I, Londres.
- Cahen, Claude 1988 — *La Turquie pré-ottomane*, Istanbul-Paris.
- Cantemir, Dimitrie 1987 — *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane* [Le système ou la constitution de la religion mahométane] (trad. roum. : Virgil Căndea), Bucarest.
- Chenu, M. D. 1968 — « Orthodoxie et hérésie. Le point de vue du théologien », dans Le Goff (coord.) 1968, pp. 9-14.
- Culianu, Ioan Petru 1990 — *Les gnosés dualistes d'Occident. Histoire et mythes*, Paris (trad. roum. : Thereza Petrescu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Bucarest 1995).
- Eren, Hasan 1999 — *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü* [Dictionnaire étymologique de la langue turque], Ankara.
- Gardet, Louis 1977 — *Les Hommes de l'Islam. Approche des mentalités*, Paris.
- Gokalp, Altan 1980 — *Têtes rouges et bouches noires*, Paris.
- Gokalp, Altan 1998 — « L'esprit nomade », dans *Le livre de Dede Korkut dans la langue de la gent oghuz. Récit de la Geste oghuz, de Kazan Bey et autres* (trad. fr. : Louis Bazin et Altan Gokalp), Paris, pp. 27-46.
- Gokalp, Altan 1998a — « Tahtaji », *Encyclopaedia of Islam. New Edition* X, Leiden, p. 135.
- Gölpınarlı, Abdülbâki 1977 — *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri* [Expressions et proverbes passés de la mystique (musulmane) dans notre langue], Istanbul.
- Gölpınarlı, Abdülbâki 1997 — *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar* [Les écoles de pensée et les ordres mystiques (musulmans) en Turquie], Ankara.
- Halm, Heinz 1995 — *Le chiïsme* (trad. fr. : Hubert Hougue), Paris.
- Hasluck, F. W. 1928 — *Bektaşîlik Tetkikleri* [Études sur la Bektaşîya] (trad. tr. : Ragıp Hülûsî), İstanbul.
- Hasluck, F. W. 1929 — *Christianity and Islam under the Sultans* I-II, Oxford.
- Haviland, William A. 1990 — *Cultural Anthropology*, Orlando.
- Hitzel, Frédéric 2001 — *L'Empire Ottoman : XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris.
- Inalcik, Halil 1973 — *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600* (trad. roum. : Dan Prodan, *Imperiul Otoman: epoca clasică, 1300-1600*, Bucarest 1996).
- Jong, Frederick de 1985 — « The Kızılbaş Sects in Bulgaria: Remnants of Safavi Islam? », *The Turkish Studies Association Bulletin* 9, 1, pp. 30-32.
- Kezer, Ali 1995 — « Yörükler » [« Les Yörük »], *Türk Dünyası Araştırmaları* 97, pp. 137-151.
- Köprülü(zâde), M. Fuad 1935 — « Abdal », *Türk Halkedebiyatı Ansiklopedisi* I, Istanbul, pp. 23-56.
- Köprülü(zâde), M. Fuad 1991 — *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* [Les premiers mystiques dans la littérature turque], Ankara.
- Le Goff, Jacques (coord.) 1968 — *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles*, Paris-La Haye.
- Lindner, Rudi Paul 1983 — *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington.
- Mantran, Robert (dir.) 1989 — *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris.
- Mélikoff, Irène 1973 — « Les Babas Turcomans contemporains de Mevlâna », *Bildiriler. Mevlâna'nın 700. Ölüm Yıldönümü dolayısıyla Uluslararası Mevlâna Semineri, 15-17 Aralık 1973*, Ankara, pp. 268-274.
- Mélikoff, Irène 1975 — « Le problème Kızılbaş », *Turcica* 6, pp. 49-67.
- Mélikoff, Irène 1980 — « Un ordre de derviches colonisateurs : les Bektachis. Leur rôle social et leurs rapports avec les premiers sultans ottomans », *Mémorial Ömer Lûtfi Barkan*, Istanbul, pp. 149-157.
- Mélikoff, Irène 1982 — « L'islam hétérodoxe en Anatolie », *Turcica* 14, pp. 142-154.

- Mélikoff, Irène 1995 — « La communauté kızılbaş du Deli Orman, en Bulgarie », dans Popovic-Veinstein (éds.) 1995, pp. 401-409.
- Mélikoff, Irène 1999 — « Le problème Bektaşî-Alevî : Quelques dernières considérations », *Turcica* 31, pp. 7-34.
- Noyan, Bedri 1987 — *Bektaşîlik Alevîlik Nedir [Qu'est-ce que c'est le Bektaşîlik Alevîlik]*, Ankara.
- Ocak, Ahmet Yaşar 1995 — « Remarques sur le rôle des derviches kalenders dans la formation de l'ordre Bektachi », dans Popovic-Veinstein (éds.) 1995, pp. 55-62.
- Ocak, Ahmet Yaşar 1996 — *Babailer İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü [La révolte des Babaî. Le soubassement historique de l'Alevilik ou la structuration de l'hétérodoxie turque-islamique en Anatolie]*, Istanbul.
- Panaite, Viorel 1997 — *Pace, război și comerț în islam. Țările române și dreptul otoman al popoarelor (secolele XV-XVII) [Paix, guerre et commerce dans l'islam. Les pays roumains et le droit ottoman des gens (XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)]*, Bucarest.
- Planhol, Xavier de 1967 — « Noirs et blancs : sur un contraste social en Asie Centrale », *Journal asiatique* 255, 3-4, pp. 107-116.
- Popovic, Alexandre / Veinstein, Gilles (éds.) 1995 — *Bektachiyva. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul.
- Räsänen, Martti 1969 — *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türkssprachen*, Helsinki.
- Savory, R. M. 1986 — « Kızıl-bāsh », *Encyclopaedia of Islam. New Edition* V, Leiden, pp. 243-245.
- Sümer, Faruk 1960 — « Anadolu'ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi ? » [« Est-ce qu'en Anatolie sont arrivés uniquement des Turcs nomades ? »], *Belleten* 24, 96, pp. 567-594.
- Sümer, Faruk [1973] — « Mevlâna ve Oğullarının Türkmen Beyleri ile Münasebetleri » [« Les relations de Mawlâna et de ses fils avec les bey turcomans »], *Bildiriler. Mevlâna'nın 700. Ölüm Yıldönümü dolayısıyla Uluslararası Mevlâna Semineri, 15-17 Aralık 1973*, pp. 42-54.
- Sümer, Faruk 1980 — *Oğuzlar [Les Oğuz]*, Istanbul.
- Türkdoğan, Orhan 1995 — *Alevî-Bektaşî Kimliği : Sosyo-Antropolojik Araştırma [L'identité Alevî-Bektaşî. Recherche socio-anthropologique]*, Istanbul.
- Vitebsky, Piers 1995 — *The Shaman: Voyages of the Soul, Trance, Ecstasy, and Healing from Siberia to the Amazon*, Boston.
- Zarincbaf-Shahr, Fariba 1997 — « Qizilbash 'Heresy' and Rebellion in Ottoman Anatolia during the Sixteenth Century », *Anatolia Moderna – Yeni Anadolu* 7 (43), pp. 1-15.
- \*\*\* 1963-1982 — *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü [Dictionnaire dialectal de la langue turque]* I-XII, Ankara.





# La magie chez les populations balkaniques : convergences et divergences entre les divers groupes confessionnels\*

Alexandre Popovic

C'est évidemment un grand plaisir pour moi de me trouver ce soir au *New Europe College* pour présenter quelques aspects d'une recherche en cours, que je mène depuis plusieurs années à mon séminaire du *Centre d'histoire du domaine turc*, de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales à Paris. Ledit séminaire, intitulé « Histoire moderne et contemporaine des musulmans balkaniques » fonctionne depuis novembre 1973. Nous y avons étudié, tour à tour, les sujets suivants : l'histoire des différentes communautés musulmanes balkaniques dans la période post-ottomane, la presse musulmane balkanique, ainsi que l'implantation et la propagation des confréries mystiques musulmanes ayant fonctionné à un moment donné dans le Sud-Est européen, ou qui y fonctionnent encore de nos jours. Cela a donné lieu par la suite à la publication de plusieurs ouvrages et d'un grand nombre d'études ponctuelles (articles, communications à des colloques, etc.). Nous y étudions depuis trois ans un sujet assez particulier, à savoir la magie chez les musulmans balkaniques à la fin du XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle, à partir des travaux des trois principaux spécialistes locaux (Muhammed Garčević, Stanko Sielski et Tihomir R. Djordjević), mais aussi d'après les publications, très éparpillées au demeurant, d'une trentaine d'autres auteurs moins connus. Nous cherchons également à faire des comparaisons : d'une part, avec la magie pratiquée par les non-musulmans des Balkans à la même époque ; d'autre part, avec celle pratiquée par les musulmans d'autres régions du monde, notamment par ceux de l'ex-Empire ottoman.

Pour introduire mon intervention de ce soir, intervention que je vois d'ailleurs non pas comme une « conférence » à proprement parler, mais plutôt comme une « discussion », voire une « causerie », je voudrais dire d'abord quelques mots sur trois questions qui ont été à l'origine de ces investigations et dont les réponses pourraient nous aider, je l'espère, à mieux nous comprendre. Ces trois questions sont les suivantes : a) qu'est-ce que la magie ? b) pourquoi avoir choisi ce sujet ? et c) comment procédons-nous pour avancer ?

La magie est un concept ancien, sur lequel les principaux dictionnaires et encyclopédies sont plutôt d'accord, mais bien entendu avec des nuances. En voici quelques exemples : « art prétendu de produire des effets contre l'ordre de la nature » (*Littre en 10/18*) ; « art prétendu de produire, au moyen de pratiques occultes, des effets contraires aux lois naturelles » (*Grand Larousse encyclopédique*) ; « art de produire, par des procédés occultes, des phénomènes inexplicables ou qui semblent tels » (*Le petit Robert*). Cela dit, on peut trouver, naturellement, des définitions autrement plus développées, comme celle-ci : « Étymologiquement, la magie désigne l'art des mages, caste sacerdotale des Mèdes, qui cultivaient l'astrologie et autres sciences ésotériques. Mais le mot a pris un sens plus vaste pour désigner les croyances et les pratiques qui ne rentrent pas dans les rites des cultes organisés et qui supposent la croyance en une force surnaturelle immanente à la nature. Cette définition, assez ambiguë, explique

---

\* Conférence donnée sur l'invitation de l'Institut d'Études Orientales Sergiu Al-George, au *New Europe College*, Bucarest, le 26 novembre 2003.

pourquoi certains auteurs, comme James George Frazer, font de la magie une pré-science (il existe un déterminisme magique, sur lequel s'appuie la manipulation du magicien), et pourquoi d'autres, comme Marcel Mauss, la considèrent comme un phénomène religieux (est magique, pour lui, tout rite qui ne fait pas partie d'un culte organisé, rite privé, secret, mystérieux et tendant à la limite vers le rite prohibé), la différence essentielle étant que la magie agit à l'aide de forces immanentes à la nature, tandis que la religion suppose la transcendance du sacré » (*Encyclopaedia Universalis, Corpus*). Quant aux Mèdes que Cyrus le Grand a incorporé à l'Iran au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., ils « sont d'après Hérodote et Strabon, un peuple arien. Tout d'abord nomades, on en trouve pour la première fois mention dans un texte du roi assyrien Salmanassar III (IX<sup>e</sup> s. av. J.-C.). Ils se fixèrent en Perse et prirent pour capitale, au VII<sup>e</sup> s. av. J.-C., la ville d'Ecbatane (Hamadhân)... » (*Grand Larousse encyclopédique*), ce qui confirmerait, si besoin en était, que la magie est donc quelque chose de très très ancien, comme on va le voir tout de suite.

Je passe à la seconde question, qui est « pourquoi avoir choisi ce sujet ? ». La réponse est facile à deviner. D'une part, la magie est universelle et elle a toujours existé (au cours de la préhistoire, chez les Mèdes, au IX<sup>e</sup> s. av. J.-C., comme on vient de le voir, mais aussi chez les diverses populations de la Mésopotamie, en Égypte pharaonique, en Chine, chez les anciens Hébreux, en Inde, en Grèce antique, à Rome, en Amérique pré-colombienne, en Europe médiévale et moderne, en Afrique, en Asie, en Australie, en Polynésie, etc.). D'autre part, la magie étant un phénomène général, elle est susceptible de nous apporter des renseignements intéressants sur les différents groupes de populations, selon les régions et les époques. Donc, pour quelqu'un qui étudie les populations musulmanes du Sud-Est européen, comme moi, l'étude de la magie peut s'avérer être sur plus d'un plan un biais fort utile.

Avant de répondre à la troisième question concernant la façon dont nous procédons, je dois faire une brève digression, pour préciser que je suis, par ma formation, un « orientaliste à l'ancienne » qui a travaillé principalement sur l'histoire du monde musulman « classique » et sur les divers aspects de l'histoire des différentes communautés musulmanes du Sud-Est européen, à l'époque ottomane et post-ottomane. Il s'ensuit donc que mes recherches sur la magie balkanique sont menées évidemment à travers ma « lucarne » personnelle, celle d'un orientaliste qui s'intéresse avant tout au monde musulman des Balkans. Je cherche à comprendre si celui-ci fonctionne sur ce plan précis de la même façon que les autres « mondes musulmans », proches ou lointains. Mais aussi, et en même temps, j'essaie de faire des comparaisons avec la magie pratiquée chez les non-musulmans de la Péninsule balkanique, et surtout chez les chrétiens orthodoxes et les chrétiens catholiques. Il y a lieu de préciser enfin, que nous travaillons pour l'instant avant tout sur la magie chez les populations musulmanes de l'ex-Yougoslavie, du fait que la documentation existante provient principalement de ces régions. Cependant, nous comptons examiner de près, dès que possible, également la documentation concernant les musulmans d'Albanie, de Bulgarie, de Grèce et de Roumanie.

Essayons de voir maintenant, à partir de la magie pratiquée chez les musulmans ex-yougoslaves, quelles sont les similitudes et les différences par rapport à la magie pratiquée chez les chrétiens de l'ex-Yougoslavie. La première chose qui ressort très nettement des textes que nous avons analysés jusqu'à présent, est que nous sommes visiblement en présence de deux catégories de magie, dont les frontières respectives ne sont d'ailleurs pas toujours très nettes. Les auteurs étudiés distinguent en effet, d'un côté, la magie non-religieuse, appelée généralement par eux « magie populaire » et, de l'autre, la magie religieuse. On comprendra aisément que les convergences se trouvent surtout, mais pas uniquement, dans la première, et les divergences dans la seconde.

Parlons d'abord très rapidement de la « *magie populaire* ». Les deux principaux exemples, universellement connus, sont le *mauvais œil* et l'utilisation d'*amulettes* et de *talismans* non-religieux – les fameuses *hamajlije* (sing. *hamajlija*), sur lesquelles il existe une très abondante littérature – et qui sont censées pouvoir protéger tant contre le mauvais œil, que de maladies en général, d'accidents, etc. On constate qu'il y a une très grande convergence entre les croyances et les pratiques à ce niveau, chez les musulmans et chez les chrétiens de l'ex-Yougoslavie.

Pour les uns comme pour les autres, le *mauvais œil* est censé pouvoir frapper des hommes, des femmes, des enfants, mais aussi des animaux, des plantes, des arbres, des vignobles, etc., voire également des objets inanimés les plus divers (ateliers, boutiques, maisons ...) et même le travail de quelqu'un. Parmi de très nombreux exemples dûment enregistrés et répertoriés, citons celui d'une femme en train de fabriquer du savon, et dont la voisine arrive inopinément en demandant « qu'est-ce que tu fais là ? ». La première doit alors obligatoirement répondre, si elle veut protéger le fruit de son travail : « je plante de l'ail ». Car l'ail est en effet bien connu, dans le domaine de la magie, par sa capacité de pouvoir éloigner ou repousser le mauvais œil. Nous disposons ainsi de longues listes, avec des références précises à l'appui, quant à l'endroit et à la date où ces croyances ont été notées. On y énumère des cas de personnes qui sont particulièrement vulnérables face au mauvais œil, et des catégories de gens qui en sont immunisés. On y présente également les mille et une façons de se protéger du mauvais œil, par les stratagèmes les plus divers ou par des formules magiques. On y expose enfin les moyens de se guérir du mauvais œil lorsqu'on en a été frappé, suivant les cas, par des prières, des rituels magiques, des médicaments appropriés, ou encore par une méthode très particulière appelée « *bajanje* ». Il s'agit d'une discipline complexe qui consiste à marmonner des incantations difficilement audibles et plus ou moins incompréhensibles, dont le rituel est opéré par un spécialiste qui est, le plus souvent, mais pas obligatoirement, une femme âgée<sup>1</sup>.

Quant aux *amulettes* et aux *talismans* non-religieux – car il y a aussi et même surtout des talismans religieux – ils sont également, très souvent, les mêmes pour les musulmans et les chrétiens, et peuvent être divisés en trois catégories : minérale, végétale et animale. Il s'agit d'objets les plus variés, choisis pour leurs qualités propres, donc des objets qui sont par exemple particulièrement durs, coupants, piquants, etc., ou des substances âpres ou rudes au goût (très pimentées, âcres, aigres, etc.), ou encore des objets qui sont censés posséder des « pouvoirs magiques » et dont le catalogue le plus complet, en ce qui concerne le Sud-Est européen, reste encore aujourd'hui celui dressé par T. R. Djordjević<sup>2</sup>. En voici quelques exemples, d'après lesquels on peut constater qu'il s'agit le plus souvent d'un principe analogique. Parmi les amulettes *minérales*, qui sont plutôt moins répandues par rapport aux deux autres catégories, il faut citer en premier lieu le sel et le fer (c'est-à-dire les différents objets en fer : le couteau, le fer à cheval, les clous en fer, le tisonnier, la faucille, la fourchette, etc.) ; ensuite l'argent, et beaucoup plus rarement l'or ; puis aussi le mercure, les « pierres de foudre » (appelées également « pierres de tonnerre ») ; et enfin, les pierres précieuses et semi-précieuses. Le pouvoir des amulettes *végétales* se manifestant de différentes façons, il y a lieu de les utiliser de manière adéquate : soit en infusion, soit par des fumigations ou pour des bains de corps, voire en les portant sur soi. Les plus connues sont : l'ail, l'oignon, le bois d'if, la rue, la nigelle, la ronce, l'aubépine, la pomme de pin, une herbe rougeâtre connue sous le

1. Sur cette question, cf. les nombreuses publications de Ljubinko Radenković, et notamment son ouvrage *Narodna bajanja kod Južnih Slovena* [Les bajanja populaires chez les Slaves du Sud], Belgrade, Prosveta-Balkanološki Institut SANU, 1996, 351 pp.

2. Tihomir R. Djordjević, *Zle oči u verovanju Južnih Slovena* [Le mauvais œil dans la croyance des Slaves du Sud], Belgrade, Srpska Kraljevska Akademija, 1938, VIII+347 pp. (2<sup>e</sup> édition, Belgrade, Prosveta, 1985, 380 pp.).

nom de « cœur de lapin », la mauve, le romarin, le poivre, le bois résineux, le bois de chêne, le gui, les fougères, la bardane, mais aussi les végétaux « transformés », comme le pain par exemple, ou les fils de coton (blanc ou rouge), etc. Quant aux amulettes *animales*, il faut commencer par mentionner tout d'abord celles qui proviennent de l'homme lui-même (le placenta d'un enfant au moment de sa naissance, c'est-à-dire « la plus interne des membranes qui enveloppent le fœtus », une petite partie du nombril d'un nouveau-né, et bien d'autres parties du corps humain), puis une très grande variété d'amulettes animales à proprement parler (os creux d'un chien, œuf de loutre, croupion de canard, queue de serpent à sonnettes, petit morceau de queue de lapin, cornes de divers animaux, dent de loup ou de sanglier, tête ou aile de chauve-souris, patte de taupe, escargot, coquillages et coraux, vers de terre, griffe d'aigle, d'épervier ou d'ours, etc. etc.).

Passons maintenant à la *magie religieuse*, domaine dans lequel on peut constater d'importantes divergences entre les trois grands groupes confessionnels des Balkans : les chrétiens orthodoxes, les chrétiens catholiques et les musulmans. Deux raisons décisives sont à l'origine de cet état de choses. La première est l'ambivalence du dogme islamique concernant la magie. « Le dogme musulman affirme en effet l'existence d'êtres invisibles (djinns, anges) et admet la possibilité d'entrer en contact avec eux, voire d'obtenir certains services de leur part »<sup>3</sup>. Il en résulte un « paradoxe fondamental et comme inaugural du système religieux islamique : la magie y est réelle mais elle peut être fausse ; réelle dans ses manifestations phénoménologiques et virtuellement fausse dans ses fondements ontologiques et axiologiques. L'arrière-plan de cette conception paradoxale tient du surnaturalisme préislamique que l'islam a largement reconduit en se l'appropriant et en l'adaptant »<sup>4</sup>. La seconde raison, qui découle directement de la précédente, est que les techniques des rituels magiques religieux musulmans sont infiniment plus élaborées que celles ayant cours chez les populations chrétiennes balkaniques. De fait, ces rituels islamiques peuvent s'appuyer comme on vient de le voir, d'une part, sur le dogme, la théologie et l'exégèse musulmane et, de l'autre, sur la philosophie et le droit musulman. Ce qui n'est pas le cas des catholiques et des orthodoxes, puisqu'il n'existe rien de semblable dans les dogmes du christianisme, qui aurait pu permettre de tels développements de la magie religieuse en son sein.

Par ailleurs, dans la pratique musulmane en général, « la vénération pour le verbe coranique connu des applications se rapprochant de la magie. On se mit à réciter des sourates ou des fragments précis du Coran pour aider à guérir une maladie (ainsi la sourate 36), pour conjurer le sort (sourates 113 et 114) ou éloigner les esprits impurs. Le texte coranique servit de base à certaines pratiques de divination. Progressivement, une véritable tradition magique, fondée sur l'efficacité du verbe coranique se constitua. Certains termes coraniques, et tout particulièrement les noms qualifiant Dieu Lui-même (le Miséricordieux, le Tout-puissant, le Savant, le Vivant, etc.), subissant des traitements complexes comme des calculs géométriques, des compositions de carrés magiques, des répartitions sur des figures talismaniques, étaient censés conférer une vertu spécifique exprimée par leur signification à ceux qui y avaient recours : un talisman construit à partir du nom « le Généreux » devait attirer la générosité, par exemple. La valeur numérique que possède chaque lettre de l'alphabet arabe servit de base à des spéculations complexes très voisines de celles pratiquées dans la kabbale hébraïque. Ce type de magie essentiellement musulmane se répandit dans l'ensemble des régions islamisées. Elle pouvait à la fois se prévaloir de son attachement à l'orthodoxie musulmane (tout pouvoir émane de Dieu) et d'une maniabilité supérieure à celle de la magie astrale des anciens, qui requerrait des calculs souvent très savants... »<sup>5</sup>.

3. Pierre Lory, « Développement historique de la magie en terre d'islam », dans Jean Servier (sous la dir. de), *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 770.

4. Hassan Elboudary, « Positions de la magie dans la pensée musulmane », dans J. Servier, *op. cit.* p. 772.

5. Pierre Lory, *art. cit.*, p. 771.

Chez les musulmans balkaniques (comme partout ailleurs dans le monde musulman) les amulettes religieuses sont écrites en caractères arabes, mais parfois aussi au moyen de diverses écritures secrètes. La plupart du temps sur des petits bouts de papier (en général plutôt blanc), voire sur des rouleaux (larges de 5 à 10 cm, de longueur variable pouvant aller jusqu'à 50 cm et parfois beaucoup plus, jusqu'à trois mètres), ou encore sur des matériaux variés (différentes sortes de cuir, pierres, feuilles d'arbres, coquilles d'œuf, etc.). Elles contiennent soit des citations coraniques, soit des prières, soit des triangles ou des carrés magiques, écrits habituellement avec une plume de roseau, le *kalam*, mais quelquefois aussi avec une plume en fer ou en or, quand ce n'est pas avec une herbe particulière. Une amulette peut être confectionnée dans des buts médicaux (fièvre, mal de dents, maladies mentales, etc.), ou au contraire, dans des buts pratiques ou affectifs (pour obtenir l'amour de telle ou telle personne, ou la séparation d'avec quelqu'un, pour faire revenir l'être aimé, pour connaître la situation d'une personne absente, pour connaître les pensées de quelqu'un, pour prédire l'avenir ...). Les musulmans de Bosnie-Herzégovine, par exemple, avaient à tel point recours aux amulettes que ceux qui les confectionnaient dans ces régions n'arrivaient pas à satisfaire la demande. Ils allaient donc chercher aussi des amulettes auprès des « spécialistes » chrétiens (orthodoxes ou catholiques). Si le malade n'était pas guéri par les amulettes, on procédait parfois, lorsque les conditions pouvaient être réunies, à d'autres rituels magiques, notamment à une forme de magie très particulière et très spectaculaire, celle de la *dâ'ira*, ou « convocations des djinns »<sup>6</sup>.

Chez les chrétiens balkaniques, les rituels et pratiques magiques religieuses sont beaucoup moins complexes. Cela se limite souvent à l'utilisation de médailles que l'on porte autour du cou et dont l'iconographie est très stéréotypée : Vierge, Vierge à l'enfant, Jésus, baptême de Jésus dans le Jourdain, anges, saints divers. Ce peut être aussi le port de médaillons contenant certaines prières ou pénitences à lire et à réciter. Il faut mentionner en particulier le petit texte connu sous le nom de « *San Svete Bogorodice* » [Le rêve de la Sainte mère de Dieu], que l'on porte même parfois comme un talisman<sup>7</sup>. Ce peut être encore le port d'inscriptions diverses, de petites icônes, de morceaux d'hosties, mais le plus souvent, tout simplement, celui de la croix, qui occupe évidemment, par sa symbolique, son importance et sa diffusion, la toute première place. Les inscriptions en question se font généralement à l'encre noire et avec une plume d'oie, ou avec un tampon en bois dont on reproduit l'empreinte sur un morceau de papier, sur un tissu, ou, parfois, directement sur la peau de la partie malade du corps. Elles contiennent soit des passages tirés de l'Ancien Testament, soit des prières (souvent apocryphes), soit des incantations (*bajanja*), soit des signes et des lettres « magiques », comme le fameux « Sceau de Salomon ».

Malgré ces divergences, on peut tout de même voir certaines lignes de convergence dans l'utilisation des morceaux de textes sacrés. Parmi les exemples les plus étonnants de ce genre, on peut mentionner ici deux talismans décrits par Djordjević<sup>8</sup> : l'un portant l'image de la croix, l'autre l'image du Christ sur la croix, accompagnés par l'inscription « *mashal* », écrite en caractères cyrilliques. Il s'agit là, bien entendu, d'une citation tronquée de l'expression coranique très connue, qui est devenue par la suite la formule magique musulmane par excellence, à savoir le mot *mashallah* (plus exactement, en arabe « *mâ shâ' Allâh* », qui veut dire « ce que Allâh veut ») ! Mais surtout, il y a convergence lorsque des musulmans vont chez les prêtres chrétiens (et vice-versa) afin d'obtenir des talismans, voire

6. Sur le rituel extraordinairement complexe de la *dâ'ira*, on trouvera des descriptions détaillées dans l'ouvrage de Muhamed Garčević, *Zapisi i hamajlije* [Talismans et amulettes], Sarajevo (= Državni Muzej Banja Luka, I), 1942, pp. 27-44.

7. Au sujet de ce petit texte, cf. T. R. Djordjević, *Zle oči...*, op. cit., pp. 240-241.

8. *Ibidem*, pp. 272-273 et ill. 50, 51 et 52.

pour se faire exorciser par les prières des papes orthodoxes<sup>9</sup>, ou par celles des prêtres ou des moines catholiques, ce qui est un phénomène relativement courant. Ainsi, sur ce dernier point par exemple, on dispose d'une vingtaine de documents d'archive (écrits en turc ottoman et datant du XVIII<sup>e</sup> siècle), dans lesquels les autorités ottomanes locales demandent expressément aux moines du célèbre monastère franciscain de Fojnica en Bosnie centrale, de soigner par leurs prières, talismans (*zapisi*) et médicaments, tel ou tel malade musulman, censé être « possédé par des djinns, ou par le diable »<sup>10</sup>.

Pour terminer, rappelons qu'il reste énormément à faire dans le domaine des recherches sur la magie dans le Sud-Est européen. D'une part, il faudrait collecter les travaux et données éparses qui existent en grand nombre dans les différents pays de la région et rassembler de nouveaux matériaux sur le terrain. Les acquis de ces collectes et recherches devraient être ensuite consignés dans une base de données, afin que ces matériaux puissent être accessibles à tous ceux qui le désirent. D'autre part, il faudrait ensuite analyser ces informations de façon théorique et de différents points de vue, anthropologique, sociologique, théologique, celui des sciences religieuses, etc., ce qui sera évidemment, dans chacun des cas, un travail long, extraordinairement complexe et, pour tout dire, difficile.

---

9. *Ibidem*, p. 315.

10. Cf. Josip Matasović, « Fojnička regesta (Regesta Fojnicensia. Acta turcica, bosnensia et latina. Ex archivo conventus fratrum minorum de observantia spiritus s. Fojnicae Bosnae Argentinae) », *Spomenik*, Belgrade, Srpska Kraljevska Akademija, LXVII (Drugi razred, 53), 1930, pp. 61-432, in-folio ; et du même, « Fratri bosanski prema muslimanima 'za ličit bonika' », [avec un résumé en allemand, « Die bosnischen Franziskaner als Aærzte der Mohamedaner »], *Liječnički vjesnik, Znanstveni dio*, année 53/numéro 4, Zagreb, avril 1931, pp. 411-419.

# Der Fernhandel – Grundlage der Goldenen Horde?

Virgil Ciocîltan

Zu Lasten der mongolischen Eroberer gehen gewiss „in alle Ewigkeit“ die Massenmorde und die Verwüstungen, die ihre Feldzüge überall hinterlassen haben. Dieses einstimmige, an sich kaum anfechtbare Urteil der von der „Geißel Gottes“ betroffenen Zeitgenossen und der zurückblickenden Nachwelt wurde schon früh durch die Gesamtbilanz des Treibens und Schaffens der nomadischen Invasoren in 14. und 14. Jahrhundert gemildert.

Furchterregend, aber zugleich imponierend, war von Anfang an die unwiderstehliche Kriegskunst der asiatischen Reiterscharen. Allmählich wurden neue Eigenschaften der Eindringlinge entdeckt, die die Bewunderung ihrer Gegner hervorriefen. Die einmalige Dimension des čingisidischen Reiches sowie die straffe Ordnung, die der Staatsgründer und seine ersten Nachfolger in einem riesigen Raum durchzusetzen und aufrecht zu erhalten wussten, konnten nüchtern nicht nur als bloß aus dem Sattel erzielte Erfolge erklärt werden. Sie erwiesen sich auch als Meisterwerke der mongolischen Herrscher im Bereich der Verwaltung. Dass die berühmte *pax mongolica* dem eurasischen Handel eine in der Geschichte beispiellose Begünstigung schuf, kristallisierte sich dann zum positiven Bewertungskern der mongolischen Leistungen im Mittelalter.

Diese Erkenntnis, die durch unermüdliches Wiederholen als abgenutzte Platitude längst die Grenzen der gelehrten Kreise überschritten hat, lässt sich aber aus den Quellen leider nur sehr lückenhaft belegen. Berthold Spuler, der große Čingisidenkenner, bemerkte in seinem dem Handel im Ilkhanenreich gewidmeten Kapitel: „Es sei <...> nochmals darauf hingewiesen, dass über den Handel keinerlei Originalzeugnisse (Abrechnungen, Geschäftsbücher usw.) vorliegen, so dass hier nur einige Notizen über diesen Gegenstand gesammelt werden können“<sup>1</sup>. Wenn aber während der Mongolenherrschaft der schriftliche Nachlass des zahlreichen Beamtentums in der Zentral- und Provinzverwaltung Irans die Tätigkeit der Kaufleute und die Einstellung der jeweiligen Ilkhane ihr gegenüber nur schwach beleuchtet, ist es begreiflich dass im Vergleich dazu von der spärlichen Urkundenproduktion in der Goldenen Horde noch weniger auf uns gekommen ist, so dass die einheimischen Angaben zur Klärung der Handelsverhältnisse in der Kypčak-Steppe fast vollkommen fehlen. Dies wird zum Glück zu einem gewissen Teil durch fremde Informationen verschiedener Herkunft und Natur ersetzt.<sup>2</sup> Freilich bieten auch diese ungenügend Material für die Verfassung einer Handelsgeschichte des čučidischen Staates im herkömmlichen Sinne des Wortes. Versuche, chronologische Querschnitte zu rekonstruieren, sind ebenfalls aussichtslos: Der vorhandene Stoff ist dazu geographisch zu rar und zeitlich zu verstreut.

Ein Gesamtblick der Quellenlage lässt jedoch unschwer einige sich wiederholende Fakten erkennen. Sie bilden regelrechte Fallreihen, die die Geschichte der Goldenen Horde durchziehen, und gestatten dem Historiker zeitliche Längsschnitte durch die Geschehnisse,

---

1. B. Spuler, *Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350*, Leiden 1985, S. 356, Anm. 2.

2. Siehe die zitierten Quellen im Abschnitt über den Handel im Kypčak bei B. Spuler, *Die Goldene Horde. Die Mongolen in Rußland 1223-1502*, Wiesbaden 1965, S. 388-409.



die sich in ihrem Wesen überlappen: Jedes Glied rückt als Bestandteil einer Serie dem Verständnis näher, der Zusammenhang verleiht der Kette als Ganzes einen klareren Sinn.

Zu einer der bedeutendsten Fallreihen, wenn nicht zur wichtigsten überhaupt, die das außenpolitische Verhalten der Goldenen Horde gekennzeichnet haben, gestalten sich die häufigen und stereotypen Überfälle der Tataren aus den Steppen Südrusslands in Transkaukasien. Die Nachrichten, die sich auf die einzelnen Episoden dieser Folge im 13. und 14. Jahrhundert beziehen, sind sehr unregelmäßig verteilt: Einige dieser Feldzüge sind genau beschrieben, andere dagegen nur flüchtig erwähnt. Überträgt man die Aussagen der informationsreicheren „Geschwistererscheinungen“ auch auf die weniger ausführlich beschriebenen Episoden, so kommt man zu der Schlußfolgerung, dass die Motivation der langfristigen, besonders kräftigen Tendenz des ġučidischen Staates vorwiegend in der Handelsproblematik verankert war.<sup>3</sup>

Wenn aber im Kern der ständigen Konfrontation der Herrscher von Sarai mit den Ilkhanen, ihren Vettern, die im Iran regierten, der Handelsneid stand, taucht die grundsätzliche Frage auf inwieweit der Kommerz die Staatspolitik der Mongolen bestimmt hat.

Leider gestattet das viel zu dürftige Belegmaterial keine direkte Antwort auf diese Frage: Über den Prozentsatz des vom Handel bezogenen Gewinnes im Globalhaushalt der Ģučiden berichten die vorhandenen Quellen gar nichts. Stehen keine quantitativen Daten für die Klärung des Verhältnisses zwischen Handel und Politik zur Verfügung, so muss man notgedrungen zu Angaben mit relativem Aussagewert greifen und sich mit approximativen Lösungen abfinden.

Die auf uns gekommenen Splitterzeugnisse bezüglich der Handelspolitik der mongolischen Herrscher – vom Reichsgründer bis Timur Lenk, der sich selbst, wohl mit Recht, als Vollstrecker des čingisidischen Vermächtnisses bezeichnete – zeigen in erstaunlichem Einklang die freundliche Haltung dieser „Barbaren“ den Kaufleuten gegenüber. Auf Grund dieser Notizen hat sich in der Fachliteratur ein wahrhafter consensus doctorum angebahnt, demzufolge die genannten Machthaber allgemein und selbstverständlich zu Förderern des Handels gestempelt wurden.<sup>4</sup> Gültige Gegenargumente, die diese Verallgemeinerung in Frage stellen könnten, sind nicht zu finden. Auch die tatarischen Angriffe auf Kaffa zum Beispiel, also auf eine ausgesprochene Handelsniederlassung, die auf den ersten Blick als kommerzfeindliche Ausschreitungen erscheinen, entpuppen sich bei aufmerksamer Betrachtung als Streit von Nebenbuhlern um die Verteilung der Handelsprofite.<sup>5</sup>

---

3. V. Ciocîltan, *Mongolii ři Marea Neagră în secolele XIII-XIV. Contribuția Cinghizhanizilor la transformarea bazinului pontic în placă turnantă a comerțului euro-asiatic* [Die Mongolen und das Schwarze Meer im 13. und 14. Jahrhundert. Der Beitrag der Tschingisiden zur Umwandlung des pontischen Beckens in eine Drehscheibe des eurasischen Handles], Bukarest 1998, S. 54-61.

4. B. Spuler, *Die Goldene Horde*, S. 388: „Dem Kaufmannstande kam bei den Mongolen eine besondere, angesehene Stellung zu, die nicht nur in wirtschaftlichen Ursachen begründet lag, sondern sich auch dadurch rechtfertigte, dass die Kaufleute die Träger des staatlichen Aufschwungs und weitgehend auch der Bildung waren.“ B. Spuler, *Die Mongolen in Iran*, S. 357: „Die Herrscher haben in ihrem eigenen Interesse nur fördernd in den Handel eingegriffen.“ Ähnliche Bemerkungen bei B. D. Grekov und A. Ju. Jakubovskij, *Zolotaja Orda i eě padenie*, Moskau-Leningrad 1950, S. 46-51.

5. Zu den wichtigsten Erscheinungen dieser Art gehört der 1343 begonnene Kampf des Khans Ģanıbeg gegen die italienischen Kaufleute von Tana und Kaffa, beschrieben und gedeutet von W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen Āge* II, Leipzig 1936, S. 187-188, 195-196; Marie Nystazopoulou-Pélékidis, *Venise et la mer Noire du XI<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Venedig 1970, S. 31; M. Balard, *La Romanie génoise (XII-début du XV<sup>e</sup> siècle)* I, Rom 1978, S. 154; ř. Papacostea, „«Quod non iretur ad Tanam». Un aspect fondamental de la politique génoise dans la mer Noire au XIV<sup>e</sup> siècle“, *Revue des études sud-est européennes* 17 (1974), 2, S. 206-212; Ciocîltan, *Mongolii*, S. 186-188.

Die unverkennbare Neigung der Khane, sich als Beschützer des Handels hervorzutun – eine, wie bemerkt, durchlaufende Linie im Verhalten der Čingisiden – entsprach einer zwingenden Notwendigkeit: Der Haushalt der tatarischen Teilreiche ist in entscheidendem Ausmaß von dem kontrollierten und ausgebeuteten Warenverkehr abhängig gewesen.<sup>6</sup> Diese Behauptung basiert nicht nur auf indirektem Beweisstoff, sondern auch auf einschlägigen Äußerungen der Kommerzförderer selbst.

Gleich nach dem Sieg über den osmanischen Sultan Bajesid I. bei Ankara 1402 auf den Gipfel seiner Macht gelangt, behauptete der erfahrene und weitblickende Timur Lenk in einem Brief an den König Karl VI. von Frankreich, die Kaufleute seien überall die Urheber des Wohlstandes. Mit dieser Hochschätzung untermauerte er seine Einladung, beiderseits Maßnahmen zu ergreifen, um die Abwicklung der Fernhandelsgeschäfte ihrer Untertanen zu ermöglichen und zu stimulieren.<sup>7</sup>

Noch eindeutiger äußerte sich der Ilkhan Ahmad Tākudar (1282-1284) über die Symbiose zwischen Macht und Handel. In einem Schreiben an den mamlukischen Sultan von Ägypten pries er – ähnlich motiviert – die Handeltreibenden als „Grundlage des Reiches“<sup>8</sup>.

Obwohl die zitierten Zeugen an der Spitze der Staaten standen und über die Frage, die sie hervorhoben, sehr wohl bescheid wußten, taucht doch der Verdacht auf, dass die fürstlichen Aussagen die Bedeutung des Handels gezielt überbewertet haben. Dafür spricht zum einen die Tatsache, dass sie als Überzeugungsmittel eingesetzt worden sind; zum anderen darf nicht vergessen werden, dass beide Aussagen dem persischen Kulturmilieu entstammen, wo bekanntlich gerade die Hyperbel zu den beliebtesten Stilfiguren zählte.

Diese Einwände und andere mehr widerlegen aber keinesfalls die Kompetenz und die Glaubwürdigkeit Ahmad Tākudars und Timur Lenks in Fragen des eurasischen Handels. Die Richtigkeit der Behauptungen lässt sich zwar nicht unmittelbar anhand von Fakten aus der Geschichte der jeweiligen Reiche überprüfen, aber dafür hilft ein indirekter Schluss weiter.

Die Lücke füllt eine Begleiterscheinung aus der Zeit des Niederganges der benachbarten Goldenen Horde aus. Dass der Kaufmannsstand die Eckpfeiler des Staatsgebäudes bildete, beweisen hier unwiderlegbare Tatsachen. Es genügt, die Landstriche aufzuzählen, in denen die eingeschrumpften Teilreiche nach dem Zusammenbruch der Goldenen Horde im 15. Jahrhundert Zuflucht gefunden haben (Krim, Astrakhan, Kasan), um festzustellen, dass das staatliche Überleben der Nomaden nicht in der grenzenlosen Steppe, sondern nur noch in der Umgebung großer Handelszentren möglich gewesen ist. Kein Zweifel also, dass die Bewertung der Kaufleute als „Grundlage des Reiches“ voll und ganz zutrifft.

War aber die Wechselbeziehung zwischen Macht und Handel ebenso eng, als in Sarai die mächtigen Herrscher des Hauses Ġuči regierten?

Einerseits ist in Betracht zu ziehen, dass die Goldene Horde zum Unterschied zu den kümmerlichen Folgestaaten nicht nur über Einkünfte aus dem eigenen Herrschaftsgebiet, sondern auch über Zusatzressourcen aus den tributpflichtigen Vasallenländer verfügte. Dieser Sachverhalt hat gewiss eine Relativierung der vom Handel erbrachten Einnahmen im

---

6. Das Interesse der Mongolenherrscher an einem regen Warenaustausch scheint hauptsächlich von den Zolleinkünften bedingt gewesen zu sein. Abgesehen von der Bedeutung des Handels zur Befriedigung der Ein- und Ausfuhrbedürfnissen des Staates bzw. der Khane gibt es Belege sogar aus Čingis Khans Zeit, dass die tatarischen Oberhäupter sich auch durch Kreditanlagen gegen Zins am Gewinn, den der Handel abwarf, beteiligten (Ciociltan, *Mongolii*, S. 33). Das im Mittelalter in den christlichen und muslimischen Staaten so verbreitete Stapelrecht ist hingegen eine Einrichtung, die die Mongolen gemieden haben. Sie steigerten dadurch die Durchlässigkeit ihrer Reiche und somit deren Attraktivität für fremde Kaufleute.

7. E. Charrière, *Négociations de la France dans le Levant*, Paris 1848, S. CXVII: *Oportet praeterea mercatores vestros ad has partes mitti, ut quemadmodum illis honorem haberi et reverentiam curabimus, ita quoque mercatores nostri ad illas partes comeunt [sic], et illis honor ac reverentia habeatur, nec quisquam vim aut augmentum eis faciat, quia mundus per mercatores prosperatur.*

8. Al-Mufaḍḍal, *apud* Spuler, *Die Mongolen in Iran*, S. 357.

Haushalt der Ġučiden bzw. die Lockerung der ökonomischen Abhängigkeit der Machthaber von den Kaufleuten bewirkt. Andererseits scheint ein solch riesiges Staatsgefüge derart enorme Ausgaben verschlungen zu haben, dass sein Budget von chronischen Defiziten gezeichnet war. Sogar gegen die Mitte des 14. Jahrhunderts, als die Goldene Horde den Höhepunkt ihrer Entwicklung erlebte, konnte diese Insuffizienz nicht beseitigt werden.<sup>9</sup>

Dieser Stand der Dinge bezeugt zur Genüge, dass der Beitrag der Kaufleute zur Entlastung der Staatskasse jederzeit sehr erwünscht gewesen sein muss.

Weshalb die Kaufleute als unentbehrliche Nothelfer des kurzatmigen Budgets der Ġučiden auftreten, erhellt hauptsächlich aus dem eigentümlichen Verhältnis der Machtkonzentration in der Goldenen Horde zu ihrer wirtschaftlichen Basis.

Entsprechend den Gepflogenheiten aller Nomadenhäuptlinge, die durch wertvolle Gaben die Treue ihrer Anhänger erkaufen oder nur bekräftigen mussten, waren auch die Khane von Sarai weitgehend gezwungen, zu denselben Zahlungsmitteln zu greifen, um ihrer Herrschaft den nötigen Rückhalt zu sichern. Der Brauch, den mutmaßlich nimmersatten Durst der Bediensteten mit Hilfe dieses „Währungssystems“ zu stillen, setzte aber die Schatzkammer der mongolischen Oberhäupter gleich nach dem Ende der großen und ergiebigen Feldzüge des 13. Jahrhunderts einem ständigen und für die Macht gefährlichen Druck aus. Ihn auszugleichen war keineswegs einfach, da die Güter dieser Gattung, wie Edelmetalle und -steine, Seide und Pelze, von jenseits der von den Tataren bewohnten Kypčak-Steppe bezogen werden mussten. Die Naturalwirtschaft der Goldenen Horde taugte ebensowenig wie diejenigen der meisten Vasallenländern, um den spezifischen Ausgabenbedarf der Herrscher zu decken.

Kennzeichnend für diese bedrängte Lage ist unter anderen der Versuch der Regierenden im Kypčak, von den Rivalen im Iran – mit denen sie auf Kriegsfuß standen! – die Bewilligung zu erhalten, eine Textilmanufaktur zu eigenem Nutzen in Täbris errichten zu dürfen<sup>10</sup>.

Die demütigende Bittstellerrolle als Folge eines allgemeinen strukturellen Notstandes findet ihre Erklärung, wenn man sich Ibn Faḍl Allāh al-‘Umarī (gest. 1349) kurze und bündige Charakterisierung der Goldenen Horde vergegenwärtigt: „<...> reich an Steppen und arm an Städten“<sup>11</sup>. Trotz der unzähligen Menschen, die da wohnen, fährt der syrische Enzyklopädist fort, „verfügt der Khan der Goldenen Horde weder über so hohe Einkünfte und Steuererträge, noch über so zahlreiche Städte und Dörfer wie der Herrscher des persischen Mongolenreiches“<sup>12</sup>.

Aus diesem Abschnitt ist ersichtlich, dass die Machthaber im Kypčak weder über einen Vorrat an kostbaren Waren noch über Geldreserven verfügten. Sie wurden zum größten Teil, wenn nicht gänzlich, von der „nur in Bargeld“<sup>13</sup> erfolgten Besoldung der Truppen aufgezehrt.

Wie kritisch die Finanzlage auch während der Blütezeit der Goldenen Horde war, beleuchtet ein Augenzeuge, der al-‘Umarī den folgenden Bericht erstattet hat: „Die gesamte Bevölkerung ist <...> dem Herrscher des Landes“<sup>14</sup> steuerpflichtig. Mitunter fordert man auch in einem schlechten Jahr, da Seuchen die Herden heimsuchten, starker Schnee fiel und strenger Frost herrschte, die Abgaben ein, so dass die Leute, um sie entrichten zu können, ihre Kinder verkauften“<sup>15</sup>.

9. Siehe Belege weiter unten.

10. *Das mongolische Weltreich. Al-‘Umarī’s Darstellung der mongolischen Reiche in seinem Werk Masālik al-aḥṣār fi mamālik al-aṣṣār*. Mit Paraphrase und Kommentar hrsg. von K. Lech, Wiesbaden 1968, S. 144.

11. Ebd., S. 136.

12. Ebd.

13. Ebd., S. 147.

14. Özbek Khan (1313-1341).

15. *Das mongolische Weltreich*, S. 140.

Die rücksichtslose Erpressung der steuerschwachen Untertanen ist nicht der einzige Hinweis auf die finanzielle Enge der Allermächtigsten unter den Ġučidenfürsten.

Obwohl ein anderer Informant al-‘Umarīs beteuert, Ösbek Khan sei „mit den [Geldern], die ihm zufließen, zufrieden und fragt nicht weiter danach, wie sie eingenommen und wieder ausgegeben werden“<sup>16</sup>, reicht ein Beispiel aus, um das Portrait des indolenten, sorgenlosen Herrschers zu zerschlagen: Die mamlukischen Quellen berichten einstimmig mit kaum verholener Verachtung von seinem zähen und unwürdigen Ringen, den Sultan von Ägypten durch langwierige Verhandlungen zur Zahlung eines hohen Brautgeldes für eine mongolische Prinzessin zu bewegen<sup>17</sup>.

Dass diese Knauserigkeit in Wirklichkeit eher die finanzielle Bedrängnis des Staates als einen Wesenszug des Menschen spiegelt, lässt der Chronist Ibn Duqmāq durchblicken. Er betrachtete die Geringfügigkeiten, die der Khan seinem Bündnispartner von Kairo schickte, als außergewöhnlich großzügig: „Das Geschenk Ösbeks bestand aus drei Jagdfalken, sechs Sklaven, einem Kettenhemd, einem Eisenhelm und einem Schwert. Vor ihm hatte niemals einer ihrer Fürsten etwas Ähnliches gesandt, denn sie pflegen wenig zu geben“<sup>18</sup>.

Die Aufnahme von Gesandten am Hof der Goldenen Horde war, wie aus den Reiseberichten der Franziskaner Johannes von Plano Carpini und Wilhelm von Rubruk hervorgeht,<sup>19</sup> ähnlicherweise sparsam.

Die unermesslichen Reichtümern des Landes<sup>20</sup> stehen zu der Bescheidenheit der Verhältnisse an der Spitze in einem krassen Gegensatz. Den Weg zur Erläuterung dieses Paradoxons weisen die schon oben kommentierten Beispiele.

Die Sucht, mit der die Tatarenfürsten den Erwerb von Geld und Luxuswaren angestrebt haben, sowie ihre bedachte Sparsamkeit lassen das Kernübel leicht erraten. Mann könnte, um einen Ausdruck aus der modernen Wirtschaftsterminologie auf mittelalterliche Realitäten anzuwenden, von Devisenknappheit des ġučidischen Haushaltes sprechen. Es liegt auf der Hand, dass die typischen Güter der unerschöpflichen Naturalwirtschaft erst nach ihrer Umwandlung in geeignete Zahlungsmittel dem Budget zugute kamen. Aus dieser Tatsache ergibt sich, dass der Binnenhandel für sich genommen diese Aufgabe nicht erfüllen konnte. Mit Nachdruck muss somit betont werden, dass die Goldene Horde nicht autark gewesen ist. Sie bedurfte eines ständigen „Stoffwechsels“ mit der Außenwelt, um durch den Absatz der einheimischen Naturalien die unersetzlichen Devisen – definitionsgemäß und in diesem Falle auch vollkommen passend „Zahlungsmittel in ausländischer Währung“ – zu erhalten.

Wie groß der Valuta-Hunger gewesen sein muß, zeigt auch die erwähnte Geldsteuer: Der Kinderverkauf, den sie zur Folge hatte, war für die Streitkräfte der Khane von Sarai sicher ein ermattender Aderlass, der sie aber nur ganz ausnahmsweise bewogen hat, die ökonomische Ursache zu unterbinden.

Das Beispiel verdeutlicht noch einen bemerkenswerten Aspekt: Die Staatskasse bezog Zahlungsmittel nicht nur durch die unmittelbare Ausbeutung des Warenverkehrs, sondern auch mit Hilfe des Steuerwesens. In diesem Kreislauf war der Kaufmann immer dabei.

Für die folgenden Erwägungen ist es belanglos, durch welche Schleusen der Beitrag des Kommerzes in die Schatzkammer von Sarai floß. Festgehalten werden soll aber in diesem

16. Ebd., S. 136.

17. W. Tiesenhausen, *Sbornik materialov otnosjaščisja k istorij Zolotoj Ordj* I, Sanktpeterburg 1884, S. 146-148 (an-Nuwaitī), 187 (al-Mufaḍḍal), 275 (Ibn Kathīr), 319 (Ibn Duqmāq), 317-318. (Ibn Khaldūn), 425-426 (al-Maqrīzī), 480-490, 495 (al-‘Ainī).

18. Ebd., S. 298; zusätzliche Quellen in *Das mongolische Weltreich*, S. 298, Amn. 18.

19. *Sinica Franciscana I: Itinera et relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV*, ed. An. van den Wyngaert, Ad Claras Aquas 1929, S. 108-110, 213-215.

20. Eine Liste der Waren, die aus der Goldenen Horde ausgeführt wurden, bei Spuler, *Die Goldene Horde*, S. 403 ff.

Zusammenhang, dass der Außenhandel für den Ġučidenstaat von lebensentscheidender Bedeutung gewesen ist. In diesem Sinne bleibt die Charakterisierung der Kaufleute als „Grundlage des Reiches“ auch für die in der Goldenen Horde Tätigen durchaus annehmbar.

Substanz verleiht einem solchen Urteil sowohl ihre Rolle als berufsmäßige Agenten des vitalen Warenaustausches, als auch der schwerwiegende Reingewinn, den ihre Geschäfte den Tatarenfürsten über den Zoll abgeworfen haben.

In Anbetracht dieser Sachlage liegt die Verbundenheit des Herrschers mit dem Kaufmann auf der Hand: Es war die Beziehung von Partnern, die auf Gedeih und Verderb aufeinander angewiesen waren.

Dass die natürliche Wirtschaftsbasis der Goldenen Horde ohne die vom Handel betriebene „Wertverdichtung“ zu porös gewesen ist, um die Last der äußerst konzentrierten und zugleich allumfassenden Mongolenmacht tragen zu können, veranschaulichen eindeutig die Nachwirkungen des Feldzuges Timur Lenks im Kypčak 1395/96. Die Verwüstung der Städte (Urgenč, Sarai, Astrakhan, Tana) bedeutete für die Großmacht der Ġučiden jenen verhängnisvollen Schlag, von dem sie sich nie wieder erholte. Die Zerstörung der Handelsroute, die über die Steppe Zentralasien mit dem Schwarzen Meer verband, kam der Vernichtung einer Lebensader gleich: Sie beschleunigte unwiederruflich den Verfall der Goldenen Horde, die schließlich um 1430 in Teilkhanate zerbröckelte.<sup>21</sup>

Dass von diesen nur diejenigen, die sich in „Handelsreservate“ ringsum altbewährter Umschlagplätze (Krim, Astrakhan, Kasan) eingenistet hatten, ihr Dasein weiterhin fristen konnten, ist die folgerichtige Schlußerscheinung der von Anfang bis zu Ende unvermeidlichen, symbiotischen Verflechtung der Tatarenmacht mit dem kommerziellen Gewerbe.<sup>22</sup>

Diese objektive Wechselbeziehung verdeutlicht, wie streng die Notwendigkeit die handelsfördernden Initiativen der Mongolenherrscher bedingt hat. Aus der Kommerzproblematik sind starke Impulse ausgegangen, die der Goldenen Horde prioritäre außenpolitische Richtlinien geliefert haben. Durch ihren hohen Stellenwert in der allgemeinen Reichspolitik haben sie das historische Schicksal der Kypčaktataren in entscheidender Weise geprägt.

---

21. Vgl. Ciocîltan, *Mongolii*, S. 27, 223-224.

22. Ebd.

# Le respect du principe de l'exogamie chez les Mongols

Rodica Pop

## Le clan agnatique.

Chez les Mongols, le clan agnatique *obuy* / *ovog*<sup>1</sup>, var. *omog*, c'est-à-dire un groupe de parents (*ovogt urag*) ayant un ancêtre mâle commun (*ebiige* / *övög*), représente une unité exogamique, imposant de prendre femme hors du clan. En raison de cette descendance d'une même souche masculine, le clan est connu aussi sous le nom de *ovog jas*, littéralement « clan-os », où l'« os » symbolise la lignée patrilinéaire<sup>2</sup>. La filiation par l'« os » s'oppose à la parenté par le sang, *cusan urag*, littéralement « sang-parents », ou par la chair, *maxan töröl*, qui désigne les parents du côté maternel. Le groupe de descendance patrilinéaire est exogamique : le fait que le clan soit constitué par des personnes ayant des rapports de parenté agnatique a mené à l'interdiction du mariage à l'intérieur du même clan. Les Mongols interdisaient, note T. Namžil (1996, p. 26), le mariage à l'intérieur d'un même clan, si bien que l'interdit de se marier à l'intérieur de sa parenté pouvait s'étendre sur un intervalle de cent à deux cents ans.

## Le souci de l'inceste.

Quand arrive l'heure d'« établir des liens de parenté » *urag harildax*, un Mongol prendra une femme à l'extérieur de sa « proche parenté » *ojr zuuraa urag*. Si des parents proches forment des alliances matrimoniales, ils enfreignent la règle de l'exogamie : les conséquences de cette infraction sont que « vient la maladie et se déchire le feutre » *övčün irdeg, esgij xagardag* (*ibid.*, p. 26).

Le respect de l'exogamie clanique ou des interdictions strictes de mariage dans la lignée, voire même hors de la lignée (cf. l'interdiction d'épouser une cousine parallèle matrilineaire chez les Dörbètes<sup>3</sup>), illustre le souci de l'inceste. Si le tabou est enfreint,

---

1. Ce terme désignant le clan est utilisé dans l'*Histoire secrète*. La forme *ordos* est *omog* (cf. Krader, 1963, pp. 35, 323).

2. *Jas* / *jasu* : « os », symbole de l'ascendance patrilinéaire, d'où son sens de « lignage patrilinéaire ». L'os est conçu comme la résidence de l'âme : c'est pourquoi, lorsqu'ils dépècent un gibier ou abattent un animal, les Mongols prennent garde de ne briser aucun os, gage de la bonne réincarnation de l'animal sur terre. Le mot a donné *jastan* « nation, peuple, ethnie » ; cf. les expressions *alag jastan* « origine (ancêtres, aïeux) mélangée » ; *baga jastan* « ethnie minoritaire, minorité nationale ».

3. Les Dörbètes (*Dörbed* / *Dörvöd*) représentaient 2,8% de la population de la Mongolie en 1989 (*Populations of Mongolia*, pp. 37-38). L'ethnonyme *dörvöd* est le pluriel de *dörvön* « quatre » ; ils étaient aux XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles l'une des composantes de la confédération des Quatre Oïrates, établie sur le Irtych et le Talas. Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, une partie des Dörbètes suivit les Torgoutes partis s'établir à l'embouchure de la Volga, et les autres restèrent dans l'empire Dzoungar (Dzungar, Zungar, etc. : mong. *zegünyar* / *züüingar*, c'est-à-dire « main gauche ; aile gauche (mil.) », de *zegün* / *züün*, « gauche, est », et *yar* / *gar*, « main »). Lorsque l'empire Dzoungar fut anéanti par les Mandchous au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, les seigneurs dörbètes se soumirent à eux (1750, 1753). Les autorités mandchoues leur attribuèrent la région de la rivière Kobdo (*Xovd*) et du lac Ouvs (*Uvs*), où ils se trouvent encore aujourd'hui. À partir de 1789 ils se sont occupés du service des frontières (*xaruul*) ; par ailleurs, chose notable parmi les Mongols, parallèlement à l'élevage, ils pratiquaient l'agriculture. Les Dörbètes gardent de nombreuses particularités vestimentaires et des coutumes propres. Outre ses

troubles ou maladies touchent la communauté : ainsi lorsqu'un malheur inexplicable frappe un clan, il peut être perçu comme la réplique des ancêtres punissant une conduite incestueuse de membres du clan.

L'interdit (*ceer*) porte sur le mariage entre des individus ayant un ancêtre commun et considérés de ce fait comme parents consanguins.

### Parents et étrangers.

Ainsi, un individu était considéré soit comme parent, *uruy / urag*<sup>4</sup>, soit au contraire comme personne étrangère, *žad*, « étranger ». Cette notion d'« étranger » doit être comprise dans le sens d'« étranger au clan patrilinéaire », c'est-à-dire non agnatique, puisque, comme le souligne Vladimirtsov, parmi les *žad* se trouvaient les clans des parents de l'épouse, c'est-à-dire la parenté utérine et les alliés matrimoniaux, les *xud xudguj*<sup>5</sup>.

La définition de l'*urag* en tant que segment autonome mais, semble-t-il, toujours consanguin du clan d'origine, avec les membres duquel le mariage est donc impossible, semble correspondre à ce que Vladimirtsov (1948, p. 57) dit de l'*ovog* et du *jas* des Mongols médiévaux, la règle d'exogamie s'étendant aux membres de l'unité supérieure *jas*. Ce dernier définit le *jas* comme l'ensemble de la descendance d'un même ancêtre et, dans la mesure où il se produit des « ramifications divergentes » donnant naissance à de nouveaux clans, ce *jas* peut donc comporter plusieurs clans issus à l'origine d'un même ancêtre, autrement dit comporter un clan d'origine et les branches qui se sont séparées ultérieurement. La règle d'exogamie s'appliquait, selon cet auteur, non seulement à l'*ovog*, mais aussi au *jas*.

### Application du principe de l'exogamie.

Le respect de la règle exogamique est présent chez tous les Mongols, chaque ethnie ayant ses propres formules pour l'appliquer.

Si l'on prend l'exemple des Bouriates<sup>6</sup>, cette règle y est traditionnellement respectée à un haut degré. Les clans, (*jahan* « os ») ou leurs subdivisions ou lignages (*esige* « père ») sont strictement patrilinéaires, les lignages étant hiérarchisés selon l'ordre de séniorité des frères dont ils sont issus<sup>7</sup>. Ils sont exogamiques, comme l'indique l'appellation des huit clans des Bouriates de Baragouline<sup>8</sup> (dont certains descendent à l'origine d'un même ancêtre), dits « les huit étrangers » (*najman xari*), c'est-à-dire « huit alliés matrimoniaux », car ils forment

---

particularités phonétiques et morphologiques, la langue témoigne d'emprunts turcs. (cf. *UZ* 2, pp. 16, 20-21, 27 ; Njambuu 1992, pp. 112-113).

4. Selon R. Hamayon, l'*urag* ou « lignage » bouriate regroupe environ quatre générations, constituant l'unité sociale effective ; il s'agit d'un segment autonome d'un clan, formé de la descendance des fils ayant fait souche à part pour diverses raisons : clan devenu trop nombreux, mésentente, enfant de paternité douteuse (1990a, pp. 105, 752 n. 32).

5. Vladimirtsov 1948, pp. 73-74, 83 ; Gongor 1976, p. 187.

6. Les Bouriates (*Burijad / Burjad*) habitent les régions situées de part et d'autre du lac Baïkal, sur le territoire de la Russie. Ceux qui vivaient autrefois de la chasse dans les régions boisées de Cisbaïkalie (les *Exirit-Bulagat*) sont devenus, avec la colonisation russe, agriculteurs et éleveurs sédentaires dans le courant du XIX<sup>e</sup> siècle ; soumis à l'influence de l'orthodoxie (alors que leurs cousins de Transbaïkalie étaient convertis au lamaïsme), ils ont gardé des traditions chamaniques. L'autre grand groupe (les *Xori*) vit en Transbaïkalie et continue à pratiquer l'élevage (sous une forme désormais sédentarisée). Les Bouriates vivant en Mongolie, sont venus de Transbaïkalie dans les années qui ont suivi la révolution de 1917. Ils ont conservé leur mode de vie et leur culture (marqués d'influences russes) : ils habitent des maisons en bois, et sont restés de bons chasseurs (cf. *Dictionnaire des peuples* 1998, p. 58 ; Njambuu 1992, pp. 145-152).

7. Nous nous appuyons dans ces lignes sur la présentation qu'en donne C. Humphrey 1983, pp. 51-60.

8. Il s'agit des Bouriates du pays de Baragouline, connus pour leur propension à retenir quiconque est en quête d'un lieu pour vivre (Hamayon 1990b, p. 119).

des unités distinctes qui ne se considèrent pas ou plus comme parents et peuvent donc échanger des femmes. Quoique ce ne soit pas dit explicitement, le système de parenté bouriate pré-communiste montre une tendance au mariage par échange généralisé<sup>9</sup> : un lignage tend à aller chercher des femmes dans un groupe où il en a déjà pris, réputé comme un bon lignage et qui peut être le lignage maternel. En effet, un homme peut épouser une cousine croisée matrilineaire, alors que le mariage avec une cousine croisée patrilineaire est absolument proscrit sur neuf générations. Cette alliance par échange généralisé était jugée la plus respectable et surtout répandue dans les strates supérieures de la société bouriate.

Chez les Bouriates *Exirit-Bulagat*<sup>10</sup>, le terme « os » *jahan* s'applique à la tribu comme au clan patrilineaire qui en est un sous-ensemble, quoique pour ce dernier on utilise aussi un autre terme, *esege* « père ». Mais, à la différence des Mongols médiévaux, la règle d'exogamie ne s'applique qu'au seul clan et non à l'unité supérieure : le rituel de scission du clan (*jaha halaxa* « séparer l'os ») annule en effet le principe d'exogamie et permet donc le mariage entre les clans scindés désormais indépendants (Hamayon 1990a, pp. 103-104).

Ces exemples bouriates indiquent en fait deux formes de séparation : la segmentation (le lignage d'un fils fait souche à part, mais continue, semble-t-il, à faire partie du même groupe exogamique que le clan d'origine) et la scission officielle donnant naissance à deux unités exogamiques différentes, à deux clans distincts.

L'interprétation des exemples de « clans » dans l'*Histoire secrète* est, sur ce point, malaisée : les nouveaux « clans » que l'on voit apparaître au fur et à mesure qu'est déroulée la généalogie de Gengis Khan correspondent-ils à de nouvelles unités exogamiques indépendantes ou à des segments autonomes d'un clan appartenant à une même unité exogamique supérieure ? Pour Vladimirtsov, les relations entre un clan d'origine, ou « os » (ex. : les *Borzigin*<sup>11</sup>), défini par un ancêtre commun (*Bondoncar*<sup>12</sup>), et les différents [segments de] clans qui s'en sont détachés (ex. : les *Ba'arin*, *Qongqotan*, *Taici'ud*, *Zürkin*<sup>13</sup>, etc.), sont des relations de consanguinité : ils ne peuvent se marier entre eux. Ainsi, ils ne peuvent pas être mis sur le même plan que les clans bouriates ayant effectué le rituel de « séparation de l'os » et qui forment une nouvelle unité exogamique, mais doivent être considérés comme des segments d'un clan d'origine qui appartiennent à la même unité exogamique que celui-ci.

Un captif ou un serviteur conservait le souvenir de son clan d'origine, mais il transhumait par les camps portant le nom de son clan suzerain (Vladimirtsov, pp. 58, 70-71). D'ailleurs, les seigneurs du clan entretenaient des relations d'alliance matrimoniale avec ces lignages étrangers, y prenant femme ou leur donnant leurs filles, ce qui montre bien qu'ils étaient considérés comme d'« os » différent (*ibid.*, pp. 86-88).

Les roturiers ne suivent pas toujours la règle de l'exogamie, car la connaissance des clans n'est pas générale, en raison de l'affaiblissement de la structure clanique : le respect de cette règle est, au contraire, resté fort parmi les nobles (*taiz̄* / *taiji* formes mongoles du mot chinois *taizi*, c'est-à-dire « princes-héritiers, fils de l'empereur ») qui appartiennent tous au clan de l'Empereur Gengis, les *Borzigin*<sup>14</sup>. Étant parents, ils ne pouvaient donc se marier

9. L'échange généralisé implique au moins trois partenaires, qui sont chacun soit donneur de femmes, soit preneur de femmes vis-à-vis d'un des deux autres, alors que l'échange restreint se fait seulement entre deux groupes ou « moitiés ».

10. Les *Exirit-Bulagat* représentent le « noyau autochtone du peuple bouriate » : il s'agit de la tribu la plus stable parmi les tribus qui le composent (Hamayon 1990b, p. 89).

11. Le clan *Borzigin* (trad. « des Colverts ») verra naître *Temüzin*, le futur Empereur *Cinggis* et deviendra par la suite le clan gengiskhanide qui constitue l'aristocratie mongole.

12. Voir *L'Histoire secrète des Mongols* 1994, § 40, p. 46.

13. Cf. *op. cit.*, § 41, pp. 46-49.

14. A. Mostaert 1956, p. 246.



entre eux, d'où la nécessité de chercher leurs femmes dans d'autres tribus, des femmes du commun. Ainsi, comme le note Mostaert à propos des Mongols Ordos, la fille d'un roturier peut devenir l'épouse d'un noble, mais une descendante des Borzigin devait être donnée à un non-Borzigin<sup>15</sup>. Cette règle exogamique vaut chez les Mongols Ordos, qui ont conservé les clans. En revanche, on peut se demander si la règle s'applique aux Borzigin appartenant à des tribus différentes. Selon un informateur khalkha, cette règle ne serait pas appliquée en Mongolie, car il y a des Borzigin disséminés dans les différents groupes khalkha, pour lesquels il n'y a plus de consanguinité réelle. F. Aubin signale, en ce qui concerne cette prohibition du mariage entre Borzigin, qu'elle est justement éludée si les jeunes nobles sont issus de tribus différentes (c'est le cas chez les Khortchines)<sup>16</sup>.

### Généalogie et exogamie.

La connaissance de sa propre généalogie conditionne l'observation de la règle exogamique. Chaque clan avait sa généalogie (*udam sudar*<sup>17</sup> ou *ugijn bičig*<sup>18</sup>) bien établie dont il s'enorgueillissait.

Le respect de la règle de l'exogamie imposait la connaissance minutieuse de la généalogie, ce qui caractérise très fortement cette société, du moins jusqu'au XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles, voire jusqu'à l'époque moderne. Il s'agissait d'une affaire d'importance pour les Mongols, qui devaient être capables de citer leurs ancêtres sur neuf générations. L'*Histoire secrète*, qui déroule la généalogie de Gengis Khan sur plus de vingt générations, en est la plus célèbre illustration. Cette connaissance de ses ancêtres, de sa lignée et de son clan est l'une des particularités des Mongols médiévaux : « Cet usage, écrit Rachid ad-Dīn, n'existe pas chez les autres tribus, à l'exception des Arabes, qui conservent leur origine comme des perles »<sup>19</sup>.

Ainsi les Mongols disent :

« Quelqu'un ne connaissant pas son origine

[Est comme] du bétail ne connaissant pas son point d'eau »<sup>20</sup>.

Depuis des temps reculés, les Mongols avaient coutume de transmettre aux générations suivantes la connaissance de leur généalogie. Divers moyens de transmission étaient utilisés, dont l'un des plus efficaces a été la mémorisation. Cette préoccupation concernant les origines, les liens entre les générations, entre les familles, tenaient une place importante dans l'éducation des enfants dès le plus jeune âge. La transmission de l'histoire familiale lors de longues veillées sous la yourte était faite par les aînés qui racontaient récits, contes, poèmes historiques et généalogie. Les berceuses (*büüveijn duu*) peuvent servir à transmettre la connaissance de la généalogie imprimant dans l'esprit d'un tout petit enfant le nom des parents. Chez les Darkhates<sup>21</sup>, qui ont bien conservé les clans, on pouvait identifier le clan

15. *Op. cit.*, p. 247.

16. Cf. Aubin 1975, p. 530, n. 13.

Les Khortchines vivent dans l'extrême nord-est de la Mongolie, l'aïmag Dornod. Cette population a été déplacée en 1715 par l'ordre de l'empereur de la Chine, afin de remplir la charge des relais postaux, autrement dit, ils ont été installés le long des routes postales.

17. *Udam sudar* : « généalogie » ; *udam* signifie « origine ; tradition ; hérédité, lignage ; descendant » et *sudar*, dérivé du sanskrit a le sens de « livre, chronique ».

18. *Ugijn bičig*, « liste, tableau généalogique », littéralement « écrit de l'origine » : dont *ug* a le sens de « base, racine, origine ; commencement ; originairement, initialement » et *bičig* « écrit, écriture ».

19. Vladimirtsov 1948, pp. 36, 56-57 ; voir aussi Krader 1963, p. 35.

20. *Ugaa medexgij xiin / Usaa medexgij mal* (Namžil 1996, p. 26).

21. Les Darkhates (*Darqad / Darxad*) représentaient 0,7% de la population de la Mongolie en 1989 (*Populations of Mongolia*, pp. 37-38 ). Ils sont établis au nord-ouest de la Mongolie, dans une zone montagneuse délimitée à l'ouest par le lac Khövsgöl, au nord par les monts Saïan et la Bouriatie, à l'est par la Touva et au sud

d'une famille par la couleur du tissu dont étaient confectionnés les *ongod*<sup>22</sup> chamaniques. Ainsi, lorsqu'une famille avait sous sa tente des *ongod* bleu foncé et bleu clair, on savait que l'on était dans une famille du clan *Šarnuud* qui vénérât *Cagaadaj* et *Canxulan*<sup>23</sup>, explique l'historien Ö. Pürev (cité par Namžil 1996, p. 17).

Les chamanes *darkhates* connaissent particulièrement bien les généalogies des membres de la communauté : certains en étaient capables de citer des généalogies sur dix à vingt générations. Les chants de chamanes donnaient des informations sur les premiers territoires de nomadisation des ancêtres, sur la vie des arrière-grands-pères et grands-mères, etc. (*ibid.*, p. 26).

### L'exogamie lors de la diminution du rôle du clan.

Au cours des siècles, les fonctions du clan se sont réduites. Avec l'empire qui amena une réorganisation militaro-administrative des populations assujetties à un clan dominant, puis sous la domination mandchoue, quand les Mongols ont été répartis en bannières (*xošuu*) et en flèches (*sum*), l'organisation clanique s'est progressivement affaiblie : le lien clan-territoire a disparu ; chaque Mongol n'était plus désigné comme « Untel du clan X », comme précédemment, mais par rapport à la bannière à laquelle il appartenait.

Badamaxatan<sup>24</sup> souligne qu'à partir du début du XIX<sup>e</sup> siècle, avec la généralisation du nom « *khalkha* » pour ces populations, les anciens noms de clan perdent leur fonction traditionnelle d'identificateur de l'origine des individus et qu'on voit se développer les nouvelles généalogies écrites ou orales. La généalogie prise pour exemple par l'auteur indique la séparation en un certain nombre de groupes (*büleg*) selon deux modèles : la scission au bout d'un certain nombre de générations<sup>25</sup>, et la scission lorsque les fils trop nombreux font souche à part.

### Survivance des clans.

Chez certains groupes, les noms des clans ont survécu, ainsi que leur rôle de délimitation exogamique : il s'agit des Bouriates (Hamayon 1990a, p. 103), qui ont mieux conservé que les *Khalkhas* la culture clanique, mais aussi de groupes mongols oïrates, ou des *Darkhates* du nord de la Mongolie. Notons que chez les Bouriates, l'organisation clanique a été de plus longue durée. L'administration russe a encouragé l'ordre clanique sur lequel elle s'appuyait pour y asseoir son autorité, laissant les peuples entrés sous sa coupe continuer leur

---

par la steppe mongole. Ce groupe hétérogène est formé de 32 clans patrilinéaires exogames d'origine mongole, turque (touva), bouriate, etc., parmi lesquels les clans appelés « *Darkhates noirs* » (*xar darxad*) et les « *Darkhates uxaa* » (*uxaa darxad*) qui ont fini par donner leur nom à ce groupe. Leur occupation principale est l'élevage, auquel s'ajoutent la chasse, la pêche et la cueillette. Ils travaillent particulièrement bien le bois, le cuir et la laine. Les *Darkhates* ont fini par être progressivement mongolisés et unis par leur qualité de sujets laïcs (*šavi*) de l'Église bouddhique de 1688 à 1924. Bien que convertis au bouddhisme comme les autres Mongols, sous l'influence des clans d'origine turque et du fait du maintien des clans comme de leur isolement géographique et administratif, les *Darkhates* ont conservé de fortes traditions chamaniques, qui se sont perpétuées clandestinement à l'époque socialiste et ont ressurgi depuis 1990 (cf. Badamxatan 1986 ; Njambuu 1992, pp. 133-134).

22. *Ongo* / *ongy-a*, *ongon* / *ongyun*, s'emploie à propos d'objets concrets (mais aussi d'animaux, d'arbres ou de lieux précis correspondant à des sépultures), faisant fonction de support d'esprit. Le terme « *ongon* désigne donc simultanément le support spécifique d'un esprit qui correspond souvent à sa représentation, figurine ou animal consacré à un esprit ; et cet esprit-même, envisagé sous l'angle de sa représentation matérielle » (Even 1988-1989, pp. 386-387).

23. *Cagaadaj* et *Canxulan*, esprits-maîtres du foyer.

24. Badamxatan, dans le volume collectif *UZ* 1, p. 41.

25. Au bout de 7 à 12 générations, ce qui diffère de l'ordre clanique ancien, la raison en étant sans doute, note l'auteur, que la parenté agnatique se scinde, se sépare (cf. *ibid.*, p. 41).

vie traditionnelle. Le clan a une fonction administrative (charte de 1728) et tout Bouriate avait l'obligation d'appartenir à un clan avec interdiction d'en changer. La charte établie par Speranskij (1822-1910) « pour l'administration des indigènes de Sibérie » témoigne de ce respect vis-à-vis de l'organisation traditionnelle de chaque peuple (Hamayon 1990a, pp 96-97 ; Hamayon 1990b, p. 88).

À l'époque soviétique, les Bouriates prétendaient que le respect de l'exogamie appartenait au passé, et que les jeunes ne le prenaient plus en considération. C. Humphrey (1983, p. 56) montre cependant que sur 149 mariages considérés, qui ont eu lieu entre 1920 et 1960, la plupart respectait la règle d'exogamie clanique.

Le souci de l'exogamie reste vivant malgré la perte de l'identité clanique.

D'autres populations, en revanche, ont largement perdu les traditions claniques, et jusqu'aux noms de clans eux-mêmes. Il en est ainsi d'une grande partie des Mongols de Mongolie. À partir de 1924-1925, ils ont aboli le clan traditionnel dans le cadre de leur nouvel État, processus déjà commencé sous les Mandchous. Les anciens noms de clans ont perduré jusque dans les années quarante, puis la majorité des Mongols ont fini par oublier leur clan d'origine. Aujourd'hui la presse se fait l'écho des inquiétudes de certains Mongols devant l'impossibilité d'observer la règle exogamique, qui est donc restée très vivace dans les esprits.

Mais lorsque le clan n'est pas connu, comment suivre la règle de l'exogamie ? Parler d'exogamie clanique suppose en effet que des clans soient encore identifiables, ce qui n'est plus possible chez une partie des Mongols au tournant des XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles. La règle de l'exogamie n'est donc plus applicable au niveau du clan, mais au niveau de la lignée paternelle ou de la parenté proche. En l'absence de clan, il convient de définir les limites de l'unité exogamique à l'intérieur de laquelle le mariage est prohibé et de préciser où, à l'intérieur de la parenté, se situe la limite de consanguinité interdisant le mariage. On verra que cette unité regroupe la parenté patrilinéaire sur au minimum trois à quatre générations, ainsi que certains autres parents proches.

Il est utile de préciser ici les traits généraux du système de parenté mongol. L'historien mongol D. Gongor (1976, p. 101 ; 1978, p. 41 et *sq.*) souligne combien le système de parenté a peu changé au cours du dernier millénaire au regard du système social, qui est passé du système clanique au système féodal, puis de ce dernier au socialisme, et qui a eu un impact non négligeable sur le développement de la famille (*örx ger*).

### Éléments de parenté mongole.

D. Gongor (1976) divise la parenté (*urag töröl*) en trois catégories :

a) la lignée patrilinéaire (*ecgijn šugam*), ou parents consanguins, qui est comptée sur neuf générations d'*avga*<sup>26</sup> et d'*ač* (enfants de fils ou de frères) ;

b) le « côté de la mère » (*exijn tal*), ou parents utérins, compté sur un nombre beaucoup plus restreint de trois générations de *nagac*<sup>27</sup> et *zee* (enfants de filles ou de sœurs). Ceci est

26. *Avga* : « parents paternels », *avga eceg* : « père du père », *avga ex* : « mère du père », *avga ax* : « oncle paternel », *avga egč* : « tante paternelle », *baga avga* : « oncle (le plus jeune frère du père) », *ix avga* : « oncle (frère aîné du père) », *avga egč* : « tante paternelle (sœur aîné du père) ».

27. *Nagac* : « parents maternels », *nagac eceg* : « père de la mère », *nagac ex* : « mère de la mère », *nagac ax* : « oncle maternel », *nagac egč* : « tante maternelle », *baga nagac* : « tante cadette maternelle », *ix nagac egč* : « tante (sœur) aîné de la mère ».

précisément illustré par la terminologie de parenté mongole : ainsi, la première génération d'enfants de soeur s'appelle *böl*, la deuxième génération (les enfants des *böl*), sont les *bölöncer*, et la troisième sont les enfants de *bölöncer*, lorsqu'on dit que « les *böl* s'arrêtent », *böl zogsono* ;

c) l'alliance matrimoniale (*xud xudgujn jos*).

En fait, on peut classer dans la même catégorie la parenté maternelle d'un individu, qui correspond à la parenté par alliance de sa lignée (agnatique).

Gongor (1978, pp. 43, 45), d'un point de vue historique, rattache le terme *uruy / urag* au groupe de descendants utérins (par exemple, les cinq descendants d'Alan Goa<sup>28</sup> nés d'une seule mère mais de plusieurs pères forment une *urag*, et le distingue de l'*ovog*, groupe de filiation patrilinéaire.

Le *töröl* semble donc définir aujourd'hui une parenté proche, une unité exogamique dans le cadre de laquelle il est interdit de se marier ; les limites de cet ensemble varient selon les ethnies et les régions, et il peut comporter les seuls consanguins patrilinéaires ou englober aussi les proches du côté de la mère, le lignage du frère de la mère ou même le lignage du père de la mère. Cette unité exogame ne correspond plus à une unité territoriale.

Glissement d'une exogamie clanique vers une exogamie patrilinéaire.

Dans sa présentation des Dörbêtes, C. Ayuš signale que, pour éviter les conséquences néfastes d'un mariage entre « proches » *ojr zuuraa urag barildax*, formule que l'on peut assimiler à ce *töröl*, ils faisaient des recherches dans les lignages paternels des futurs mariés, c'est-à-dire qu'ils considéraient les membres de la parenté agnatique ou consanguine comme les parents les plus proches<sup>29</sup>. Il s'agissait de ne pas trouver d'ancêtres communs dans les deux lignages paternels (celui du garçon et celui de la fille) sur un certain nombre de générations.

Les Khalkha vérifiaient l'ascendance sur trois générations, mais le choix se faisait généralement à l'intérieur de la bannière<sup>30</sup>.

Le mariage avec des cousines croisées matrilineaires, (chez les Bouriates, Ordos ou Kalmouks) ou patrilinéaires, (chez les Bouriates, Monguors) est considéré comme une union préférentielle, de même que le mariage avec une cousine parallèle matrilatérale (Monguor)<sup>31</sup>.

La forme idéale de mariage est l'échange symétrique d'un frère et d'une sœur contre un autre frère et une autre sœur dont Xangalov en donne un exemple chez les Bouriates (1959 II, 104) d'une alliance matrimoniale *andaldaxa*, où deux pères ayant chacun un fils et une fille, marient leurs enfants les uns aux autres. Ils n'échangent pas à proprement parler de fils, car on

28. Alan-Go'a (Garance-La-Belle) a eu deux fils de *Dobun-Mergen* ; suite à la mort de celui-ci, toute veuve qu'elle était, elle a mis au monde trois fils dont elle explique la conception magique : « Chaque nuit, un être [à la peau] jaune clair entrait par la clarté filtrant l'ouverture à fumée ou le linteau de la yourte. Il frottait mon ventre et sa lumière pénétrait mon sein. Quand il sortait, c'est en rampant, tel un chien jaune, sur un rayon de lune ou du soleil qu'il sortait » (cf. *L'Histoire secrète* 1994, § 21, pp. 43-44). Cette image d'un esprit qui peut adopter une forme d'animal et se faufiler par l'ouverture supérieure de la yourte appartient au domaine des représentations chamaniques, toujours vivantes au début du siècle dernier dans certaines régions de Mongolie. Elle est couramment invoquée aussi pour parler des enfants-bâtards conçus suite à des relations extraconjugales. Alan-Go'a donne cette explication à ces deux fils légitimes qui la soupçonnent d'avoir conçu leurs trois frères dont on ne connaissait pas l'appartenance clanique alors qu'elle n'avait « [...] ni mari ni frère ou cousin de celui-ci. Il n'y a à la maison que cet individu des *Ma'aliq-Baya'udai* : probablement ces trois fils sont-ils de lui » (cf. *op. cit.*, § 18, p. 43).

29. Dans le volume collectif *UZ* 2, p. 69.

30. *UZ* 1, p. 262.

31. Aubin 1975, p. 531 n. 13. – Shirokogoroff (1933, p. 213) relève la même préférence chez les Toungouses.

ne « troque » que les filles supposées aller vivre dans la belle-famille. La raison la plus importante de considérer cet échange comme une forme idéale de mariage réside dans les considérations pratiques concernant le *süj*<sup>32</sup> et l'*inž*<sup>33</sup> dont l'arrangement est très simplifié. Une autre variante de l'échange symétrique est le mariage de deux frères avec deux sœurs<sup>34</sup>.

Pour reprendre l'exemple des Dörbètes<sup>35</sup>, le mariage avec la cousine croisée matrilineaire ne pose pas problème, il paraît bien préférentiel comme indiqué ci-dessus. En revanche, le mariage avec la cousine croisée patrilineaire (*üjel*, pl. *üjelüüd*), fille d'une sœur aînée du père (*avga egč*) est seulement « possible », mais non préférentiel. Pour ce qui est du mariage avec la cousine parallèle matrilineaire, il est interdit : seule est tolérée l'union avec une descendante d'une sœur aînée de la mère (*nagac egčijn šugamand böloncör*), c'est-à-dire avec une fille issue de la cousine parallèle matrilineaire<sup>36</sup>. L'interdit était en effet strict non seulement entre enfants de frères, *gal üje* « génération(s) de feu » ou *üjeüd* « générations », c'est-à-dire entre cousins parallèles patrilineaires, mais aussi entre enfants de sœurs, *bül' bül*, c'est-à-dire entre cousins parallèles matrilineaires (bien que dans ce dernier cas ils n'appartiennent pas au même « os » ou lignage patrilineaire) car cela était considéré comme incestueux (*töröl ojrtox*, littéralement « la parenté serait proche »). Les Khortcines prohibaient aussi le mariage avec la cousine parallèle matrilineaire, mais le permettaient en revanche avec la fille issue de cette cousine<sup>37</sup>.

L'exemple Dörbète confirme la filiation patrilineaire, et impose l'exogamie essentiellement au groupe patrilineaire. Toutefois, cette exigence est parfois étendue à un nombre restreint de parents maternels : les cousines parallèles, une tolérance existant toutefois pour celles-ci si elles descendent d'une tante aînée. Les cousines croisées matrilineaires ne rentrent pas, comme on pouvait s'y attendre, dans ces limites : elles font partie des épouses possibles, voire recommandées.

Chez les Dzakhtchines<sup>38</sup>, la règle de l'exogamie s'applique, dans la lignée du père de la fille, jusqu'à la cinquième, voire jusqu'à la septième génération et, dans la lignée du père du garçon, jusqu'à ce que « la parenté paternelle étendue se scinde » *xavtgaj jasny xelterxij*<sup>39</sup>.

32. Le *süj* ou *süj beleg* représente la compensation matrimoniale donnée par le parti du garçon au parti de la fille et qui donne droit à la jouissance de la femme, c'est-à-dire de sa force de travail et de reproduction. Cette compensation est parfois appelée « dot » dans la littérature sociologique ; le terme y est utilisé pour désigner « les biens et services offerts par le fiancé et ses parents pour conclure le mariage et compenser, pour la famille de la femme, la perte d'un de ses membres » (Echaudemaison 1998, p. 130).

33. Dans son sens historique le terme *ingzi* / *inž* désigne les serviteurs de la suite de la mariée qui l'accompagnent pour aller vivre dans sa belle-famille (Bawden 1977, p. 1995). Ce sens concerne, comme l'indique bien la définition qu'en donne Mostaert dans son *Dictionnaire Ordos* (1941-1944, p. 239b), les filles de nobles, qui avaient des serfs : la suite en question pouvait consister en une « esclave-servante » ou « une famille de serfs ». Ce terme est rendu par les auteurs par « dot », mais il nous paraît approprié de comparer le *inž* mongol aux biens paraphernaux, notion qui désigne les biens propres d'une femme mariée qui ne font pas partie de la dot et ne sont pas administrés par le mari. Or l'épouse mongole gardant la propriété de l' *inž*, le terme « do » ne convient pas pour traduire ce terme mongol.

34. Ce type de mariage est aussi courant chez les Toungouses : cf. Shirokogoroff 1933, p. 24. – Signalons que le mongol a un terme spécifique pour désigner la relation de deux hommes – mais non des frères – dont les épouses sont sœurs : *baz* / *baza* (cf. Mostaert, 1941-1944, p. 43 ; Ceval 1966, p. 67).

35. *UZ* 2, p. 69.

36. Le terme *böloncör* s'applique aux enfants de deux *böl* « enfants de sœurs ».

37. Aubin 1975, p. 531, n. 13.

38. Provenant en partie des groupes occidentaux et ayant vécu longtemps à leur contact les Dzakhtchines, d'origines ethniques diverses doivent être rattachés aujourd'hui à l'ensemble *ojrad* (le groupe des Mongols occidentaux ou Oïrates). Ils sont établis dans l'aïmag *Xovd*, dans la ville même de *Xovd* et sur les flancs de l'Altaï. Dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, les Dzakhtchines ont eu la charge de la défense des frontières contre les Mandchous pour le compte des Dzungars. Cette charge est à l'origine de leur appellation : *zax*, « col, bord, frontière » et *čin*, suffixe d'agent. Outre diverses particularités lexicales, coutumières, vestimentaires, cette ethnologie se distingue par sa façon imparfaite de préparer les laitages. Il est dit, d'ailleurs, que le raffinement dans l'élaboration du lait diminue d'est en ouest et culmine dans l'Arkhangai (cf. *UZ* 2, pp. 339-342).

Les Bouriates considèrent comme parents proches, avec lesquels on ne peut se marier, la parenté paternelle pour laquelle on peut tracer un ancêtre commun jusqu'à la septième, voire la neuvième génération<sup>40</sup>.

Chez les Dariganga<sup>41</sup>, la recherche de la famille du garçon sur les origines du « clan paternel » *jas ovog*, sur l'année et les signes de naissance d'une fille en vue de vérifier leur compatibilité avec ceux de leur fils, s'étend également à l'horoscope des parents de la fille.

L'exemple des Mongols ordos est une bonne illustration du glissement d'une exogamie clanique vers une exogamie patrilinéaire restreinte à quelques générations. Chez les Ordos le clan a perdu sa valeur de référence sociale à l'époque mandchoue : l'individu n'était plus nommé d'après son clan, mais d'après le nom individuel que l'on faisait précéder du nom de la bannière, ou encore du nom du lieu de résidence, voire d'un sobriquet. « Jamais, remarque même Mostaert (1956, pp. 246-247), on ne distingue les individus par leur nom de clan ». Pourtant, note le même auteur, les noms de clan étaient toujours vivants : chaque personne en Ordos connaissait généralement son clan. Chez les gens du commun, l'exogamie n'était pas aussi stricte. Il existe des descendants des frères, note Mostaert, qui contractent mariage dès la quatrième, voire la troisième génération.

On voit que les modalités d'application de la règle exogamique, dans les limites du clan *ovog* ou dans celles de la parenté *töröl*, varient entre les divers groupes mongols.

L'unité exogamique peut être définie comme essentiellement mais non exclusivement agnatique ; par ailleurs son extension verticale, c'est-à-dire, le nombre de générations incluses dans l'unité exogamique est aussi un élément de variabilité.

#### Abréviations

- UZ 1 — *BNMAU-yn ugsaatny ziiy* I, 1987 (Oulan-Bator, Šinžlex Uxaany Akademi).  
 UZ 2 — *Mongol ulsyn ugsaatny ziiy* II, 1996 (Oulan-Bator, Šinžlex Uxaany Akademi).  
 UZ 3 — *Mongol ulsyn ugsaatny ziiy* II, 1996 (Oulan-Bator, Šinžlex Uxaany Akademi).

39. UZ 2, p. 54.

40. UZ 3, p. 43.

41 Les Darigangas (*Dariganga*) représentaient 1,4 % de la population de la Mongolie en 1989 (*Populations of Mongolia*, pp. 37-38). Leur nom aurait une origine toponymique : le mont Dar' et le lac Gang (UZ 3, p. 196). Ils sont établis au sud-est de la Mongolie, dans la province (*ajmag*) *Süxbaatar*, dans une région de steppe semi-désertique (Njambuu, p. 158). Ils se distinguent en particulier par des signes extérieurs : marques de propriété des troupeaux de chevaux, riches vêtements et parures féminines, cérémonial de mariage très élaboré. Ils ont été rassemblés (entre 1697-1927) en une bannière à part, chargée de s'occuper originellement des troupeaux de chevaux de l'empereur mandchou. Leur territoire était interdit aux autres Mongols, d'où leur évolution à l'écart (*Dictionnaire des peuples*, p. 84). Ils étaient organisés en cinq ailes : les gardiens de chevaux de l'aile droite et ceux de l'aile gauche, les gardiens de chameaux de l'aile droite et ceux de l'aile gauche, les gardiens de moutons, chacun de ces groupes ayant son propre territoire de nomadisation. Du point de vue linguistique ils partagent plusieurs particularités avec les Mongols de Mongolie-Intérieure. Les Darigangas sont particulièrement réputés pour leur talent d'éleveurs et pour leur talent d'orfèvrerie. (Njambuu, p. 157).

## Références

- AUBIN, Fr. 1975, Le statut de l'enfant dans la société mongole, *L'enfant*, pp. 459-599 [Recueils de la Société Jean Bodin, 25].
- BAWDEN, Ch. 1997, *Mongolian-English Dictionary* (London and New York, Kegan Paul International).
- Dictionnaire des peuples. Sociétés d'Afrique, d'Amérique, d'Asie et d'Océanie* 1998, Paris, Éd. Jean-Cristophe TAMISIER (rubriques : Bouriates, Dagour, Dariganga, Darkhates, Mongols, Oïrates, Ordos, Tchakhar, Toumètes).
- BADAMXATAN, S., 1986, *Les chamanistes du Bouddha vivant*, numéro spécial des *Études mongoles et sibériennes*, 17, 207 p. [traduit et adapté par M.-D. Even].
- BNMAU-yn ugsaatny zүй. XIX-XX зууны зааг үје [Ethnographie de la République populaire de Mongolie aux confins des XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles] I, 1987 (Oulan-Bator, Šinžlex Uxaany Akademi).
- CEVEL, Ja. 1966, *Mongol xelnij товч тайлбар тол'* [Dictionnaire explicatif de la langue mongole] (Oulan-Bator, Ulsyn xevleijn xereg erxlex xoroo).
- ECHAUDMAISON, 1998, *Dictionnaire d'économie et de sciences sociales* (Paris, Nathan).
- EVEN, M.-D., 1988-1989, *Chants de chamanes mongols. Études mongoles et sibériennes*, 19-20, 447 p.
- GONGOR, D. 1976, Xalx mongolyn urag төрлийн тогтолсон [La formation de la parenté des Mongols khalkha], *Studia Mongolica*, (Oulan-Bator) T. IV (12), Fasc. 8, pp. 185-235.
- GONGOR, D. *Xalx товчоон* [Sommaire Khalkha] II, 1978, (Oulan-Bator, BNMAU Šinžlex Uxaany Akademijn Tүүхijn Xүреелен).
- HAMAYON, R. 1990a, *La chasse à l'âme*. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien (Nanterre, Société d'ethnologie) [Mémoires de la société d'ethnologie, I].
- HAMAYON, R. 1990b, Tribus, clans et ulus bouriates à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, *Études mongoles*, 21, pp. 85-121.
- L'Histoire secrète des Mongols*, 1994, trad. et ann. M.-D. Even et R. Pop (Paris, Gallimard).
- HUMPHREY, C. 1983, *Karl Marx Collective. Economy, Society and Religion in a Siberian Collective Farm*. (Studies in Social Anthropology, Cambridge. Univ. Press).
- KRADER, L. 1963, *Social Organisation of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*, (La Haye, Mouton / Bloomington, Indiana University) [Uralic and Altaic Series, 20].
- Mongol ulsyn ugsaatny зүй. XIX-XX зууны зааг үје* [Ethnographie de la Mongolie aux confins des XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles] II, 1996, (Oulan-Bator, Šinžlex Uxaany Akademi).
- Mongol ulsyn ugsaatny зүй. XIX-XX зууны зааг үје* [Ethnographie de la Mongolie aux confins des XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles] III, 1996, (Oulan-Bator, Šinžlex Uxaany Akademi).
- MOSTAERT, A. 1941-1944, *Dictionnaire ordos* (Pékin, The Catholic University), 3 vol., [Monumenta Serica, 5].
- MOSTAERT, A. 1956, Matériaux ethnographiques relatifs aux Mongols Ordos, *Central Asiatic Journal*, II/4, pp. 241-294.
- NAMŽIL, T. 1996, *Mongolčuудын ger бүлийн хүмүүžлийн уламžлал* [La tradition de l'éducation de la famille mongole] I, (Oulan-Bator, Mongol Ulsyn Bagšijn Ix Surгуул').
- NJAMBUU, X. 1992, *Mongolyn ugsaatny зүйн удиртгал* [Introduction dans l'ethnographie des Mongols] (Oulan-Bator).
- Populations of Mongolia* 1994, State Statistical Office of Mongolia (Oulan-Bator).
- SHIROKOGOROFF, S. M., 1933, *Social Organisation of the Northern Tungu* (Shanghai).
- VLADIMIRTSOV, B. 1948, *Le régime social des Mongols. Le féodalisme nomade* (Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve).
- XANGALOV, M. P. 1959, *Burijskoe kuznoe uzdate'stvo* vol. II (Oulan-Ude).

# Prolegomena to an Exegesis on the *Scripture of Subtle Harmony* (*Yin fu jing* 陰符經)

Șerban Toader

As a preliminary approach, I propose by the following study an introduction to the thought of a Daoist scripture (*dao jing* 道經) less studied by Western sinologists, despite its importance, mostly within the religious tradition of the Daoism. In the first section of my study I will refer to the origins of this scripture. The second part stands for a first personal translation of the *Yin fu jing*, also with references to the philological versions of the representative editions for the exegesis of the *Scripture of Subtle Harmony*.

The study proposed – stressing its preliminary character – is part of a wider attempt, required by the nature of this text, the actual object of my research. One could distinguish, from a chronological perspective of the methodology I propose, the following steps:

1. Introduction to the thought of the scripture. Origin (the author and his epoch), history (the political context). Its structure. The status of the scripture. The dating of its text by philological and historical methods<sup>1</sup>.

2. A study upon the scripture from the standpoint of the Daoist religion. Author, titles, epoch. The importance of the scripture within the Daoist Theology<sup>2</sup>.

3. Representative editions (Chinese or non-Chinese<sup>3</sup>) for an exegesis of the scripture. Its interpretation from the standpoint of state governing and military strategy. Morphological and stylistic versions. Lost fragments of the text<sup>4</sup>.

Taking into account the object of the study below, I will confine it to expose, building the *échafaudage* for a following wider work, the origin of the *Yin fu jing* (aiming at the paternity of the text and the epoch of its coming into being), on the basis indicated for the first step of my project.

As concerns the paternity and the time of birth of the *Yin fu jing*, one should mention two main opinions:

a. Along time, the followers of the Daoist Religion have considered the author to be the Yellow Emperor (Huang di) himself, semi-divine character, ancestor and civilizer of the Chinese people<sup>5</sup>;

b. Within the circles of the *literati* the opinions have been divergent<sup>6</sup>, developing in simultaneity with the evolution of the Chinese philosophical thought.

During the Tang dynasty (618-907), the text *Yin fu jing* was still ascribed to Huang di; starting with Song (960-1279), the opinions have become divergent. One of the founders of the Neo-Confucianist school, Cheng Yi, stated: “*Yin fu jing* is not the work of the ones

---

1. See Li Shen, 1992.

2. See Ren Farong, 1992. Also Li Quan, 1988.

3. A particular chapter will be dedicated to the Western exegesis of the scripture. A landmark translation (and commentary) belongs to James Legge, and is included in Max Müller's *Sacred Books of the East*. See bibliography.

4. See, for example, Huang di “*Yin fu jing*”..., 1990.

5. Li Shen, 1992, p. 43; Ren Farong, 1992, pp. 1-5.

6. Li Shen, p. 43.



belonging to the end of the Shang dynasty<sup>7</sup>, but of the ones at the end of the Zhou dynasty<sup>8</sup>. If it had belonged to the time of the first [legendary] Emperors, the sacred Dao would have been clear, and the people would not have dared to provide misinterpretations. While the Zhou dynasty was waning, people did not understand the Dao and the skilled scholars were numerous; since they [the latter] did not know the [proper] direction, [they] made use of their own skills in order to research [the law of] the Universe”<sup>9</sup>.

Also, Huang Tingjian stated: “*Yin fu jing* was written by Li Quan during the Tang dynasty. Reading carefully its text, we shall realize that it is by no means a book by Huang di”<sup>10</sup>.

Zhu Xi’s point of view is identical to Huang Tingjian’s, and the former adds a stylistic demonstration: “[As concerns] the *Yin fu jing*, I am afraid it is wholly Li Quan’s work in Tang.” Zhu Xi concludes that Li Quan, who is ascribed the writing of the text, adopted the laconic style of the Old: “The scripture belongs to Li Quan in Tang. The language of the saints and sages is smooth and direct”<sup>11</sup>.

After the Song epoch, the viewpoints have diverged wider and wider. Professor Wang Ming carefully studied the materials referring to the origin and the evolution of the scripture, bringing into view four main tendencies in considering the *Scripture of Subtle Harmony*:

a. The opinion according to which the *Yin fu jing* is a work created during the time of the Warring States (475-221 BC) or before this period of time. Hu Yinglin, relying on the book *The Strategies of the Warring States (Zhangguo ce)*, chapter “Qin’s strategy” (*Qin ce*), where it is recorded that Su Qin “was reading the *Yin fu*”, considers that the so-called “Yin fu” is no other book but the *Scripture of Subtle Harmony*; also, Liang Qichao has the opinion that the thought in *Yin fu jing* is close to the essence of the book *Lao zi* and to the *Commentaries on the Book of Changes (Yi zhuan)*; besides, the style is concise, different from the writings of the Tang dynasty; Liang Qichao concludes that the *Yin fu jing* is a work created during the last years of the “Warring States” period.

b. The opinion according to which the *Yin fu jing* belongs to Kou Qianzhi. Yao Jiheng, relying on Du Guangting’s *Shenxian gan yu zhan*, considers that the *Yin fu jing* is, undoubtedly, Kou Qianzhi’s work.

c. Yu Jiaxi, in *Si ku tiyao bian zheng*, has the opinion that the *Yin fu jing* is Yang Xi’s and Xu Mibei’s work, written during the Eastern Jin dynasty (317-420).

d. Yang Shen, according to the fact that during the Tang dynasty the *Scripture of Subtle Harmony* is rarely quoted, considers that it appeared at the end of the Han epoch (206 BC-220 AD).

Professor Wang Ming analyzed each point of view, drawing the following conclusion:

“My opinion is that the epoch in which *Yin fu jing* took shape ranges approximately between 531 and 580 AD [...]; the author is, apparently, an experienced recluse that lived during the period of the Northern Dynasties<sup>12</sup>; considering the numerous hints to astronomy, the calculation of the calendar, *The Book of Changes*, *Lao zi*, the *Yin-Yang School*, etc., one could do an inventory of the events and facts of that time”<sup>13</sup>.

Wang Ming’s demonstrations can be classified as follows:

I. Ouyang Xun, Chu Suiliang, etc., that lived at the beginning of the Tang dynasty, had already transcribed the *Yin fu jing*; one could therefore conclude that the book appeared before Tang.

7. Circa the beginning of the 17th century–11th century BC.

8. Circa 11th century–256 BC.

9. *Chengshi Yishu*, juan 18, apud Li Shen, p. 44.

10. *Shanggu tiba*, juan 4, apud Li Shen, p. 44.

11. *Zhu zi yu lei*, juan 125, apud Li Shen, p. 44.

12. 386 – 581 AD.

13. Apud Li Shen, p. 45.

II. The concept *san dao* 三盜 (“the three thieves”), a key term used in the *Yin fu jing*, appears in the book *Lie zi* as well; Du Guangting, in *Shenxian gan yu zhuan*, compares the *Scripture of Subtle Harmony* with the already well-known *Scripture of the Yellow Palace* (*Huang ting jing*); thus, it is certain that the *Yin fu jing* was created after the *Scripture of the Yellow Palace*.

III. When Li Quan came to possess the book, on the bookcase of the volume there was the inscription “the second year of the period *Dawei Zhenjun*”; the second year of the period *Taiping Zhenjun* (441), during the Northern Wei dynasty (386-534), had not yet been granted the name *Dawei* (“Great Wei”); later, starting with the first year of the period *Putai* (531), it received this title. In such circumstances, the *Yin fu jing* might have been written posterior to that year and also prior to the Sui (581-618) and Northern Zhou (557-581) dynasties.

Albeit Professor Wang Ming’s statements are prudent, before coming to possess such materials that could provide more complex demonstrations, one could solely consider useful his points of view<sup>14</sup>.

Before providing a partial translation (certain lines or versets have been replaced by [...] ) of the *Yin fu jing*, several explanations on the translation of the title of this scripture are required<sup>15</sup>.

Li Shen follows Li Quan’s celebrated interpretation, according to which the syntagm *yin fu* 陰符 has the meaning of *an he* 暗合 (“the secret / subtle harmonization / union”); he also offers an explicit translation, “The Secret Union with the Heavenly Dao” (*An he yu Tiandao*).

The translation of the title as used here – *The Scripture of Subtle Harmony* – belongs to the author of this article; by this, I intend to stress both the message of the scripture, in particular, and, generally, the message of the Daoist thought<sup>16</sup>.

### *The Scripture of Subtle Harmony*

#### The Anterior Chapter

Contemplate the Dao of Heaven,  
Grasp the movement of Heaven.  
[Thus] everything has been accomplished.

Hence, there are five perils in Heaven<sup>17</sup> –  
The one who sees them will progress.  
The five perils are inside the Heart.  
Acting onto the Heavenly Dao<sup>18</sup>,  
The Cosmos will stand within [your] hand,  
And the ten thousand transformations will take birth from yourself.

14. *Apud* Li Shen, p. 46.

15. According to James Legge: “Classic of the Harmony of the Seen and the Unseen”.

16. Li Shen, p. 47; Li Quan, [p. 9].

17. In DZ, the conjunction *gu* 故 (“hence”) does not appear. – In the following footnotes, such abbreviations have been used: DZ: Chu Suiliang’s text “in large characters” (*da zi ben*); GZ: Guo Zhongshu’s text; OX: Ouyang Xun’s text; QJ: the commented text of “the Seven Commentators” (*Qi jia zhu ben*); XZ: Chu Suiliang’s text “in small characters” (*xiao zi ben*); YY: Yu Yan’s text; YZ: Yuan Zhengji’s text; ZG: Zhang Guo’s text; ZX: Zhu Xi’s text.

18. In QJ and ZG, the preposition *hu* 乎 appears before the noun *xin* 心 (“heart”); also, *hu* appears instead of *yu* 於 (“onto”).

The Heavenly nature is inside the Human.  
 Human's heart is the pivot.  
 The Dao of Heaven is founded  
 So that the Human could settle [himself].

[When] Heaven discharges the pivot of destroy,  
 [It] moves the stars and changes the constellations<sup>19</sup>.  
 [When] Earth discharges the pivot of destroy<sup>20</sup>,  
 The Dragon and the Serpent emerge<sup>21</sup>.  
 [When] the Human discharges the pivot of destroy,  
 Heaven and Earth reverse.

[When] Heaven and Earth discharge it in conjunction,  
 The ten thousand transformations set up their foundation<sup>22</sup>.  
 The nature of Human can be skilled or dull,  
 [The skill and dullness] can be hidden from view.

The evil of the nine orifices  
 Lies on the three important things.  
 One could move [them] or let [them] rest.

Fire is born within the wood.  
 [When] the disaster appears, it must be pulled out from [its] root.

[When] the evil appears within the state,  
 If timely acting, one will certainly burst [it].  
 The one who knows this thing and cultivates [it]<sup>23</sup>  
 Is called "The Sage".

### The Medial Chapter

Heaven gives birth, Heaven destroys:  
 This is the reason of Dao.

Heaven and Earth –  
 [They] are the thieves of the ten thousand beings and things.  
 The ten thousand beings and things  
 Are the thieves of the Human.  
 The Human  
 Is the thief of the ten thousand beings and things<sup>24</sup>.  
 When the three thieves are all in harmony,

19. XZ: "The Sun, the Moon and the stars" instead of "[He] moves the stars and changes the constellations".

20. In QJ, ZG, GZ and YZ, the second and the third lines do not appear.

21. YY: "[When] Heaven discharges the pivot of destroy./The Dragon and the Serpent emerge;/[When] Earth discharges the pivot of destroy./The stars fall down".

22. DZ: *wanhua*, 萬化 instead of *wanbian*, 萬變 ("the ten thousand transformations"); ZX is identical.

23. DZ: the pronoun *zhi* 之 appears instead of the verb *lian* 鍊, with no modification of the meaning.

24. The sentence "The Human/Is the thief of the thousand beings and things" does not appear in OX.

The Three Powers will meet in peace.  
Therefore it is said:

Feeding yourself at the proper time,  
The one hundred bones will be within their laws<sup>25</sup>.  
Acting at the proper time,  
The ten thousand transformations will properly function.

The humans do know that the mysterious is mysterious<sup>26</sup>,  
[Yet] they do not know the reason why the unmysterious is mysterious<sup>27</sup>.

The Sun and the Moon have a law,  
The dimension of [things] has a measure.  
[Hence] the great deeds are born  
And the unearthly wisdom appears.

[If] someone comes to possess the pivot by theft,  
There is no one under the Heaven not to see [it]<sup>28</sup>,  
[Yet] no one can understand<sup>29</sup>.  
The Superior Human comes to possess it to settle his body.  
The Inferior Human comes to possess it to disdain his life.

### The Posterior Chapter

The blind has the ability of hearing;  
The deaf has the ability of seeing.  
[...]  
The thought is born as a result of the external things,  
And dies because of them.  
The pivot stands within the sense of sight<sup>30</sup>.

The Heaven is not kind, yet the great kindness appears.  
[...]  
The most selfish thing in Heaven  
Is used within the most unselfish.

The base of birds is the atmosphere.

Life is the origin of death  
And death is the origin of life.  
The kindness is born from harm,  
And the harm is born from kindness.

25. ZG: *zhi* 治 instead of *li* 理 (“to be within their laws”); *zhi* is here synonymous to *li*.

26. QJ, ZG, GZ, YZ: *er* 而 instead of the function word (“empty particle”) *zhi* 之, with the same function.

27. QJ, ZG, GZ, YZ: the function word *zhi* 之 does not appear; the second negative adverb *bu* 不 does not appear; OX: the conjunction *er* 而 appears at the beginning of the sentence.

28. ZG, DZ: “no one can see [it]” instead of “there is no one [...] not to see [it].”

29. QZ, DZ and XZ: the affirmative particle *ye* 也 does not appear.

30. QJ, ZG: the locative preposition *yu* 也 appears after the verb *zai* 在.

[...]

Therefore it is said<sup>31</sup>:

To step into the water and jump into the fire,  
[That is equal] to seek one's death<sup>32</sup>.

The Dao of Nature is quiet,

Hence the Heaven and Earth, and the ten thousands beings and things, are born.

The Dao of Heaven and Earth is light,

Hence the *yin* and *yang* can [sequentially] win [over the other].

*Yin* and *yang* alternate, and the transformations are orderly<sup>33</sup>.

Therefore, The Sage knows that the Dao of Nature can not be disregarded.

Thus, [he] uses the Dao<sup>34</sup>.

### Select Bibliography

- Huang Haide, Li Gang 1991 — *Jianming Daojiao cidian* [A Concise Dictionary of the Daoist Religion], Chengdu (Sichuan Daxue chubanshe).
- Legge, James (translator, commentator) 1988 — “Yin fū king or ‘Classic of the Harmony of the Seen and the Unseen’”, in *Sacred Books of the East*, Delhi (Motilal Banarsidass).
- Li Quan (commentator) 1988 — *Huang di “Yin fu jing” shu* [A Detailed Commentary on Huang di's “Scripture of Subtle Harmony”], Beijing (Baiyunguan).
- Li Shen 1992 — “Yin fu jing” *quan yi* [A Complete Translation of the “Scripture of Subtle Harmony”], Chengdu (Bashu shushe).
- Ren Farong 1992 — *Huang di “Yin fu jing”, Huang Shigong “Sushu” shi yi* [The Explanation of Huang di's “Scripture of Subtle Harmony” and Huang Shigong's “Book of Simplicity”], Xi'an (Sanqin chubanshe).
- \* \* \* 1990 — *Huang di “Yin fu jing”, Yin Xi “Guan Yin zi”, Geng Sangchu “Kang Sang zi”* [Huang di's “Yin fu jing”, Yin Xi's “Guan Yin zi”, Geng Sangchu's “Kang Sang zi”], Shanghai (Guji chubanshe).

31. The sentence does not appear in DZ.

32. The whole paragraph does not appear in OX, XZ, GZ and YZ.

33. QJ: the function word *er* 而 does not appear; DZ: the adverb *xiang* 相 (“each other”; “in succession”) does not appear.

34. This paragraph does not appear in OX, XZ, GZ, and YZ.

# The Correction of Names in *Xunzi*

Luminița Bălan

As in other parts of the world, in China the problem of language was discussed by many great thinkers of ancient times, most often from the perspective of philosophy. The main problem regarding the language that the philosophers were interested in, concerned the origin and evolution of language, or the relationship between name and reality. The interpretations given to this relationship were different, in accordance with the system of thought of the various schools that discussed these problems. The whole Chinese philosophy aimed at identifying a unique model, which comprised everything, while imposing order and harmony. Starting from the same ontological premises, the two major philosophical schools – Daoism<sup>1</sup> and Confucianism<sup>2</sup> – have the same target, even if their specific frameworks are different. The Daoist school is interested in harmonizing with nature, in identifying with Dao, while the Confucianist school tries to assure the harmony in society, as in this system man is regarded as a social being, caught in the mechanism of a well-defined system.

The cognitive model of the two philosophical schools is reflected also in their attitude towards language. For Daoists, language is an interpretative model of the world, but it is used only for a limited communication, because the constant, true Dao cannot be spoken about. The language is responsible for introducing distinctions into the coherence of reality; therefore, it cannot render the essence of reality, but only fragmentary, imperfect images.

For the Confucianists, the problem of language implies defining and establishing the relationship between names and objects, because the names must correspond to the essence of the object, to be applied and used correctly, to justify the qualities and the appearance of the object to which they refer. Interested in the principles of a better ethical and political background of the society, Confucius deals with the value and the significance of names, considering that the good order of the society will be attained only if there is a perfect correspondence between one's conduct and his position. Therefore, he elaborates the theory of the correction of names (*zheng ming*), trying to increase the value of the whole social system, which became imperfect. The main factor responsible for this imperfection is the name, which is not appropriate any longer. Such names become sheer marks, symbols that are devoid of significance. Confucius attributes a gnoseological role to the word, seen as an instrument by which man can know the world and modify the object, aiming to build the society in its ideal shape.

Thus, interested in establishing a just social hierarchy, Confucius is the one who proposes the idea of adequacy between reality (*shi*) and name (*ming*). This idea of making the names appropriate to the objects they designate was developed into an important theory, which had a strong impetus on the Confucianist philosophical system. Between the 6<sup>th</sup> and the 3<sup>rd</sup> century BC, most of the reflections concerning language are comprised into the moral and political framework of this theory.

---

1. Daoism was organized during the Zhou dynasty; its spiritual master is considered to be Laozi.

2. Confucianism was one of the most important schools of philosophy in the Zhou dynasty. It is supposed that Confucius (551-479 BC) was the one who built this school.

Xunzi<sup>3</sup> is no exception to this tendency, showing a large interest in the problems of language, especially as far as it regards things from the perspective of its social value. In chapter 22 – “The Correction of Names” (*Zheng ming*) –, Xunzi resumes and reformulates the theory of the correction of names, which is supposed to have been devised by Confucius, and at the same time he exposes his opinions referring to certain language facts. It is generally admitted that due to the concision and rigour of the debate and to the novelty of some points of view, this chapter is recognized to be the most comprising essay, which refers to the relationship between name and object in the pre-Han period<sup>4</sup>.

“The Correction of Names” is made up of juxtaposed paragraphs, and the problems dealt with can be grouped into three categories: (1) In the first part, Xunzi discusses the formation, role and classification of names; (2) Using the sentences belonging to various logicians, Xunzi demonstrates how one can generate confusion simply by using the names in an inappropriate way; (3) Xunzi suggests that it is necessary to sustain the process of correction of names because this is the only way by which the principle that governs the world can assure the general harmony.

In this paper, we shall refer to the aspects that concern the discussion on names. The theory of the correction of names, elaborated before Xunzi<sup>5</sup>, starts from the premise that language has an inherent force, which expresses the dynamics of the human relationships that are deeply marked by ritual.

The term *zheng* means “straight”, “not slanting”, and originally referred to the position of an object. It could also mean “direct”, “straightforward”, “unmediated”. By extension, this term suggested a flawless ethical and moral conduct, which implied conforming to the rules and ritual. Everything that was characterized as *zheng* presented itself as correct, undepraved. As a verb, *zheng* means “to rectify”, “to correct” by an action of conforming to the standard. Referring to a person, this action implied correcting the moral conduct – an action that comes from inside and it is not imposed by external constraints and recommendations.

The word *ming* has a very large semantic sphere, comprising all sorts of words, regardless of their meaning or grammatical function. Every word was supposed to submit to the exigency to be just, straightforward. This theory presupposed the correction of those names that no longer were just or could not be justified.

The correction of names required a double appropriation: on the one hand, it meant to modify the names so that they render the reality in an adequate way and on the other hand, to modify the things so that they correspond to the conventional names that they have.

According to the Confucian conception, order in society was guaranteed by returning to the practices of the past – genuine models of perfection. An important place in this model is occupied by the appropriation that should exist between the term and the reality it refers to. From the very beginning, Xunzi makes clear the standards of the past, which he recommends in using the language. He considers that these standards are the best, being instituted by the kings of the past.

“As for the names established by the later kings, for names of punishments follow the Shang dynasty, for names of titles – the Zhou, for cultural names – the ceremonies, for various names applied to the myriad things follow what has been fixed everywhere as the established custom of the Chinese people. As for places in remote areas which have different customs, let them use these and accept them as usual”<sup>6</sup>.

---

3. Xunzi (298-235 BC) was the most important Confucianist in the pre-Han period. His writings are comprised into a book that has the same name as the author.

4. Han dynasty was founded in 206 BC.

5. Confucius is supposed to have elaborated the theory of the correction of names and presented it in his *Analects* 13.

6. *Xunzi* 22.1a.

Xunzi's opinion is that the problems of the world started to appear ever since the true kings no longer existed, because they represented the moral profile, which constituted the norm at all levels. He considers that should a true king appear, he should try to answer the following questions and then start setting the world in good order:

1. Which are the reasons that make the existence of names so necessary (*suo wei you ming*);
2. Who sets the border between similar and different (*suo yuan yi tong yi*);
3. Which are the most important principles in establishing the new names (*zhi ming zhi shu yao*).

1. The evolution of the society in all the domains determined a development in the domain of language, which implied the appearance of new terms that very often created confusion. Interested in attaining a social harmony, with a just system of hierarchy, in which everybody should know his own position and act in accordance with it, like his predecessor, Confucius, Xunzi gives language an extremely important role, which is required by practical reasons, respectively it should express the intentions clearly and make the orders of the king be understood and followed as such.

The confusion existing in the time of Xunzi, due to the inadequate usage of names, seems to be a serious problem, inasmuch as all the unauthorized distinctions that were made, the incongruent way of using the new names in relation to the old names, and also the creation of new terms, as inappropriate as possible, represented a serious offence, like the offence of forgery, which should be punished in the harshest way:

“Because playing with words and creating names on one's own authority stirs confusion to the correct use of names and makes people become suspicious, discuss and debate excessively, these actions were called ‘Great Evils’. Such evils should be punished as the offences of forging credentials or weights and measures”<sup>7</sup>.

Misinterpreting the names, inventing others in a thoughtless way, which generates disorder in society, represents a very serious situation. Xunzi calls these actions “great evils”, that should be dealt with in a most severe way, as they endanger the whole society.

The True King has the duty to set into good order all the names given to various things in the world, and that is regarded as a very important act because they make communication between people possible, as long as there is a unity in using the names, or on the contrary, they generate confusion and conflicts when the usage of a name is not according to a clear, well-established standard. It is not the responsibility of the kings to devise names, but it is their duty to deal with rectifying and setting the names in a clear form. Not creating the new terms is important, but especially bringing back the names of the past. Like other Confucianists, Xunzi holds the ancient period as the model of refinement and civilization. Using the terms that belong to that period represents the ideal that people should try to attain in order to build a harmonious, ordered society, based on hierarchy, and respect for the principles of the ritual.

The gentleman (*junzi*) should not only take action in order to preserve the old names and make people respect them, but also create new terms, when the evolution of the society requires it. By this, Xunzi sustains the idea of the evolution of language in accordance with the evolution of the society. Language is not immutable, but it is subject to all sorts of changes, in order to respond to social needs. Thus, Xunzi rejects the idea according to which language is an instrument like any other, which people can use as they like. The Daoists considered that names were like the fishing net – once you caught the fish, you must forget

---

7. *Xunzi* 22.1c.



about it<sup>8</sup>. Likewise, once you uttered a name, you should forget about it, because it is a hinder in understanding Dao.

In comparison with other philosophers, be they Daoists or Confucianists, who regard language as an instrument meant to lead to Dao, respectively to bring social harmony, Xunzi considers that language is the result of people's convention (*yue ding su cheng*). To select a name, to set the relationship between that particular name and reality, are parts of the process of elaborating the language, tributary to people's convention. Again, the daoist conception is strongly shaken because Daoist philosophers stressed upon the origins of reality and names, that is the universal principle – Dao. Xunzi sustains the idea of social convention, which lays at the basis of naming. By this opinion, he emphasizes his conception concerning the society based upon hierarchy, ritual and social harmony, in which man is fully responsible of his destiny.

The linguistic sign is thus categorized as being arbitrarily chosen, because regardless of the way in which it renders the meaning, it is chosen by convention. Some names are not appropriate (names can be good or bad); they have an obscure meaning, and prevent people from communicating to one another. Therefore, names should go through a process of rectification by which they should reach the ideal form that makes communicating thoughts and wishes as clear as possible. In this way, harmony and unity in the society are guaranteed.

Xunzi is critical about the adepts of the schools of names<sup>9</sup>, and also about the Mohists<sup>10</sup>, who by advancing their specific arguments increased the confusion as far as it regards names. Xunzi mentions sentences like “To suffer an insult is no disgrace”, “To kill a robber is not to kill a man”, “Mountains and marshes are level”, “A white horse is not a horse”. Xunzi interprets all these as situations in which the names are used in an inadequate, misleading way, and that will certainly lead to disorder. In his opinion, such situations can be rejected if somebody should carefully study these sentences, in order to identify which names do not fit, and replace them with those names that were established by convention. It is only in this way that such statements can be put an end to, as they have no other purpose than to make people feel confused, and to bring disorder into the world. Such statements make people go far from the right way, and thus it becomes very difficult for the king to govern. Under these conditions, rectifying names is necessary, in order to eliminate these statements and the harmful theories. It was possible for such harmful theories to be created because at those times, there were no sage kings anymore and consequently people were devoid of fundamental norms, and the world was overwhelmed by disorder. Only if a True King appeared the world could have been set aright, and thus be rescued from the disorder it had got into. By using the just names that correspond to the reality they indicate, the people can be unified and properly ruled, as mastering the rectified names, the sovereign could transmit his teachings, which could enlighten the people, and set well-defined punishments in order to stop all evils. This is the way of good governing, which proved to be so necessary for imposing order in the world.

When there is no True King to rule, people are alienated (*lixin*) and so confused that, lacking clear norms, they have no control in giving names, substituting what should represent the official norm with particular norms, that resulted out of personal experience and

---

8. The representative philosopher for this conception is Zhuangzi (6<sup>th</sup>–5<sup>th</sup> century BC). He is the one who regards words as instruments, much alike the fishing net, useful only inasmuch as one can grasp the meaning by using them (*Zhuangzi* 26).

9. The school of names, which was founded in the Zhou dynasty, included those philosophers interested in the problems of logics and debate. The most famous philosophers of this school are Hui Shi and Gongsun Long. Some of the paradoxes mentioned here belong to them.

10. The Mohists were the adepts of the school founded by Mozi (479–381 BC). This school was the rival of the Confucianist school.

understanding, most of the times fragmentary and imperfect. It is in this way that unusual names are born, and there appear names which cannot make any distinction between what is true (*shi*) and what is false (*fei*). Under these circumstances, Xunzi cannot trust even the scholars who defend the laws or recite the classics, since they are incapable to fight against the disorder generated by incorrect usage of names.

2. The purpose of naming is to establish the distinctions between what is similar and what is different. People are different as well as they have different opinions, which they want to share with one another. When they use names in an inappropriate way, names are not clear and according to a unanimously admitted standard; the relationship between name and reality becomes more obscure, in an atmosphere of general confusion. Consequently, at a superior level, one cannot make the distinction between what is noble and what is base, and at an inferior level, similar things cannot be distinguished from the different ones. The greatest danger caused by this faulty mastering of names is that the king's will is not transmitted correctly, but in an imperfect way, and that brings prejudice to governing.

Lacking the necessary means to impose the distinctions between the elements of reality, the king is overwhelmed by burdens and insuccess. It is the sage (*zhi zhe*) who has the mission to establish the differences, and set the right correspondence between each object and its name.

From the beginning of chapter 22, Xunzi presents the stages of the cognitive process man goes through before he gives names. The paragraphs that refer to this aspect<sup>11</sup> are important commentaries in classical philosophy, as Xunzi tries to identify a coherent and comprehensive system in accordance with which the complex system of naming functions. Man's nature (*xing*) has an essence (*jing*) that, when harmonious, determines the perception of the external world through senses. The term *jing* means "essence", "vital spirit". J. Knoblock considers that translating *jing* as "psychic faculties", "senses", "basic faculties of the sense organs" is too modern<sup>12</sup>. Therefore, he suggests translating the term as "sensibilities", in other words the capacity that makes the sense organs able to respond to external stimuli. Thought (*lii*) is defined as that process through which the mind chooses among the sensations, called feelings (*qing*), those sensations that are identified by Xunzi as being six. They belong to the inborn nature, and are shaped into "pleasure" (*hao*), "disgust" (*e*), "joy" (*xi*), "rage" (*nu*), "sadness" (*ai*), "happiness" (*yue*). In this process, which is called "thinking", the mind is conscious of these feelings; it discriminates and makes a selection. The action that is generated is a conscious one (*wei*), fighting against instincts specific to inborn nature (*xing*). Thinking mainly means evaluating, establishing some principles of order, and the final aim is refining the inborn nature, which Xunzi considers originally evil<sup>13</sup>. Nevertheless, man can form and practice his abilities through conscious effort, in order to shape his inborn nature.

Thoughts gather, the body receives the mind's command, and consequently man takes action. This is what Xunzi calls conscious action (*wei*). A conscious action is carried out when the mind (*xin*) thinks and makes all man's natural abilities function.

Referring to different types of action, Xunzi identifies the action with practical aims (*shi*), which were generated by the impulse of gaining something (*zheng li*), and the moral conduct (*xing*), which is motivated by the desire to obey the moral principles. Thus, Xunzi emphasizes the contrast between the actions, which have a practical aim, as man is after some gain, no matter what its nature is, and the conduct, which submits to morality. Knowing (*zhi*)

11. *Xunzi* 22.1b; 22.2c; 22.2d.

12. J. Knoblock 1988 III, pp. 120-121.

13. Xunzi sustains the idea that man's inborn nature is essentially evil. Only through conscious effort, through study and self-attainment can man exceed this stage, and control his natural instincts. The theory referring to man's evil nature is presented in chapter 23.

is defined as that capacity which allows man to know, while the capacity that makes him conform to the various things and situations is called “awareness” (*zhi*). The potential that makes man capable to be adequate is called “ability” (*neng*).

The mind can think and control the abilities of man, giving rise to what Xunzi calls “conscious action” (*wei*). All these notions referring to the process of knowing are put into relation with the process of naming. In his contact with reality, man knows through his sense, and thus he is able to make distinctions between similar things and different ones, and therefore he establishes adequate names in the process of naming.

“Things being as they are, what is the basis of identifying the same or the different? I say that it is based on the sense organs that were given to us by nature. Generally, whenever things belong to the same category or have the same characteristics, they are presented by the senses in the same way. Thus, when compared, they resemble each other and are interchangeable. That is why they are given a general conventional name, and are used to define each other.”<sup>14</sup>

Xunzi emphasized the importance of the sense organs in the process of knowing as they offer the information on the basis of which the mind knows and identifies similar objects and include them into the same category, and different objects, which belong to distinct categories. The mind notices the similitudes and the differences between things.

The mind notices the similitudes and the differences between objects after perceiving some characteristic traits (*zheng*). The senses react to these traits, which they perceive by offering information, and then the mind knows. The state of not knowing (*bu zhi*) is described by Xunzi as that process in which the five sense organs (*wu guan*) come into contact with an object, the mind notices the characteristic traits, but it cannot describe it in words (*wu shuo*).

3. Referring to the essential principles taken into consideration in creating names, Xunzi expresses his reflections upon language, introducing important terms, which belong to metalanguage.

R. Djamouri<sup>15</sup> underlines the fact that the process of creating names is not identified with the process of creating the language, a process that the Chinese thinkers did not give much thought to. The language is regarded as an ability generated by the activity of senses, which is inherent to human nature, and precedes the formation of names. Undoubtedly, language is active only when the names are created, so that there is an indestructible link between the two processes of creation.

After the names have been put into use, the following stage is the rectification of names. What matters now is the selection of the name, people’s agreement upon the selected name, the convention, and not its inherent quality. People’s convention gives the real existence to the name. The real name (*shi ming*) is that name which, once established by general agreement, is maintained as such and is not replaced by another one in an arbitrary way. The name set by convention can be considered a good name in itself (*shan ming*), but only when it responds to some requirements, respectively to be “direct” (*jing*), “easy” (*yi*) and not be at odds with the object it designates (*bu fu*). Therefore, the name must be transparent, easy to understand, and not to be complex and misleading.

“Names have no intrinsic appropriation. They are connected to something by agreement in order to name it. The agreement is established and it is called ‘appropriate’. If a name differs from the name that was agreed, it is called ‘inappropriate’.

Names have no intrinsic reality. They are connected to some reality by agreement in order to name the object. The object is established, and is called the name of that object.

14. Xunzi 22.2c.

15. R. Djamouri 1993, pp. 62-63.

Names have intrinsic good qualities. When a name is direct, easy, and not at odds with the thing, it is called a good name”<sup>16</sup>.

Starting from here people are able to understand one another, and the communication reaches its goal, as it is possible to communicate thoughts and intentions. As far as the names satisfy these requirements, people can understand one another.

Xunzi identifies several types of names according to their form and semantic composition, establishing a hierarchy of terms. From the point of view of form, a name can be simple (*dan*), equivalent to a single semantic unit, or composed (*jian*), equivalent to a more complex unit. Xunzi admits the fact that simple names and composed names do not necessarily exclude one another, they do not have to be incompatible to one another, but can also be used together. R. Djamouri<sup>17</sup> considers that by asserting this conception Xunzi accepts the existence of a relation of synonymy or even paraphrase between linguistic units.

Unzip identifies different types of names also from the point of view of their semantic composition. As the surrounding world has a multitude of forms and embodiments, man can use a general name, which comprises everything that exists (*ad gong Ming*), such as “thing” (*woo*). On an inferior level, he places the category name (*ad bye Ming*), which indicates particular categories, such as “bird” or “animal”.

The requirements for such names are to be useful, and to have the capacity to combine with other names. In Uzi’s opinion, the name is useful when it is easy to understand and refers straight to the reality it designates, without stirring any confusion. Once the names satisfy these requirements, they can combine with one another forming sentences, which are defined as a unitary whole, being a combination of names referring to various things. When the names are not well understood, people resort to definitions (*qi*), explanations (*shuo*), even debates (*bian*), meant to explain better the reality.

## Conclusions

Generally appreciated as the most systematic and coherent debate on language in the pre-Han period, Xunzi’s theory of the correction of names brought into discussion numerous aspects that had not been dealt with up to that moment. The whole theory is connected to the need that the name should identify different categories by marking clear borders between what is similar and what is different. On the basis of the principle of repartition (*fen*), people establish qualitative categories in the complex sphere of reality. Due to his natural capacity of discriminating, man can master his own destiny, and make use of his potential to impose a sense of order in the reality.

Xunzi is the first who emphasized that name is the result of a social convention. Once it is established and used, it can destroy confusion and disorder, and can fix norms, which make it possible for people to understand one another. By means of the ritual harmonizing of names and reality, Xunzi hopes that harmony will be brought into the world.

Fully responsible for his destiny, man has the duty to rectify the complex process of naming, which implies several stages. Xunzi presents the levels of this process. The first level is represented by the real existence – the object. In contact with it, man relies on the perception of the senses, and that is the way he can obtain the information given by the sense organs. On the basis of the information, the mind recognizes the characteristic traits, and then it can know the reality. The ultimate stage is that of naming. In a synthetic way, we could represent the process as following:

16. *Xunzi* 22.2g.

17. R. Djamouri 1993, pp. 66-67.

Object (*wu*) → perception of the senses (*tian guan*) → recognizing/knowing (*zheng zhi*) → naming (*yue ming*).

The capacity of name to establish order and harmony determines the state of the world. The similitude between “name” and “destiny” is not totally unjustified, the two words being homophones, as choosing names and imposing order into the world by the force of name represents an important part of man’s destiny. This is a destiny of which Xunzi is fully aware when he includes man in a perfect triad, together with Heaven and Earth.

### Selected Bibliography

- Cheng, A. 1997 — *Histoire de la pensée chinoise*, Paris.
- Djamouri, R. 1993 — “«Rectification» et réflexion linguistique chez Xunzi”, *Extrême Orient – Extrême Occident* 15, pp. 55-74.
- Fung Yu-Lan 1983 — *A History of Chinese Philosophy* I (transl.: D. Bodde), Princeton.
- Goldin R. P. 1999 — *Rituals of the Way. The Philosophy of Xunzi*, Chicago-La Salle.
- Graham, A. C. 1989 — *Disputers of the Dao. Philosophical Argument in Ancient China*, Chicago-La Salle.
- Knoblock, J. 1988 — *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works* I-III, Stanford.
- Wang Sen 1992 — *Xunzi. Baihua jin yi* [Xunzi with a translation into modern Chinese], Beijing.
- Wang Xianqian 1988 — *Xunzi jijie* [A Collection of Xunzi’s writings], Beijing.
- Watson, B. (transl.) 1963 — *Hsün Tzu. Basic Writing*, New York.

## Féminité et relations de pouvoir dans le *Chun Qiu* – *Zuo zhuan*

Daniela Zaharia

*Chun Qiu*, la « Chronique de l'Époque des Printemps et des Automnes » (VIII<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles av. J.-C.), et son « commentaire intérieur », *Zuo zhuan*<sup>1</sup>, font souvent mention de personnages féminins. Ce n'est pas un fait exceptionnel, étant donné le caractère de la Chronique, qui est une somme de notations sur des événements à signification rituelle survenus dans l'histoire des principautés de l'époque. Les présences féminines sont associées, d'habitude, aux événements qui importent justement de ce point de vue : mariages, naissances des fils dans les familles princières, la mort d'une mère (occasion à laquelle on fait des commentaires sur la conformité du rite funéraire avec les usages).

Un mariage peut être, évidemment, plus qu'une alliance matrimoniale. Sa signification politique peut revêtir une grande importance, mais ce n'est pas cet aspect qui attire l'attention des historiographes spécialistes de l'histoire et du déroulement des rites, censés noter les actes des souverains. D'ailleurs, l'alliance matrimoniale n'est pas nécessairement suivie d'une alliance politique. En analysant les types de rapports engagés par les principautés mentionnées dans *Chun Qiu*, Alain Reynaud remarque la fréquence de certaines asymétries, qui s'avèrent assez surprenantes : bien qu'apparentés, les souverains de l'époque ne renoncent pas aux conflits ; les mariages ne font qu'ajouter une nouvelle dimension – celle de la dispute familiale – aux anciennes rivalités politico-militaires<sup>2</sup>. L'intérêt des historiographes pour les mariages dans les familles nobles n'indique, donc, pas une sensibilité politique au sujet des relations entre les États ; il est généré, avant tout, par l'importance vitale des mariages comme sources de successeurs légitimes qui puissent perpétuer le culte des ancêtres.

On ne saurait ignorer, cependant, la manière dont un texte contemporain de la Chronique associe le mariage à l'idée du bon gouvernement. Dans un discours reproduit dans le *Guo Yu*, Zhou, l'un des rois, est conseillé de ne pas se marier avec une princesse barbare, ce qui donne au fonctionnaire qui se livre à cette exhortation l'occasion d'énumérer les mérites d'un bon gouvernement : « Quand le prince honore la noblesse, met en lumière les hommes éminents [...], traite les nouveaux venus selon les rites et dispense son affection à ses vieux familiers, il n'est personne dans le peuple qui ne cherche à tout prix de mettre son esprit et sa force au service des ordres du souverain. [...] Si Votre Majesté veut introduire une princesse Di parmi les Jiang et les Ren, ce serait contrevenir aux rites et, de plus, rejeter des personnes depuis longtemps familières »<sup>3</sup>.

Le sens du discours précédent est très clair : le geste du mariage recèle un contenu politique ; il manifeste la vertu du souverain et sa bonne foi, ce qui représente une garantie

---

1. Concernant la chronologie de ces textes et leurs rapports, voir Anne Cheng, *Étude sur le confucianisme Han. L'élaboration d'une tradition exégétique sur les classiques*, Paris 1985, pp. 287-292.

2. Alain Reynaud, *Le polycentrisme dans la Chine des Printemps et des Automnes. Étude de géohistoire sérielle*, thèse 1985, Institut de Géographie – Faculté des Lettres, Reims, pp. 85-87 et 139-140.

3. *Guo Yu*, ZY 1-1 (trad. A. d'Hormon), Paris 1985, p. 199. Cette histoire, ainsi qu'une reproduction partielle du discours ci-dessus, se retrouvent aussi dans *Zuo zhuan* V-XXIV. Néanmoins, restant fidèle à la chronique, le commentaire « intérieur » n'oublie pas de préciser la date des événements : 635 av. J.-C.

que les rites, ainsi que l'agencement des relations familiales seront respectés. Le domaine du politique ne peut pas être conçu en dehors du rite et des relations de parenté.

Regardé ainsi, le mariage est inévitable pour assurer la stabilité du pouvoir, alors que la contribution des femmes est bénéfique si elle respecte le cadre d'une relation matrimoniale correcte du point de vue des rites. Un rapport tellement évident entre le mariage et la sphère du pouvoir (même si l'on définit celle-ci en termes de relations familiales) devait, pourtant, inviter à la transgression, au dépassement des limites habituellement reconnues à la féminité dans ce genre de situations. Le discours tenu par le fonctionnaire inquiet à son prince sert justement à prévenir les dérapages dangereux, « car le mariage mène tantôt au malheur, tantôt au bonheur »<sup>4</sup>.

Mais si les bienfaits en sont déjà connus, lesquels seraient les malheurs qu'un mariage imprudent pourrait apporter ? Outre la mention d'une alliance matrimoniale ou de la naissance d'un héritier, les actes des dames appartenant aux familles royales et princières n'éveillent guère l'intérêt des textes de l'Époque des Printemps et des Automnes. Les occasions, pas très nombreuses, où elles jouissent d'une attention particulière visent, précisément, les comportements jugés comme atypiques et, d'habitude, dangereux pour les souverains qui les encouragent. Le mariage de 635 av. J.-C., qui fournit le prétexte du discours mentionné, nous offre un premier exemple à ce propos. Fu Chen, le haut fonctionnaire sceptique à l'égard des intentions matrimoniales de son souverain, passe en revue non seulement les traits du comportement correct du point de vue politique et familial, mais aussi nombre d'exemples historiques montrant la manière dont certaines femmes ont provoqué la ruine de quelques principautés<sup>5</sup>. La justesse de ses reproches est difficile à évaluer, mais les raisons qu'il invoque à l'appui de ses dires valent une analyse plus détaillée. Dans tous les cas qu'il expose, les « femmes fatales » sont originaires de familles et de principautés se trouvant depuis longtemps en relations d'inimitié avec leurs nobles maris. Fu Chen dénonce le fait que, par des voies obscures (dont il ne fait pas mention), le mariage avec une femme d'une famille rivale – mariage s'opérant au détriment d'une alliance matrimoniale traditionnelle – ouvre, au bénéfice de cette famille, la voie vers le cœur du pouvoir princier.

Dans ce contexte, le mariage du souverain avec une princesse des tribus barbares Di n'est plus une simple transgression des rites – un manquement aux obligations de tradition assumées par les rois Zhou envers les deux clans d'où leurs ancêtres prenaient leurs épouses principales. Ce geste risque de rendre la royauté des Zhou perméable aux influences étrangères et malveillantes : « Tous ceux-ci eurent [des unions] qui tournèrent à l'avantage des étrangères et qui les éloignèrent de leur propre parenté ». Le raisonnement du ministre est clair : même si la nouvelle reine est animée des meilleures intentions, ses origines barbares ne peuvent pas la rendre crédible au rôle de mère des princes héritiers, car ses fils sont censés perpétuer le culte des ancêtres ; les anciennes alliances de son époux en seraient compromises et les barbares trouveraient le prétexte convenable d'intervenir dans la politique du roi Zhou, à qui ils sont dorénavant apparentés.

Ces craintes sont typiques d'une époque où le rôle de la composante féminine des familles nobles n'était que théoriquement limité à l'espace des appartements des dames. En réalité, cet espace était un centre de pouvoir distinct. La description donnée par Marcel Granet du système des mariages princiers à l'Époque des Printemps et des Automnes demeure classique eu égard à cet aspect<sup>6</sup> : la coutume exigeant que la future épouse fût accompagnée par des parentes (sœurs, cousines, nièces), qui allaient devenir, par la suite, des épouses

4. *Ibidem*.

5. *Ibidem*, p. 198.

6. Marcel Granet, *La civilisation chinoise* III, chap. 4, Paris 1988.

secondaires ou des concubines de son mari, transformait les gynécées nobiliaires en de véritables centres de « dynasties féminines ». L'épouse officielle introduisait d'autres femmes de son clan dans le clan de son mari et faisait en sorte que ses propres fils ou ceux de ses sœurs se mariassent, à leur tour, avec des femmes provenant du clan de celui-ci. Ainsi, les intérêts du clan de l'épouse principale pesaient de plus en plus lourd sur les décisions politiques. Le danger était bien réel lorsqu'un mariage ouvrait, de cette manière, la voie aux intrusions d'un État ennemi ou, dans notre cas précis, d'un clan barbare dans la politique intérieure.

L'histoire, telle qu'elle est reproduite dans *Guo Yu* et dans *Chun Qiu* – *Zuo zhuan*, donne finalement raison à Fu Chen : le roi répudie son épouse barbare et devient, ainsi, la cible de la vengeance des tribus Di. Il est intéressant de remarquer que dans la Chronique des Printemps et des Automnes, la méfiance du ministre à l'égard du mariage est motivée d'une manière quelque peu différente par rapport au *Guo Yu*. Le poids de l'argumentation passe ici de l'exemple historico-politique au raisonnement sur le rituel, ce qui met en cause, encore plus explicitement, le caractère et le comportement de la nouvelle reine. Par conséquent, le discours perd son aspect moralisateur d'ordre général, pour s'orienter, de façon très précise, vers la personne même de l'épouse. Celle-ci en est directement visée, car elle hérite des défauts de son peuple – « les Di sont très cupides et rapaces. L'empereur ouvre la porte à leur rapacité » – et l'on peut s'attendre à ce qu'elle soit difficile à contrôler – « désir de fille est sans limites. Ressentiment de femme n'a pas de fin »<sup>7</sup>. Telles les prédictions de Cassandre, celles de Fu Chen sont tristement confirmées. Les commentaires, plus complètes que les discours, font également état de la manière dont la reine tente d'intervenir directement dans les décisions politiques, afin de favoriser l'avènement du prince Dai : c'est cette intrigue qui attire sa répudiation.

Les textes s'accordent pour donner gain de cause au raisonnement de Fu Chen qui est, évidemment, un adepte du rationalisme ritualiste, partagé aussi par les auteurs de la Chronique. Leur logique n'est pas une logique des faits (bien que le *Guo Yu* se serve d'exemples historiques), mais des préjugés : toute femme constitue un danger potentiel. Si elle est originaire d'une famille avec laquelle on ne devrait pas s'allier, le danger est d'autant plus grand. La menace ne réside pas dans son rôle de mère des fils du roi, mais dans son désir d'aller au-delà de ce rôle, afin d'intervenir dans les rapports de pouvoir. D'autre part, les textes ne culpabilisent pas exclusivement l'épouse, car, suivant la logique qui les informe, le premier coupable de cette circonstance est le roi même : celui-ci enfreint ses traditions familiales et met en danger le déroulement des rites ancestraux.

Un autre récit conçu d'après le même schéma décrit l'implication d'une femme dans une situation encore plus atypique. Il s'agit d'un événement déroulé pendant la 23<sup>e</sup> année du règne de Xigong<sup>8</sup>. Le prince de Chu, victorieux dans une bataille, est fêté par deux des épouses du prince de Zheng, qui se sert, probablement, de cette occasion pour flatter l'orgueil d'un possible ennemi, par rapport auquel il se trouve, pour l'instant, en position favorable. Par ailleurs, l'une des épouses du souverain de Zheng provient de la famille princière de son puissant voisin du Sud. La principauté de Chu était l'une des moins fréquentées à l'époque en raison des alliances matrimoniales<sup>9</sup> et il est évident que le petit État traditionaliste de Zheng cherche à obtenir un statut meilleur dans les relations interétatiques en exploitant l'un des rares mariages avec une princesse de Chu mentionnés dans la Chronique des Printemps et des

7. *Chun Qiu-Zuo zhuan* V-XXIV (trad. S. Couvreur), vol. I, Paris 1951, p. 362.

8. *Ibidem*, pp. 336-337.

9. A. Reynaud, *op. cit.*



Automnes<sup>10</sup>. Le simple fait que le prince de Zheng utilise de manière directe les femmes pour s'assurer des avantages politiques est critiquable du point de vue des ritualistes. À cela s'ajoute le fait que l'une des femmes provient de l'État de Chu – une principauté périphérique, pas vraiment barbare, mais assez mal intégrée dans le système des « principautés du centre ». Ce n'est peut-être pas par hasard que c'est justement une femme originaire de ce territoire qui se trouve dans une situation peu conforme à son rang. Son parent, le prince de Chu, la reçoit dans son camp et lui présente les prisonniers. De surcroît – et ceci scandalise les historiographes – il lui présente ses trophées de guerre les plus précieux : les oreilles coupées de ses ennemis tués. La réaction du commentateur y est prompte – le discours d'un véritable « sage » s'insinue dans le texte, si sous l'anonymat de ce personnage se cache, vraisemblablement, le commentateur lui-même, à savoir l'auteur du *Zuo zhan*. Ce dernier ne condamne pas uniquement l'implication des femmes dans des activités qui les mènent au-delà de leurs appartements (« ce fut contraire à la bienséance. Une femme qui accueille ou reconduit un visiteur ne va pas au-delà de la porte de la maison »<sup>11</sup>). La révolte du commentateur est notamment provoquée par la présence des femmes dans la proximité des trophées de guerre : « Rien de ce qui a rapport à la guerre ne doit approcher des objets qui appartiennent à une femme »<sup>12</sup>.

Selon la bonne tradition Zhou, les oreilles des ennemis représentaient, à l'Époque des Printemps et des Automnes, l'un des trophées les plus prestigieux. Collectionner des oreilles coupées – celles des ennemis morts au combat, jamais celles des prisonniers – passait pour une preuve de bravoure, pouvait constituer un critère dans le choix d'un camarade d'armes, nourrissait l'exaltation nécessaire au guerrier et, grâce à son caractère d'offrande, était un des moyens d'unir la guerre au rite<sup>13</sup>. Ces trophées concentraient l'essence même de l'idée de guerre considérée comme domaine consacré au rite et, en même temps, comme territoire éminemment masculin. On comprend, donc, pourquoi une présence féminine pouvait être perçue comme un sacrilège et ce n'est pas par coïncidence que, dans ce cas précis, la transgression est commise par une femme originaire d'un milieu ambigu du point de vue des traditions ritualistes. Le mécontentement du commentateur s'exprime dans des termes presque cliniques : le simple contact avec le féminin semble « contaminer » le domaine de la guerre et y induire des effets négatifs. Un deuxième discours, qui clôt le récit, est placé après la description du festin que les deux dames offrent au prince de Chu et de la seconde visite de sa parente dans le camp militaire. Cette fois-ci, les prévisions sont funestes : « Il est à craindre que le prince de Chu ne meure pas de mort naturelle. Pour ce qui regarde les convenances, il ne met aucune différence entre les rangs ni les sexes »<sup>14</sup>.

Dans ce cas-là, la transgression des règles est si grave que les conséquences vont au-delà de l'échec politique et affectent le niveau personnel. La « contamination » produite par le contact interdit entre le domaine exclusivement masculin des arts militaires et la féminité a pour conséquence la mort du coupable, dans des conditions peu souhaitables.

Les suites néfastes de l'implication des femmes dans la sphère du pouvoir sont liées, dans les deux situations, aux actions entreprises par celles-ci (dont elles ont l'initiative ou pas) : l'intrigue politique et la fréquentation des milieux exclusivement masculins. Mais,

---

10. La chronique note seulement trois mariages de princesses originaires de Chu (le premier, dans la principauté de Qin, le deuxième, dans celle de Jin et le troisième, dans celle de Zheng), que l'on peut facilement comparer aux 40 mariages des dames originaires de Lu, aux 12 mariages des princesses de Jin ou aux 13 mariages de princesses de Qi.

11. *Chun Qiu-Zuo zhan* V-XXII (trad. cit., p. 336).

12. *Ibidem*, p. 337.

13. Marcel Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris 1994, pp. 137-143.

14. *Chun Qiu-Zuo zhan* (trad. cit., p. 337).

chaque fois, ces actions nuisibles sont encouragées ou favorisées, à travers la transgression des règles, par les hommes qui les entourent. La présence dynamique, la sortie hors du gynécée ne sont pas les seules conditions qui soutiennent l'influence négative du facteur féminin sur le domaine du gouvernement. Dans le deuxième cas présenté, une relation est suggérée entre le destin personnel des princes et la manière dont ceux-ci traitent les femmes. Pour ce qui est du prince de Chu, ce rapport s'avère fatal. Un autre passage – relatant, cette fois-ci, une suite d'événements bizarres déroulés pendant la première année du règne du duc Zhao (540 av. J.-C.) – vient compléter le tableau des situations possibles. Ici, les femmes remplissent un rôle passif. Elles ne sont même pas appelées par leurs noms et on n'apprend rien quant à leur statut, leur nombre ou leurs origines. On n'en sait rien, sinon qu'elles existent.

Le texte en question parle d'événements s'étant déroulés peu avant la mort du prince de Jin – provoquée par une maladie prolongée et apparemment inexplicable. Voyons l'ordre dans lequel sont invités à se prononcer sur sa maladie les différents « spécialistes » du domaine. Les premiers appelés sont les devins. Bien que le texte ne le dise pas expressément, on peut supposer qu'on leur demanda de pratiquer la divination à l'aide d'une carapace de tortue<sup>15</sup>. – C'était un moyen largement utilisé pour établir les causes d'un événement ou la justesse d'une action, surtout à l'époque Shang ; le *Zuo zhuan* en fait également mention à l'Époque des Printemps et des Automnes. Il est néanmoins certain que le rôle de cette technique divinatoire alla diminuant à partir de l'Époque Zhou (XII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.). – Les devins ne réussissent qu'à découvrir les noms de deux divinités tenues responsables de la maladie du prince, sans pouvoir offrir d'autres détails là-dessus et sans en trouver le remède.

La seconde opinion sollicitée par le prince malade est celle d'un historiographe – autrement dit, d'un spécialiste des rites<sup>16</sup> –, Gongxiu qiao. L'explication fournie par ce personnage est d'ordre rituel. Il commence par raconter l'histoire des deux divinités identifiées par les devins, qui s'avèrent être des ancêtres de You – le dernier représentant de la série des empereurs légendaires. Gongxiu qiao refuse, néanmoins, l'explication des devins et attribue une autre cause à la souffrance du souverain : un mariage qui n'avait pas respecté la coutume, une union entre le prince et une personne s'apparentant à lui d'une manière inadmissible au point de vue des exigences rituelles. La maladie apparaît comme une conséquence directe de la négligence des rites, sans que l'historiographe soit capable d'y trouver quelque cure. D'ailleurs, par leurs attributions, les historiographes ne pouvaient pas prétendre au rôle de thérapeutes, leur fonction étant uniquement de constater et d'expliquer les faits. Une série d'épisodes racontés dans le *Chun Qiu* suggère, de même, que dans certaines situations, les historiographes évitaient à bon escient de proposer des solutions aux crises, surtout au cas où l'origine des ennuis se trouvait dans l'inobservance des rites<sup>17</sup>.

Un médecin est, enfin, consulté, comme dernier recours. Sa prestation est, elle aussi, dépourvue d'efficacité. L'intérêt de son intervention consiste dans le commentaire qu'il fait sur la maladie et ses sources. Le médecin commence par approuver en partie les conclusions de l'historiographe : la maladie est liée à ce qui se passe dans « les chambres des femmes ». Son explication n'est pas, cependant, d'ordre rituel, mais cosmique. Ainsi, dit le médecin, il existe un rapport entre les éléments fondamentaux de l'univers ; par des transformations successives, ceux-ci engendrent les différentes propriétés du corps humain, qui se trouvent aussi à l'origine des six types de maladies connus. Voici un schéma systématisant le discours du médecin :

15. *Zuo zhuan* X, 6-9 ; 11-2 ; 25-8.

16. Concernant les attributions des historiographes de cour, spécialistes des rites, voire Marc Kalinowski, « Les justifications historiques du gouvernement idéal dans le *Lu Shi Chunqiu* », *Bulletin de l'École française d'Extrême Orient* 68, 1980 ; voir aussi Léon Vandermeersch, *Études sinologiques*, Paris 1994, pp. 139-221.

17. *Ibidem*.

## 5 divisions de l'année

6 formes du temps	5 saveurs – 5 couleurs – 5 sons	6 types de maladies
(tian you liu qi)		
4 saisons		
le froid	<i>yin</i>	le rhume
le chaud	<i>yang</i>	la fièvre (la soif)
le vent	<i>feng</i>	les maladies des membres
la pluie	<i>yu</i>	les maux d'estomac
les ténèbres	<i>mei</i>	les maladies de l'esprit
la lumière	<i>ming</i>	les maladies de l'âme

Le diagnostic du médecin est celui de *hou*, « hallucinations » – une maladie qui fait partie de celles touchant l'esprit et qui est liée, sur le plan cosmique, aux ténèbres. Pour l'école *yin-yang*, tout comme pour le daoïsme, les ténèbres représentent un attribut du principe féminin. La conclusion en est évidente : les excès commis en compagnie des femmes ont exposé le souverain à une abondance de ténèbres (*mei*), qui a provoqué, à son tour, une altération de l'esprit.

Arrêtons-nous au terme d' « altération », que nous venons d'utiliser plus haut. Son emploi est justifié par les interprétations données au vocabulaire médical chinois par nombre de savants. Il existe, en outre, en chinois plusieurs termes qui indiquent les transformations que subit le corps d'une personne ; ils ne peuvent, pourtant, pas être tous utilisés lorsqu'il s'agit d'une maladie. Elisabeth Hsu<sup>18</sup> identifie, à ce propos, quatre mots-clef dans la littérature spécialisée : *hua*, *bian*, *yi* et *tong*. Les deux premiers forment le couple le mieux étudié et semblent entretenir des rapports plus clairs avec les situations d'ordre médical, tandis que les deux derniers impliquent un rapport de synonymie plus éloigné. Le diagnostic, dans le cas du malheureux prince de Jin, est notifié par le terme de *hua* : selon J. Needham<sup>19</sup>, celui-ci témoigne d'une transformation fondamentale, à caractère irréversible, qui détermine le médecin à considérer la maladie comme incurable, dès le début.

Le féminin apparaît aux auteurs de ces textes comme tellement ténébreux que les commentaires en marge de ce sujet outrepassent le domaine de la pure description des rapports de pouvoir. Ils fondent leur logique sur des interprétations aussi variées qu'inquiétantes : du macrocosme au microcosme, de l'astrologie au commentaire médical, toutes les perspectives abordées attirent l'attention sur les dangers qui guettent dans la zone réservée aux femmes. L'attitude de la Chronique des Printemps et des Automnes, ainsi que de ses commentaires, auxquels on pourrait ajouter les discours du *Guo Yu*, confirme la théorie de

18. Elisabeth Hsu, « Change in Chinese Medicine: *bian* and *hua*. An Anthropologist's Approach », *Notions et perceptions du changement en Chine*, Paris 1994, pp. 41-58.

19. J. Needham, *Science and Civilization in China II*, Cambridge, p. 75. Pour une comparaison entre la traduction de Needham et celles proposées par d'autres auteurs, voir Elisabeth Hsu, *op.cit.*, p. 43.

Marcel Granet : l'époque décrite par ces textes fut un temps d'affrontements idéologiques, pendant lesquels les partisans du droit agnatique s'opposaient à ceux privilégiant le droit utérin<sup>20</sup>. Le geste d'écarter du pouvoir l'oncle maternel du roi Cheng est justifié, en effet, par l'argument que celui-ci représente une lignée féminine, ce qui explique, par ailleurs, le fait qu'on lui attribue des pratiques magiques mystérieuses. Ce comportement non seulement s'oppose au rationalisme, mais illustre, en même temps, la manière dont le féminin agit, soit très différemment par rapport au masculin. Différence potentiellement dangereuse, perçue comme telle dans ces textes que l'on peut regarder comme des bancs d'essais du rationalisme confucianiste : d'après ce dernier, le féminin ne peut être associé à la sphère des rapports de pouvoir que de façon périphérique et limitée.

---

20. Marcel Granet, *Danses et légendes*, pp. 404-409.



## Common Features of the New Religious Movements Originated in India

Simona Galațchi

Recent anthropological studies related to the dynamics of contemporary religious life prove the fact that faiths and religious behaviors have revived under various forms according to the new circumstances of our times. Contrary to Mircea Eliade's predictions inspired actually by Friederich Nietzsche, we are not at all witnessing the death of *homo religiosus*, we are not at all supposed to discuss the theology of God's death<sup>1</sup>. Instead, we are, on the one hand, spectators of conversions and proselytism, of all kind of movements further or closer to the official religious institutions, and, on the other hand, of a multiplication of the forms of religious expression (sects and prophecies). Far from fading or being on the wane, the nowadays religious panorama is extremely rich and varied, counting millions of advocates all over the world, in religious movements such as the Puritans, Baptists, Quakers, Hooters, Methodists, Adventists, Darbysts, Mormons, Jehova's Witnesses, Scientology Church of Ron Hubbard, the Korean movement of Reverend Moon, Soka Gakkai (from Japan), Baha'i, New Age. Among the Oriental religious movements of an Indian origin, performing in Western society, as object of this study, we enumerate: the Transcendental Meditation (known also as the Spiritual Regeneration Movement / Science Creative Intelligence), Hare Krishna (International Society for Krishna's Consciousness – ISKCON), Ananda Marga, the movement of Rajneesh Chandra Mohan (Shri Rajneesh Bhagwan / Osho), Divine Light Mission, Shri Chinmoy's movement, Sathya Sai Baba's movement, Vishwa Nirmala Dharma (The Pure Universal Religion or Sahaja Yoga)<sup>2</sup>.

Surely, every one of them, like any other new religion, contestable from the point of view of the already constituted religious order, is subject to different accusations – mainly brain-washing and lack of conduct among the followers, sexual deviations or, at the opposite pole, excessive moral rigor, state institutions threatening and interference, traumas and separation in the families, mass suicides, spiritual leaders' enrichment and so on. Undoubtedly, some of these accusations are completely justified and play an important role (especially in fighting back all types of extremist manifestations that could transform these groups into dangerous ones), as the mere existence of such movements does in the history of religions. Similarly to all great religions (Islam or Buddhism, for example), these new religious movements have started out by challenging the previous discourses, yet being based on them, and have encountered resistance and objections. But how many of us are willing to hear and analyse their critical motives and their functioning springs, against the established precepts of society, and how many are willing to compare the real dimensions of the negative impact that these movements allegedly have on the contemporary man, against the officially instituted religions? The religions' sociologist Jean-Paul Willaime (in his book *Sociologie des*

---

1. Barbaneagra 1990.

2. There are few well-known British sociologists, such as Eileen Barker, James A. Beckford and Bryan Wilson, who studied some of these new religious movements having their roots in the Oriental traditions. For further readings see: Barker 1982; Barker 1989; Beckford 1985; Beckford 1986; Wilson 1982; Wilson 1990.

*religions*) suggests a broader approach of religions which must not be observed only under their most authorized forms. As well as in politics, history proved that pluralism is the solution for all democratic societies, theological reason proves to be extremely varied and rich, and, after all, it is normal to be so. In addition, the anthropologist Claude Rivière doesn't regard globalization as a possible solution, as it cannot create a unique rationality, world-widely accepted. Thus, true open minds should be preoccupied rather with trying to understand the different innovations that are imposing as necessary within our contemporary spiritual environment than with contesting and accusing these new religious manifestations. On this purpose, we are to highlight the common characteristics these religious movements share and define the distinctive profile and trends they draw for today's religious landscape.

Generally subject to blame, contemporary religious movements do not quite often fall under the privilege of impartial scientific analysis, which condemnable stands for inexcusable, but explicable intellectual limitation, as all religious concepts first requirement is abstractness. Thus, the more abstract a notion, the more difficult to impose it as a model on others, since abstractness presupposes taking a notion out of a multitude of elements, inserting it into the brains, and relating it to all the other notions. Social life sets abstraction and algorithm into human conscience, which people try to respect and to which they basically agree<sup>3</sup>. So, when it comes to religions, the level of tolerance and the willingness to understand shrinks radically due to the fact that individuals, no matter who they are, have no large variety of choices and experiences in this respect. Fact is that no matter what religious movement the individual might belong to, along with the practice and time passing, it gives the person an identity structure which is not easy to get rid of. (This is why the analysis of the new religious movements is difficult and questionable.) However, once this identity aspect is clarified – because it is an identity and not an option problem (as it is usually thought of in a wrong way) –, then intolerance, savage fight for supremacy<sup>4</sup> in the name of absolute truth ceases to make sense. As we respect gender, class, race, sexual orientation, ethnical and cultural identity, we are as well to respect religious identity: it is a matter of a different inner structure.

As object of this study, these few religious movements originated in India share certain similarities that characterize the very Indian culture and philosophy.

**They all raise the topic of reaching wellbeing within this world, within this life-time.** Therefore they start talking about **relaxation methods pointing to eliminating stress** (regarded as one of the fundamental problems of nowadays society). **Physical and mental health** is of high importance (proposing, more or less, alternative forms of medicine, aromatherapy, naturotherapy). Another topic gradually attained is the process of **self-perfecting, self-introspecting, self-facing, self-knowing** in order to achieve spiritual perfection. At this point, we get into touch with psychology<sup>5</sup> and the impact is in terms of self-confidence rising and empowerment<sup>6</sup> (that refers to the feeling of self-control of a subject on his / her relation with a part of the world) of the movements' disciples. All these religious movements intend to satisfy the **human need of being in touch with the divine**, of being close to it, of communicating with God: they talk of liberation (*moksha*), inspired either by

3. See the definition of abstractization in Wolman 1974, pp. 3 & 386, and James 1983, pp. 477-480.

4. "Speaking in terms of 'supremacy' in religion is a bad and useless thing." (Bryan Rennie, *Toward a Philosophical Anthropology of Religion*; conference held at New Europe College, on 12th of June 2002).

5. The psychological approach of spirituality stresses on the fact that the experience of the divine is more important than the doctrinal ideas of God or any other abstract concept of God. From the psychological point of view, the interest falls on the significance of God experiencing in every individual, on the way one finds its own, well fitted path in the spiritual search, and on the way such an experience affects its personality. Carl Gustav Jung was an adept and a researcher of this perspective of intra-psychic manifestations of the divine. For a considerably more detailed account see Corbett 1997.

6. I use the term *empowerment* in the sense it is set forth by the psychological handbooks. See for example Zani-Palmonari 1996.

Sāṃkhya philosophy (see the Transcendental Meditation), by tantric doctrine (see Ananda Marga), by Hinduism (see the Divine Light Mission), or by yoga practice (see Shri Chinmoy, Shri Maraji – the Sahaja Yoga leader). According to the Indian tradition and culture, one needs a master (*guru*) in order to achieve a high level of spiritual development, in order to reach God. In this context, the presence and the authority of the *guru* persuade not only of facilitation in **accessing to divinity**, but also of the fact that this access **is possible (now and here)**. But, from the psychological point of view, we may talk about **the need of a human touch on the path to perfection**, which otherwise seems unattainable. All the leaders of the religious movements we considered here appear to be enlightened masters who help disciples to attain spiritual elevation. Hence all rituals, all cult elements concentrate on the *gurus*. They are those symbolic representations, those models (that, in any way, define any religion or mythology) intended not only to influence behavior, but to effect an ongoing transformation of the human self. For this purpose, *guru* gives the guiding lines for understanding the “right” / “proper” religious behavior thus operating an evolution of the believer (made possible in part by the belief). Maharishi Mahesh Yogi (the leader of Transcendental Meditation), Sathya Sai Baba, Shri Chinmoy, Shri Mataji institute as worship practice the performance of a religious ceremony (*puja*) in front of their own photographs – a sort of a performance extremely prevalent in India for different saints and all kind of officiant priests (the so-called *Sadhus* and *Babas*). Reasonably, the divine nature of these spiritual leaders (some of them asserting themselves as divine incarnations – *Avatars*) raises as much susceptibility as the divinity transfer they play on their disciples, thus granting them, anyway, a wholly new identity I was talking about before. According to Hindu doctrine, god Vishnu incarnates whenever evolution is needed, in critical times for mankind, so not only once, but whenever it is required, and every time he takes a different shape in order to reestablish the world order. This type of incarnation is called *avatar*. Hare Krishna movement takes Krishna for an *avatar* and it is based upon Swāmī Prabhupāda’s (also known under the honorary title of Bhaktivedānta) commentaries on the *Bhagavad Gita*. It is explained the way God, through his *avatar*, appears before humans, in a human form, but never really entirely human<sup>7</sup>. Hare Krishna movement is the only one (of all those who make the object of this study) that does not apply this concept to its own spiritual leader, as all the other movements do (identifying in their *gurus*’ biographies signs and miracles meant to sustain this perspective<sup>8</sup>). Other new religious movements that we are having for an object of the present study justify the need of the advent of an *avatar* as caused by the darkest period in the cyclic history of mankind, called *Kali Yuga* (the way it was mentioned in the Hindu mythology), the era we are living in now. Next era will be either the very end of the world (in the eschatological vision) or *Krita Yuga*, the “golden era”, when life and the relations between people will be of a paradisiacal nature. No matter the vision, which actually envisages the finality of the religious pursuit, a deep transformation of the human beings is required both at an individual and at a collective level. This way of projecting future based on the motivation in attaining perfection during one’s life-time is specific to all these new religious movements originated in India.

Obviously, the names of all these spiritual leaders (*gurus*) – different from their own ones, given by birth – come to satisfy the **need for authority** they ought to impose, as well as that for **protection, safety, care**, which, psycho-emotionally speaking, is required by every human being. The structure of the **name**, as well as the composition of the speech display **attributes of paternity and maternity**: Baba (= Father), Mataji (= Mother), Maharaj (= Great King), Bhagwan (= Divine, God), Osho (= Master), Guru Dev (= Divine Master). Shri Chinmoy considers himself a father of his disciples, too.

7. Judah 1974, p. 96.

8. See for exemplification the biographies of Sathya Sai Baba, Rajneesh Chandra Mohan (Osho), Shri Mataji.



Another common feature of these religious groups is the **emphasis they lay on the devotional love**, *bhakti*, regarded as an indispensable means for spiritual evolution, for reaching *moksha* (liberation): this will come true by worshipping Hindu gods, and especially through love and devotion towards the *guru* (this is valid for all the religious movements analyzed in this study, except for Hare Krishna).

Willing to create a better world, all these spiritual masters **criticize today's society**<sup>9</sup>, and come up, not only at the theological level, with concrete solutions for changing and improving the world we live in. Thus, Transcendental Meditation believes that realizing an ideal society for the whole world can only be the work of ten "ministries": for "Conscience Development", for "Education and Illumination", for "Festivities and Accomplishment", for "Wellbeing and Progress", etc., etc. Hare Krishna (ISKCON) comes up with the *Manifest of the Social Reason* (1981) where it sets forth its concept of man and society, explaining the methods for changing the world (the necessity to form a *system of castes for the Western world*, instituting a *theocratical society*, with a state administration legitimated exclusively from the religious point of view, etc., etc.). The leader of the Ananda Marga movement, Shri Shri Anandamurti, militates for changing the world by engaging the movement in real politics and social problems<sup>10</sup>. R. C. Prasad, the official biographer of Rajneesh Chandra Mohan (Shree Rajneesh Bhagwan / Osho), reveals him as a critic of culture, as a protestant against political and religious taboos in India, as an "isolated and enlightened rebel"<sup>11</sup>. But among all, the most aggressive and complex critic of our contemporary world, referring to man and woman relations, to the political, social, economical levels, etc., is Shri Mataji, the leader of Sahaja Yoga movement<sup>12</sup>.

Although the group and the belonging to the group are highly valued according to the doctrines of these movements, for the main purpose of covering the different stages of initiation, **very few of them encourage the withdrawal from this world**, into the so-called *ashram* structures. There are exceptions of course (the Divine Light Mission), but basically, withdrawals are temporary. **Community life** is surely structured on different levels (depending on the degree of initiation, and, consequently, on the participation to various religious rituals), yet it **becomes manifest mostly within the few meetings that take place periodically**<sup>13</sup>. From the perspective of these movements, contemporary religious life is integrated and adapted to the everyday life of our times, and social environment is nothing but their field of action. Shri Mataji, Sahaja Yoga's leader, claims that, contrary to the past – when people in search for God had to go to Himalayas for their *tapasya* (penance) –, during these modern times, one need not withdraw from the world anymore in order to attain enlightenment ("self-realization", in her terms), but one can reach it verily by enjoying normal human life among fellow humans. And even more, "self-realization" turns these people - metaphorically speaking - into lotuses. Sathya Sai Baba uses this same metaphor to say that: "Live and act in the world, by all means; but, deal with *samsara*"<sup>14</sup> as you apply collyrium to

9. Shri Mataji in her book *Meta Modern Era* points out the negative aspects of today's world in connection with *Kali Yuga*, explaining, revealing its clear meaning (according to her own perspective).

10. See S. S. Anandamurti 1967.

11. Reller-Kiessig 1985, p. 574.

12. See the collection of the *Divine Cool Breeze* magazine, 1988-2003.

13. Shri Mataji states the followings in her talk delivered in Bombay, on the 9th of February 1975: "You have to meditate collectively. It is absolutely necessary to do it, even only once a month. You may organize small groups and meet once a week, then gather in larger groups from time to time. As I told you already, the collectivity has its place in the *Virata*, the Collective Being. Same as a body, every cell has to be awakened. The more will be, the more lights will shine." It is also to be noticed the idea of belonging to a greater Whole ("the Collective Being"), as a characteristic of many of the contemporary religious movements.

14. The chain of successive lives in the Indian conception of soul's transmigration (connected with the theory of *karma* – of deeds and their effect).

the eye. The eye is not blinded by the collyrium, it is rendered more efficient and more pleasing to yourself and to others. Be like the lotus which though born in the mud rises higher, through the waters, on the region of sunlight. It requires both mud and water for its existence, but it knows their real value; so it does not allow itself to be contaminated by either.”<sup>15</sup>.

Another common characteristic of these religious movements originating in India is **syncretism**: although **based mostly on Hindu tradition, they abound in elements and motives specific to foreign religions**. The ideal of the unification of all the religions is a mental neo-Hinduist scheme from Vivekananda onwards. These movements assert themselves as non-exclusive towards the already existent religions, as they are nothing but “flowers on the same tree of spirituality”. They do not preach the abandonment of religion of origin<sup>16</sup>. They speak about “the essence of all religions”, articulating common elements found in all major religions of the world. According to their vision, all the other religions do nothing but precede and prepare this “ultimate” religious institution for the “Advent of the *Last Avatar*”.

This desire for **synthesis**, for globalization of everything that exists in the field comes on stage both **at the theological level** and also through a **holistic concept, when approaching the individual** (taking into account the physical and mental health, the harmony between the physical and the energetic body, etc.). Both things and beings are considered fundamentally united.

Contemporary civilization is mostly marked by the spectacular evolution of technology. En mass use of computers, full automatization, inter-continental mass migration and telecommunications development are clear indicators of the “all-pervading” presence of the new technological civilization. Hence **the object of technological civilization efforts is man himself, and not God. Self-knowledge, “self-realization” or self-discovery and direct, immediate experience impose on as absolutely necessary features of the contemporary man’s religious dimension**. “Only what I experiment myself is real” is the motto of the one who leads his life exclusively after the principles of technological civilization. Another aspect relative to the adaptation of the religious movements to modern times is the **high valuing of the personal experience**, and hence the possibility to authenticate it, much more than mere faith: as a spreading technique, and even more, as an organization tool, these religious movements offer individuals the possibility to experience a form of wisdom meant to bring them wellbeing (in the form of meditation), rather than to invite them to blindly follow some doctrines. Guru Maharaj Ji, as a leader of a faction of the Divine Light Mission, explicitly alleges that what he proposes is not a doctrine but a “straight experience”. In his conception, all that our five senses perceive is not the truth, as truth is infinite, while senses are limited and limitative. This truth can be identified neither with doctrine, nor with dogma; it is a personal experience, worthing no merely depicting value, but an ineffably lived treasure. Therefore, this experiment of truth should be sought neither in treatises, nor in books, but inside us<sup>17</sup>. This is equally valid for all the other new religious movements taken as subject of this study. All of them talk about the inner experience of the self, of the God of the inner self. Every man’s self (*atman*) is divine. It is well-known what purpose yoga tradition proposes for the human life: *atman*’s union with *Brahman*, the Absolute, God. *Atman*, the God’s reflection in man, when getting united with *Brahman*, the omnipotent God, gets liberated, attains the so-called *moksha*. P. Heelas calls these new religious movements “religions of the self”<sup>18</sup>. Self-discovery and self-realization are the object of various psychologies, therapies and theologies specific to the technological civilization. In his theorizing of the religious systems, Bryan Rennie accounts: “Christian theology, with its concept of grace, and other theistic systems,

15. Sathya Sai Speaks, p. 238.

16. Sathya Say Baba sets that nobody has to abandon his own religion in order to become his disciple. “In the ‘Sai religion’, no other religion is eluded, but it finds its absolute expression.”

17. In Guru Maharaj Ji, p. 11.

18. Sutherland-Clarke 1991, p. 167.

emphasizes that the self cannot achieve its highest good by itself, but only with reference to other elements of the symbolic model of reality external to, and ultimately determinative of, the self. Buddhism and Upanishadic Hinduism explicitly claim that the achievement of Nirvana and Moksha entail the recognition that the self is virtual, dispelling the illusion of its permanence, and thus achieving determination of the illusory self. What all these systems have in common is that they can be seen as constituting symbol systems that are (apprehended as) authentic and effective models of reality, genuinely representative of the relationship between subjective and external realities, and genuinely transformative of the believing self.”<sup>19</sup>. Connecting what is stated above with the new religious movements, we may conclude that both aspects coexist with them: the ideal of attaining individual perfection through “self-realization” and *moksha* and, at the same time, we identify the spiritual master (*guru*) as an external symbolic representation meant to lead to the self.

We are as well spectators of a “**science-religion syncretism**”, as J.-B. Renard calls it<sup>20</sup> **that presupposes both religious interpretations of scientific discoveries, and scientific reinterpretations of certain religious concepts**. *Medical Science Enlightened* by Umesh C. Rai<sup>21</sup> and the chapter intitled “Modernism and Rationality” in *Meta Modern Era* by Shri Mataji Nirmala Devi<sup>22</sup> illustrate the above statement. As far as Transcendental Meditation is concerned, Maharishi Mahesh Yogi intends, through his first fundamental work, - printed in 1963 in Indian edition, and in 1966 in a revised English edition -, to set his meditation technique apart from its religious load, to set it forth and interpret it within the larger, secularized-scientific frame of the Western way of thinking. We are witnesses to such perspectives of tackling, with more or less scholar-like style, depending on every spiritual leader’s education. It is well known that Rajneesh Chandra Mohan (Shri Rajneesh Bhagwan / Osho), Bachelor in Philosophy (he was a Professor at an Indian University when he was young), lends his meditation method a psycho-therapeutic character. The same scientific style (as well as the universal and international character of these movements) is to be noticed at the level of the names that these movements use: “Students International Meditation Society”, “Science of Creative Intelligence” (standing for Transcendental Meditation), “Center for Vedic Studies” (Hare Krishna), PROUT – “Progressive Utilization Theory” and “Universal Rebirth” (Ananda Marga).

These providers of religious doctrine and practices, i.e. these *gurus*, may be taken, at a certain level, for a **kind of humanist psychologists**, like Maslow and Rogers, who take care of the individual’s mental health by using all the positive attributes of happiness, satisfaction, ecstasy, kindness, care, generosity, etc. Through Bhagwan’s doctrine, humanist psychology is of high importance, as Rajneesh Chandra Mohan assimilates its elements and its specific methods, after reinterpreting them of course within the frame of his own concepts of life and living in general. It is this perspective that considers his mission to configure a “third psychology”, a “psychology of the enlightened ones” (*buddhas*). The first psychology is for the “ill” human, and it is Freud, Jung, Adler, etc. who founded it. The “second” psychology, in his terminology, destined to “healthy” man, excludes all ideas related to diseases and focuses especially on promoting a healthy environment. Maslow, Fromm and Janov represent, from his perspective, the “humanist psychology”<sup>23</sup>. Hence I consider interesting to analyze the chart of *Hierarchy of Needs*, as conceived by Abraham Maslow in order to demonstrate his

19. Rennie 2002, p. 177.

20. Renard 1988.

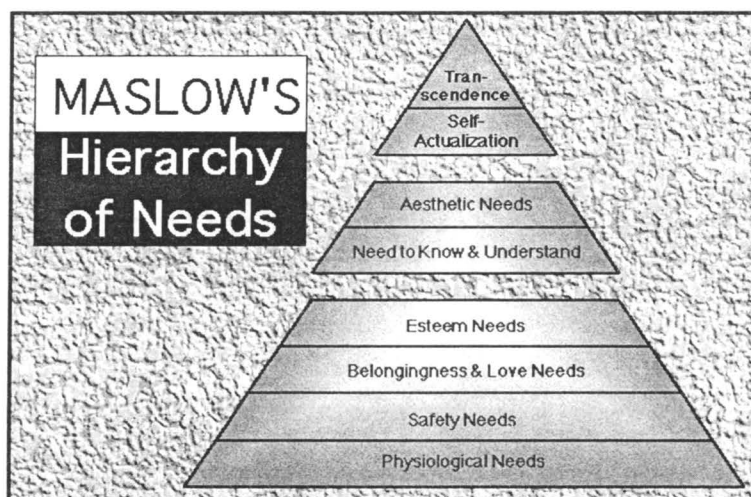
21. Rai 1993.

22. Shri Mataji Nirmala Devi 1995.

23. Osho’s “third psychology”, a theory of the transcendence, is a so-called “Nomind-Psychologie” that overcomes the realm of reason the humanist psychologists talked about and goes beyond its limits. R. Ch. Mohan (Osho) follows the highlights opened by Gurdjieff and pleads for an “enlightened reason” as a landmark concept for this “third psychology”.

theory of self-actualization<sup>24</sup>, applied to these religious movements with Indian origins. Let us observe that this chart works out much more efficiently for the purpose of achieving one's best<sup>25</sup> within the religious communities thus structured, and we will consequently understand better the mechanisms that all these religious movements have in common, and the lure and hold which keeps their advocates in.

**The need for collectivity**, based on the gregarious instinct, and the satisfaction of this need mostly play the role of the agent in catalysis when taking the next step on the pyramid of needs in order to achieve high experiences. The "realization of maximum potential" occurs at a superior level of initiation, and grants the believer a status of both authorized person, and responsible for drawing and teaching new disciples. At this point the believer reaches a status of authority, of representativeness; he becomes valuable, a personality called to share with others his / her precious spiritual achievements. The assumption of the missionary part, with everything that it implies, **turns the believer** – no matter if a man or a woman – **into a kind of a priest**, into a kind of a *guru*, less great than his / her master of course, casting thus out the frustration that the forbidden access to priesthood may arise within the institutionalized religions.



Maslow stated that human needs exist on a multi-level hierarchy that consists of seven stages ranging from the "lowest", most basic biological needs, to the "highest" need to fulfill one's own unique potential. Every one of us has an innate motivation to attain one's own potential. If we are successful in satisfying all of these needs, some of us may progress to the highest level in Maslow's hierarchy, where the need for *self-actualization* may become a dominant motivating force in life. This actualization is also called *peak experience*. It is a complex concept, described as the need to reach one's own highest potential by using and developing his / her own talents and capacities and do the things we do best in one's own unique way. Maslow characterized the self-actualized person as someone who is self-aware and self-accepting, striving to help others reach their goals, open to new experiences and challenges, and engaging in activities that are commensurate with that individual's highest potential.

These new religions seem to do efforts in trying to accomplish these needs in order to build a better personality in human beings as they clearly aim to. Here it follows a brief

24. Abraham Maslow developed this theory of human motivation in *Motivation and Personality*, published in 1970, and in *The Further Reaches of Human Nature*, published in 1971. For further readings see: Crooks-Stein 1991, pp. 315-316. The diagram of Maslow's *Hierarchy of Needs* is taken from <http://www.chiron.valdosta.edu/whuitt/col/regsys/maslow.html>.

25. In the case of these new religious movements, the talents and capacities of the individual are embodied in the knowledge and "spiritual powers" transferred from the *guru* to the disciple.

analysis of the way Maslow's *Hierarchy of Needs* works in connection with the new religious movements with Indian origins.

1. **Physiological needs:** refer to food, beverage, oxygen, temperature's level, elimination, rest, activity, sex.

All religious movements originated in India provide *ashrams* where advocates can temporary or permanently perform their activities.

2. **Safety needs:** refer to protection against things or potentially dangerous situations (i.e. natural catastrophes, physical illnesses).

According to tradition, in India, real *gurus* can control nature (i.e. earthquakes, rains and storms), and protect their disciples – against diseases (especially), and any other kinds of dangers. All the leaders of these religious movements claim to be able to do it.

3. **Belongingness & Love needs:** refer to receiving and giving love, affection, trust and acceptance, affiliation and active participation in a group.

This is the basic link of all contemporary religions. We may find the concept of an enlarged family among the groups polarized by Divine Light Mission, Sahaja Yoga and Ananda Marga (i.e. the level of “dada & didi”<sup>26</sup>).

4. **Esteem needs:** refer to the need of others' esteem and respect, self-esteem and self-respect, and to the competence feeling.

All these groups provide ways to emerge from obscurity, from anonymity, they also give their advocates the elite feeling of being chosen, saved, and the hope to get spiritually liberated.

5. **The need to Know & Understand:** refers to the needs of knowing and understanding, to curiosity, exploration, to the need to be logical and predictable.

Based on the Hindu doctrine, the spiritual movements sampled by us come up with “ways of enlightenment” (which intend to be more than a rational way of knowledge) achieved through learning more or less elaborated concepts, more or less amended from the classical form, and through the intermediary of the meditation practice lead by the *guru*.

6. **Aesthetic Needs:** refer to the needs for beauty – in art and in nature –, needs for symmetry, harmony, order, form.

Some movements cultivate artistic manifestations – mostly Shri Chinmoy<sup>27</sup> – as methods of attracting disciples. In order to strengthen the experience of “self-realization”, Shri Mataji encourages and supports artistic activities, advising the study of Indian classical music, as – she asserts – “the origin of this music is divine”. To sustain this concept, Shri Mataji founded a Music Academy in Nagpur (India), where her disciples can study Indian classical music, having as a starting point the handbook written by one of the professors there, Arun Apte, *Music and Sahaja Yoga*, Ritana Books, New Delhi, 1997.

7. **Self-Actualization and Transcendence:** refer to the last stage, where the individual reaches the peak of everything he / she accumulated up to that point and moment, giving / expressing everything he / she is able to.

Using Maslow's theory as a starting point, further studies of psychology<sup>28</sup> analyze the researches concerning the effects of power (and we have to talk about a normal, obvious power relation between *guru*-disciple, in the first place, relation also known in psychology under the name of *mentorship*). They conclude that power is a constitutive part of psychological health notion, regarded as the individual's ability to influence the environment and to exert a control over his / her own life. We take this idea in connection with the

25. Haack 1979, p. 232.

26. In total, Sri Chinmoy states that he painted more than 140000 “works of art”, wrote more than 500 books and composed more than 3000 “spiritual” songs.

27. Tessier-Tellier 1991, pp. 1-27.

individual psychology that discusses power as a source of motivation and we see a response to the need of power (on both sides: on *guru*'s side, as well as on disciples' side) in the dynamics of the new religious movements. It is part of the belief and of the identity structure that these *gurus*' disciples consider themselves as an elite, as "chosen ones" (mainly because of the "mirror-like" transfer of divinity from the *guru*).

**The re-evaluation of the body** is another new element brought by these movements having Indian roots once they migrated to the Western world. A philosophy that favors the body comes with the Indian culture (along with the *Rig Veda*, the *Upanishads*, as well as *yoga* texts). Through their concepts of "subtle body" (i.e. the energetic body consisting of channels of energy – *nadis*, and centers of energy – *chakras*), and the care for physical and mental health, these new religious movements modify a view of regarding the body, that is characteristic to the Western culture.

### Conclusions

The expansion of the new religious movements having their origins in India does not remain without consequences in the Western societies. These movements influence the ways of approaching and functioning of different registers of the religious life because they bring new religious elements adapted to the nowadays life. A special attention is given to the individual in terms of wellbeing under all possible aspects: physical, mental, spiritual. Thus, the direct, personal experience is given a high importance and priority linked with a scientific approach.

The fusion of the oriental religious specific with the psychology is also to be noticed. All these new religious movements are oriented towards the resolving of a conflicting or problematic inner situation of the individual and respond to a growing need for an inner liberation. They propose a religious practice that takes into consideration the archetypal structures of the human soul.

As any other religion, they are also concerned with the problem of peace at the individual level, as well as at the collective one. For this purpose, they aim at the individual and collective transformation of people through meditation methods and at creating a unitary universal religion or at least a syncretism or a synthesis of religions.

The new religious movements originated in India are also interesting for promoting the Hindu way of thinking in the West, and for bringing critiques to the world and society we are living in. The discourses of these mentors (*guru*) are representative for the culture and civilization they are coming from and appealing due to the innovations they do in order to make them valid and attractive for our times.

## Bibliography

- Barbăncagră, Paul 1990 — *Mircea Eliade și redescoperirea sacrului* [*Mircea Eliade and the Rediscovery of the Sacred*], in *România literară* 19, pp. 12-13.
- Barker, Eilcen (ed.) 1982 — *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*, New York-Toronto, The Edwin Mellen Press.
- Barker, Eilcen 1989 — *New Religious Movements: A Practical Introduction*, London, Her Majesty's Stationery Office.
- Beckford, J. A. 1985 — *Cult Controversies: The Societal Response to New Religious Movements*, London, Tavistock Publications.
- Beckford, J. A. (ed.) 1986 — *New Religious Movements and Rapid Social Change*, London-Paris, Sage Publications/UNESCO.
- Coakley, Sarah (ed.) 1997 — *Religion and the Body*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Corbett, L. 1997 — *The Religious Function of the Psyche*, London – New York, Routledge.
- Crooks, R. L. / Stein, J. 1991 — *Psychology: Science, Behaviour, and Life*, Fortworth [etc.], Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- Guru Maharaj Ji [s.a.] — *Botschaft des Friedens*, Frankfurt a. M.
- Haack, Fr.-W. 1979 — *Jugend-religionen. Ursachen, Trends, Reaktionen*, München.
- James, W. 1983 — *The Principles of Psychology*, Cambridge-Massachusetts-London, Harvard University Press.
- Judah, J. S. 1974 — *Hare Krishna and the Counter Culture*, New York.
- Maslow, A. H. 1970 — *Motivation and Personality*, New York, Harper & Row.
- Maslow, A. H. 1971 — *The Further Reaches of Human Nature*, New York, Viking.
- Rai, Umesh C. 1993 — *Medical Science Enlightened*, Bombay, The Life Eternal Trust.
- Reller, H. / Kiessig, M. (eds.) 1985 — *Handbuch. Religiöse Gemeinschaften, Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, Weltanschauungen, Missionnierende Religionen des Ostens, Newreligionen*, Gütersloh.
- Renard, J.-B. 1988 — *Les extraterrestres*, Paris, Cerf/Fides.
- Rennie, B. 2002 — “Toward a Philosophical Anthropology of Religion: Reconciling a Naturalistic Approach to the Study of Religion with the Belief of the Believer”, *Archaeus* 6 (2002), 1-2, pp. 167-182.
- Rivière, C. 1997 — *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin/Masson.
- S. S. Anandamurti, 1967 — *Ananda Sutram*, Anandangar (West Bengal).
- Sathya Sai Speaks: Discourses of Bhagavan Shri Sathya Sai Baaba (delivered during 1963) III*, [s.a.] – Prashanthi Nilayam, Shri Sathya Sai Books & Publications Trust.
- Shri Mataji Nirmala Devi 1988-2003 — *Divine Cool Breeze* magazine collection.
- Shri Mataji Nirmala Devi 1995 — *Meta Modern Era*, Pune, Vishwa Nirmala Dharma.
- Sri Chinmoy 1988 — *Beyond Within: A Philosophy for the Inner Life*, Jamaica, Agni Press.
- Sutherland, S. / Clarke, P. (eds.) 1991 — *The Study of Religion, Traditional and New Religion*, London.
- Tessier, R. / Tellier, Y. 1991 — *Changement planifié et développement des organisations IV*, Montréal, Presses Universitaires du Québec.
- Wilson, B. 1982 — *Religion in Sociological Perspective*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- Wilson, B. 1990 — *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Oxford, Clarendon Press.
- Willaime, J.-P. 1995 — *Sociologie des religions*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Wolman, B. B. 1974 — *Dictionary of Behavioral Science*, London-Basingstoke, Macmillan.
- Zani, B. / Palmonari, A. (eds.) 1996 — *Manuale di psicologia di comunità*, Bologna, Società editrice il Mulino (Rom. transl. *Manual de psihologia comunității*, Iași, Polirom, 2003).

## Book Reviews

Sheldon Lee Gosline, *Writing Late Egyptian. Hieratic. A Beginner's Primer*, Changchun 1998, xxxii+125 pp., in A. G. Keen and S. L. Gosline (eds.), *Periodic Publications on Ancient Civilizations 3*, Supplement to *Journal of Ancient Civilizations 2* — Renata Tatomir —

The G. Möller's 1909 study on hieratic palaeography (*Hieratische Paläographie*, I-III, Leipzig 1909), was the first addressed to all those interested in the hieratic sign forms. This was considered the major reference study on the ancient Egyptian language and writing in the late phase. Ninety years later, the American Egyptologist Sheldon Lee Gosline published a new study, entitled *Writing Late Egyptian*. Also subtitled *Hieratic. A Beginner's Primer*, this book is an original and enterprising attempt to get the Egyptologist student accustomed to this manner of writing. Gosline's manual of hieratic should be regarded as the very first "primer", dealing with the cursive form of Egyptian writing.

Both the necessity and utility of this manual are emphasized by the author's own explanations, because "for most students of Egyptology, hieratic, the cursive form of Egyptian writing, is learned long after the basics of Middle Egyptian grammar have been mastered. The study of hieratic texts is a specialty subject within a specialized field of ancient language study. However, hieratic was a central aspect of the literacy of ancient Egypt. The false impression that Egyptian texts were written predominantly in hieroglyphs is seriously misleading and only due to the modern scholarly convention of publishing and teaching hieratic texts in an artificial hieroglyphic transcription. The need for this current work to correct our approach to ancient Egyptian language is therefore quite obvious and long overdue." ("Introduction", p. i)

Nevertheless, from the very beginning, the author wishes to make it clear that this work is not a grammar, nor is it an attempt to reconstruct some kind of ancient primer. In short, his book attempts to teach written Egyptian language through the calligraphy of sign groups associated with basic sound values and finally translated into a modern language.

Furthermore, it is important to point out that Sheldon Gosline's experience as an associate professor in Egyptology at the Institute for the History of Ancient Civilizations in Changchun, China, was very useful for his approach. Teaching there, he had firstly the opportunity to provide a simple study of Egyptian writing style, based largely on comparisons with traditional Chinese calligraphy. Secondly, he had the opportunity to work with Chinese students, trained to write the Chinese signs, so teaching them hieratic was rather easily. Therefore, it is not by accident that his manual is the third volume from the series *Periodic Publications on Ancient Civilizations*, published by the above mentioned institute, a series including also other volumes, such as: *PPAC 1*: Yang Zhi, *Sargonic Inscriptions from Adab*, 1989; *PPAC 2*: Wu Yuhong, *A Political History of Eshnunna, Mari and Assyria*, 1994.

The book is the first part of an ambitious project the author is about to develop, dealing with hieratic and, generally, with late Egyptian. Definitely, this project should be placed on the list comprising the major reference studies in the field, such as: Ricardo Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, Oxford 1954; Alan H. Gardiner, "The Transcription of New Kingdom Hieratic", *Journal of Egyptian Archaeology* 15 (1929), pp. 48-55; Raymond O. Faulkner, "Some Further Remarks on the Transcription of Late Hieratic", *Journal of Egyptian Archaeology* 21 (1935), pp. 49-51; L. H. and B. S. Lesko, *A Dictionary of Late Egyptian I-V*, B. C. Scribe Publications, Berkeley 1982.

The present volume is organized in six parts, as follows: "Introduction", "Chinese Abstract", "Apology", "Lessons 1-38", "Reference Sign List Lessons", "Quizzes", "Grammatical Index".

Right from the start, it is necessary to point out that the first part is more than an introduction. Actually, it is a concise analysis of the late Egyptian writing. The author tries to inure the student to



the features of hieratic. He also emphasizes the role the scribes have played in the complex development process of this special writing.

This being said, the author goes on with an ample presentation of hieratic: its evolution, the various types of texts written in hieratic, which belong to each period of the ancient Egyptian history. Some of the famous examples, like the Carnarvon tablet, or the Kadesh poem in *Papyrus Sallier III*, are quoted, in hieroglyphic and hieratic forms as well. Gosline shows the way the Egyptian scribe learned both hieroglyphic and hieratic, and offers a concise grammatical abstract of the fundamental text of his beginner's primer: *The Tale of the Doomed Prince* (Pap. Harris 500 or Pap. 10060 at the British Museum). For a more in depth analysis, the Egyptologist offers a very helpful bibliography.

Each lesson is ordered in four parts, including general specifications pertaining to the late Egyptian grammar, sign group exercises, and a stimulating exercise based on the practice of each sign group written ten times. For a better examination of the student's level of knowledge, this last one is accompanied by the original hieratic text.

The lesson method is followed by a rigorous description of the drill review method, and, what is more significant, of a very detailed writing method, based also on the comparison with the traditional Chinese calligraphy system.

The chief section of the "Introduction" comprises the "General Principles of Hieratic". In ten paragraphs the author explains the ten principles of this cursive writing, corresponding to ten steps in its understanding and learning.

Ancient Egyptian scribes wrote hieratic signs in various ways. Due to the large number of sign variations the author has attempted to faithfully reproduce, the final part of the handbook consists of a sign list reference. As about the way the strokes are written, we must note that because of the lack of hieroglyphic fonts in the computers of the Chinese institute, the author has had the worthy enterprise to create an elaborate drawing application. He did that in hoping to encourage the future generations of Egyptologists to get accustomed to the hieratic signs, without using the hieroglyphic ones as a crutch.

The work was inspired by needing to teach Chinese Egyptology students a beginning course in hieratic. The author therefore prepared a series of quizzes taken directly from the lessons. In the concluding part of the primer, he has included these quizzes along with the answers for teachers to use and for self-testing. Corresponding to five steps of the student's progress in hieratic, the quizzes are displayed in five sections. These five sections are as follows: transliteration, translation, transcription in/from hieratic, and, as a bonus, a phrase from an ancient Egyptian text, which has to be transliterated and translated into English or hieratic.

For a better understanding, the Sheldon Gosline's work contains also a grammatical index of the most common structures of the late Egyptian.

A well structured and documented work, Sheldon Gosline's *Writing Late Egyptian. Hieratic. A Beginner's Primer* is a welcomed utensil for the Egyptologist student of the late Egyptian writing.

Sheldon Lee Gosline, *Hieratic Paleography 1: Introductory Late Egyptian*, Pennsylvania 1999, iv+241 pp., published by The Hieratic Font Project in S. L. Gosline (ed.) *Hieratic Paleography*, Shangri-La Publications, Warren Center — Renata Tatomir —

A year after his beginner's primer in hieratic, published in 1998 at The Institute for the History of Ancient Civilizations in Changchun, China, the American Egyptologist Sheldon Lee Gosline came back with a new work focused on hieratic writing. However, unlike the studies published by scholars in specialized periodicals, the present one is neither centred on the particular aspects of this cursive writing, nor is it a kind of dictionary. As the author himself puts it straight, this is only the first volume from a longer planned series on hieratic paleography, ordered in four volumes, as follows: *Hieratic Paleography 1: Introductory Late Egyptian*; *Hieratic Paleography 2: Late Egyptian Stories*; *Hieratic Paleography 3: Late Egyptian Letters*; *Hieratic Paleography 4: Late Egyptian Calligraphy*.

The novelty of Gosline's work is that he was able to create for the first time a hieratic font prototype (found on a CD-ROM made by The Hieratic Font Project), and so, to introduce a standard font for the Late Egyptian cursive writing. Until his manual, this was only the dream of W. Pleyte, the one who made this attempt for the first time in 1865.

Based on a standardized stroke sequence, both the font and paleography provide, as Gosline makes it clear, a beginning step in a new approach to studying hieratic texts. In "Introductory

Remarks”, the Egyptologist states: “The stroke sequence manual presents the first systematic ordering for any possible hieratic sign, ligature or group writing. The Gardiner sign list provides a cross reference with that long established classification system.” (p. ii)

Further on, Gosline himself evaluates his work by doing some critic remarks. He thus becomes aware that it falls short of its final goal. Firstly, because as a “paleography”, it does not perfectly reproduce the handwriting of any Egyptian scribe. Secondly, because as a “font manual”, it does not supply a simple solution for each hieratic sign. In this introductory reference work, in spite of these two flaws, the author has chosen to assume the risk of combining some principles of paleography with the new created font. The attempt has resulted in a wide variety of both paleographic styles and fonts and then in an easy reference system, whereby hieroglyphic equivalents for different hieratic signs can be studied. The American Egyptologist hopes that his attempt will be a helpful supplement to the G. Möller’s 1909 old reference study on hieratic paleography.

Regarding the structure of this manual, we must say that it consists chiefly from a succession of twelve stroke sequences, followed by three useful lists of complex signs, and the Gardiner signs and numbers. Without these three, the manual could not be of very much help. The last part of the work is an index table of the Gardiner sign list. In the attempt to order every stroke systematically, the main principle of the book was to organize the Egyptian hieratic writing according to a stroke sequence. As to this aspect, from the very beginning the author gives specific details. Thus, it should be easier to identify similar types of signs.

Combining the scholarly prudence with the pioneer’s enthusiasm, Sheldon Gosline’s attempt could be undoubtedly a fruitful experience as well as a helpful tool for the students of hieratic.

Anne-Sophie von Bomhard, *Le calendrier Égyptien. Une œuvre d' éternité*, London, Periplus Publishing 1999, xxiii + 105 pp. — Renata Tatomir —

As the author herself precises in the introduction: “Nombre de travaux parus ces dernières décennies témoignent d’un regain d’intérêt pour les textes calendériques et astronomiques de l’époque pharaonique” (p. xxi). This remark clearly states her main intention to elaborate a reference study on the ancient Egyptian calendric system.

However, Bomhard’s work is neither an original attempt, nor a unique one. Rather it could be placed within a long and remarkable tradition, illustrated by the syntheses on calendars by E. de Rougé, J. Biot, J.A. Letronne, R. Lepsius, E. Meyer, L. Borchardt, R. Weill, S. Schott, O. Neugebauer, R.A. Parker, and by the more recent directions given by Ch. Leitz or A. Spalinger, J. von Beckerath or R. Krauss.

The present study benefited by the endorsement of one of the illustrious French Egyptologists, Jean Yoyotte, who wrote the preface.

Anne-Sophie von Bomhard followed two directions. Firstly, while doing this study, she wanted to offer a new theory on the general organization of the calendar. This theory was chiefly based on the Egyptian or Greek texts and on the astronomical representations as well. This is why, her study is accompanied by a lot of drawings, maps, and pictures. Then, the author tried to incite both the curiosity and the interest of other categories of people, not necessarily Egyptologists, or other scholars of this particular field of research.

The scholar did not forget to specify that in ancient Egypt science was inseparable of religion. Like the Egyptian themselves, the modern researcher has firstly to focus on the scientific approach of the natural phenomena. Nonetheless, he has also to identify and to recognize these phenomena behind the ancient mythological representations. This would be a fascinating and passionate quest.

The study is well structured on three large parts: basic notions, calendric descriptions and tables, and conclusions. Each of these parts has several chapters, as follows:

The basic notions part gives an ample perspective on the mythological and historical background of the evolution of the Egyptian calendars. This perspective explains what difficulties the ancient Egyptians had to face and what their aim was, when they invented the calendars, and it also explains their singularities, inconsistencies, and paradoxes. The author offers also a lot of texts and calendric images.

The second part, dealing with the calendric descriptions and tables has its inner detailed structure, being split into two registers – the upper and the lower registers –, each of them taking into

account the representations and the movements of the planets and stars which governed the calendars. Each star or planet is analyzed in connection with the natural and historical phenomena, which have occurred during the ancient Egyptian civilization. The study, providing also the names of every celestial body or entity, emphasizes the important role played by Sirius, the Deans, the Zodiac, the planets, and the Moon in the elaboration of the calendars.

In conclusion, the author compares the principles of the Egyptian calendar to our Gregorian one. There are two useful annexes: the former, following the structure of the mobile year and the latter, following the structure of the Alexandrine one, both showing the correspondences between the stable years of 365 days in the Julian, Sothiac and Alexandrine calendars.

A scholarly construction, *Le calendrier Égyptien. Une œuvre d'éternité* is a complex attempt to delimitate the general aspects of the Egyptian calendar.

## List of Contributors

- Luminița Bălan — University of Bucharest, Faculty of Foreign Languages and Literatures; e-mail: lbalan@pcnet.ro
- Radu Bercea — The Sergiu Al-George Institute of Oriental Studies, Bucharest
- Lorenzo Bianchi — Primo Ricercatore archeologo del Consiglio Nazionale delle Ricerche, Istituto per le Tecnologie Applicate ai Beni Culturali, via Salaria km. 29,300 – C.P. 10 – 00016 Monterotondo St. (Roma) – Italia, tel. (+39)-06-90672374, fax (+39)-06-90672373, e-mail: lorenzo.bianchi@itabc.cnr.it
- Bogdan Burtca — Seminar für Semitistik und Arabistik der Freien Universität Berlin, Altensteinstraße 34, 14195 Berlin, Deutschland ; e-mail : burtca@zedat.fu-berlin.de
- Virgil Ciociltan — The “Nicolae Iorga” Institute of History, Bucharest; e-mail: geluc@fx.ro
- Andrei Cornea — The Sergiu Al-George Institute of Oriental Studies, Bucharest; University of Bucharest, Faculty of Letters; e-mail: acornea@hotmail.com
- Simona Galațchi — The Sergiu Al-George Institute of Oriental Studies, Bucharest; e-mail: simonagala@yahoo.com
- Dan Tudor Ionescu — The Sergiu Al-George Institute of Oriental Studies, Bucharest
- Luminița Munteanu — The Sergiu Al-George Institute of Oriental Studies, Bucharest; University of Bucharest, Faculty of Foreign Languages and Literatures
- Rodica Pop — The Sergiu Al-George Institute of Oriental Studies, Bucharest
- Alexandre Popovic — Directeur de recherche émérite, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris; UMR 8032, Études Turques et Ottomanes, EHHES, 54 Bd. Raspail 75006, Paris; e-mail: clayer@chess.fr
- Ennio Sanzi — Dipartimento di Studi tardoantichi, medievali e umanistici, Facoltà Di Lettere, Università degli Studi di Messina, Via dei Verdi, 981000 Messina
- Renata Tatomir — The Sergiu Al-George Institute of Oriental Studies, Bucharest; e-mail: renatatatomir@yahoo.com
- Șerban Toader — The Sergiu Al-George Institute of Oriental Studies, Bucharest; e-mail: articol-im@go.ro
- Irina Vainovski-Mihai — Lecturer in Arabic Literature, “Spiru Haret” University, Bucharest; e-mail: ivainovski@hotmail.com
- Mădălina Vârtejanu-Joubert — Centre d’Études Juives (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris) et Centre Clio (Paris)
- Daniela Zaharia — University of Bucharest, Faculty of History





Cover	Mădălina Vârteju-Joubert	Mădălina Vârtejanu-Joubert
p. 68, l. 17	points of the compass	cardinal points
p. 71, l. 9	religious	Religious
p. 71, l. 21	Wannister	Warminster
p. 72, l. 12	<i>Symbol R Magic</i>	<i>Symbol &amp; Magic</i>
p. 105, l. 13	Περί πλους	Περίπλους
p. 105, l. 33	Ga(n)dāra, was	Ga(n)dāra was
p. 106, l. 4	Ἰνδί α	Ἰνδία
p. 106, l. 33	Περί οδος	Περίοδος
p. 107, l. 7	ιστορί α	ιστορία
p. 107, l. 7	ιστορί η	ιστορίη
p. 107, l. 11	ιστορί α	ιστορία
p. 108, l. 27	laws and the rarity	laws, and the rarity
p. 109, l. 20	Alexander and the Brahmins	Alexander with the Brahmins
p. 110, l. 2	Ἐγχειρί διον	Ἐγχειρίδιον
p. 112, l. 26	Parapamisade	Parapamisadae
p. 122, n. 14	B'diliṣ'	Bādiliṣā
p. 124, n. 18	B'diliṣ'	Bādiliṣā
p. 127, l. 21	ὁ ν	ὄν
p. 127, l. 31	Ἀττικίζων	Ἀττικίζων
p. 129, n. 49	Ἑλληνικῆς	Ἑλληνικῆς
p. 130, n. 50	B'diliṣ'	Bādiliṣā
p. 133, n. 63	ὁμοίωσις	ὁμοίωσις
p. 148, l. 2	ὕ/ψί στῶ Τηρ/ί ων	ὕ/ψίστῶ Τηρ/ίων
p. 153, l. 6	καλλι στην	καλλίστην
p. 153, l. 10	προσορμί σασθαι	προσορμίσασθαι
p. 153, l. 10	ἐλπί δα	ἐλπίδα
p. 153, l. 11	πί στις	πίστις
p. 247, l. 13	Unzip	Xunzi
p. 247, l. 15	<i>ad gong Ming</i>	<i>da gong ming</i>
p. 247, l. 16	<i>woo</i>	<i>wu</i>
p. 247, l. 16	<i>ad bye Ming</i>	<i>da bie ming</i>
p. 247, l. 19	Uzi's	Xunzi's









© The Sergiu Al-George Institute of Oriental Studies  
and respective authors

Cover Design: Stelian Stanciu

Printed by DAIM P.H.

ISSN 1221-4302

