

ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI

FONDAZIONE LEONE CAETANI - TESTI DI STORIA E STORIOGRAFIA 8



# Il retaggio culturale di Alessandro Bausani a un trentennio dalla sua morte

*a cura di*

CLAUDIO LO JACONO

Roma, 11-12 ottobre 2019

ROMA 2021  
BARDI EDIZIONI  
EDITORE COMMERCIALE

---

---

## INDICE

Fulvio TESSITORE – Saluto del Presidente della Fondazione Leone Caetani . . . . .	Pag.	5
Claudio LO JACONO – Saluto del Presidente dell’Istituto per l’Oriente C.A. Nallino . . . . .	»	9
Carmela BAFFIONI – Gli studi di Alessandro Bausani sugli <i>Iḥwān al-Ṣafā’</i> alla luce delle ricerche recenti . . . . .	»	15
Michele BERNARDINI – Bausani storico delle idee . . . . .	»	49
Giovanna CALASSO – Esiste l’“Islamistica” oggi? Alessandro Bausani e la controversa concezione di una disciplina . . . . .	»	77
Paola CARUSI – <i>Masā’</i> il ‘Amaliyya: storia bausaniana delle scienze e allegoria alchemica in <i>Rutbat al-ḥakīm</i> 4.9 . . . . .	»	105
Mario CASARI – “O cuore, fa’ conto d’ avere tutte le cose del mondo”: su Bausani traduttore . . . . .	»	125
Giuliano LANCIONI – Markuska, bailabalan, volapük: Alessandro Bausani e l’invenzione delle lingue . . . . .	»	149
Daniela MENEGHINI – Alessandro Bausani e la definizione dello stile indiano nella poesia persiana . . . . .	»	161
Paola ORSATTI – Bausani linguista . . . . .	»	179
Adriano V. ROSSI – Alessandro Bausani e le “lingue islamiche” . . . . .	»	193
Roberto TOTTOLI – Alessandro Bausani e gli studi coranici del XX secolo: l’introduzione alla traduzione del Corano . . . . .	»	213
Alberto VENTURA – La “Persia religiosa” di Alessandro Bausani . . . . .	»	227
Francesco ZAPPA – Comprendere il centro a partire dai margini: l’impostazione bausaniana degli studi sull’Islam come antidoto alla loro crescente compartimentazione . . . . .	»	237

---

---

MICHELE BERNARDINI<sup>(a)</sup>

ALESSANDRO BAUSANI STORICO DELLE IDEE

*Una nota personale*

Devo iniziare questo articolo con una nota autobiografica inevitabile: quando conobbi Alessandro Bausani nel 1980, ero appena entrato nell'Università di Roma e rimasi colpito in primo luogo dalla natura eccentrica delle sue scelte negli insegnamenti che spaziavano in uno scibile infinito, mi colpiva (e ancor oggi mi colpisce) la grande disinvoltura dello studioso.

Lo seguii in seguito con una forma rispettosa e deferente di amicizia fino alla sua morte nel 1988 dopo una dolorosa malattia che non lo portò mai a perdere una precisa coscienza delle sue idee e dei suoi studi. Non posso nascondere che l'atteggiamento ludico e il suo godimento nello studio, contraddicevano tutti gli stereotipi del docente universitario paludato che si potevano osservare in molti professori del tempo (e di oggi) avvezzi a dare molto, se non troppo, peso al proprio genio.

Ho conosciuto Bausani in anni in cui il mondo accademico era molto diverso da quello attuale. Oggi questo contesto è decisamente incentrato sulla ricerca specialistica e caratterizzato da studi che puntano su un'alta definizione del risultato, dove la teoria per avere diritto d'esistere deve essere conforme ai dettami della comunità accademica. Una comunità che oggi forma il *network*, un orrendo neologismo per definire gruppi di studiosi in relazione tra loro che difendono il proprio "territorio".

In tal senso le barriere scientifiche e disciplinari oggi sono elemento cruciale delle attività universitarie – queste ultime definite in Italia in ter-

---

<sup>(a)</sup> Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".

mini burocratici “rigorosi” –, che impediscono di fatto alcune aperture mentali importanti che invece erano il punto di forza di Bausani<sup>(1)</sup>. Non saprei dire bene in quale settore potrebbe essere collocato oggi: se era un iranista<sup>(2)</sup>, un arabista, un turcologo, oppure uno storico delle religioni, uno storico della scienza, un linguista o un islamista. Infine, e veniamo al terzo punto derivato dall’osservazione diretta: Bausani non fu mai un abile protagonista della politica universitaria, verso la quale nutrì un disinteresse profondo, demandando ad altri scelte molto importanti che hanno poi portato allo sviluppo (o alla decadenza) di istituzioni e filoni di ricerca. Una scelta, forse aristocratica che gli permise però di produrre alcune delle opere principali degli studi orientali italiani del Novecento.

### 1. *Le prese di posizione sull’Islam*

Per capire la diversità dei tempi in cui era avvenuta la formazione di Bausani, bisognerà forse evitare un errore profondo di prospettiva: la nostra epoca è permeata dal trionfo di nuove formule che relativizzano il dogmatismo ideologico degli anni in cui visse Bausani<sup>(3)</sup>. Un periodo di profondi contrasti ideologici ai quali partecipò, pur con distaccata iro-

---

<sup>(1)</sup> Si potrà ricordare come questa suddivisione in settori sia stata introdotta dalla legge n. 341 del 19 novembre 1990, anche se la loro definitiva adozione è molto posteriore. Oggi gli studi orientali corrispondono a 23 distinti Settori Scientifico Disciplinari (SSD) che condizionano fortemente le scelte accademiche in termini di reclutamento e della ricerca.

<sup>(2)</sup> Quest’ultimo settore suddiviso addirittura oggi in due settori disciplinari distinti, uno pertinente alle antichità, l’altro all’età moderna e contemporanea.

<sup>(3)</sup> In un’intervista rilasciata a Giuseppe Greco, che meriterebbe decisamente una sua ripubblicazione con un commento critico (“Da Cristo a Marx a Bahá’u’lláh”. In: *Gente* vol. 23, n. 10, 10 marzo 1979, pp. 52-58), Bausani traccia una storia dei suoi studi e della sua gioventù. In quella sede si concentra in particolare sul complesso rapporto col padre col quale ebbe uno scontro in cui appariva manifesta una profonda divergenza in fatto di religione. La crisi si sarebbe manifestata dopo che Bausani aveva avuto l’occasione di incontrare Pilo Albertelli, suo professore al liceo, tragicamente scomparso nel 1944 alle Fosse Ardeatine, dopo aver subito il famigerato carcere di via Tasso, e Franco Rodano (1920-1983) col quale partecipò alle attività dei Cattolici comunisti. Nel 1946 si sarebbe allontanato dalle idee comuniste, rilasciando un’intervista al *Paese sera*, in cui contrastava anche il pensiero cattolico.

nia, cercando spesso di ribaltare idee preconcepite, quei dogmi che lui non sopportava, sebbene permeassero il dibattito intellettuale del tempo.

Un buon esempio può essere un suo articolo del 1982, dedicato alla decadenza del mondo islamico<sup>(4)</sup>, nel quale si opponeva strenuamente a un concetto di per sé discutibile, se visto a posteriori dopo molte riflessioni storiografiche. Tuttavia, permetteva Bausani, parlando in prima persona, assunzione di responsabilità che caratterizza sempre le sue riflessioni:

Actually, I think, that there is a standard of measurement of progress/regress in cultures (I speak of a practical, empirical, not of a moral standard). To express it in its simplest and most traditional terms it is the standard proposed by the Bible in the Genesis when God, after having created man, gives to him as his chief task, that of *subduing Nature*<sup>(5)</sup>.

Bausani aggiunge che non si tratta solo di una posizione “eurocentrica”, ma di qualcosa che è condivisa da altre civiltà come quella indù. Infine, arriva alla cultura islamica riprendendo un articolo di George Sarton dedicato alla scienza islamica del XV secolo<sup>(6)</sup> che si appoggiava sulla convenzione storiografica che prevede un rapido progresso delle scienze nell’Islam, tra il VII e il X secolo e una rapida decadenza dopo il XIII, a causa principalmente della presenza militare turco-mongola.

Ciò che colpisce è il seguito del suo lavoro, ovvero i casi di studio che prende in esame: il primo è quello di Ġiyāṭ al-Dīn Jamšīd al-Kāšī, matematico e astronomo di Samarcanda degli inizi del Quattrocento, che avrebbe anticipato di più di un secolo i suoi colleghi europei nell’uso moderno delle cifre decimali. Bausani compie un calzante paragone tra al-Kāšī e Ibn Ḥaldūn contestualizzando in modo trasversale gli studi specialistici. Ciò lo porta a un’ulteriore considerazione, questa volta rivolta

---

Nel corso dei suoi studi romani fu allievo di Michelangelo Guidi (1886-1946), Francesco Gabrieli (1904-1996), Ettore Rossi (1894-1955) e Giorgio Levi Della Vida (1886-1967). Negli anni ’50 adottò la fede Baha’i.

<sup>(4)</sup> “Problems of periodization in Islamic Cultural History: the ‘decadence’ of Islamic culture”. In: *Le Cuisinier et le Philosophe. Hommage à Maxime Rodinson*, Paris, 1982, pp. 207-214.

<sup>(5)</sup> “Problems of periodization”, p. 207.

<sup>(6)</sup> Sarton, G. “Arabic science and learning in the Fifteenth Century. Their decadence and fall”. In: *Homenaje a Millás-Vallcrosa*, 2 voll., Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954-56, vol. II, pp. 303-324.

sulla letteratura e alle posizioni di Edward G. Browne che, a proposito della letteratura dell'Iran nel XVIII secolo, la considerava fenomeno ristretto all'Iran nei suoi confini attuali. Anche in questo caso la visione complessiva del mondo islamico porta Bausani a ricordare la diffusione del cosiddetto “stile indiano” in India e nell'Impero ottomano, smentendo quel tradizionale “nazionalismo” riflesso degli iranisti nel loro modo di vedere la storia.

L'articolo offre numerosi altri spunti di riflessione: contrasta in poche righe idee come quelle che vorrebbero nella decadenza dell'Islam un segno della perdita del potere politico, o ancora sulla povertà del sistema educativo islamico Bausani arriva ad affermare che, nella sua irregolarità, è persino migliore di quello europeo. Rivendica il fatto che lo sviluppo della scienza non è necessariamente riconducibile al carattere totalitario dello Stato musulmano. Si oppone al presunto odio per la novità, ovvero alla *bid'a*, “innovazione”, intesa come eresia, quale assioma indiscutibile attribuito all'Islam e Bausani finisce col denunciare a tal proposito la confusione operata da Sartori tra dogma e giurisprudenza.

La questione della decadenza e una certa difesa del mondo islamico e del suo contributo alla civiltà si ritrovano in molti altri articoli, per esempio in un contributo dedicato al periodo Qajar, pubblicato postumo<sup>(7)</sup>, introducendo le sue idee, Bausani riprende abbastanza pedissequamente alcuni argomenti già espressi nel lavoro precedentemente citato, con una aggiunta significativa:

It is fashionable now to accept the idea of a complete revitalisation of cultural values: it is common now to consider Dakota thought or Dogon culture as equivalent in value to European culture, the only difference being a difference in *quality* and not in ‘value’: no primitive or superior cultures exist. I am ready to accept all of this, only if it is meant as a weapon against certain forms of exasperating colonialism. But I am not ready to accept it in general. In spite of the danger of being considered reactionary, I think that there is a practical standard of measurement of progress or regression in culture (I speak of course of a *practical*, empiric standard, not a *moral* standard)<sup>(8)</sup>.

---

<sup>(7)</sup> “The Qajar Period: An Epoch of Decadence?”. In: *Qajar Iran. Political, Social and Cultural Changes, 1800-1925*, E. Bosworth e C. Hillenbrand (eds.), Costa Mesa, Cal., Mazda, 1992, pp. 255-260.

<sup>(8)</sup> “The Qajar Period”, p. 255.

Quello che in apparenza è un giudizio dettato da un certo buon senso (che caratterizza tutte le opere di Bausani), piuttosto che da complesse elucubrazioni, diventa qualcosa di complesso quando Bausani va al sodo e passa ad analizzare la Costituzione iraniana del 1906 che E.G. Browne, autore tra i suoi obiettivi preferiti, “loved so much”. Citando *Persia and the Persian Question* di Lord Curzon, Bausani ricorda la frase “the government of Persia is little else than the arbitrary exercise of authority by a series of units in a descending scale from the sovereign to the headmen of a petty village”, e ricorda il pregiudizio vittoriano sui costumi sessuali persiani, tutti buoni pretesti per intervenire in Persia, “to save the poor Persians from such a horrible ‘backward’ state, this being perhaps the real cause of Persia’s decadence”<sup>(9)</sup>.

L’articolo infine ritorna sulla letteratura (che non fu decadente, basterebbe pensare al valore di un sottostimato Qā’ānī, e alla fioritura dello stile indiano); alla teologia e alla filosofia (dove valorizza il pensiero popolare sciita come compare nell’*Aqā’id al-Šī’a*, ben distante dall’essere un trattato complicato e difficile come avrebbe voluto Browne); la scienza e i libri di viaggio (dove pure maggiore si rivelò un decadimento, ma non mancarono testimonianze interessanti)<sup>(10)</sup>; infine la politica, dove Bausani discute le posizioni estreme di idee iranofile, come quelle di Browne che sosteneva essere migliore il parlamento persiano di quello britannico. Bausani invece esamina lo sviluppo di idee progressiste come quelle di Tālebov, o del drammaturgo Āḥūnd-zāde che tutte portarono a un certo nazionalismo moderato degenerato però in epoca Pahlavi in forme estreme se non prossime al fascismo europeo.

Nota Bausani che il nazionalismo che si rifaceva al periodo achemeneide, non è stata tanto una prerogativa Qajar (essendo piuttosto orientati questi ultimi all’emulazione dei Sasanidi), quanto piuttosto una caratteristica peculiare dei Pahlavi, individuando così una certa concretezza dei Qajar, contro forse l’astratta ricostruzione del passato proposta dai Pahlavī<sup>(11)</sup>.

---

<sup>(9)</sup> “The Qajar Period”, p. 256.

<sup>(10)</sup> Bausani fa riferimento al suo articolo “una manoscritto persiano inedito sulla ambasceria di Ḥosein Ḥān Moqaddam Aḡūdānbāšī in Europa negli anni 1838-39”, *Oriente Moderno*, XXXIII (1953), pp. 485-505.

<sup>(11)</sup> Il tema dell’eredità antica ridisegnata in epoca Qajar e in seguito Pahlavi è oggi uno degli oggetti di un importante studio di Setrag Manoukian, *City of Knowledge in Twentieth Century Iran. Shiraz History and Poetry*, New York, Routledge, 2012.

Il dato fondamentale di questo breve lavoro, è che se l'epoca Qajar vide una fioritura dello sciismo, l'ultima di un vasto apparato dottrinario e letterario, il frettoloso abbandono di questo percorso per una superficiale occidentalizzazione fu forse la causa principale dell'odierna decadenza, di cui furono in seguito responsabili principali i Pahlavi: "The real decadence in Iran started therefore just in the Pahlavi régime, so much extolled even by certain orientalist"<sup>(12)</sup>.

Nei due contributi appena analizzati, cui se ne potrebbero aggiungere molti altri in cui cerca di offrire una nuova considerazione dell'Islam, la passione per il confronto delle idee si mescola all'esperienza personale e spesso Bausani sceglie di introdurre suoi incontri con dei musulmani a lui contemporanei come quando racconta di alcuni corsi tenuti in Pakistan nel 1955, nei quali cercava di dimostrare come gli autori italiani del passato conoscessero e apprezzassero la cultura islamica. Gli studenti gli ripetevano spesso la domanda: "Se è vero quello che dite, com'è che il vostro famoso poeta Dante mette Maometto (e persino Ali) all'inferno?" la risposta di Bausani serve a introdurre un ragionamento ben più ampio: "Se su Maometto il mio gentile interlocutore avesse avuto le stesse informazioni che aveva Dante a quell'epoca, lo avrebbe messo all'inferno anche lui!"<sup>(13)</sup>.

Bausani precisa che sarebbe molto facile limitarsi a questa risposta e fa così una storia delle conoscenze che approda in conclusione a quello che oggi è uno dei maggiori oggetti di interesse negli studi sulla storia delle conoscenze sull'Islam, Ludovico Marracci, primo autorevole traduttore "scientifico" del Corano nel 1698<sup>(14)</sup>. Bausani, anticipava così molti pensatori dopo di lui e indicava in questa figura un personaggio chiave dell'evoluzione delle conoscenze islamistiche in Occidente<sup>(15)</sup>.

---

<sup>(12)</sup> "The Qajar Period: An Epoch of Decadence?", p. 259.

<sup>(13)</sup> Per esempio "Breve storia dei pregiudizi anti islamici in Europa". In: *Per un Palestinese. Dediche a più voci a Wael Zuaiter*, a cura di J. Venn-Brown, Milano, Mazzotta, 1979, pp. 26-41. Ristampato in A. Bausani, *Il "Pazzo sacro" nell'Islam*, a cura di M. Pistoso, Milano-Treno, Luni Editrice, 2000, pp. 83-99. In part. pp. 83-84.

<sup>(14)</sup> Bausani, *Il "Pazzo sacro" nell'Islam*, p. 98.

<sup>(15)</sup> Si veda Tottoli, Roberto. "I manoscritti di Ludovico Marracci conservati presso l'Ordine della Madre di Dio in Roma". In: *Il Corano e il Pontefice* a cura di Gian Luca D'Errico, Roma, Carocci, 2015, pp. 119-126; Idem, "New Light on the Translation of the Qur'an of Ludovico Marracci. His Manuscripts Recently Discovered at the Order of the Mother of God in Rome". In: *Books and Written Culture of*



Le lezioni pakistane lasciarono un forte segno in quella nazione, come dimostra una caricatura che coglieva in pieno lo spirito di Bausani – lui vi appare pendente accanto a una improbabile Torre di Pisa raddrizzata –, che apparve su un giornale di Lahore (fig. 1).



Fig. 1 - Alessandro Bausani, sulla rivista Layl-o-nahar di Lahore, 1958.

*the Islamic World: Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of his 75<sup>th</sup> Birthday*, A. Rippin e R. Tottoli (eds.), Leiden, 2005, pp. 91-130.

Si segnala l'importante volume di Bevilacqua, Alexander. *The Republic of Arabic Letters, Islam and the European Enlightenment*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2018, trad. ital. *La Biblioteca Orientale. Illuminismo e Islam*, Milano, Hoepli, 2019, pp. 44-68.

## 2. *Bausani è mai stato uno storico?*

L'Islam sembra dunque essere uno degli elementi principali della ricerca di Bausani, quanto meno un punto di partenza, ma a scanso d'equivoci varrà ricordare che lo studioso non adottò mai l'Islam personalmente, ritenne piuttosto che per conoscerlo adeguatamente bisognasse sgomberare il campo da pregiudizi di vario genere<sup>(16)</sup>.

Ciò detto, è l'Islam eterodosso soprattutto a interessarlo, in quanto religione, o più correttamente, in quanto elemento storico religioso<sup>(17)</sup>.

Non v'è dubbio che lo straordinario volume *Persia religiosa*, apparso nell'ormai lontano 1959 (di cui parlerà Alberto Ventura con più competenza di me in questo volume), può essere considerato un trattato di storia, anzi un raro esempio di storia del pensiero nel mondo persiano.

Qui in modo molto succinto, Bausani restituisce una cronologia utile alla descrizione degli eventi in poche righe: tre grandi invasioni hanno determinato l'evolversi della storia persiana, la prima di Alessandro Magno, la seconda degli Arabi, la terza dei Turchi e dei Mongoli; queste invasioni "ritmano" il corso della storia religiosa in vari periodi: quello della "religione antica", col connesso problema della formazione della dottrina di Zaratustra, quello della religione medievale mazdea, con le sue eresie e i suoi problemi teologici; quello del primo Islam persiano sunnita nelle masse, con notevole infiltrazione di idee religiose "eretiche".

---

<sup>(16)</sup> Nell'introduzione a *Persia religiosa* (p. 11), il concetto è così espresso: "La conoscenza del pensiero religioso orientale (intendo qui parlare di conoscenza in ambiti «colti», non di conoscenza specialistico scientifica) si limita soprattutto al pensiero religioso dell'Oriente estremo, della zona che, grosso modo, va dall'India ad occidente fino al Giappone ad oriente. Non è difficile trovare, fra le persone colte, addirittura degli «appassionati» di buddhismo, di taoismo ecc., mentre negli stessi ambienti a mala pena si trova chi si sia liberato dai vecchi pregiudizi medievali sull'Islam e sul pensiero musulmano, o chi conosca con quel vivace appassionamento che solo rende utile la conoscenza, il mondo religioso dell'Oriente più vicino, diciamo dall'Egitto alla Persia".

<sup>(17)</sup> Ciò detto Bausani non esitò con la sua naturale propensione alla divulgazione, a fare ricorso al sunnismo più ortodosso per spiegare l'Islam in un volume poi adottato da tutte le università come testo di riferimento, *L'Islam*, Milano, Garzanti, 1980 (7 edizioni successive l'ultima è del 2011).

A questi tre eventi determinanti Bausani aggiunge l'epoca moderna, infine, in cui la Persia, divenuta sciita per l'influenza politica di una dinastia turca, i Safavidi, viene ad isolarsi dal mondo musulmano circostante "ortodosso", nutrendo nel suo seno ancora tendenze religioso-emozionali che continuano per misteriosi canali quelle del periodo precedente e che danno origine, in pieno secolo XIX a una religione nuova, la Bābī-Bahā'ī<sup>(18)</sup>.

Questa cronologia di base è l'unico elemento di storia politica o eventuale del libro, che in seguito si dedicherà principalmente alla storia delle "idee": "Restano dunque una storia e un profilo soprattutto di «idee» religiose, che però, mi sembra, per la prima volta siano state raccolte unitariamente"<sup>(19)</sup>.

Naturalmente non mancheranno i riferimenti temporali nel testo, destinati piuttosto a fornire un puntello alla lettura dei meno esperti che non un lavoro sulla storia politica (forse con eccezione dei Safavidi), né tanto meno una ricerca specifica sulle vicende personali dei protagonisti.

Sono appunto le idee e il loro carattere anche transnazionale ad avere un peso, rifiutando come ovunque altrove quella "specificità" persiana che tanto ha danneggiato le conoscenze col suo carattere nazionale o nazionalista: "Il nazionalismo «puristico» persiano è dunque basato, come tutti i nazionalismi del resto, su un'illusione, e – nella fattispecie una illusione alla creazione della quale molto hanno contribuito certi orientalisti europei"<sup>(20)</sup>.

Nell'introduzione al suo volume *I Persiani*<sup>(21)</sup>, un piccolo manuale destinato al grande pubblico, Bausani definisce i limiti del proprio lavoro:

Questo libro non pretende di sostituire nessuna delle già esistenti (anche se piuttosto incomplete) «Storie della Persia». Chi lo ha scritto non è *strictu sensu* competente in storia politica e i suoi interessi sono rivolti piuttosto a problemi di storia letteraria o religiosa. Esso è nato dal desiderio di fornire al lettore italiano un quadro a volo d'uccello, e rielaborato in modo personale, della storia dei Persiani nel suo insieme, includendovi cioè e quella

---

<sup>(18)</sup> *Persia religiosa*, p. 11.

<sup>(19)</sup> *Persia religiosa*, p. 15. Su Bausani storico, si veda l'ottimo saggio di Giovanna CALASSO "Storia e visione antropologica nell'opera di Alessandro Bausani", *Oriente Moderno*, LXXVIII /3 (1998), pp. 453-466.

<sup>(20)</sup> *Persia religiosa*, p. 13.

<sup>(21)</sup> *I Persiani*, Firenze, Sansoni, 1964. Tradotto in tedesco (1965) e in inglese (1971).

antica preislamica e quella post-islamica. Poiché si tratta di «Persiani» è escluso dalla trattazione il periodo anteriore all'arrivo degli Aarii sull'altopiano iranico<sup>(22)</sup>.

Bausani aggiunge che il volume è parte di una trilogia che include *Persia religiosa* e la sua *Storia della Letteratura persiana* del 1960. Il trittico necessiterebbe di un supplemento: un volume sulle arti figurative “per la quale manca a me del tutto la competenza necessaria, (il lettore italiano può per ora consultare il buon compendio del Monneret de Villard: *L'arte Iranica*, Milano Mondadori, 1954)”.

Quanto or ora ho detto spero mi farà perdonare i difetti di questo libretto, dei quali sono ben conscio: soprattutto la grande sommarietà nella descrizione degli eventi, e la frequenza forse eccessiva, con la quale mi introduco a dare giudizi «di valore». A questo proposito qualcuno potrà non apprezzare la tesi, antiromantica e antinazionalistica, espressa con particolare chiarezza soprattutto negli ultimi due capitoli. La Persia ci mette di fronte, in modo forse ancor più evidente che altri paesi asiatici, alla grave crisi di paesi usciti or ora da un tipo di «cultura feudale» e che si vedono costretti ad accelerare i tempi, saltando a piè pari esperienze preziose come per altri sono state una «riforma», un «rinascimento», un «illuminismo», un «romanticismo». Le necessità e le stesse modalità del salto sono discutibili ma una volta che si fa bisogna farlo completo, saltare cioè verso una fase effettivamente moderna – e già aperta verso il futuro – che è quella sovranazionale (che si parli di un internazionalismo socialista o mondialista-liberale, non è per il momento, importante). I Persiani (e altri asiatici) sembra che il salto lo abbiano fatto su una fase nazionalista<sup>(23)</sup>.

Bausani aggiunge un giudizio pessimistico, “sul quale molti intelligenti persiani di oggi sono perfettamente d'accordo anche se altri protesteranno in nome di un anacronistico «prestigio»”, che non deriverebbe da mentalità colonialista esemplificata dalla frase «questa gente non saprà mai governarsi da sola» bensì da un'esigenza opposta con un severo giudizio su una maturazione sociale non autonoma, conseguenza di un colonialismo larvato “del quale è strumento la sua élite estremamente

---

<sup>(22)</sup> *I Persiani*, pp. 7-8.

<sup>(23)</sup> *I Persiani*, p. 8.

europeizzata»<sup>(24)</sup>. Citando Ann K. Lambton<sup>(25)</sup>, Bausani anticipa eventi posteriori, ovvero che un movimento di riforma non potrà essere circoscritto a un atto legislativo. Un eventuale successo può derivare solo da una rivoluzione sociale.

Bausani nel testo ha dato importanza notevole ad aspetti dell'economia agraria, facendo largo uso degli studi russi che, pur non tenendo in debito conto la necessità di una riforma religiosa, risultano fondamentali. Una lucidità sorprendente (era il 1964) che può ancor oggi colpire lo studioso che affronti questi temi. Più tardi lavori come quelli di Nikki Keddie<sup>(26)</sup> e Yann Richard<sup>(27)</sup> ripresero in pieno idee simili nelle loro trattazioni.

Il resto del volume *I Persiani* può risultare un manualetto per non specialisti<sup>(28)</sup>, cosa che dà un'idea dell'umiltà in fondo con la quale Bausani cercava di divulgare i propri studi anche a un livello meno "alto" dei suoi lavori accademici. Non mancano però capitoli di indubbio stimolo, come ad esempio l'undicesimo (l'ultimo), dedicato a "I fondamenti culturali dell'Iran moderno: Maometto o Dario?"<sup>(29)</sup>, nel quale Bausani traccia un bilancio di quanto detto in precedenza. Qui lo studioso si lancia in una provocatoria riflessione sulle matrici molto antiche dell'"occidentalizzazione" persiana: partendo dal dato della scrittura come discrimine rispetto all'antica tradizione orale, Bausani riprendendo Pettazzoni<sup>(30)</sup>, definisce la religione zoroastriana come qualcosa di familiare per lo studioso occidentale; aggiunge come il mondo iranico abbia acquisito elementi babilonesi e parla delle influenze ellenistiche derivate

---

<sup>(24)</sup> *I Persiani*, p. 9.

<sup>(25)</sup> Lambton, Ann K. *Landlord and Peasant in Persia*. Oxford, Oxford University Press, 1953, p. 395.

<sup>(26)</sup> Keddie, Nikki. *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*. New Haven, Yale University Press, 1981 (e successive edizioni riviste).

<sup>(27)</sup> Richard, Yann. *Naissance d'une république islamique*. Paris, Éd. de La Martinière, 2006.

<sup>(28)</sup> Che comunque fu apprezzato da Jan Rypka, che ne fece uso nel capitolo sulla storia politica, economica e culturale dell'Iran, nella *History of Iranian Literature*, Jan Rypka (ed.), Dordrecht, Reidel, 1968. Opera nella quale diversi studi di Bausani sono menzionati e discussi in numerose occasioni.

<sup>(29)</sup> *I Persiani*, pp. 243-265. Il titolo del capitolo è lo stesso di un articolo pubblicato in precedenza (vedi *infra*).

<sup>(30)</sup> Pettazzoni, R. *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*. Bologna, Zanichelli, 1920.

dalla conquista di Alessandro Magno. Le influenze manichee e mazdakite furono a loro volta testimonianza del peso della gnosi sul pensiero iranico. “Ultima tappa, e la più radicale, è la *conquista islamica*, che installa definitivamente il monoteismo assoluto, purificatore della cultura iranica da ogni residuo arcaico”.

Aggiunge Bausani che “Va forse un po’ precisata e *nuancée* la mia affermazione secondo la quale l’Islam contribuì fortemente a «purificare la cultura iranica da ogni traccia di arcaismo». Questa precisazione è tanto più necessaria in quanto sono forti i pregiudizi in Europa, sia, cosa più curiosa, nella stessa Persia contemporanea, contro l’Islam”<sup>(31)</sup>. Secondo lui diversi sono gli elementi zoroastriani, come l’escatologia, il valore positivo dato al mondo e alla carne, l’accentuazione dell’eticità sopra i valori arcaici del sacro ed altri, ad aver condizionato l’Islam.

È stato più volte mostrato l’apporto di elementi gnostico-cristiani e persino manicaici nel Corano stesso, mentre dopo la conquista di religioni culturali più avanzate (ma nel contempo *religionsgeschichtlich* più «arcaiche» nel senso eladiano) l’Islam si arricchisce (o si deteriora?) con elementi neoplatonici e gnostici abbondantissimi che ne «correggono» la radicale estraneità al mondo «arcaico». Islam e iranismo non sono quindi in nessun modo da considerarsi antitetici<sup>(32)</sup>.

Aggiunge Bausani che

questi concetti astratti di «Islam» e «Iran» vanno ripensati e inquadrati nella storia dell’epoca in cui si formarono e poi si incontrarono. Ambedue si configurano come fortemente nutriti da quel sottofondo comune sincretistico creato dalla dissoluzione delle civiltà arcaiche nel periodo ellenistico: sì che se l’Iran dell’epoca sasanide non è più un ipotetico «Iran puro» di cui non conosciamo pressoché nulla, nemmeno l’Islam è un astratto monoteismo monolitico che, nella sua forma «pura», non è esistito forse mai<sup>(33)</sup>.

---

<sup>(31)</sup> *I Persiani*, pp. 245-246.

<sup>(32)</sup> *I Persiani*, p. 247.

<sup>(33)</sup> *I Persiani*, p. 248.

### 3. Storiografia degli eventi religiosi

Nel 1968, Bausani pubblicò nella *Cambridge History of Iran*, un saggio che ancor oggi viene ripetutamente citato dagli studiosi, dedicato ai fenomeni religiosi in epoca mongola<sup>(34)</sup>.

Basterà qui ricordare un saggio fondamentale di Michel M. Mazzaoui che lo esaltò insieme a *Persia religiosa*<sup>(35)</sup>. Al di là dell'ampia riflessione sulla caduta del Califfato, quello che colpisce di questo capitolo è l'interesse per il nuovo corso sincretico che l'Islam prese in seguito all'invasione mongola. Bausani si sofferma sul Buddhismo in Persia e la sua diffusione, nonché sulla fortuna di Cristianesimo nestoriano ed Ebraismo, per arrivare alla conversione degli Ilkhanidi nel 1295 ad opera di Gāzān Ḥān.

A questo sovrano dedica molto spazio, soprattutto per quanto riguarda l'adozione dello sciismo da parte delle corti mongole<sup>(36)</sup>, che contrastava il sunnismo imperante in Iran all'epoca. Ma il passaggio più originale e di indubbia importanza ancor oggi è quello dedicato ai presunti movimenti "mazdakiti" che sarebbero sorti in questo periodo. A questo proposito Bausani menziona l'episodio abbastanza oscuro della cospirazione del principe Alā-Fireng, ultimo nato da Geyḥatū.

Anticipatore di alcune ricerche posteriori, questo passaggio rivela una conoscenza profonda delle fonti storiche e di come sopravviva ancora in epoca mongola una percezione del fenomeno mazdakita, o come afferma Bausani "The way of thinking of Mazdak"<sup>(37)</sup>. In tal senso Bausani entra in quella diffusa dimensione popolare della religiosità sciita che ruotava attorno alla figura del ministro Ṣadr al-Dīn Ḥālīdī che aveva promosso un

---

<sup>(34)</sup> "Religion under the Mongols", *Cambridge History of Iran*, V. *The Saljuq and Mongol Periods*, J.A. Boyle (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1968, pp. 538-549.

<sup>(35)</sup> Mazzaoui, Michel. *The Origins of the Safawids. Ši'ism, and the Ġulāt*, Wiesbaden, Steiner, 1972, pp. 21-22, 60. Mazzaoui definì *Persia religiosa*, un «Milestone in its genre» (p. 22, nota 1). Andrà ricordato che in saggi recentissimi, questo capitolo continua ad avere un suo peso, come in Peacock, A.C.S. *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*. Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

<sup>(36)</sup> Un tema oggi di grande attualità si veda per esempio Melville, Charles. "Pādišāh-i islām: the Conversion of Sulṭān Maḥmūd Ḥān". *Pembroke Papers*, 1 (1990), pp. 159-177.

<sup>(37)</sup> "Religion under the Mongols", p. 548.

tentativo rivoluzionario di introdurre la carta moneta in Iran, il cosiddetto *chav* (dal cinese *chao* “carta moneta”).

Bausani proponeva in anticipo in tal senso la portata di questo fenomeno politico e religioso di vari anni, rispetto a come poi verrà riformulata da Jean Aubin nel suo saggio *Émirs mongols et vizirs persans dans les remous de l'acculturation*<sup>(38)</sup>. La congiura guidata da un certo Ya'qūb Bāgbānī, non sarebbe stata un caso isolato, il *Nuzhat al-qulūb* di Mustawfī Qazvīnī ne avrebbe riscontrati altri come un gruppo di *Mārāgīyān*, considerati anch'essi mazdakiti che propugnavano idee estremistiche, reali o immaginarie, di cui purtroppo si conosce ancora poco<sup>(39)</sup>.

L'attenzione per l'importanza della vitalità posteriore del mazdakismo è attestata da altri saggi di Bausani. In un suo intervento tenuto a Torino nel 1962, presso la Società Italiana per l'Organizzazione Internazionale, intitolato “L'utopista Mazdak nella storia religiosa dell'Iran”<sup>(40)</sup>, già tracciava la storia del successo di questa figura, ripercorrendo la descrizione che ne fece Ferdowsī nello *Šāhnāme*, con la traduzione integrale del passaggio, e poi ricordando la descrizione degli eventi presente nel *Siyāsatnāme* di Neẓām al-Molk nel XI secolo, nonché la versione di Šahrastānī di queste remote vicende, quest'ultima oggetto d'uno studio particolare, apparso nel 1974 nella *Rivista degli Studi Orientali*<sup>(41)</sup>.

Altre forme di eresia interessarono Bausani, fu incaricato per esempio di redigere la voce «Ḥurūfiyya» nell'*Encyclopédie de l'Islam*<sup>(42)</sup>, che

---

<sup>(38)</sup> Aubin, Jean. *Émirs mongols et vizirs persans dans les remous de l'acculturation*. Paris, Association des Études iraniennes, 1995, in particolare pp. 50-51.

<sup>(39)</sup> “Religion under the Mongols”, pp. 548-549.

<sup>(40)</sup> Possiedo una copia del lavoro, consegnata ai partecipanti nel quadro del Progetto maggiore dell'UNESCO, l'Incontro Oriente-Occidente, che riporta alla fine la data del 1962.

<sup>(41)</sup> “A proposito di un passo di Šahrastānī sulla dottrina mazdakita”, *Rivista degli Studi Orientali*, 22 (1974), pp. 74-76. Il saggio è stato ancora oggetto di attenzione nel volume di Crone, Patricia. *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 207, nota 83.

<sup>(42)</sup> «Ḥurūfiyya», *Encyclopédie de l'Islam*, vol. III, Leiden-Boston, 1986, pp. 620-622; versione inglese, pp. 600-601. La voce sarà ripresa da Abdūlbakī Gölpinarlı nel suo studio determinante *Hurūfîlik Metinleri Kataloğu*. Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1989.



dimostra come anche una voce enciclopedica può essere l'occasione per esprimere pensieri molto profondi. Dopo una descrizione biografica della vita di questo asceta, fondatore di una confraternita molto seguita nel mondo turco-iranico, Bausani entra nel merito della dottrina definendo la natura cabalistica della sua predicazione, l'aspetto più vistoso della sua dottrina.

Ma Bausani afferma non essere questo il centro del suo pensiero: “Les problèmes qui emportent par-dessus tout au Ḥurūfisme sont la prophétologie et l’anthropologie”<sup>(43)</sup>. Nella profetologia è la figura di Muḥammad a giocare un ruolo cruciale: Faḍl Allāh fondatore della dottrina avrebbe istituito un nuovo ciclo, superiore a quello della profezia, ovvero quello della santità (*wilāya*), esso stesso superato poi dalla manifestazione del divino nell'uomo, appunto Faḍl Allāh.

Ciò permette a Bausani di fare una riflessione su un tema a lui caro quello della ciclicità. Quanto all'antropologia, essa si evince dal rapporto tra Dio e l'uomo che non sarebbe stato risolto in una dimensione panteistica, come vorrebbero alcuni, ma in una teofania esatta e continua dell'inaccessibile tesoro divino nell'uomo, sul cui volto compare scritto a chiare lettere il nome di Allāh.

Pertanto, l'Ḥurūfismo respinge i concetti escatologici tradizionali, indicando nel solo uomo, il modo di rappresentare Dio. Da qui poi l'elaborazione del letteralismo del verbo coranico che includerebbe anche i suoni delle lettere. Conclude Bausani che forse l'Ḥurūfismo si andava prefigurando come religione autonoma e, per quanto questa missione sia fallita, se ne ritrovano i segni nel bektascismo ma anche nel sufismo persiano<sup>(44)</sup>.

Tra tutti i saggi dedicati da Bausani all'Islam eterodosso, sicuramente il migliore fu quello dedicato al “Pazzo sacro nell'Islam”<sup>(45)</sup>. Questo lavoro originalissimo avrebbe bisogno di uno studio autonomo per le sue

---

<sup>(43)</sup> «Ḥurūfiyya», *EP*, p. 621.

<sup>(44)</sup> Ritengo un po' un peccato che di questo aspetto saliente dell'Ḥurūfismo, come per altro di tutta *Persia religiosa* non abbia fatto tesoro un pur importante saggio storico recente, Binbaş, İlker Evrim. *Intellectual Network in Timurid Iran. Sharaf al-Dīn 'Alī Yazdī and the Islamic Republic of Letters*. Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

<sup>(45)</sup> “Note sul “Pazzo sacro” nell'Islam, *Studi e materiali di Storia delle Religioni*, XIX (1958), pp. 93-107; ristampato in Bausani, Alessandro. *Il “Pazzo sacro” nell'Islam*. A cura di M. Pistoso, Milano-Trento, Luni editrice, 2000, pp. 21-34.

molteplici implicazioni e suggestioni, purtroppo una sua mancata traduzione in inglese, ne ha impedito la conoscenza all'estero, dove molti studiosi si limitano a un uso esclusivo di studi inglesi e in subordine francesi<sup>(46)</sup>.

Il “pazzo sacro” di Bausani è in realtà un'occasione preziosa per lo studioso, per addentrarsi nel terreno dell'antropologia culturale, il riferimento è a un lavoro di Paul Radin, Karl Jung e Károly Kerényi sullo *Schelm*, esaminato da Radin nella figura del *Trickster* dei Winnebago<sup>(47)</sup>, noto in Italia forse grazie anche alla pubblicità che ebbe dal lavoro di Bausani. Non è mia intenzione entrare nel merito di un saggio sul quale avrei difficoltà a dire cose in qualche modo originali. Mi preme però ricordare alcune caratteristiche che emergono dal saggio di Bausani sul piano storico, nello spirito generale di quanto sto scrivendo. Al di là dei gesti provocatori di figure come il *malāmatī* Mešreb, che nel pur bigotto Turkestan del XVIII secolo, poteva orinare sui fedeli in una moschea o mostrare i propri genitali in pubblico, ciò che colpisce è quella “lotta o lite con Dio”, che sarebbe stata rimproverata nel modo più duro ad alcuni di questi “pazzi”<sup>(48)</sup>. Essi costituiscono un esempio molto significativo del corto circuito che si verificò dopo la caduta del Califfato nel 1258 nel mondo musulmano. Ma sono anche qualcosa di insito nell'Islam più antico, ed è qui che Bausani introduce la figura del furbo-sciocco Buhlül, o quella di Giuha e ancora più tardi di Naşreddīn Ḥoja nel mondo turco-centroasiatico.

Bausani ricorda che “Ci sono dunque molti elementi per far pensare che il “pazzo sacro” sia una trasposizione su piano terrestre della mitica figura del Diavolo”<sup>(49)</sup>. Questi eretici che arrivano a professare “un capovolgimento dei valori, la paolina ignominia del martirio, il gusto dell'essere ucciso, mostrano un chiaro influsso cristiano”. Quindi, in fondo, Bausani ridimensiona la percezione tradizionale di queste figure, come reazioni accette al potere di fondo, indicando

---

<sup>(46)</sup> Colpisce questa negligenza come nel lavoro di Karamustafa, Ahmet T. *God's Unruly Friends*. Oxford, One World 2006, e quello di Tourtel, Christiane. *L'ascète et le bouffon, qalandars, vrais ou faux renonçants en islam*. Arles, Actes Sud, 2009, che pure fanno riferimento alla voce «Ḥurūfiyya».

<sup>(47)</sup> Jung, C.G.; Kerényi, K.; Radin, P. *Der Göttliche Schelm. Ein indianischer Mythen-Zyklus*. Zürich, Rhein Verlag, 1954.

<sup>(48)</sup> “Note sul “Pazzo sacro” nell'Islam”, ristampa a cura di M. Pistoso, p. 25.

<sup>(49)</sup> “Note sul “Pazzo sacro” nell'Islam”, p. 30.

le loro matrici più insidiose, quelle sincretiche fortemente aborrite dall'Islam tradizionale<sup>(50)</sup>. D'altronde nel suo saggio destinato alla figura di Satana ricavato da una lettura dell'opera filosofico-poetica di Muḥammad Iqbāl, Bausani aveva già centrato storicamente la riconsiderazione del ruolo di Satana in un arco cronologico posteriore all'Islam classico, per vedere nella poetica di Rūmī, un puntello storico molto significativo:

Ma v'è nell'Islam tradizionale una simile bivalenza del satanico? I ḥadīṭ su Satana sono per lo più di estrema rozzezza<sup>(51)</sup>.

e aggiunge poco oltre:

Le fonti principali del Satana iqbaliano in questo senso della bivalenza, come in molti altri sono soprattutto due: Rūmī e Milton<sup>(52)</sup>.

Ancora una volta Bausani rinuncia a un ragionamento storico-politico, in fondo il tema si prestava: la degenerazione della società dopo le invasioni mongole, potrebbe essere stata un motore importante di certe scelte eterodosse, preferendo lasciare questo dato all'intuito del lettore. Ma non manca di vedere in prospettiva gli esiti posteriori del fenomeno in una concezione della storia che arriva all'epoca a lui quasi contemporanea. D'altronde nel volume *I Persiani*, non aveva mancato di sottolineare il nuovo apporto del sufismo in epoca mongola sottolineando il ruolo principale dell'opera di Rūmī autore per altro tradotto e introdotto egregiamente in Italia in un volumetto della BUR ripubblicato numerose volte<sup>(53)</sup>.

---

<sup>(50)</sup> Colpisce la conclusione del lavoro di Bausani che, accogliendo *in toto* il lavoro di Radin, nel sopracitato volume sullo *Schelm* rimane poco convinto delle posizioni di Kerényi e Jung, liquidati in poche righe.

<sup>(51)</sup> “Satana nell'opera filosofico-poetica di Muḥammad Iqbal (1873-1938)”, *Rivista degli Studi Orientali*, XXX (1955), pp. 55-102, in part. p. 81.

<sup>(52)</sup> “Satana nell'opera filosofico-poetica”, p. 82.

<sup>(53)</sup> Gialal ad-Din Rumi, *Poesie mistiche*, Milano Rizzoli, 1980.

#### 4. *La storia attraverso la letteratura*

L'introduzione alla *Storia della letteratura persiana*<sup>(54)</sup>, pubblicata insieme ad Antonino Pagliaro per la prima volta nel 1960, è molto istruttiva sul metodo impiegato e sulle scelte fatte: Bausani si pone con molta umiltà nel confronto del lavoro dei suoi predecessori, riconoscendone i pregi e la portata, siano essi Ethé, Horn, Pizzi, Browne, Bertel's o Rypka. Ne definisce la "tradizione", affermando che nel riscrivere una letteratura neopersiana "si rischia, infatti, di ripetere uno schema ormai divenuto tradizionale", ripresentando in lingua italiana, quel che già era stato detto dai sopracitati studiosi.

Ma indica anche subito i limiti ermeneutici del proprio spazio operativo nel tentativo di fare qualcosa di nuovo: scarsità di materiali; e "paurosa" necessità di una lettura di prima mano di innumerevoli opere. Sin dall'inizio adotta di scegliere la via più difficile, portando con semplici parole una critica alle storie esistenti, che è di fatto una critica metodologica profonda sulla quale ancor oggi meriterebbe di riflettere:

Le storie delle letterature persiane sono state soprattutto storie letterarie a carattere più o meno esclusivamente filologico: lo spazio riservato ai giudizi estetici è stato relativamente molto limitato, e tali giudizi sono stati spesso molto superficiali.

Bausani aggiunge che

non si è ancora tentata, ad eccezione di pregevoli articoli specialistici, una storia dello stile e degli stili persiani che, pur tenendo conto del gusto e della terminologia tecnica locale, non si limiti a ripeterla, ma la riviva storicamente e all'europea. Questa nuova "via media" è quella che, forse con troppa presunzione, ho voluto seguire in questo libro<sup>(55)</sup>.

Quando Bausani si riferisce ai giudizi estetici è perfettamente cosciente dunque dell'importanza della stilistica, cosa che dopo di lui solo recentissimi studi hanno finalmente capito a fondo – in tal senso si po-

---

<sup>(54)</sup> Pagliaro, A. e Bausani, A. *Storia della letteratura persiana*. Milano, Nuova accademia editrice, 1960. Una nuova edizione del testo è apparsa nel 1968 per i tipi della Sansoni/Accademia, purtroppo mutilata dei passaggi antologici preziosi della prima edizione.

<sup>(55)</sup> Faremo qui riferimento all'edizione del 1960, pp. 151-152.

trebbe menzionare come degno erede del lavoro di Bausani, il lavoro di Justine Laundau, *Du rythme et de Raison*, apparso di recente in Francia<sup>(56)</sup>.

Ma indubbiamente c'è molto di più. Bausani dice chiaramente di non essere in grado di fornire un quadro esaustivo di tutta la letteratura persiana. Semmai la ricerca prenderà in esame alcuni casi esemplificativi: non esiterà in seguito in diversi passaggi, a ricordare che questa sua scelta è soggettiva, se a Neẓāmi dedica più di 50 pagine in cui traspare la propria simpatia personale per l'autore, Hāfeẓ è trattato con assai minore passione, e ancor meno altri mostri sacri come Jāmi di cui di fatto Bausani propone volutamente una comparazione poco lusinghiera con l'opera di Neẓāmi.

Questa soggettività ancora una volta colpisce e spiega forse come un'onesta ammissione delle proprie passioni sia infinitamente migliore di una miriade di tentativi di mascherarla. Ma venendo agli stili e ai generi, Bausani affronta la questione della libertà nel metodo traduttivo:

Il lettore specialista che conosce i testi si scandalizzerà, in qualche caso della libertà del mio tradurre. Ma, come mi è avvenuto di dichiarare altrove, ritengo il tradimento estetico dei testi altrettanto grave quanto il tradimento filologico.

Su questa questione parlerà certamente Mario Casari nel suo contributo al volume. Mi limito a dire che nell'operato di Bausani c'è alla base una volontà precisa: quella di trasmettere un vero e proprio modo di vedere le cose, appunto le idee, piuttosto che di riprodurre il materiale testuale letteralmente con la miope perizia di alcuni filologi. E questo vale anche per la traduzione del Corano.

Se anche per la letteratura una delle chiavi di lettura dell'opera di Bausani è stata quella di voler usare la religione come una chiave interpretativa di base, è proprio questa scelta al di là della fondamentale e originalissima divisione per generi, a dare un'impronta storica particolare all'opera. Ma sarebbe molto limitativo fermarsi a questo aspetto. Nell'affrontare Ferdowsī, per esempio, Bausani coglie un aspetto determinante, quello del carattere evemeristico della sua storia, con alcune pagine esemplari a riguardo:

---

<sup>(56)</sup> Landau, Justine. *De rythme & de Raison. Lecture croisée de deux traités de poésie persane du XIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Sorbonne Nouvelle, 2013.

Il popolo persiano ebbe una vera e propria “liberazione” delle sue migliori energie con la democratizzante conquista araba, che, involontariamente, dando la possibilità di partecipare a più ampie classi sociali, finì per dare impulso all’iranismo, epurandolo da legami sacerdotali e aristocratici. D’altra parte, per usare un proverbio persiano, «bella è da lontano la voce del tamburo»; il mondo antico dei re preislamici ci assume «fascino» proprio per la sua lontananza nel tempo e per la diversità dal mondo reale di ora; nasce quel senso riflesso del passato che solo può portare all’epica. Quest’ultimo punto non va però, nel caso dell’epica persiana, troppo accentuato. La demitologizzazione portata dall’Islam, l’evemerizzazione delle leggende mitologiche antiche già iniziata e avanzata nell’epoca sasanide, fa sí che i grandi testi dell’epica persiana siano considerati non tanto come leggenda quanto come «storia» vera; non solo, ma, come più volte vedremo dichiarato da Ferdowsî, l’epopea oltre e più che uno scopo artistico aveva uno scopo morale, sapienziale, pratico, mirava a un sapere, più che ad esprimere un emozionale gusto leggendario. Del resto già vedemmo come i primi *masnavî* persiani ora perduti siano stati dei *masnavî* sapienziali, didattici, e non va sottovalutato, mi sembra, il confessato spirito sapienziale, e didattico persino dell’epopea ferdowsiana che troppi entusiasti vogliono invece vedere come un cosciente inno alla simbolica leggendarietà delle origini. E tale tendenza sapienziale è frutto soprattutto della fusione dello spirito persiano con la nuova religione araba, è qualcosa di profondamente persiano-arabo<sup>(57)</sup>.

Per il resto Bausani resta molto prudente su quest’opera e soprattutto sulla vicenda personale di Ferdowsî stesso, incluso il suo complesso rapporto con Maḥmūd di Ghazna. Tuttavia, quelle due pagine sulla concezione storica dello *Šāhnāme*, restano un castone prezioso e purtroppo non sono state prese nella dovuta considerazione da altri, pur eccellenti, lavori sulla storiografia persiana, che però sono arrivati a conclusioni spesso consimili, ma costruite con minor coraggio scientifico<sup>(58)</sup>.

---

<sup>(57)</sup> Bausani. *Storia della letteratura persiana* (ed. 1960), pp. 589-590.

<sup>(58)</sup> Si veda ad esempio Meisami, Julie Scott. *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999, pp. 37-46. L’autrice menzionerà poi l’articolo di Bausani, “Muhammad or Darius? The Elements and Basis of Iranian Culture”. In: *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*, Speros Vryonis Jr. (ed.), Wiesbaden, Harrassowitz, 1975, pp. 43-57, che corrisponde più o meno al già citato ultimo capitolo del volume *I Persiani*, in cui Bausani riassume alcuni punti così ampiamente esemplificati nella sua *Storia della letteratura persiana*. Un vero peccato dovuto ancora al limitante anglocentrismo dominante delle ricerche che è sviluppato a partire dalla seconda metà del XX secolo.

Per quanto mi riguarda, personalmente ho ritenuto sempre questa introduzione a Ferdowsī un puntello determinante in tutte le considerazioni che ho fatto in passato sulla storiografia persiana perché a mio giudizio il rapporto tra storia e mito è stato definito dall'autore di Tūs in forma canonica e con modalità più o meno manieristiche ha definito tutta la tradizione, inclusa ovviamente la prosa storiografica. Senza Bausani non credo proprio che sarei arrivato a comprendere questo spirito pervasivo anche nell'opera posteriore<sup>(59)</sup>.

Venendo poi a Neẓāmī, Bausani fu colui che permise di conoscerlo in Italia e forse in Occidente, con una completezza e una ricchezza tale di dati e informazioni che sicuramente meritano qui una trattazione anche per le profonde suggestioni storiche che introducono<sup>(60)</sup>.

È soprattutto nell'opera più complessa di Neẓāmī, *Le sette principesse* (*Haft peykar*) che Bausani tradusse e commentò magistralmente, che ritroviamo alcune considerazioni molto utili a definire una percezione storica in questo studioso: se si prendono la sua introduzione alle *Sette principesse* di Neẓāmī, e i suoi riferimenti a quest'opera presenti nella sua storia della letteratura persiana, si avverte fin da subito un senso di diffidenza nei confronti di chi pensava di attribuire una “nazionalità” al poeta di Ganje, con la semplice osservazione che Neẓāmī stesso non si sarebbe mai posto il problema di essere persiano o azerbaigiano, non esistendo all'epoca paesi con questo nome, né una percezione così netta dell'appartenenza etnica.

Come altrove, dunque, Bausani vedeva ancora una volta nelle passioni “nazionaliste” moderne un'insidia nell'interpretazione del passato<sup>(61)</sup>. D'altronde forse proprio il carattere misto della formazione culturale di Neẓāmī, erano per Bausani, amante delle contaminazioni, un dato fondante.

Ancora una volta in Bausani la storia è comunque storia delle idee: e potrà essere utile un esempio a riguardo, quando lo studioso utilizza la figura del sovrano Bahrūm Gūr per fornire uno spaccato storico

---

<sup>(59)</sup> Bernardini, M. “Re storici dell'epica persiana”. In: *Medioevo romanzo e orientale: temi e motivi epico-cavallereschi fra oriente e occidente*, a cura di Gaetano Lalomia e Antonio Pioletti, Rubettino, Soveria Mannelli, 2010, pp. 37-48.

<sup>(60)</sup> Oltre alla *Letteratura persiana* (ed. 1960), pp. 640-697, farò riferimento in questa sede alla sua traduzione e introduzione a Neẓāmī, *Le Sette principesse*, prima edizione Milano, Rizzoli, 1982.

<sup>(61)</sup> *Letteratura persiana* (ed. 1960). 640; Neẓāmī. *Le Sette principesse*, pp. 5-6.

della mutazione intercorsa dalla concezione preislamica in quella del suo tempo; in tal senso decide di non soffermarsi sul concetto di regalità “sacra”, tanto caro a molti studiosi che hanno versato fiumi di inchiostro su fenomeni abbastanza esoterici, come il *h<sup>w</sup>arnahl farr* e varianti<sup>(62)</sup>. Ma di sottolineare piuttosto come si fondano nella sua opera armoniosamente due mondi quello iranico tradizionale e quello islamico-monoteistico. E qui compie una fondamentale comparazione tra la versione ferdowsiana della novella cornice della caccia di Bahrām Gūr, e quella nezamiana:

Da una parte v'è il re sacro: egli è più che un uomo, è un'istituzione sacra che funziona anche al di fuori della sua cosciente volontà: da lui emana una forza quasi magica che fa sì che egli non tanto per abilità umana e tecnica, e nemmeno direi per valore basato sull'esercizio, ma per dono infuso, colpisce sempre il bersaglio, quasi senza guardarlo, uccide, quasi senza accorgersene, draghi e leoni, può anche inebriarsi, perché la sua “fortuna regale” è sempre desta e, se ha in una mano il calice, ha sempre pronta nell'altra la spada. Dall'altra v'è il modello tipico degli “specchi per principi” musulmani: il re giusto e timorato di Dio il quale tratta con eguaglianza i suoi sudditi, li cura come padre e, in fin dei conti, è un uomo come gli altri; egli morrà e gli varranno soltanto le sue azioni eticamente buone.

#### Aggiunge Bausani

Ma i due modelli non si sentono in contrasto (in Nezami): sono anzi intimamente uniti in una figura che direi nuova, del “Re ideale” che non è più l'antico sovrano persiano, né il “sultano” musulmano arabo, ma qualcosa che Nezami auspicava e che la storia non ha mai portato dal regno delle idee platoniche a quello degli eventi<sup>(63)</sup>.

In questi suoi passaggi Bausani fa un riferimento particolare alla caccia di Bahrām Gūr e della sua schiava che come è noto ha due esiti

---

<sup>(62)</sup> Si veda a riguardo la voce di Gherardo Gnoli, «Farr(Ah), X<sup>var</sup>ənah», *Encyclopaedia Iranica*, pubblicata online (15 dicembre 1999), <http://www.iranica-online.org/articles/farrah>. Peraltro Bausani si occupò in modo molto originale anche della questione della regalità nel suo articolo “Aspetti filosofico, etici dell'opera di Nizāmī”. In: *Colloquio sul poeta persiano Nizāmī e la leggenda iranica di Alessandro Magno*, Roma, Accademia dei Lincei, 1977, pp. 149-174.

<sup>(63)</sup> Nizāmī. *Le Sette principesse*, pp. 11-12.



profondamente diversi nel testo di Ferdowsi e in quello di Nezāmi: se nel primo caso l'ancella Āzāde viene uccisa chiudendo in tal modo il racconto, nel secondo essa sopravvive con una contro-sfida nella quale dimostra esattamente quanto detto da Bausani: l'abilità si acquisisce con l'esercizio e non è conseguenza di una potenza sovranaturale.

Se si prendono molti studi recenti sul tema nezamiano si può osservare quanto queste riflessioni siano state cruciali negli studi: Julie Scott Meisami, arrivò a considerazioni consimili nei suoi saggi posteriori, ancora una volta i limiti linguistici della sua ricerca hanno portato questa studiosa a non considerare quelle osservazioni antipatrici, secondo me con un danno alle proprie argomentazioni<sup>(64)</sup>.

Ovviamente la riflessione bausaniana su Nezāmi non si ferma a quanto detto, e va oltre affrontando il tema dell'astrologia, o come la chiama lui, "il destino cosmico". Riprendendo il pensiero di Gelpke<sup>(65)</sup>, Bausani sottolinea che da questo punto di vista il poeta di Ganje

rappresenta nelle sette storie sette aspetti del destino umano, collegando ciascuna con un continente, un giorno, della settimana, un pianeta e un colore. egli crea una copia artistica di quell'ordine cosmico il cui simbolismo spesso molto difficile e ascoso, ritroviamo sempre anche altrove: nei drammi culturali dei popoli primitivi come nelle creazioni di arte primitiva religiosa delle culture superiori, nei riti e nelle culture occulte, nell'alchimia e nell'astrologia, nelle vetrate delle cattedrali del Medioevo cristiano, nell'architettura sacra di tutto il mondo.

---

<sup>(64)</sup> Meisami, Julie Scott. *Medieval Persian Court Poetry*. Princeton NJ, Princeton University Press, 1987, in particolare si veda nel capitolo "Allegories of Kingship and Justice", pp. 182-184. Come nel caso precedentemente citato l'autrice fa riferimento ad altre pubblicazioni secondarie di Bausani, con riferimenti erronei come quando cita "Considerazione [sic] sull'origine del Ghazal", *Quaderno dell'Accademia Nazionale dei Lincei [sic]*, 160 (1971), pp. 195-208 (recte: "Considerazioni sull'origine del Ghazal". In: *La Persia nel Medioevo. Atti del convegno internazionale La Persia nel Medioevo (Roma 31 marzo-5 aprile 1970)*, Roma, Accademia dei Lincei 1971, pp. 195-208). La stessa menziona poi correttamente due altri suoi lavori "The Development of Form in Persian Lyrics: A Way to a Better Understanding of the Structure of Western Poetry", *East and West*, 9 (1958), pp. 145-153, e il già citato "Muhammad and Darius?".

<sup>(65)</sup> Nizāmī. *Die sieben Geschichten der sieben Prinzessin*. Zürich, Manesse Verlag, 1959 (ho ritrovato il passaggio nell'edizione del 1991, pp. 289-290).

Ma a complemento del pensiero di Gelpke, Bausani afferma:

Lo stesso Nezami con quasi “razionalistica” lucidità, irride agli astrologi, inneggiando alla grazia liberatrice del Dio personale del monoteismo musulmano; e in questo non v’è alcun contrasto, per chi come lui, sapeva vedere, sotto l’apparente semplicità delle cose, la complessità dei piani dell’essere, con le loro varie, ma pur unificabili, verità parziali<sup>(66)</sup>.

Ci sarebbe molto da dire su quanto Bausani anticipasse anche studi psicanalitici: si pensi a quello che affermò Bruno Bettelheim nel suo capitolo sulle *Mille e una notte*, apparso in *The Uses of Enchantment* del 1976 a proposito della narrazione come terapia<sup>(67)</sup>. Altro ancora si potrebbe dire su figure come Rūmī, o Ḥāfeẓ, che nella visione bausaniana certo ebbero nuova luce. Motivi di spazio impediscono di soffermarsi ulteriormente su questi temi e forse è auspicabile che qualcuno si dedichi integralmente a una *Vita di Alessandro Bausani*, in cui ognuno di essi abbia il dovuto peso.

### 5. Bausani maestro delle letture divergenti

C’è un altro aspetto al quale voglio qui dedicare alcune righe. Se sulla teoria di una “lingua islamica”, mi dedicherò in altra sede<sup>(68)</sup>, ritornando sul tema di Bausani conoscitore di numerose lingue (e civiltà) del mondo islamico, è mia intenzione qui soffermarmi su un aspetto del metodo di Bausani, sempre teso a smantellare le eccessive convinzioni dei suoi contemporanei: quello delle letture divergenti. Per divergenti non intendo solo divergenti rispetto a un contesto accademico spesso troppo conformista, quanto piuttosto divergenti nel metodo, ovvero facenti ricorso all’uso di strumenti inaspettati per le proprie argomentazioni:

---

<sup>(66)</sup> Nezāmī. *Le Sette principesse*, pp. 12-13.

<sup>(67)</sup> Bettelheim, Bruno. *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*. London, Thames and Hudson, 1976.

<sup>(68)</sup> Un convegno importante su questo tema bausaniano si è tenuto presso l’Università di Roma Tre (2-3 luglio 2019). Cf. gli atti: *Le Lingue Islamiche: Forty years Later*, a cura di S. Olivieri, G. Lanciani, M. Bernardini, in *Eurasian Studies*, XVIII/1 (2020).

In un suo studio apparso nel 1985 sulla *Rivista degli Studi Orientali*, Bausani affrontava la “circularità dell’essere” in Ibn ‘Arabī<sup>(69)</sup>, e scriveva concludendo il proprio lavoro:

Due mi sembrano i punti che emergono da quanto detto fin qui. Uno è che il sufismo, almeno quello ibnarabiano, è dottrina mediatrice da una parte fra filosofia e teologia [ortodossa ash‘arita], dall’altra fra quella filosofia avicenniana che diverrà quasi la filosofia ufficiale di un certo islam dopo il secolo XII circa, e quella più fine e ortodossamente aristotelica di Averroè [...]. L’altro è che tale difficile mediazione meglio di tutti si esprime in un linguaggio matematico, basato sui concetti di circonferenza e punto, ampiamente usato soprattutto da Ibn al-‘Arabī, e che può sinteticamente fare a meno di troppe equivoche e verbose spiegazioni a parole<sup>(70)</sup>.

Questa citazione esprime appieno un certo modo molteplice di vedere le cose, unendo fattori insospettabili in un quadro d’insieme certo molto convincente. Bausani esclude in questo caso troppe citazioni di riferimento ad altrui teorie. In secondo luogo, coniuga il linguaggio matematico alla filosofia e alla teologia per permettere di comprendere il pensiero di Ibn al-‘Arabī, altrimenti delineato spesso in termini quasi dogmatici. Definisce l’evoluzione in un arco cronologico, ma si sofferma su un dibattito di maggior durata temporale. Infine, e questo forse è l’elemento più importante, propone al lettore una verifica di quanto detto attraverso una serie di *exempla*, sui quali non è il caso mi soffermi qui, che comunque risultano estremamente calzanti nella sostanza.

Il metodo *divergente*, aveva anche come caratteristica quella di studiare contemporaneamente oggetti diversissimi di studio, pubblicando magari nell’arco di tre anni delle note sul popolamento delle Isole di Pasqua<sup>(71)</sup>, poco dopo aver studiato il *Seyr al-‘Ebād* del poeta Sana’ī<sup>(72)</sup> dove riprende le idee di S.B. Majrūh, traduttore in francese dell’opera,

---

<sup>(69)</sup> “Note sulla circularità dell’essere in Ibn ‘Arabī”, *Rivista degli Studi Orientali*, LVI (1982, pubblicato nel 1985), pp. 57-74.

<sup>(70)</sup> “Note sulla circularità dell’essere”, pp. 70-71.

<sup>(71)</sup> “Note sul popolamento dell’Isola di Pasqua”, *Bollettino della Società Geografica Italiana*, IX (1980), pp. 357-367.

<sup>(72)</sup> “Sana’ī precursore di Dante? Osservazioni sul *Seyr al-‘Ebād*”, *Colloquio italo-iraniano: il poeta mistico Sana’ī (Roma 29-30 marzo 1978)*, Roma, Accademia dei Lincei, 1979, pp. 5-22. Ristampa in A. Bausani, *Il “Pazzo sacro” nell’Islam*, pp. 219-236.

e ne condivide le critiche portate a Rypka a proposito della derivazione della *Divina Commedia* dall'opera di Sana'ī sebbene poi debba biasimare lo stesso Majrūh per l'infelice osservazione che la *Divina Commedia* è una caricatura della dell'opera di Sana'ī<sup>(73)</sup>. Nell'arco degli stessi anni Bausani si dedicò agli aspetti scientifici degli *Iḥwān al-Ṣafā'*<sup>(74)</sup>, alle coste toscane nel *Kitāb-i Bahriyye* di Piri Reis<sup>(75)</sup>, e a quelle campane nel medesimo portolano<sup>(76)</sup>, un dotto articolo sull'osservatorio mongolo di Mārāghe<sup>(77)</sup>, e diversi altri lavori su temi disparati.

L'impressione che si ricava da questa immensa mole di lavoro è che un enciclopedismo di fondo permetteva all'idea universale del sapere di Bausani di poter attingere a temi disparati e a una quantità di dati attingendo da ogni filone disponibile, per arrivare appunto a conclusioni sorprendenti come quella su Ibn 'Arabī poco sopra menzionata.

## 6. Conclusioni

Di tutta la mole di dati e considerazioni che Bausani ha prodotto, si sono serviti numerosissimi studiosi che è inutile ricordare tutti perché ciò prevedrebbe un intero e corposo volume. Paradossalmente, malgrado molti si siano considerati suoi eredi, Bausani non sembra aver lasciato una scuola, se intendiamo con scuola uno di quegli insiemi clanici che caratterizzano la vita accademica in Italia e all'estero.

---

<sup>(73)</sup> Ivi, (ristampa), p. 231.

<sup>(74)</sup> “Aspetti scientifici delle epistole dei «Fratelli della Purezza»”. In: *Convegno sugli Iḥwān aṣ-Ṣafā' (Roma 25-26 ottobre 1979)*, Roma, Accademia dei Lincei, 1981, pp. 27-47. Questa pubblicazione seguiva un volume sulla medesima opera (*L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità, Napoli*, Istituto Universitario Orientale, 1978).

<sup>(75)</sup> “Le coste toscane nel *Kitāb-i Bahriyye* di Piri Reis”. In: *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1982, pp. 29-40.

<sup>(76)</sup> “La costa campana da Napoli a Policastro nel portolano di Piri Reis (1521-1527)”. In: *Scritti di Studi Orientali in memoria di Paolo Minganti. Annali della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Cagliari*, vol. 9 (Prima serie), A.A. 1982/83, Cagliari, 1983, pp. 73-80.

<sup>(77)</sup> “The Observatory of Marāghe”. In: *Ṣoḷṭāniyye III (Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo altaistica e Caucasiologia dell'Università degli Studi di Venezia, 9)*, Venezia, 1982, pp. 125-151.

Io stesso posso solo dire di essere stato solo un allievo di Bausani, e talvolta ho discusso con lui su un suo eventuale eccessivo insistere sul dato religioso, che oggi però riconsidero retrospettivamente più pervasivo di quanto non lo vedessi allora. Ma sicuramente ciò che quel professore insegnava era anche a divergere e a non considerare le proprie idee come dogmi. Quei dogmi che avevano condizionato così pesantemente la sua epoca di formazione e che lui confutava nel complesso e nel minimo dettaglio quando li riteneva ingiustificati.

Occupandomi di storia e di letteratura persiana, penso che paradossalmente un vero prosecutore del lavoro di Bausani, sia stato in quel settore, una delle persone più diverse da lui per spirito, carattere e metodologia: Angelo Michele Piemontese. Come non vedere nello studio di Amīr Ḥosrow di Delhi e della sua produzione letteraria<sup>(78)</sup> un completamento del lavoro di divulgazione in Italia del genere letterario del *masnavī*<sup>(79)</sup>? Come non considerare la scoperta del più antico manoscritto al mondo di Ferdowsī un passo ulteriore (e d'importanza capitale) nelle conoscenze generali di questo autore alle quali tanto Bausani aveva lavorato<sup>(80)</sup>? La stessa domanda si potrà porre per le ricerche sui manoscritti, quelle su Roma e la Persia, e ancora su tutta la repertoriatura dei materiali italiani dedicati all'Iran, tutti destinati a un reale ampliamento delle conoscenze su un paese complesso e controverso.

Se divergente è stato il metodo, divergenti sono stati anche i risultati, in quell'inevitabile mutamento che la ricerca richiede e che Bausani per primo propugnava. Bausani ha in fondo insegnato a essere liberi pensatori e chi ha accolto questa chiave, ne ha fatto sicuramente tesoro.

---

<sup>(78)</sup> Amir Khusrau da Delhi. *Le otto novelle del paradiso*. Traduzione dal persiano e post-fazione di Angelo Michele Piemontese. Introduzione di Paola Mildonian, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996; Amir Khusrau, *Lo Specchio Alessandrino*. Traduzione dal persiano e introduzione di Angelo Michele Piemontese, (“Medioevo Romano e Orientale. Testi”, 5), Rubbettino, Soveria Mannelli, 1999.

<sup>(79)</sup> Bausani dedicò poche righe a questo autore nel suo *Le letterature del Pakistan e dell'Afghanistan: urdū, pangiābī, sindhī, pashtō, bengali pakistana*, Firenze, Sansoni Accademia, 1968, pp. 55-56.

<sup>(80)</sup> Angelo Michele Piemontese, “Nuova luce su Firdawsī. Uno “Šāhnāma” datato 614 H./1217 a Firenze”. *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli (sezione orientale)*. 40 (n. s. XXX), 1980, pp. 1-38 e 189-242.