

**“Oriente” e “Occidente” nella storiografia europea:  
responsabilità dell’Occidente nella creazione delle categorie  
orientalistiche e il ruolo assunto dai circoli culturali europei  
nella loro formulazione<sup>8</sup>**

ONORATO BUCCI

Università degli Studi del Molise  
Pontificia Università Lateranense

---

**Sommario:**

§1. Premessa. §2. Il volume del SAïD: sua esposizione. §2.1. La prima meditazione del SAïD: “le domaines de l’Orientalisme”. §2.2. La seconda meditazione del SAïD: “l’Orientalisme structuré et restructuré”. §2.3. La terza meditazione del SAïD: “l’Orientalisme aujourd’hui”. §3. Osservazioni al SAïD; rilievi preliminari: la filologia da strumento di indagine critica a metodo di indagine e di ricerca scientifica e storiografica per la ricerca del certo e del vero. §3.1. Il pensiero rinascimentale, illuminista e liberale, l’Oriente e l’Orientalistica; la posizione di HEGEL al riguardo. §3.2. MARX, il Marxismo e la questione orientale. §3.3. Cristianesimo europeo, Oriente e Orientalistica. §4. Conclusioni.

---

**§1. Premessa**

La lettura di una (recente) pubblicazione<sup>1</sup> ci permette di fare il punto su uno dei più grandi dibattiti in assoluto nella storiografia europea degli ultimi due secoli, vale a dire sulla pretesa contrapposizione fra “Oriente” e “Occidente”, intesi i due termini come indicanti due categorie astratte, rappresentazioni simboliche di due concezioni diverse e spesso contrapposte di vita e di pensiero, in una parola di due *weltanschauungen* ben distinte e talvolta antitetiche.

Il discorso su tale problema permetterà anche di fare il bilancio di una meditazione che ci occupa ormai da lunghi anni<sup>2</sup> e che verte sulle origini e le

---

<sup>8</sup> Si propone – come articolo introduttivo – di questo primo numero di *Iura Orientalia* un celebre saggio-recensione di ONORATO BUCCI apparso alcuni anni fa nella prestigiosa rivista «*Apollinaris – Commentarius Instituti Utriusque Juris*» [LVII, 1-2 (1984), 819-886] avvertendo che col segno | si indica la fine di una pagina e l’inizio della nuova nell’originale; per la numerazione delle note qui si è provveduto a “semplificare” tale numerazione ponendola di continuo (l’originale edito aveva una numerazione delle singole note singole con l’aggiunta *bis, ter*, ecc.).

<sup>1</sup> SAÏD E., *L’Orientalisme. L’Orient créé par l’Occident*, Paris 1980, pp. 396 [editions du Seuil].

<sup>2</sup> Cfr. BUCCI O., *I rapporti fra la Grecia e l’antica Persia. Appunti storico-giuridici per un dibattito sulla pretesa contrapposizione fra Oriente e Occidente*, in *Apollinaris* XLVI, 1973, pp. 363-388; XLVII, 1974, pp. 196-220; BUCCI O., *Tradizione giuridica greco-romana e tradizione giuridica della Chiesa*, in *Aquinas*, XIX, 1976, 3, pp. 386-410 e XX, 1977, 1, pp. 92-116, La nostra meditazione si è anche svolta nei corsi monografici, tenuti nell’Università degli Studi di Siena, Facoltà di Magistero, presso la cattedra di Cultura Greca negli anni accademici 1978-1979, 1979-1980, 1980-1981, 1981-1982, 1982-1983 sui seguenti temi: 1) *La primarietà dell’uomo greco e le origini storiche del razzismo*; 2) *Mercantilismo greco e Imperialismo culturale ellenistico*; 3) *Il razionalismo greco e le origini storiche dell’ateismo*; 4) *La condizione femminile nella Grecia antica*; 5) *Storiografia erodotea e storiografia tucididea come futuri modelli di scelta di campo per la storiografia europea*. Nessuno di questi corsi è stato dato alle stampe. Di essi è testimonianza nelle dispense ciclostilate date agli studenti.

radici storiche e giuridiche di questo dibattito, sorto nell'antichità e protrattosi con una continuità davvero spettacolare fino ai giorni nostri<sup>3</sup>.

## §2. II volume del SAÏD: sua esposizione

Il volume di cui vogliamo dar conto è una attenta riflessione di E. SAÏD, docente di letteratura inglese e comparata presso la Columbia University di New York, sulle varie tappe, storiche e letterarie, ma anche politiche e sociali ad un tempo, attraverso cui la cultura europea ha creato l'Orientalismo, questa, branca del sapere che altro non è che « une manière de s'arranger avec l'Orient » tenuta dagli studiosi europei («...les Français et les Anglais et, dans une moindre mesure, les Allemands, les Russes, les Portugais, les Italiens et les Suisses»: p. 13) e che attraverso la definizione del concetto di Oriente «a permis de définir l'Europe (ou l'Occident) par contraste: son idée, son image, sa personnalité, son expérience» (p. 14). Il risultato è che «rien de cet Orient n'est pourtant purement imaginaire. L'Orient est partie integrante de la Civilisation et de la culture matérielle de l'Europe. L'orientalisme exprime et représente cette partie culturellement et même idéologiquement, sous forme d'un mode de discours, avec, pour l'étayer, des institutions, un vocabulaire, un imagier, des doctrines et même des bureaucraties coloniales et des styles coloniaux» (p. 14). Definito l'oggetto della sua meditazione il SAÏD ne precisa l'ambiente geografico lì ove ricorda come l'Orientalismo europeo si leghi soprattutto, nella tradizione degli studi, ai paesi del Medio Oriente (Egitto, penisola arabica, Mezzaluna Fertile, Anatolia, Altopiano iranico) mentre l'Orientalistica americana (i.e. | U.S.A.), affermatasi quando la tradizione degli studi in questo settore si era ormai in Europa già consolidata, e quindi senza il vizio di origine di quest'ultima, non si limita soltanto a quei paesi ma va ben oltre, estendendo il suo sguardo fino all'Oriente estremo. Questa estensione non avviene a caso, perché essa è parallela all'estensione degli studi universitari in campo orientalistico ma anche all'accezione diversa che viene ad imporsi di “orientalismo” come mentalità («l'orientalisme de l'imaginaire»: p. 15). Di qui un dato di fatto nella storiografia orientalistica: che «l'orientalisme repose sur l'extériorité, c'est-à-dire sur ce que l'orientaliste, poète ou érudit, fait parler l'Orient, le décrit, éclaire ses mystères pour l'Occident... Le principal produit de cette extériorité est évidemment la représentation des Perses d'Eschyle, l'Orient cesse d'être une altérité lointaine et souvent menaçante pour s'incarner en des figures relativement familières... L'immédiateté drammatique de la représentation des Perses voile le fait que le public regarde une mise en scène très artificielle de ce dont un non-Oriental a fait un symbole de tout l'Orient» (p. 34).

Due, quindi, secondo il nostro studioso, sembrano essere state le posizioni della storiografia accidentale di fronte all'Oriente: di «altérité lointaine et souvent menaçante» e di «mise en scène très artificielle» di una realtà che comunque le appariva estranea.

Con queste riflessioni introduttive il SAÏD svolge il suo narrare attraverso tre meditazioni: a) «le domaine de l'Orientalisme» (pp. 45-131); b) «l'Orientalisme

---

<sup>3</sup> Bibliografia e discussione relativa sono in BUCCI O., *I rapporti fra la Grecia e l'antica Persia*, cit. ed ivi *infra*, nonché BUCCI O., *Tradizione giuridica greco-romana e tradizione giuridica della Chiesa*, ed ivi *infra*.

structuré et restructuré» (pp. 133-227); e) l'«Orientalisme aujourd'hui» (pp. 229-354).

### §2.1. La prima meditazione del SAÏD: “le domaine de l’Orientalisme”

La prima meditazione è divisa in quattro riflessioni: *connaître l’Oriental* (pp. 45-65), *la géographie imaginaire et ses représentations: orientaliser l’Oriental* (pp. 66-90); *projets* (pp. 91-111), *crise* (pp. 112-131). Parte il SAÏD dalla giustificazione che il Balfour diede dell’occupazione dell’Egitto da parte dell’Inghilterra, in risposta ad un interrogativo che il deputato di Tyneside, J.M. ROBERTSON, formulò in proposito («da quale diritto prendete voi quest’aria di superiorità di fronte a genti che voi avete deciso di chiamare Orientali?»). L’Egitto va sottomesso all’Impero Britannico innanzi tutto per la conoscenza che l’Inghilterra ha dell’Egitto «et le fardeau de ce savoir | fait apparaître comme mesquines des questions telles que celles d’infériorité et de supériorité» (p. 47).

Inoltre, precisa BALFOUR, «l’esperienza mostra che essi (i.e. = gli Egiziani) avranno un governo migliore di tutti quelli che essi hanno avuto nel corso della storia del mondo e che non è da intendersi soltanto un vantaggio per essi stessi ma, senza alcun dubbio, un vantaggio per tutta la civiltà occidentale» (p. 47). Non è difficile per il SAÏD affermare che «la logique de Balfour interessant ici, surtout parce qu’elle est parfaitement cohérente avec les prémisses de son discours. L’Angleterre connaît l’Egypte, l’Egypte est ce que connaît l’Angleterre, l’Angleterre sait que l’Egypte ne peut avoir de self-gouvernement: l’Angleterre le confirme en occupant l’Egypte; pour les Egyptiens, l’Egypte est ce que l’Angleterre a occupé et gouverné maintenant; l’occupation étrangère devient donc le fondement réel» de la civilisation égyptienne contemporaine; l’Egypte a besoin, exige en fait, l’occupation anglaise» (pp. 48-49). Lord CROMER, l’Eveling Baring che rappresentò l’Inghilterra in Egitto dal 1882 (anno in cui fu messa fine alla rivolta del colonnello Arabi) al 1907, fu più preciso e puntuale del BALFOUR [che nel tessere gli elogi del BARING nel Parlamento inglese affermò che «i servizi resi da Lord Cromer durante questi venticinque ultimi anni hanno elevato l’Egitto dal fondo della degradazione sociale ed economica fino alla posizione ... quale ha oggi fra le nazioni orientali, dovuta alla sua prosperità finanziaria e morale» (p. 50)] ed affermerà, in un saggio, rimasto poi celebre, pubblicato nell’*Edinburgh Review* nel gennaio 1908 («The Government of Subject Races»)⁴ che l’Impero Britannico dovrà essere molto saggio, temperare la sua cupidigia e stemperare l’impazienza: ciò in quanto popoli come gli Indiani, Egiziani, Shilluks e Zoulous sono, «da un punto di vista nazionale, *in statu pupillari*»: il che implica una «seria riflessione» che permetta che «ogni decisione sia presa facendo riferimento in principal modo a ciò che, alla luce della conoscenza e dell’esperienza occidentale temperate dalle considerazioni locali, noi stimiamo in tutta coscienza condizione migliore per la razza soggetta». Si agisca così, aggiunge Lord CROMER, «e il commercio inglese vi guadagnerà» (p. 52). Del resto, in modo diverso, | non si può agire: anzi è il massimo che l’impero Britannico può offrire perché «questa mancanza di precisione, che degenera facilmente in falsità, è in realtà il carattere principale dello

<sup>4</sup> che può trovarsi poi ristampato in BARING lord CROMER E., *Political and Literary Essays 1908-1913*, London 1913, (ristampato poi dalla Freeport, New York, Books for Libraries Press, 1969), p. 12 ss.

spirito orientale. L'Europeo compie dei ragionamenti serrati; egli espone i fatti senza ambiguità: egli è naturalmente logico, anche se non ha studiato la logica; egli è scettico per natura e richiede delle prove prima di accettare la bontà di una proposizione: la sua intelligenza ben concatenata opera come il congegno di una struttura meccanica. Lo spinto dell'Oriente, di contro, alla pari delle sue pittoresche concezioni, manca in definitiva di simmetria. La sua maniera di ragionare è priva di capacità di concludere. Benché gli antichi Arabi abbiano acquisito nei loro più alti momenti la scienza della dialettica, i loro discendenti mancano singolarmente di facoltà logica. Essi sono spesso incapaci di tirare qualsivoglia conclusione da semplici premesse di cui essi stessi possono accettare la validità»<sup>5</sup>. Questi giudizi del BALFOUR e di Lord CROMER [che pervennero fino al razzismo più becero, certamente sotto l'influenza del CHAMBERLAIN<sup>6</sup>] non nascevano a caso ma erano il prodotto di una precisa cultura che si sviluppò massimamente a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, in quel periodo di rigogliosi studi orientalistici che EDGAR QUINET chiamò, con orgoglio tutto europeo, il *Rinascimento orientale*<sup>7</sup>: un periodo della cultura europea che scoprì all'improvviso l'Oriente, tutto intero, dalla Cina al Mediterraneo, che trovò nell'invasione napoleonica dell'Egitto il suo modello di qualificante cultura colonialista e nella fondazione delle varie Società Asiatiche con i loro bollettini e periodici prestigiosi (p. 58) i canali indispensabili di conoscenza e ad un tempo di diffusione scientifica<sup>8</sup>.

Un periodo storico che non solo non si è concluso ma che ha accentuato i suoi caratteri nella contrapposizione Oriente-Occidente se e vero che si è potuto scrivere che «le culture che sono sfuggite al primo choc del pensiero newtoniano hanno conservato l'idea essenzialmente pre-newtoniana che il mondo reale è pressoché totalmente interiore all'osservatore» per cui «la realtà empirica ha, in molte giovani nazioni, un significato differente di quel che ha invece per l'Occidente poiché esse in un certo senso non sono mai passate attraverso il

<sup>5</sup> BARING lord CROMER E., *Modern Egypt*, New York, MacMillan Co, 1908, 2, p. 146 ss. Sulla figura storica di lord CROMER, cfr. OWEN R., *The Influence of Lord Cromer's Indian Experience on British Policy in Egypt, 1883-1907*, in *Middle Easter Affairs*, Number four: St Antony's Papers Number 17, ed. ALBERT HOURANI, Londres, Oxford Univ. Press, 1965, pp. 109-139; MARLOWE J., *Cromer in Egypt*, Londres, Elek Book, 1920. Per il giudizio severo di uno studioso orientale, che integra e completa quello del SAÏD, su Lord Cromer cfr. LUFTI AL SAYYD A., *A Study in Anglo-Egyptian Relation*, New York, Frederick A. Praeger, 1969.

<sup>6</sup> Cfr. pp. 53-54 e p. 55 del libro del SAÏD che qui stiamo a recensire. Anche se non è provato un qualunque collegamento storico fra lo CHAMBERLAIN e Lord CROMER, non sappiamo spiegarci altrimenti i pesanti giudizi di quest'ultimo sugli Orientali («privi di energia e di iniziativa», «protesi al servilismo», «bugiardi inveterati», «addormentati e sonnolenti»)... e le antistoriche valutazioni sugli Europei (fra cui primeggia fra tutte la «chiarezza, la dirittura morale e la nobiltà della razza anglo-sassone»). Sul CHAMBERLAIN e sulle sue idee-guida che altro non sono che uno sviluppo delle tesi del GOBINEAU, bisognerebbe ritornare, non fosse altro, per individuare quanto della cultura tedesca a lui coeva, e WAGNER in primo luogo, influenzò e determinò le sue scelte. Ciò che bisogna nettamente affermare è ad ogni modo che le folli e arbitrarie tesi del CHAMBERLAIN (il mondo antico, corrotto dall'infiltrazione di popoli non arii, si rinnovò ad opera delle invasioni germaniche: tutti i più grandi eventi della storia, da Cristo in poi, fino a DANTE e MICHELANGELO sono opera diretta del Germanesimo) trovarono nel pensiero e nella politica del pangermanesimo la loro attuazione pratica. L'analisi più completa del pensiero del CHAMBERLAIN rimane ancora il vecchio saggio di SEILLIERE E., *Le plus recent philosophe du pangermanisme mystique*, Paris 1917.

<sup>7</sup> Per questa ed altre valutazioni cfr. QUINET E., *Le Genie des religions*, in *Oeuvres Completes*, Paris 1857, vol. I, pp. 55-74.

<sup>8</sup> Quegli strumenti, ad ogni modo, qualunque sia il giudizio che se ne può dare in sede culturale-politica sono tuttora i più validi e formidabili canali di studio e di conoscenza scientifica dell'Oriente.

processo della sua scoperta»<sup>9</sup>. Ed è lo spirito di BALFOUR e di CROMER che ritorna quando, in uno slancio di raffinatezza morale, se ne conclude (p. 63) che è dovere degli uomini post-newtoniani (quindi del mondo reale) «costruire un ordine internazionale prima che una crisi non lo imponga come un fatto di necessità»<sup>10</sup>, Raffinatezza che neppure appare in un altro studioso ed operatore orientalista quando nel descrivere gli Arabi» come seguaci dell'«arte del sotterfugio» ed abituati a vivere in uno stato di ansietà assoluta e a non fidarsi di alcuno, afferma che è proprio degli Arabi la razza e la guerra e proprio degli Occidentali la pace e la liberalità<sup>11</sup>.

Decisamente, è la conclusione del SAÏD (p. 65), non hanno fatto un gran passo avanti le nozioni di *Oriente*, *Orientale* ed *Orientalismo*: essi si definiscono in negativo, in contrapposizione cioè a | *Occidente*, *Occidentale*, *Occidentalismo* e stanno ad indicare ciò che Occidente non è, vale a dire non-ragionevolezza, non-pace, non-liberalità, non-logica.

I capitoli successivi (II: *La géographie imaginaire et ses représentations: orientaliser l'Oriental*: pp. 66-90; III: *Projets*: pp. 91-111; IV: *Crise*: pp. 112-130) sono un'analisi, forse enfatizzata, probabilmente disordinata ma certamente sentita e sofferta, della storia dell'Orientalistica europea, a partire dal suo sorgere, da quel lontano 1312, da quando cioè il Concilio di Vienna istituì le cattedre di arabo, greco, ebraico e siriano negli Studi di Parigi, Oxford, Bologna, Avignone e Salamanca (p. 66), fino alla crisi degli studi orientalistici odierni. Momento qualificante degli studi orientalistici europei è stato, a detta del SAÏD, «orientaliser l'Oriental»: in uno sforzo incessante, quasi parossistico, l'Orientalistica europea (o, comunque, chiunque si interessi dell'Oriente, come fa DANTE per MAOMETTO e l'Islam nel canto ventottesimo dell'inferno: pp. 85-86) formula i canoni di ciò che sarà poi inteso per “orientale” fino a provocare una vera e propria «épidémie d'orientalia» (p. 67) fra il 1765 ed il 1850. Ritornano così vecchi motivi della distinzione fra Oriente e Occidente che in ESCHILO e in EURIPIDE avevano trovato largo spazio<sup>12</sup>; si fissano i punti distintivi di ciò che deve intendersi per orientale (p. 80) e a decidere sono studiosi ineccepibili per la cultura europea ma che mai avevano visitato l'Oriente e conosciuta una sola lingua orientale, come gli Autori de *La Chanson de Roland*, il *Romancero du Cid*, e poi l'ARIOSTO, MILTON, MARLOWE, il TASSO, SHAKESPEARE, CERVANTES (p. 80). BARTHÉLEMY D'HERBELLOT, JOHANN H. NOTTINGER, GEORGE SALÉ, SIMON OCKEY, fanno il resto<sup>13</sup>, sicché gli Europei potevano | essere ormai sicuri del concetto di “orientale” e dei concetti a quest'ultimo assimilati: “orientale” è tutto ciò che si sviluppa dalla

<sup>9</sup> KISSINGER H.A., *American Foreign Policy*, New York, W. W. Norton and Co., 1974, p. 48 ss.

<sup>10</sup> KISSINGER H.A., *American Foreign Policy*, cit., ibidem.

<sup>11</sup> GLIDDEN H.W., *The Arab World*, in *American Journal of Psychiatry*, 128, 8, febbraio 1972, pp. 984-988.

<sup>12</sup> Sul rapporto Oriente Occidente nell'antichità il SAÏD non ha ritenuto di dover sviluppare ulteriormente il problema che a nostro avviso meritava maggior approfondimento. Di qui il suo richiamarsi ai pur ottimi (ma troppo pochi) MAZZARINO S., *Fra Oriente e Occidente: ricerche di storia greca arcaica*, Firenze 1947, (ed. La Nuova Italia) (decisamente, però, datato) e HAY D., *Europe: The Emergence of an Idea*, Edinburgh 1058 [ed. Edinburgh University Press] che non ha la dovuta attenzione verso la letteratura non anglosassone. Cfr. tuttavia i nostri saggi riportati alla nota 2 e quanto si dirà alla nota 43.

<sup>13</sup> Per lo stato della conoscenza dell'Oriente nel XVIII secolo al tempo del Barthelemy d'Herbelot [il quale elaborò una *Bibliothèque orientale ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l'Orient*, La Haye, 1777 (ed. Neaulme et von Daalen)] cfr. PARRY J., *Renaissance Historical Literature*, in *Relation the New and Middle East (with Special Reference to Paolo Giovo)*, in *Historians of the Middle East*, Londres 1962, pp. 277-289 (ed. BERNARD LEWIS et P.M. HOLT, Oxford Univ. Press).

Cina al Mediterraneo, tutto ciò che è “favoloso”, “esotico”, “immaginario”, “piacere e terrore”, “desideri”, “mostruosità”, “demoniaco ed eroico” (pp. 80-81). Di contro, Islam vuol dire sinonimo di “impostura” e MAOMETTO, il suo profeta, Impostore anch’egli (p. 89) quando si dimentica molto facilmente che l’Europa conobbe i classici greci e latini attraverso AVICENNA e AVERROÉ. È interessante rilevare, aggiunge acutamente il SAÏD, come il GESÙ occidentale, come non-impostore, nasce proprio contro un Maometto orientale come impostore: in tal senso il volume di PREDEAUX H., *The True Nature of Imposture* (ove l’impostura è la dottrina di Maometto), libello scritto nel XVII secolo, è emblematico<sup>14</sup>.

In questa cornice nascono i progetti dell’Europa sull’Oriente<sup>15</sup>, per capire i quali bisogna tener presente tre fatti fondamentali: la spedizione in Egitto di BONAPARTE, che non fu solo militare ma anche, e soprattutto, culturale<sup>16</sup>; l’attività di ANQUETIL DUPERRON che per primo fece conoscere agli Europei l’*Avesta*<sup>17</sup>; la meditazione scientifica, o tale ritenuta, di W. JONES<sup>18</sup>. Lo sbocco di questo triplice evento, ma soprattutto del primo, sarà ben individuato nella *Description de l’Egypte*, nella cui prefazione il FOURIER detterà i canoni culturali del colonialismo europeo<sup>19</sup>. Le successive ricostruzioni dell’Oriente, spesso fantasiose quando non dei tutto inventate, fatte dalla pubblicistica europea, sono frutto dell’insegnamento della *Description dell’Egypte* o sono nate all’interno dello stesso ambiente culturale<sup>20</sup>. La costruzione del Canale di Suez (pp. 107-111), da questo punto di

<sup>14</sup> È interessante rilevare come in questa concezione, GESÙ diventa il prototipo di “Occidentale” di contro a Maometto prototipo dell’“Oriente” (cfr. p. 90), iniziando così una letteratura in tal senso che perviene fino ai nostri giorni e che fa diventare la Bibbia libro dell’Occidente, libro cui la «razza bianca deve... in larga misura, il compito di guida che la storia le riconosce». Del resto «le razze, di colore debbono ad essa (ie. = la Bibbia) il loro risveglio ad una luce più grande»: ciò in quanto «gli Asiatici e gli Africani la possono ricevere con tutta facilità, tanto essa è consona alla loro indole». Questi i giudizi del DANIEL-ROPS, in *Che cos’è la Bibbia?*, trad. it., Catania 1970, pp. 6-7; se questi giudizi non venissero da uno dei più grandi studiosi di giudeo-cristianesimo, ci sarebbe da credere che siamo di fronte ad un profondo senso di autoflagellazione, anziché ad uno dei modi più perversi di usare le fonti in sede scientifica. Di queste e altri strabilianti posizioni culturali discutemmo in BUCCI O., *Tradizione giuridica greco-romana e tradizione giuridica della Chiesa*, in *Aquinas*, XIX, 1976, pp. 386-410 e XX, 1977, 1, pp. 92-116 (cfr. nt. 2 di questo nostro saggio).

<sup>15</sup> Lo studio dell’Orientalistica non può essere disgiunto da quello della “Questione d’Oriente” ma manca nella dottrina uno studio comparato fra questi due grandi problemi, che hanno avuto un immenso rilievo nella storia europea degli ultimi due secoli. L’unico punto di riferimento può essere la lettura contemporanea della voce *Oriente* [Questione d’], in *EI*, XXV, 1935, pp. 544-550 dovuta a COGNASSO F. con quella di *Orientalismo* scritta a più mani da GUIDI M., PAGLIARO A., ROSSI E., VACCA G. e di cui è cenno nella nota 40. Cfr. ad ogni modo l’essenziale bibliografia riportata più in avanti, alla nota 48.

<sup>16</sup> Basta leggere i cinque volumi di DE LA JONQUIÈRE C., *L’expédition d’Egypte*, Paris 1900-1907, per accorgersi come accanto a ragioni militari (nella lettera al direttorio del 16 agosto 1797 Napoleone affermava categoricamente che « per distruggere l’Inghilterra occorre rendersi padroni dell’Egitto ») vi furono successive motivazioni di predominio culturale che accompagnarono la spedizione.

<sup>17</sup> HABEAHAM HYACINTE ANQUETIL DUPERRON (7/12/1731-17/1/1805) pubblicò a Parigi nel 1771 in tre volumi la sua traduzione dell’*Avesta* (Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, contenant les Idées Theologiques, Physiques et Morales de ce Legislatteur, les Cèremonies du Culte religieux qu’il établi et plusieurs traits importants relatifs à l’ancienne histoire des Perses. Traduit en français sur l’original Zend). Egli scrisse anche una *Législation orientale*, Amsterdam, 1778, *Le Recherches historiques et géographiques sur l’Inde*, Paris, 1786, *L’Inde en rapport avec l’Europe*, Paris, 1790. Pregevolissima è la sua traduzione latina delle *Upnishad* rifatta sulla versione persiana che egli pubblicò in 2 voll. a Parigi negli anni 1802-1803 [*Oupnekhad, sive Arcanum tegendum*]. Su questo grande studioso cfr. PAGLIARO A., in *EI*, III, 1929, pp. 422-423 nonché l’opera dello SCHWAB riportata alla nota 49.

<sup>18</sup> Per JONES W. cfr. quanto il SAÏD dice alle pp. 21, 31, 35, 67, 93, 95-98, 117, 139, 145, 160, 182, 196, 246.

<sup>19</sup> Cfr. le pp. 104-105 del SAÏD a tal fine illuminanti.

<sup>20</sup> *Description de l’Egypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Egypte pendant l’expédition de l’armée française*, publié par les ordres de Sa Majesté l’empereur NAPOLEON le Grand, Paris 1809-1823, voll. 23 (ed. Imprimerie impériale).

vista, rappresenta la materializzazione di tutte le aspirazioni non solo del LESSEPS e dei circoli, bonapartisti o meno, francesi, ma di tutta una cultura europea che dai Greci e i Romani andava fino agli Inglesi moderni (p. 107). Ma un sistema siffatto conteneva già in sé germi nefandi, sicché la crisi degli studi orientalistici attuali (pp. 124-130) ha origini lontane, che vanno viste cioè proprio nella costruzione dell'Orientalistica europea.

A partire dalla formazione stessa dell'orientalista che, senza eccezione, inizia la sua carriera scientifica come filologo con il risultato di creare una contrapposizione all'interno degli studi filologici fra le due grandi famiglie di *indeuropeisti* e *semitisti*<sup>21</sup>. E poi con la fondazione | delle *Società Orientalistiche europee* e delle loro appendici in Oriente che hanno avuto un potere immenso nel fissare le fila e i parametri della diffusione di un certo tipo di cultura orientale anziché di un altro<sup>22</sup>. E ancora la costruzione da parte dell'Impero Inglese | accanto e dopo la *Compagnia delle Indie*, accanto e dopo, cioè, il potere economico e commerciale, di un complesso di organizzazioni che avevano il preciso compito

<sup>21</sup> Tale contrapposizione si concluderà tutta a danno della serietà scientifica degli studi con la prevaricazione dell'indeuropeista sul semitista non solo come qualità di disegni culturali che intanto venivano formulati da parte del primo rispetto al secondo ma anche come recezione da parte del secondo (il caso più eclatante è Renan) di motivi e cardini del pensiero indeuropeista partire dai germi nefandi del razzismo. In questa prospettiva non deve meravigliare se, come diremo più avanti, l'indeuropeismo e il mito dell'unità ariana abbiano avuto una notevole influenza perfino sul pensiero di MARX.

<sup>22</sup> La *société asiatique* in Francia che dal 1823 pubblica il *Journal Asiatique*; la *Royal Asiatic Society* fondata nel 1823 con diramazioni in India e che, pubblica dal 1833 il *Journal of the Royal Asiatic-Society*; la *Deutsche morgenländische Gesellschaft* fondata nel 1845 a Lipsia e che stampa dal 1847 la *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gessell.*, dal 1857 le *Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes* e dal 1922 la *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* e la *Zeitschrift für Semistik*. In America l'*American Oriental Society* pubblica il *Journal of the American Society*. Per gli Studi Orientalistici italiani cfr. quanto si dirà alla nota 40. Qui va detto che la *Società asiatica italiana* fu fondata nel 1866 con sede in Firenze. La “Società” ebbe un proprio periodico, a partire dal 1897, nel *Giornale della Società Asiatica Italiana*, poi non più pubblicato. A Roma fu fondato nel 1921 l'Istituto per l'Oriente, (con una predilezione verso gli studi musulmani) che pubblica la rivista *Oriente Moderno* e a Roma sorse la *Rivista degli Studi Orientali*, organo della Scuola Orientale della Facoltà di Lettere. Brillante fu l'uscita della *Rivista Orientale* a Firenze fin dal 1867 ad opera dell'ASCOLI ma ebbe breve durata mentre altre due operazioni culturali ebbero altrettanto breve anche se gloriosa durata, la *Rivista Indo-Greco-Italica creata*, dal RIBEZZO nel 1917 e gli *Studi Italiani di filosofia indo-iranica* fondati dal PULLÉ alla fine del secolo scorso. L'Istituto Superiore Orientale di Napoli fondato nel 1732 col nome di Collegio dei Cinesi è stato un punto di riferimento costante nell'Orientalistica italiana ed oggi pubblica dei propri *Annali*. Nel 1933 sorse l'Istituto per il Medio ed Estremo Oriente in Roma ad opera di TUCCI G. e che tuttora pubblica un periodico in *East and West* mentre rilevanti sono stati nel passato e tuttora vivono di grande dignità gli *Studi Classici e Orientali* pisani. Da ricordare che alla Cà Foscari di Venezia si pubblicano da pochi anni dovuti SCARCIA G., gli *Annali Orientali* della Facoltà di Lettere. Non è stato ancora valutato appieno il rapporto esistente tra colonialismo italiano e Orientalistica. Su questo argomento ritorneremo quanto prima. Per ora ci corre l'obbligo di dire che l'Orientalistica italiana, sia perché, l'Italia arrivò al colonialismo per ultima, sia perché c'era già chi nella tradizione dei nostri studi ha tenuto a ben figurare come filocolonialista (ci riferiamo, ovviamente e tanto per essere chiari, ai romanisti di tutte le specie che hanno imperversato nelle nostre Università fin dalla metà del secolo XIX), non si è mai posta su nelle posizioni imperialiste e colonialiste se non in misura molto periferica. Così come sarebbe interessante valutare quanto l'Orientalistica Italiana abbia dato in assoluto il suo contributo originale alla ricerca scientifica rispetto ad altri centri di studio europei ed extraeuropei in campo orientalistico, che hanno dato luogo ad altrettanto prestigiose riviste quali la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* di Vienna; il *Monde Oriental* di Upsala; l'*Archiv Oriental* di Praga; gli *Acta Orientalia* di Copenaghen; il *Museum* di Lovanio; l'*American Journal of Semitic Languages* di Chicago; la rivista *Syria*; il *Der Islam* di Berlino; l'*Islamica* di Lipsia, la *Revue des études islamiques*, di Parigi; l'*al-Andalus* di Madrid; il *Toung Pao* di Leida e, infine, l'ottima *Orientalistische Literaturzeitung* che ha compiti essenzialmente bibliografici. Così come bibliografico è il *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, di Lipsia (a partire dal 1886 poi trasferitasi a Berlino). Prestigiose rimangono la *Revue d'assyriologie et d'archéologie Oriental* (fondata da OPPERT J. e CEDRANI E.) Parigi, 1884 e ss. e l'*Archiv für Keilschriftforschung* di WEIDNER E. F., Berlino, 1923 e ss.) diventata poi *Archiv für Orientforschung*. Fondamentale ancora rimangono *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, Parigi, 1857 e ss.

di diffondere la civiltà cristiana (più che la religione cristiana) nelle colonie britanniche<sup>23</sup>. Ed infine il razzismo, che trovò la sua sistemazione scientifica proprio nei filologi da cui successivamente sarà ereditata dagli antropologi<sup>24</sup>.

## §2.2. La seconda meditazione del SAÏD: “L’Orientalisme structuré et restructuré”

La seconda meditazione (*L’Orientalisme structuré et restructuré*: pp. 133-228) comprende tre riflessioni. Nella prima (*Redessiner les frontieres, redefinir les probles, seculariser la religion*: pp. 135-146) il SAÏD dopo aver esposto i nuovi elementi che a suo dire si sono aggiunti durante il secolo XIX ai precedenti nel campo dell’Orientalistica [*Oriente* inteso non più solo come Islam ma come termine che abbraccia tutte le terre dalla Cina al Giappone fino al Mediterraneo: pp. 139-140; «une attitude mieux informée vis-a-vis de l’autre et de l’exotique, encouragée non seulement par de voyageurs et des explorateur, mais encore par des historiens pour lesquels l’experience | de l’Europe pouvait se comparer avec profit à celle de civilisations differentes, et plus anciennes» : p. 140; lo studio comparato non solo all’interno della stessa civiltà, ma fra civiltà diverse, «de la Chine au Perou», sulle orme di VICO, HERDER e HAMMANN: pp. 140-141; la concezione, a partire da LINNEO e BUFFON e applicata agli studi umanistici da KANT, DIDEROT e JOHNSON, di una classificazione della natura e dell’uomo in classi tipologiche: pp. 141-143] ritiene che l’attuale orientalistica sia passata attraverso queste fasi: a) avendo come punti di riferimento l’India e la Cina, il Giappone e Sumer, il Buddismo, il sanscrito, lo Zoroastrismo e Manu e non più il Cristianesimo e il Giudaismo; b) avendo «la capacité de traiter historiquement (et non pas en les reduisant a des sujets de politique ecclésiastique) de cultures qui ne sont pas européenne, ni judeo-chretiennes» (p. 143), il che vuoi dire proclamare e ritenere che «l’histoire elle-meme a été conçue de manière plus progressiste» (p. 143); e) tenendo presente che «une identification sélective avec des régions et des cultures differentes de la nôtre a corrodé le mois et son identité qui, au paravant, avient été exacerbés par l’opposition sommaire entre la communauté des croyants ranges en ordres de bataille, et les hordes de barbares, p. 143); d) considerando che «les classification de l’humanité se multiplient systématiquement, en même temps que les possibilités de désignations et de dérivation se raffinent au-delà des categories appelées par Vico les gentils et les nations saintes; la race, le couleur, l’origine, le tempérament, le caractère, les types recouvrent la distruction entre-les chretiens et tous les autres» (p. 143).

Poiché l’Orientalistica moderna ha seguito questi canoni di secolarizzazione dell’indagine scientifica, afferma il SAÏD, «l’orientaliste peut celebrer sa methode et sa position comme celles d’un créateur séculier, d’un homme qui fait de mondes nouveaux comme Dieu antrepis a fait l’ancien» (p. 144)<sup>25</sup>. Di qui la *seconda*

<sup>23</sup> La *Society for Promoting Christian Knowledge* sorse nel 1698, la *Society for the Propagation of the Gospel in infideles* è del 1701, mentre la *Baptist Missionary Society* è del 1792, la *Church Missionary Society* del 1799, la *British and Foreign Bible Society* del 1804, la *London Society for Promoting Christianity among the Jews* del 1808. Cfr. p. 119 del SAÏD e quanto diremo più in avanti (in particolare alla nt. 84) circa il ruolo assunto dagli organismi ecclesiastici protestanti dei paesi colonialisti (riformati) nella diffusione del Colonialismo europeo.

<sup>24</sup> Cfr. su questo tema BUCCI O., *La pretesa unità religiosa e giuridica dei popoli cosiddetti indeuropei, a proposito di una recente pubblicazione*, in *RISG* III S 13, XCVI, 1969, pp. 327-355. Cfr. anche POLIAKOV L., *Le Mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et de nationalisme*, Paris, 1971.

<sup>25</sup> E poi il SAÏD continua in modo incisivo e penetrante, con una sottile vena di ironia e di sarcasmo: Pour ce qui est de perpetues ces methodes et ces positions au de la de la durée de vie d’un orientaliste individuel, il y aura une

*riflessione*: | l'individuazione dei Maestri che hanno provocato questa secolarizzazione, i “colpevoli” di questa diabolica e perversa (aggiungiamo noi) operazione scientifica, SILVESTRE DE SACY A.I., RENAN E. e MARX K. Essi sono la dimostrazione, aveva precisato il SAÏD, di ciò che egli vuole dimostrare: «comment l'Orientalisme moderne, à la difference de la conscience précoloniale de Dante et de Herbelot, incorpore une discipline systematique d'accumulation» (p. 146). La loro vita, anzi, è la dimostrazione che «la justification de l'orientalismen n'est pas seulement dans ses necessites intellectuelles au artistiques, mai dans l'efficacité, l'autorité qu'il aura par la suite» (p. 124). In dense e vibranti pagine si riportano i tratti qualificanti di questi tre pensatori: SILVESTRE DE SACY è il primo presidente della *Société Asiatique* (fondata nel 1823), colui il quale, come ebbe ad esprimersi un suo contemporaneo, fu capace a riconciliare «les esperances de Leibniz avec les efforts de Bousset»<sup>26</sup>. Ma il DE SACY è anche colui che afferma che la poesia araba «s'alimente d'opinions, de prejugsés, de croyances, de superstitions, dont nous ne pouvons acquerir la connaissance *que* par une étude longue et penible» (p. 153); di qui due conseguenze: che non si può conoscere l'Oriente senza la mediazione dell'orientalista e che quest'ultimo, data la massa enorme dei dati documentaristici lasciatici dalle fonti orientali, deve presentare l'Oriente attraverso una serie di frammenti rappresentativi, spiegati e annotati. La “Crestomazia orientale”, questo genere letterario su cui furono educate intere generazioni, ha nel DE SACY il, suo più grande rappresentante<sup>27</sup> e al DE SACY si rifecero tutte le scuole orientalistiche | europee. In tal modo, il principio che l'Oriente non può essere conosciuto senza la mediazione dell'Orientalista si diffonde in tutte le scuole europee. Poi c'è RENAN. RENAN vuol dire la rigorosa applicazione della filologia all'orientalistica, anzi, come egli stesso ebbe a precisare, l'applicazione alle ricerche critiche sul Cristianesimo dei più ampi strumenti che gli offriva la «scienza laica»<sup>28</sup>. | E

---

tradition séculière de continuité, un ordre laïc de methodologistes disciplinés dont la fraternite sera fondée, non sur un lignage por le sang, mais sur un discours commun, une praxis, une bibliothèque, un ensemble d'idées reçues, bref une doxologie commune à tous ceux qui entrent dans leurs rangs». Quanto sia vera questa affermazione del SAÏD lo si può riscontrare nella lettura (accanto alle opere riportate alla nota 40) delle seguenti Storie dell'assiriologia che per più di un verso si è identificata, fino a tutto il primo quarto di questo secolo, con l'Orientalistica tout court: BRIDGE E. A. W., *The rise and progres of Assyriologie*, Londra 1925; FOSSEY CH., *Manuel d'Assyriologie*; Paris 1904; HOMMEL FR., *Ethnologie und Geographie des Alten Orients*, Monaco 1926; BELLING E.-MEISSNER, *Realexikon der Assiriologie*; Berlino 1928. Cfr. infine TELONI G.C., alla voce *Assiriologia*, in *E.I.*, V, 1930, pp. 38-39.

<sup>26</sup> DE BROGLIE D., *Éloge de Silvestre de Sacy*, in *Silvestre, de Sacy, Melanges de litterature Orientale*, Paris 1833, p. XII.

<sup>27</sup> SILVESTRE DE SACY A. I., *Chrestomatie arabe, ou Extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, à l'usage des élèves de l'Ecole royale et spéciale des langues orientales vivantes*, Paris, vol. I, 1826 [ristampa Osnabrück, Biglia Verlag, 1973]. Su Silvestre de Sacy, sulla sua Scuola, sul suo pensiero e l'eredità che ha lasciato in tutte le scuole europee cfr. DEHERAIN H., *Silvestre de Sacy. Ses contemporains et ses disciples*, Paris 1938 [ed. P. Genthner]. Sulla *Société Asiatique* cfr. FILLIOZAT J., *La Société Asiatique: d'hier a demain*, in *JA*, 256, 1973, fasc. 1-4, pp. 3-12. Questa annata del *Journal Asiatique* è dedicata ai “Cinquante ans d'Orientalisme en France” (1922-1972), ed è indispensabile per avere il quadro degli studi orientalistici in Francia (con saggi di R. LABAT, J. VERCOUTTER, A. CAGNOT, A.- GUILLAUMONT, G. WAJDA, C. CAHEN, C. PELLAT, L.GALAND, P. GALANO-PERNET et C. LACOSTE, P. GIGNOUX, C. H. DE FOUCHÉCOUR, L. BAZIN., L. HAMBIS, A. M. BLONDEAU, J. FILLIOZAT, B. P. LAFONT, D. LOMBARD, M. SAYMIÉ, D. BOUCHEZ e B. FRANK).

<sup>28</sup> RENAN E., *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, in *Oeuvres completes*, Paris (ed. it. Psichari), 1947-1961, voll. 2, p. 892. Come poi «applicazione rigorosa del metodo filologico all'orientalistica» abbia comportato non solo l'elaborazione di un preciso filone antisemita ma la più inattendibile ricerca storiografica e quindi la meno “critica” applicazione “filologica” alla documentazione storica, è dimostrato proprio dal fatto che la filologia negli studi moderni europei sorse con un vizio indouopeistico, almeno, storicamente, preindouopeista. Si dimentica

RENAN vuol dire anche l'affermazione di un sottile quanto mai penetrante antisemitismo: quest'uomo che perderà la sua fede cristiana che tornò allo studio del semitico per laicizzare la ricerca scientifica, affermerà che i Semiti rappresentano «une combination inferieure de la nature humaine»<sup>29</sup>: essi infatti non hanno prodotto né mitologia né arte, né commercio né civiltà. Nel mentre fa queste affermazioni, RENAN «veut que l'on comprenne qu'il parie dun prototype, non d'un vraié type semitique existant réellement... Ainsi, nous avotis d'un part, la transformation de l'humain et specimen, et, de l'autre, le jugement comparatif par lequel le specimen reste un | specimen et un sujet d'étude philologique et scientifique» (p. 167). Alla base di questo sottile antisemitismo vi è, anche per il RENAN, il mito dell'unità ariana perché in lui «le semitique represente une phenomene de development interrompu si on le compare avec les langues et les

---

infatti troppo spesso (ma non lo dimentica il SAÏD: su VICO cfr. infatti p. 17, 69, 140, 142, 156, 162, 163, 172 e 173) che la filologia in senso moderno è sorta con VICO. Fino a VICO la filologia altro non è che *explanatio* (studio delle parole) ed ermeneutica (studio delle cose). Da VICO in poi filologia vorrà dire, contro Cartesio, metodo critico per giungere alla certezza storica. Ma da VICO in poi, attraverso la critica kantiana e poi attraverso la filosofia storica hegeliana, ove filosofia e filologia comportavano unione e commistione di metodi, il certo storico venne sempre più a identificarsi con il vero storico. Ebbene, tutto questo procedimento storiografico avvenne all'interno di una cultura di epigone indeuropea quale apparve quella del vecchio Continente al movimento culturale dominante in Francia e in Germania dalla fine del XVIII secolo alla prima metà di questo secolo. Ed è un fatto incontestabile che lo studio dell'indeuropeismo non solo relegò in un cantuccio quello del mondo semitico ma lo disprezzò quando non lo annullò completamente. Studiosi come SCHLEGEL F., SCHLEIERMACHER D. F., VON HUMBOLETT W., WOLF F. A. (e il suo maestro HEYNE) e poi BOECKH A., MÜLLER K. A. ed infine GRIMM J., rappresentarono i tasselli di quel procedimento storiografico secondo il quale la coincidenza fra filologia e scienza dell'antichità (Altertumswissenschaft) era totale. Quando BOECKH A. affermerà che « il concetto di filologia coincide con quello della storia nel suo significato più ampio » non voleva solo dire, come poi esplicherà, che ciò avveniva perché «tutta la storiografia procede filologicamente, perché riposa su fonti» ma anche, e soprattutto, perché «i fatti storici stessi sono un conoscere, vale a dire contengono idee». E non c'era alcun dubbio che le «idee» degli Indoeuropei fossero superiori a quelle dei Semiti: l'affermazione di Renan che i Semiti non avevano prodotto né mitologia né arte né commercio né civiltà era la conseguenza di questa paradossale applicazione del metodo filologico agli studi semiti e antico-cristiani, il mito ariano studiato attraverso, e per contrasto, il non-mito semita. Si veda, per chi ha dubbi in merito, l'analisi rigorosa compiuta a suo tempo da WACH J., *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermen. Theorie in 19 Jahrhundert*, I: *Die Grossen systeme*, Tubinga 1926 (che ripercorre il lungo tragitto dallo SCHLEIERMACKER, il WOLF, fino al BOECKH e l'HUMBOLDT), e più RODHOCKER E., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tubinga 1930 (2° ed.) nonché alcune pagine di PASQUALI G., *Filologia e storia*, Firenze 1920 (che non certo furono attutate dallo sviluppo successivo del suo pensiero) e di CROCE B., *Teoria e storia della stenografia*, 3° ed., Bari 1927.

<sup>29</sup> RENAN E., *Histoire generale et Systeme comparé des langues sémitiques*, in *Oeuvres Completes*, cit., vol., 8°; 145 e ss. L'antisemitismo di Renan compare poi in modo ancor più evidente in *Oeuvres complètes*, cit., vol. 8°, p. 156. Questo sottile razzismo strisciante compare, ad esempio, nello SCHURÉ, che in *Santuari d'Oriente, Egitto, Grecia, Palestina*, Bari 1948, trad. it, 5ª ristampa, p. 320, così si esprime quando parla delle genti d'Africa e d'Asia: «...non si può negarlo, le erranti razze dell'Africa e dell'Asia recano in fronte un punto luminoso, il misterioso segno del dito di Dio. Profondamente ignoranti, sotto le loro superstizioni e i loro vizi esse non hanno meno perciò il culto ingenuo di quel mondo divino del quale noi abbiamo la dolorosa nostalgia. Esse venerano senza comprenderli, con fervore inestinguibile, i luoghi santi e i sacri simboli. Esse cercano oscuramente nelle loro adorazioni e nei loro sogni la finale armonia, la verità integrale, la cui profetica affermazione dorme negli antichi santuari. Appunto per questo vi ha come una grande luce diffusa in quelle anime immote. Sono primitive anime di fanciulli, anime di fede e d'attesa». Occorrerebbe essere più chiari? Per una lettura invece serena e pacata in armonia con la storiografia scientifica più seria e per una lettura soprattutto criticamente onesta delle fonti cfr. la meditazione, ora, di due Maestri dell'Orientalistica italiana, LEVI DELLA VIDA G., *Arabi ed ebrei nella storia*, Napoli 1984 (che raccoglie, a diciassette anni dalla morte, saggi e articoli dell'insigne studioso su tale argomento) e MOSCATI S., *Chi furono i Semiti*, Roma 1958 [Memorie dell'Accademia dei Lincei], Ricorderà poi PINCHERLE A. in *EL*, XXIX, 1936, alla voce Renan, [p. 48-51] p. 49 come, soprattutto nelle due opere *Historie generale des langues semitique* (1855, 4ª ed. 1864), giochi nel RENAN «la tendenza abbastanza accentuata a scorgere nella lingua l'espressione della spiritualità d'una razza e ad accostare alla lingua la letteratura e la mitologia; donde la simpatia, pur cautelata, del R. per il Gobinau e il famoso contrasto tra gli Ari tendenti al naturalismo, alla mitologia, all'arte, alla filosofia, alla scienza, e i Semiti, destinati a dare al mondo “il monoteismo nella sua arida e grandiosa semplicità”».

culture a indo-européennes qui sont parvenus a maturité, et même avec les autres langues orientale» (p. 170)<sup>30</sup>. E infine c'è KARL MARX. Il suo è un orientalismo romantico dei più puri (p. 180) soprattutto quando afferma che «l'Inghilterra ha una duplice missione da compiere in India : da un lato distruttrice e rigeneratrice ad un tempo: distruggere la vecchia società asiatica e gettare fondamenta materiali della società occidentale in Asia dall'altra»<sup>31</sup>.

A muovere MARX infatti sono le idee romantiche del tempo ben rappresentate dal GOETHE sicché le sue stesse idee «sont romantiques et même messianiques: l'Orient est moins important comme matériaux humain que comme élément d'un projet romantique de redemption» (p. 179). Ma a strutturare e ristrutturare l'Oriente ci avevano pensato in primo luogo i numerosi viaggiatori che visitarono le regioni occidentali e che riportarono poi le descrizioni dei loro viaggi in opere rimaste celebri e che ebbero una enorme influenza tra gli studiosi e all'interno del vasto pubblico nel diffondere temi e motivi sull'Oriente. Di qui la terza riflessione (*Peierins et pelerinages, anglais et français*: pp. 183-227) che spazia dall'esame dell'opera del LANE (*An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* del 1836) all'*Itinéraire de Paris à Jerusalem* di CHATEAUBRIAND (1810-1811); dalle descrizioni dei viaggi di LAMARTINE, NERVAL, FLAUBERT, alle opere dello SCOTT, KANGLAKE e BURTON. Vi è una grande, sottile differenza, fra l'Oriente descritto dai viaggiatori francesi e quello descritto dagli Autori inglesi innanzi citati. Nei primi sono enunciati i canoni che rimarranno classici per tutta una tradizione letteraria: la sensualità della donna orientale («Flaubert associe l'Orient avec le vagabondage de la fantasie sexuelle» : p. 218); l'esotismo delle regioni d'Oriente, la mancanza di libertà e il totalitarismo delle istituzioni orientali (per cui corrente è il tema di una Europa che va ad insegnare all'Oriente cos'è la libertà: così in CHATEAUBRIAND, p. 199); la primitività e la barbaria dei popoli orientali (così in LAMARTINE, p. 205); l'assoluta mancanza di cultura da parte degli Orientali dimentichi del loro sublime patrimonio letterario e storico che spetta ora agli Europei ricostruire (NERVAL, p. 210). Per il viaggiatore inglese l'Oriente è l'India e solo l'India: il vicino Oriente è solo un avant-propos al vero Oriente che è l'India, parte integrante dell'Impero Britannico. In tal modo WALTER SCOTT, KINGLAKE, DISRAELI, WARTBURTON, BURTON e anche GEORG ELIOT sono degli scrittori «pour lesquels l'Orient est défini par la possession matérielle, par une imagination matérielle pour ainsi dire» (p. 196).

### §2.3. La terza meditazione del SAÏD: “l'Orientalisme aujourd'hui”

L'ultima meditazione (*L'Orientalisme aujourd'hui*: pp. 229-354) si svolge in quattro riflessioni che tendono a storicizzare nel presente il carico di tutta una tradizione di studi orientalistici. La prima riflessione (*Orientalisme latent el Orientalisme manifeste*: pp. 229-258) riguarda una grande distinzione: v'è, dice il SAÏD, un Orientalismo *latente* [positive presque inconscient (et certainement intouchable)] e un Orientalismo *manifesto* («les différentes affirmations sur la

<sup>30</sup> Sul tema del raffronto fra lingue e popoli indeuropei e lingue e genti semitiche cfr. del RENAN, *Histoire générale*, cit., p. 158. In *Oeuvres complètes*, cit., vol. 8°, p. 156, lo stesso dirà. che la razza semitica (“incomplete par sa simplicité même”) sta alla famiglia indeuropea come “la grisaille est à la peinture” o, preciserà., come «le plainchant est à la musique moderne» e poi concluderà.: «elle manque de cette variété, de cette largeur, de cette surabondance de vie qui est la condition de la perfectibilité».

<sup>31</sup> Cfr. più avanti, e la fonte di Marx in nota 51.

société, les langues, les litteratures, l’histoire, la sociologie»). Ebbene, afferma il SAÏD, «quel que soit le changement qui se produise dans la connaissance de l’Orient, on le trouve presque exclusivement dans l’orientalisme manifeste; l’unanimité, la stabilité, la persistance de l’orientalisme latente sont plus ou moins constantes» (p. 236). A formare il sostrato culturale dell’Orientalismo latente hanno contribuito CUVIER, DE COBINEAU, ROBERT KNOX e JOHN WESTLAKE con le loro riflessioni razziste<sup>32</sup> e che hanno creato l’eguaglianza fra Orientali e gli elementi arretrati o negativi della società occidentale (i delinquenti, i pazzi, i furiosi, le donne, i poveri) determinando l’equazione fra Orientali e arretrati, degenerati, non civilizzati, ritardati. Soprattutto l’Islam, in tutta questa concezione, prende i connotati di un giudizio negativo che ha del paradossale: esso è da giudicare in modo molto severo per l’antropomorfismo di Maometto e l’esteriorità della teologia islamica (I. GOLDZIEHER); esso ha sì i canoni della pietà e della rigerosità teologica, ma solo perché ereditati dal Cristianesimo di cui è, in fondo, un’eresia (DUNCAR, BOLACK, MAC DONALD); il suo misticismo ha dei caratteri fortemente contraddittori (C. SNOUK HURGONJE); esso è la rivolta contro l’idea di reincarnazione (L. MASIGNON). Giudizi, tutti questi, che stanno ad indicare una inferiorità latente, per questi studiosi dell’Islam, rispetto alla Civiltà europea. La seconda riflessione (Le style, la competence, la vision de l’expert: l’Orientalisme dans le monde: pp. 259-285) tratta «d’agents imperiaux et de politiques» più che «de savant». Ciò, «pour mettre l’accent sur le changement majeur de l’orientalisme, de la corinaissance de l’Orient, de contact avec celui-ci, qui sont passés d’une attitude universitaire a une attitude instrumentale». Al tempo stesso «l’orientaliste ne se considère plus lui-même... comme un membre d’une sorte de communauté, de guildes ayant ses traditions propres et ses rituels internes. Il est maintenant devenu le représentant de sa culture occidentale, un homme qui concentre dans son oeuvre une intention double dont cette oeuvre est l’expression symbolique: d’un côté le savoir, de l’autre les etendues de l’Orient dans leurs les | plus intimes» (p. 276). Con l’ulteriore aggravante rispetto agli orientalisti universitari: che quelli vagheggiavano una unione, immaginaria o meno, concreta o meno, fra l’Oriente e l’Occidente e rimanevano nel campo delle ipotesi; questi, gli orientalisti «instrumentales», vagheggiano sempre questa unione, riaffermando, tuttavia, la supremazia tecnologica, politica e culturale dell’Occidente. Di qui l’analisi

<sup>32</sup> CUVIER GEORGE (23/8/1796 - 13/5/1832), naturalista fra i più originali ma anche uomo politico e grande uomo di cultura (nel 1831 fu nominato barone e pari di Francia edera prossimo a diventare ministro dell’Interno quando lo colse la morte). Riordinò su nuove basi l’anatomia comparata «precisando i caratteri differenziali degli organi nei diversi gruppi zoologici e determinando l’estensione e il valore delle variazioni in uno stesso apparecchio funzionale» (TUSINI G., alla voce *Cuvier*, in *Enciclopedia Italiana*, XII, 1931, pp. 197-198). JOSEPH ARTHUR, conte di GOBLNAU (14/7/1816 - 13/10/1882) fu diplomatico di carriera e trascorse, fra l’altro, sei anni in Persia e quattro anni in Grecia. Il suo nome è legato all’*Essai sur l’inégalité des races humaines* (1854, 3 voll., 1884, 2 voll.) che tanta diffusione ebbe in Germania per la formulazione delle dottrine razziste al punto tale da dar luogo a Friburgo in B. nel 1894 ad una *Gobineau-Vereinigung*. Per ROBERT KNOX cfr. quanto esposto dal SAÏD, p. 237 ed ivi anche per JOHN WESTLAKE. Teniamo ad ogni modo a precisare che l’antisemitismo francese non fu solo un episodio perché aveva una lunga tradizione da cui non era stato esente nemmeno Voltaire. Il sommo filosofo che nel *Traité sur la tolerance* condensava l’imperativo etico dal quale dipendono le condizioni che determinano i rapporti sociali tra gli uomini con la famosa preghiera a Dio: «...fa che... le piccole differenze... tra tutte le nostre lingue insufficienti... non siano degne di odio e di persecuzione » (ed. Cramer, Genève 1763; trad., it. in *Studi politici*, Torino 1978, pp. 455-477), a proposito degli Ebrei ebbe a dire: « ...però non bisogna bruciarli». A lui risposero gli autori ignoti delle *Lettres de quelques juifs portugais et allemands a M. de Voltaire* con il ricordargli che «...non basta non bruciare gli uomini: li si brucia con la penna, e questo fuoco è tanto più crudele, in quanto il suo: effetto perdura sino alle generazioni future » [p. 12, 22-3 dell’ed. curata da GUENEZ, ed. Prauet, Paris 1769].

dell'agente orientalista inglese tipo (LAWRENCE, GERTRUDE BELL, PHILBY, STORRS, HOGARTH) come esperto-avventuriero eccentrico, di qui l'individuazione dell'orientalista francese tipo che si è occupato «entre le deux guerres d'heterodoxie, de lieux spirituels, d'originaux» (p. 275). Non è un caso, aggiunge il SAÏD, «si les deux plus importantes carrieres universitaires de cette periode [i.e. durante e dopo la prima guerra mondiale], l'une anglaise, l'autre français, sont celles de H.A.R. Gibb e de Louis Massignon: l'interêt du premier etant defini par la notion de Sunna... celui du second ayant pour centre le personnage soufi theosophique, presque chritique, de Mansur al-Hallas» (pp. 276-277). A questi due sommi studiosi è dedicata la terza riflessione (“L’Orientalisme franco-anglais moderne en pleine epanouissement” pp. 286-317).

Da un lato MASSIGNON che ha combattuto una vita intera a favore della civiltà musulmana e per sostenere i rifugiati palestinesi, per difendere i diritti degli Arabi musulmani e dei Cristiani di Palestina contro il Sionismo da lui considerato il “colonialismo bourgeois” degli Israeliani. Ma MASSIGNON, aggiunge SAÏD, operò in tal modo sol perché «place implicitement l’Orient islamique dans une période ancienne pour l’essentiel, et l’Occident dans la modernité... il considère que l’Oriental n’est pas un homme moderne, mais un Semite» (p. 301).

D'altra parte, secondo GIBB, «il ne faut pas considerer les études orientales comme des activites savantes, mais plutôt comme des instruments de la politique nationale euvers les États du monde postcolonial qui viennent d'accéder à l'indipendance, et qui sont peut-être bien intraitables; l'orientaliste, qui a près une conscience refocalisée de son importance pour la communauté atlantique, dont être une guide pour des hommes qui determinant la politique, des hommes d'affaires, des savants de la nouvelle generation» (p. 308). L'ultima riflessione (“La phase recente”: pp. 318-354) è una amara meditazione su «la manière dont l’Arab est frequemment représenté | aujourd’hui» (p. 319). L'attuale situazione mediorientale è la prova, se mai vi fosse bisogno di qualche dimostrazione, di come l'orientalismo abbia trionfato. Bastano due esempi, dice il SAÏD: in primo luogo il fatto che la cultura araba moderna è solo europea e non orientale<sup>33</sup>; in secondo luogo la diffusione in tutto il mondo orientale dell'ideologia del consumismo<sup>34</sup>. Le conseguenze? Sono a portata di tutti, aggiunge il SAÏD: a) «une grande uniformation des goûts... symbolisée non seulement par les transistors, les blue-jeans et le Coca-Cola, mai aussi par les images culturelles de l’Orient que donnent les mass media américains et que consomme sans réflexion la foule de la

---

<sup>33</sup> ... le monde arabe et islamique reste une puissance de deuxième ordre par sa production de culture, de savoir et d'érudition. Il faut être les d'un réalisme total en utilisant la terminologie de la politique de puissance pour décrire la situation qu'elle crée. Aucun savant arabe ou islamique ne peut se permettre d'ignorer ce qui se fait dans les périodiques, les instituts et les universités des Etats-Unis et d'Europe; l'invers n'est pas vrai » (p. 348). Il problema è da connettere certamente al fatto che gli unici centri di studio orientalistico non europei ma mediorientali (quelli di Beyrouth, di Damasco e de Il Cairo) sono nati e sono stati retti e guidati per decenni da Europei o comunque impostati a cultura eurocentrica.

<sup>34</sup> Premesso che «La Grande Bretagne, et la France dominaient autrefois l'horizon intellectuel de l'Orient par leur preponderance et leur richesse, maintenant ce sont les Etat-Unit qui occupent cette place» (p. 348), «... les grandes compagnies petrolieres sont sous le contrôle du système économique américain... les revenus pétroliers des Arabes, sans parler du marketing, de la recherche et de l'organisation industrielle, ont leur siege aux Etat-Unis... Il s'agit d'une relation sens unique, les Etat-Units acheteurs d'un très petit nombre de produits choisis ...les Arabes consommateurs d'une grande gemme de produit américains, matériels et ideologiques» (p. 350).

television» (p. 350)<sup>35</sup>; b) «l'économie de marché occidentale, tournée vers la consommation, a produit... une classe instruite dont la formation intellectuelle est dirigée de façon à satisfaire les besoins du marché» (p. 351). C'è un'alternativa a questa situazione? La risposta per il SAÏD non è delle più ottimiste: la lodevole presenza di insigni e valenti studiosi quali J. BERQUE<sup>36</sup>, M. RODINSON<sup>37</sup>, A. MALEK<sup>38</sup>, R. OWEN<sup>39</sup>, o del gruppo HULL sullo studio del Medio Oriente<sup>40</sup>, rimangono «correctif instructifs que les sciences humaines actuelles apportent à l'étude des problèmes dits orientaux» (p. 352). Per fare l'ulteriore salto di qualità necessita di contro: a) ricordare «qu'étudier l'expérience humaine a d'ordinaire de conséquences éthiques, pour ne pas dire politique dans le meilleur ou le pire sens du terme» (p. 353); b) «adapter l'étude à l'expérience... expérience qui sera éclairée et peut-être modifiée par l'étude» (p. 353); c) «mettre convenablement à profit la prise de conscience politique et historique d'un grand nombre des peuples de la terre qui s'est produite de manière générale au vingtième siècle» (p. 354); d) tener conto che «la connaissance de l'orientalisme peut avoir un sens, qui est de rappeler comment, de quelle manière séduisante, peut se dégrader la connaissance n'importe quelle connaissance, n'importe où, n'importe quand» (p. 354).

### §3. Osservazioni al SAÏD: rilievi preliminari

Abbiamo voluto esporre, speriamo con la più dovuta completezza e fedeltà, il pensiero del SAÏD perché riteniamo che esso segni un momento importante nella storiografia orientalistica: in modo organico e quanto mai rispettoso della fedeltà storica, senza essere legato ad alcuna precedente scuola di pensiero ma ponendosi in totale autonomia da tutti i filoni della cultura europea, il SAÏD ha voluto donarci una meditata riflessione, da orientale, sull'Orientalistica. Il risultato è estremamente positivo sia per quanto riguarda il metodo assunto dall'Autore nella sua indagine, sia per le prospettive che si aprono dopo un siffatto studio.

*Il metodo.* Il SAÏD espone la storia della storiografia sull'Orientalismo e l'Orientalistica con un rigoroso senso di pudore, quasi in punta di piedi ma con un'amarezza di sentimenti che non ammette successivi sviluppi sulle usuali strade

<sup>35</sup> Gli avvenimenti tuttavia sono andati ben al di là delle previsioni del SAÏD (il poderoso saggio qui preso in esame del SAÏD è del 1978 mentre la traduzione francese, che qui siamo venuti a recensire, è del 1980) perché queste violente introduzioni di apporti (si fa per dire) culturali estranei all'assetto originario orientale hanno causato, di contro, violente reazioni di segno contrario. Si veda in tal senso l'atteggiamento chiaramente “coranico” dello Stato libico e, soprattutto, la violentissima reazione (non solo nei fatti ma anche e soprattutto culturalmente) in Iran contro un certo tipo di cultura occidentale. In tal senso anche le ipotesi del Rodinson (cfr. più in avanti, nt. 36) di una possibilità di innervare la dottrina marxista all'interno della cultura araba, non potevano che produrre opposizioni violente di segno opposto. Cfr. anche la nota 46 per le tesi del BAUSANI ampiamente ora contraddette dagli stessi eventi prodottisi in Iran.

<sup>36</sup> Del BRECQUE cfr. l'analisi, scritta in cooperazione di altri studiosi, in *De l'imperialisme à la décolonisation*, Paris 1965.

<sup>37</sup> MAXIME RODINSON, autore di un poderoso saggio su Islam e Capitalismo (trad. it.. Torino 1968) è di numerosi altri studi sul rapporto fra *Islam e Capitalismo*, ha fatto sempre ruotare il suo discorso intorno al quesito: è possibile servirsi dell'Islam nella costruzione del socialismo? E poi ancora: quale è il ruolo del marxismo nelle società musulmane.

<sup>38</sup> Di lui cfr. soprattutto *L'Orientalisme en crise*, in *Diogène*, 44, 1963, p. 113 e ss.

<sup>39</sup> Di lui cfr. in particolare il suo sapiente saggio nel *Journal of Interdisciplinary History*, 4, n. 2, autunno 1973, pp. 287-298 ove si compie una serrata critica alla nozione stessa di Islam così come viene impostata nella *Cambridge History of Islam*.

<sup>40</sup> O di altre iniziative come quella italiana che -pur episodica- si concretizzò nella infruttuosa pubblicazione di un volume monografico sull'Islam, con apporti di BAUSANI A., SGARCIA G., GABRIELI F., BASSO L., GAROSCI A. ed altri (*Quaderni di Ulisse*, Firenze, anno XXXI, vol. XIV, fasc. LXXXIII, giugno 1977).

che la passata dottrina ha tracciato. Facendosi carico di una tradizione di studi che egli sottopone a pressante e vivace critica<sup>41</sup>, il SAÏD si pone fuori dagli schemi storiografici europei e mette a dura prova la validità scientifica di precedenti metodologie che hanno lasciato un segno profondo negli studi orientalistici. Certo la lettura del corposo saggio del SAÏD non è facile, ma ciò è comprensibile per un disegno così grandioso: rifiutare come ipotesi di lavoro tutto quanto è stato scritto precedentemente in materia. Non è semplice dire che lo SCHLEGEL è stato campione del razzismo e che RENAN, con un sottile senso antisemita, non si peritava a fare raffronti fra semitistica e indoeuropeismo |

<sup>41</sup> Dare una bibliografia sulla storiografia sull'Oriente non è semplice. Ci proviamo ricordando in primo luogo l'ancora indispensabile DUGAT G., *Histoire des Orientalistes de l'Europe du XII au XIX Siècle*, Paris 1868-1870 (2 voll. editi da Maisonneuve A.) e venendo poi ai seguenti: TH. BENFEY, *Geschichte des Sprachwissenschaft und Orientalischen Philologie in Deutschland*, Munich 1869 [ed. Gottafscenen]; MOHL J., *Vingt sept ans d'histoire des études orientales. Rapports joints à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867*, Paris 1879-1880 (2 voll. ed. Reinwald); COMFORT W-W, *The literary role of the Saracens in the French epics*, in PMLA, 55, 1940, pp. 628-629; BARTHOLD V.V., *La Decouverte de l'Asie. Histoire de l'Orientalisme en Europe et en Russie*, Paris, 1947; SCHWAB R., *La Renaissance Orientale*, Paris 1950 (ed. Payot); FÜCK W, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20 Jahrhunderts*, Leipzig 1955 [ed. Harrassowitz]; University Grants Committee, *Reports of the Sub Comettee ou Oriental, Slavonic East European and African Studies*, Londres 1961 (ed. Her Majesty's Stationery Office); GIRARD R., *L'Orient et la Pensée romantique allemande*, Paris 1963 [ed. Didier]; MONROE J. T., *Islam ad the Arabs in Spanish Scholarship*, Leida 1970 [ed. Bull E.J.]; METLIZKI D., *The Matter of Araby in Medieval England*, New Haven 1977 [ed. Jale University Press]. Anche se non all'altezza dei precedenti studi, degni di rilievo sono gli apporti di MALVEZZI A. (*L'islamismo e la cultura europea*, Firenze 1956) e di MONNERED DE VILLARD U. (*Lo Studio dell'Islam in Europa nel XII e XIII secolo*, Città del Vaticano 1944). Per una raccolta metodica degli Studi Semitici in Italia e in Europa dal 1946 al 1953 cfr. MOSCATI S., *Bibliographie semitique*, 1, in *Orientalia*, XVI, 1947, pp. 103-129; 2, ibidem, XVII, 1948, pp. 91-102; 3, ibidem XIX, 1950, pp. 445-478; 4, ibidem, XXII, 1953, pp. 1-24, 25-38; In particolare, sull'orientalistica inglese cfr. GONANT M.P., *The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century*, 1908, ristampa 1967 (New York, ed. Octagen Books); DE MEESTER M.E., *Oriental Influence in the English Literature of the Nineteenth Century* (Ahglistische Forchungen, n. 46), Heidelberg 1915; BYRON PORTER SMITH, *Islam in English Liteatur*, Beyrouth 1939 (ed. American Press). Cfr. infine DOUTRELANT J.L., *L'Orient tragique au XVIII siecle*, in *Revue des sciences humaines*, 146 (avr.-juin 1972), pp. 255-282. Per l'Orientalistica italiana cfr. GABRIELI G., *Bibliografia degli Studi Orientalistici in Italia dal 1912 al 1934*, Roma 1935, che contiene una preziosissima *Introduzione* (pp. I-XLVIII sullo stato degli Studi in Italia al 1934) e, prima ancora, DE GUBERNATIS A., *Materiaux pour l'histoire des études orientales en Italie*, Florence 1878 e gli *Studi Orientali in Italia nell'ultimo cinquantennio (1861-1911)* che si può trovare nel vol. V della *Rivista di Studi Orientali* della Scuola Orientale di Roma (1913-1927). Il punto ulteriore degli studi orientalistici in Italia è stato poi fatto dall'Istituto per l'Oriente con la pubblicazione di due poderosi volumi su *Gli studi sul vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970* (il primo sull'Oriente preislamico e il secondo sull'Oriente Islamico, Roma 1971) cui hanno collaborato LIVERANI M., FRONZAROLI P., CASTELLINO G.R., MERIGGI P., RINALDI G., SIERRA S.J., GUZZO AMODASI S.G., GARBINI G., DONADONI S., BRESCIANI E., RICCI L., per l'Oriente antico e BAUSANI A., RIZZITANO U., MINGANTI P., VECCIA VAGLIERI L., SARNELLI CERQUA C., NALLINO M., VACCA V., PANETTA E., TRAINI R., OMAN G., SGARGIA AMORETTI B., PIEMONTESE A.M., CASTRO F., per l'Oriente Islamico. Posteriormente al 1971 cfr: GABRIELI F., *La Storiografia Arabo-Islamica in Italia*, Napoli 1975, nonché MOSCATI S., *Gli Studi del Vicino Oriente antico in Italia*, in *Atti del 1° Convegno italiano sul Vicino Oriente antico*, Roma, Centro per le antichità e la Storia dell'Arte del Vicino Oriente, 1978, pp. 1-7 (*Orientalis antiqui collectio*, XIII). La *Storia degli Studi Orientali in Italia nell'età medioevale moderna e contemporanea* è sostanzialmente riassunta da GUIDI M. (per la Semitistica e nelle linee generali), PAGLIARO G. (per gli studi Iranistici e Indianistici), ROSSI E. (per la Turcologia), VACCA G. (per la Sinologia e la lamatologia), in *EL*, XXV, 1935, pp. 537-544. Utile è anche la lettura di GABRIELI G., *Manuale di bibliografia musulmana*, Roma, 1916 e, sempre di GABRIELI G., *Gli studi Orientali e gli Ordini religiosi in Italia*, Roma 1931, mentre interessante è la lettura di ROSSI E., *Sguardo generale alla storia degli studi Turchi in Italia*, in *Il Messaggio degli Italiani*, Costantinopoli 1933-1934, nn. 16-17. Degno di essere menzionato, anche se del tutto insufficiente, è lo scritto di VERGER A., *Il contributo italiano alla conoscenza dei diritti del Vicino Oriente antico*, in *Cultura e scuola*, n.19, luglio-settembre, 1966, pp.124-128. Da tempo stiamo lavorando ad una Bibliografia sugli studi iranistici in Italia che speriamo di dare quanto prima alle stampe. Cfr. per ora PIEMONTESE A.M., *Bibliografia italiana dell'Iran (1462-1982)*, vol. I, *Bibliografia, Geografia*, ecc.; vol. II: *Arte, Lingua, Letteratura*, ecc., Napoli, Istituto Orientale Universitario, 1982. Per la sorte delle cattedre di diritto orientale in Italia cfr. quanto avemmo a dire in *L'Impero achemenide come ordinamento giuridico sovranazionale e Arta come principio ispiratore di uno "jus commune persarum" (dātā)* in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche*. Atti del Convegno di Cortona (24-30 maggio 1981), Pisa-Roma 1983, p. 89 e ss. ed in particolare nota 3.

risolvendo il raffronto tutto a favore del secondo. Né è semplice poter affermare che Marx era nient'altro che un romantico e che al DE SACY spetta l'alloro della mediazione fra il dato materiale orientale (la fonte) e la sua messa a conoscenza presso il vasto pubblico. Ebbene, non solo il SAÏD ha detto (e dimostrato) questo, ma ha aggiunto che gli Orientali, gli attuali cittadini dell'oriente contemporaneo, sono ancor oggi succubi della cultura europea che ha prodotto gli Schlegel, i Renan e i Marx e che ancora oggi non hanno dato vita ad una storiografia autonoma. Detta da un Orientale storico dell'Orientalismo, l'affermazione va presa nella massima considerazione. Ciò che ci preme sottolineare ad ogni modo sono le posizioni metodologiche dell'Autore scaturenti dalle ultime sue pagine lì ove afferma che qualunque studio sull'Oriente dovrà tener presente: a) che studiare l'esperienza umana, e quindi l'esperienza umana dei popoli dell'Oriente Mediterraneo e dell'Oriente tout court, ha delle conseguenze di ordine etico ed anche di ordine politico (nel migliore o peggiore significato che il termine ha, a seconda cioè della prospettiva in cui ci si pone di fronte al problema); b) che necessita mettere a profitto la presa di coscienza, storica e politica, di numerose genti della terra, comprese quindi quelle dell'Oriente Mediterraneo e dell'Oriente tout court; c) che necessita adattare lo studio in generale, e quindi anche lo studio dell'Oriente in particolare, all'esperienza, la quale, a sua volta, potrà essere meglio dispiegata e probabilmente anche modificata dallo studio stesso; d) che lo studio dell'Orientalistica, scevro dai pregiudizi del passato, potrà dimostrare, se mai vi fosse bisogno ulteriore, in che modo e talvolta in modo molto sottile e seducente, la conoscenza scientifica possa degradarsi al punto tale da sconvolgere ogni e qualsiasi verità delle fonti.

Noi accettiamo come vera e propria provocazione questi stimolanti punti di osservazione del SAÏD e ci permettiamo di aggiungere, sulla sua scia (se mai ne abbiamo compreso, come speriamo, l'integrale suo pensiero), queste ulteriori nostre precisazioni, cercando di individuare le prospettive che si aprono all'orientalistica dopo l'indagine del SAÏD.

A monte di ogni nostra riflessione (che si aggiunge ed integra, ma non sostituisce, quelle del SAÏD) riteniamo pregiudiziale discernere su uno dei punti focali della ricerca storiografica in campo orientalistico (probabilmente più che in ogni altro campo scientifico), | la *filologia* la quale ha una sua storia antica che non è lecito qui neppure avere la pretesa di riesumare e sunteggiare<sup>42</sup> e che perviene all'evo moderno con le strutture e i canoni fondamentalmente ellenistici: il mestiere del filologo, cioè pur attraverso le mille varianti che l'indagine scientifica recupera per mezzo della genialità dei singoli suoi addetti, è un mestiere essenzialmente tecnico, anche se per ventura si è dato il caso, proprio nell'ellenistica Alessandria, che un critico puro poteva essere anche puro poeta. Sì, è vero, la filologia subì anche il fascino dell'estetica fin dal periodo più paritetico, ma il suo punto di confronto rimase sempre il linguaggio ed è con questo forte ancoramento documentario che essa è pervenuta fino all'epoca moderna.

<sup>42</sup> Ma che è possibile leggere in SANTOLI V., alla voce *Filologia*, in *EI*, XV, 1932, pp. 338-339 (unitamente alle specifiche riflessioni su *filologia classica*, *filologia germanica*, *filologia romanza* e *filologia slava*: pp. 339-350) e poi in CANFORA L., *Ideologie del classicismo*, Torino 1980. Manca uno studio organico sugli studi filologici in Europa in funzione degli studi orientalistici, studio che non compare nel pur splendido lavoro *La filologia*, in BRANCA V. e STAROBINSKI J., *La filologia e la critica letteraria*, Milano, 1977 né tanto meno nell'essenziale voce, *Filologia dell'Enciclopedia* (Einaudi), vol. VI, 1978, pp. 135-152 dovuta a CARENA C.

L’Umanesimo, da COLUCCIO SALUTATI in poi, attraverso la lunga e sofferta meditazione di GIUSEPPE GIUSTO SCALIGERO e ISAAC CASAUBON fino a NICCOLO CUSANO e al VALLA, rimaneva fedelmente legato al principio che la tecnica filologica è soggetta al libero esame (libero e completo) del documento oggetto di indagine critica ma che essa, al tempo stesso, non deve mai permettersi di andare al di là del documento, pena lo scadimento totale dell’indagine e il suo mutamento in creazione e invenzione di un *quid novi* (ed estraneo) nel documento rispetto all’antico. L’affermazione di ERASMO «cosa c’è di più minuscolo di una virgola? Eppure così poco basta per produrre un’eresia» posta come introduzione alla *Vulgata* del Nuovo Testamento nel 1516, indicava sì una decisa volontà nel determinare (o una pretesa di determinare) la ricerca del testo originario, ma proclamava anche un avvertimento a chi, attraverso un preteso rigore ideologico e una vasta dottrina, cercava necessariamente nel testo preso in esame armonie con le proprie idee e le proprie convinzioni al di là di ogni ragionevole dubbio<sup>43</sup>. Tutto questo sistema viene meno a partire da VICO.

┆ A partire da questo grande pensatore la filologia non è più soltanto *explanatio* ed *hermeneutica* ma a queste ultime si accompagna l’individuazione delle “ragioni” che producono il documento. La filologia, allora, non si limita più allo studio critico del testo o del documento storico preso in esame, ma si estende alla totalità della conoscenza umana<sup>44</sup>.

Non si pretende più di individuare il testo certo, ma si pretende di fabbricare il documento vero, e nella ricerca della verità del testo intervengono fattori ed elementi che COLUCCIO SALUTATI avrebbe non poco disdegnato e che un LORENZO VALLA avrebbe trattato al pari del documento di cui affermò la inattendibilità. Attraverso tutto un procedimento filosofico che da VICO passò a KANT per giungere fino a HEGEL, si venivano ad accettare proprio quei pericoli di origine peripatetica di commistione fra filosofia e filologia [che tutta l’antichità aveva rifiutato, fin da quando fu affermato che i filosofi, in quanto studiosi di CONCETTI, dovevano rifuggire dai filologi studiosi di parole]<sup>45</sup> e, quindi, di commistione fra filologia da un lato e poesia ed estetica dall’altra. Al termine di questo procedimento c’è FRIEDRICH NIETZSCHE, e ci sono le affermazioni, così gravide di conseguenze, che la filologia ha da essere soprattutto interpretazione e ad aiutare il filologo interviene sì la dottrina rigorosa e l’indagine storica ma soprattutto l’immaginazione e la mitologia. La *Die Geburt der Tragödie* del 1872 rappresenta non solo il punto terminale di un processo di pensiero che, nato da VICO, riandava ai canoni della *Poetica* aristotelica, ma l’inizio di un movimento critico negli studi del testo documentale che, ricercando il vero oltre (e talvolta più) che il certo, poneva a fondamento di verità i propri canoni culturali e sottoponeva a questi ultimi ogni indagine critica su qualsiasi documento antico e moderno. Poco contava in questa concezione che un documento orientale è frutto di una specifica

<sup>43</sup> ERASMO DA ROTTERDAM, In *Novum Testamentum...* (Apologia), Basel, 1516 (ed. Froben) ora in *Ausgewählte Schriften*, vol. III. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967.

<sup>44</sup> Cfr. precedentemente, nt. 27.

<sup>45</sup> Cfr. *Fedro* 236 (ove *φιλολογος*, termine usato per la prima volta ha il valore di “amante del discorso”, ciarliero, qui usato in senso ironico), *Leggi* 641-642 (ove *φιλολογος* è inteso come attributo tipico degli Ateniesi) e poi le testimonianze di ERATOSTENE, CICERONE, GALENO, e LUCULLO oltre a ZENONE, ARISTOFANE di Bisanzio, ARISTARCO, e APOLLONIO fino a CALLIMACO, le cui fonti possono trovarsi tutte discusse in CARENA C., *Filologia*, cit.

cultura e di un determinato | ambiente storico: passato e presente, ambienti geografici differentissimi e lontani l'uno dall'altra, si annullano e perdono ogni differenziazione di fronte al vero che, per sua definizione, è assoluto. Ritornano allora valide le puntualizzazioni di WILLAMOWITZ contro NIETZSCHE definito «mistico creatore di opere d'arte dionisiache», creatore di un ennesimo vangelo che altro non poteva essere, agli occhi di un attento studioso delle fonti, che «un mezzo di conforto metafisico». Sì, Nietzsche accusava il WILLAMOWITZ di essere un «ottuso soldatino di piombo», ma l'entusiastica recensione del ROHDE a NIETZSCHE tendente a valutare il metodo filologico del maestro come strumento per far rivivere alle generazioni presenti e future lo splendore degli antichi fino ad affermare che quest'ultimo aveva come scopo «quello di mantenere desto e chiaro per l'umanità senescente il ricordo dell'età più fiorente della sua giovinezza felice» (i.e. = quella greca da cui ha avuto origine la cultura europea), dimostra a piene mani quali insidiosi pericoli nasconde una critica filologica che dogmatizza i suoi canoni universalizzandoli ogni qualvolta li applica ad ogni esperienza storica. Sì, certamente si può anche sorridere per ogni qualvolta ROMAGNOLI affermava della filologia essere una «scienza amena» e il suo ruolo esaurito nell'indagine critica, ma certamente nella sua rozzezza il ROMAGNOLI era più onesto scientificamente rispetto a chi nell'affermare che la filologia «demitizza il Verbo» fa di essa il Verbo stesso o di chi esalta il GRIMM e il BOECKH ed afferma che «il restauro testuale... non è lontano dal divino piacere vichiano di rifare la storia, in quanto ci appropriamo mentalmente dei fatti attraverso la lingua e gli altri documenti, rinnoviamo le idee e riviviamo lo spirito di altri uomini»<sup>46</sup>, fino a parlare, senza pudore | alcuno, di operazione filologica come di operazione “magica” e di «nuova nozione di sacralità del testo che la filologia ha introdotto»<sup>47</sup>. A tali conclusioni è pervenuta una dottrina filologica che era partita, nello «scoprire un immenso materiale di scavo», «...la propria funzione liberatoria dall'incultura, dall'errore, dal ricatto religioso»<sup>48</sup>.

Con questa premessa, che ritenevamo doveroso fare, diamo ora luogo all'analisi dei successivi punti che qui di seguito presentiamo, ricordando che questa cultura filologica (attraverso cui sono passati più che i DE SACY, i RENAN e i

<sup>46</sup> CARENA C., *Filologia*, cit., p. 146. Le citazioni del ROHDE e del ROMAGNOLI sono riportate da CARENA C., ibidem ed ivi infra. Quanto riportato nel testo non deve tuttavia far dimenticare che il Willamowitz era nella sostanza non lontano dalle posizioni nietzchiane se è vero, come è vero, che ebbe a dire che «il compito della Filologia è quello di far rivivere con la forza della scienza quella vita scomparsa, il canto del poeta, il pensiero del filosofo e del legislatore, la santità del tempio e i sentimenti dei credenti e dei non credenti, le molteplici attività sul mercato e nel porto, in terra e sul mare, gli uomini intenti al lavoro e al gioco» (VON WILLAMOWITZ-ROELLENDORFF U., *Storia della filologia classica*, Torino 1967, trad. italiana, p. 19). Che poi dallo SCHELLING fino alla più recente indagine critica di impostazione “avanzata” non si sia fatto un sol passo in avanti è dimostrato dall'epigrafe riassuntiva apposta dopo la voce *Filologia* del CARENA nell'Enciclopedia (Einaudi) che così dice: «...la filologia, sconfinando dal suo consueto terreno applicativo, che copre in qualità di scienza costitutiva e studio critico dei testi letterari e dei documenti storici, può essere considerata, in quanto portatrice di esigenze di rigore e razionalità, in un discorso metodologico che coinvolge le scienze umane, se non perfino l'intero albero della conoscenza. Collocata di volta in volta fra *retorica*, *grammatica* e filosofia...fra scienza e letteratura fra, lingua e storia, fra libro e cultura, è con la moderna critica testuale che la filologia, impostata sulla positiva indagine dei testi, in quanto realtà concrete, non svolge soltanto funzioni disciplinari di accertamento - con lo scopo di scernere tra originale e interpolazioni successive -, ma si pone anche fra ermeneutica e finzione, fra tradizioni e invenzione, come fondamento necessario della critica e di qualsiasi indagine sui linguaggi e usi delle arti, sul passato/presente dei sistemi semeiotici, sulla cultura insomma come gerarchia e come memoria».

<sup>47</sup> CARENA C., *Filologia*, cit., pp. 145-146.

<sup>48</sup> CARENA C., *Filologia*, cit., p. 145.

MARX, gli epigoni di questi ultimi) è ancora la cultura grandemente dominante nello studio dei documenti dell’Oriente antico e moderno<sup>49</sup>. |

### §3.1. Il pensiero rinascimentale, illuminista e liberale, l’Oriente e l’Orientalistica; la posizione di HEGEL al riguardo.

Il SAÏD dimostra pienamente che la presa di coscienza del problema orientale e dell’Oriente tout-court si ebbe sulla base di pregiudizi sorti tempo prima, nel tardo Medio Evo, sull’Islam: le Crociate, da questo punto di vista, rappresentano, a torto o a ragione, un momento qualificante per capire il bagaglio antiorientale che benne a crearsi nel prosiegua di tempo nella cultura occidentale<sup>50</sup>, | e ben fa il

<sup>49</sup> Per una bibliografia essenziale sulle posizioni della filologia nel senso ora descritto, cfr. ARNOLD M. *Culture and Anarchy*, London 1896, (trad. it. Torino 1975); CONTINI G., *Come lavorava l’Ariosto*, in *Meridiano*, di Roma, 18 luglio 1937 ora in *Esercizi di lettura*, Torino 1974, pp. 232-241; DARING V.A., *Computer’s Aids to Editing of Text of Dryden*, (a cura di in GOTTESMAN R.- BENNETT S.), London 1973; FRAENKEL H., *Einleitung zur Kritischen Ausgabe Argonautika des Apollonius*, Gottingen 1964 (trad. it. in *Testo critico e critica del testo*, Firenze 1969); HOUSMAN A. E., *The applicatio of Thought to Textual criticism*, in *Proceedings of de Classical Association*, XVIII, 1922, pp. 67-84, ora in CARTER J., (a cura di), *Selected Prose*, Cambridge 1962, pp. 131-150; KERMODE F., *The Classic*, London 1975; PASQUALI G., *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze 1952; PFEIFFER R., *History of Classical Scholarship*, pp. 1300-1850, Oxford 1976; ROHDE E., *Afterphilologie*, Leipzig 1872, trad., it in SERPA F., *Nietzsche, Rohde, Willamswitz, Wagner: la polemica sull’arte tragica*, Firenze 1972; ROHDE E., *Anzeige*, in *Die Nord Deutsche Allgemeine Zeitung*, 26 maggio 1872, trad. it. in SERPA F., ibidem; THORPE J., *The Aesthetics of Textual Criticism*, in *Proceedings of the modern language association*, LXX, 1955, ora in GOTTESMAN R.-BENNETT S. (a cura di), *Art and Error*, cit.; VITELLI G., *Filologia classica... e romantica*, Firenze 1962.

<sup>50</sup> Dibattere questo argomento ci porterebbe molto lontano, cosa che in questa sede non possiamo fare. In questa sede tuttavia dobbiamo invece ribadire come le Crociate siano state il motivo, da parte di tutta la letteratura europea, per infangare l’Oriente e gli Orientali. Può bastare come esempio la storiografia francese, a partire dalla grande storia di GROUSSET R., *Histoire des Croisades et du royaume franc de Jerusalem*, voll. 3, Paris 1934-1936. Il GROUSSET, noto per i suoi numerosi studi sulle civiltà dell’Asia centrale e orientale, può dirsi l’erede diretto dei Crociatisti: della *Société de l’Orient latin* dai quali riprende l’amore per la France d’Outremer, cioè per la Siria dei principali crociati dei secoli XII-XIV, e la vena nazionalistica che vedeva nei destini mediterranei e in genere afro-asiatici della Francia, uno dei segni, più indubbi della sua grandezza. Il Grousset considera la colonizzazione della Siria franca uno dei precedenti -remoto ma diretto- di quello che sarebbe stato il moderno colonialismo e scorge nella storia interna del movimento crociato e del Regno di Gerusalemme l’alternarsi (e più spesso l’affrontarsi) di due opposte tendenze: da un lato l’esprit colonial, la mentalità cioè di feudatari che avevano ormai trovato, oltremare una nuova patria e dei mercanti che avevano interesse a vivere in accordo con indigeni e saraceni per meglio accedere ai commerci; dall’altro l’esprit de croisade che caratterizza i pellegrini che ogni spedizione riversava sulla Terrasanta e che giungevano del tutto ignari delle condizioni del luogo. Non poi diversamente si era dimostrata la storiografia illuminista, sia nell’*Histoire des Croisades*, del VOLTAIRE del 1753 sia nella Voce *Croisades* compilata dal DIDEROT -sulla scorta del FLEURY e dello stesso VOLTAIRE- nella celebre *Encyclopédie*. Il saggio volteriano non si può avvicinare, se non si tiene presente che la sua redazione è contemporanea a quella del più celebre *Essai sur l’histoire générale et sur les moeurs de nations* da cui mutua significato e colore. In esso le Crociate sono trattate con l’abile consueta leggerezza antiorientale, senza tuttavia che ne siano taciuti i difetti peggiori: l’ignoranza delle plebi e il furbo sfruttamento della superstizione da parte del clero, la religiosità cieca e ottusa. Ma non v’è alcuna analisi critica del fatto in sé sicché per VOLTAIRE, e per MONTESQUIEU esse si risolsero nient’altro che come semplice veicolo della lebbra in Occidente. Né DIDEROT mutò giudizio. Nella Parigi napoleonica, qualche anno dopo, un luterano illuminato pubblicava un saggio sulle Crociate (HAAREN A.F.L., *Essai sur l’influence des croisades*, Paris 1808) nel quale, messi da parte gli scritti dei philosophes, venivano utilizzati piuttosto quelli del MOSHEIN, del ROBERTSON e del GIBBON: il risultato fu un lavoro che tendeva a dimostrare l’utilità del movimento crociato nell’ambito del progresso europeo. Del resto, le passioni che il tema delle Crociate suscitavano nel successivo clima romantico e le sollecitazioni nazionalistiche implicite in una tematica siffatta (dal momento che si continuava a vedere la crociata come evento essenzialmente francese) che il governo bonapartista prima e la destra revanscista poi tendevano, acoltivare, portarono (non fosse altro per utilizzare l’immenso materiale di dom Georges François Berthereau, insegnante di greco e di ebraico nell’abbazia di Sant Denis) alla pubblicazione del grande *Recueil des historiens des Croisades*, edito a Parigi dal 1841 al 1906 per cura de l’*Academie des Inscriptions et elles Lettres* e ricco di ben 16 volumi distinti in cinque serie [*Historiens occidentaux*, voll. 5, 1844-1895; *Historiens orientaux*, vol. 5, 1872-1906; *Historiens grecs*, vol. 2, 1875-1881; *Documents arméniens*, voll. 2, 1896-1906; *Lois-Les Assises de Jerusalem*, voll. 2, 1841-1843]. Ebbene, quest’opera poderosa, unica nella storia editoriale di tutti i tempi, altro non fu che il monumento alla

SAÏD a puntualizzare quell'evento (ma, a dire il vero, lo fa con estremo pudore, in punta di piedi, volutamente sottomesso: sul pudore e sulla voluta sottomissione del SAÏD quando parla delle responsabilità dei Cristiani nella diffusione dei motivi negativi dell'Orientalismo, ritorneremo più in avanti). Ma a degenerare la conoscenza sull'Oriente, contribuì notevolmente l'eredità classica o, meglio, quanto i classici, i Greci in primo luogo diffusero e dettarono, sulla storia, i costumi, la prassi giuridica dell'Oriente. La distinzione, esclusivamente greca, fra Barbari ed Elleni, avrà una notevole influenza su tutto il pensiero occidentale ed è alla base di tutta la pubblicistica europea sull'Oriente, dal Seicento alle dottrine razziste | del ventesimo secolo<sup>51</sup>. Tutto il pensiero isocrateo, anzi, sul modo di colonizzare l'Asia, e su cui il primo Alessandro Magno creò le fondamenta delle sue conquiste, è alla base del pensiero colonialista e imperialista dell'Europa moderna: necessiterebbe anzi studiare ancora più diffusamente in che modo la lettura di Isocrate sia servita alla creazione del modello del Principe europeo dell'età moderna<sup>52</sup>. Alla base di quel pensiero ellenico v'era la presa di coscienza di una razionale concezione della vita e di una visione razionale della storia che il Rinascimento attraverso l'Umanesimo fece propria, che l'illuminismo approfondì e che il Liberalismo europeo rese più duttile e consono ai tempi. Di fronte a questo grandioso evento, che non ha pari nella storia dell'umanità, l'Oriente era rimasto immobile, legato ai suoi antichi canoni, fedele alle sue concezioni di vita e di pensiero, vincolato soprattutto ai suoi schemi religiosi che apparivano irriducibili, dalle origini della sua storia, ad ogni cambiamento.

---

creazione di quella *France d'autremer* che, ebbe poi nei vari Grousset i suoi apologeti. La *société de l'Orient Latin*, fondata successivamente da Riant P. (che diede vita agli *Archives de l'Orient Latin* e a partire dal 1893, alla *Revue de l'Orient latin* e poi alla Collezione *Publications de la Société de l'Orient Latin*) spiega bene la mentalità di tutta un'epoca: il ritorno del mondo latino in Oriente, dopo la caduta di Roma e la parentesi dei Crociati, si veniva ora a concretizzare attraverso la presenza coloniale francese, più o meno nascosta dietro interessi culturali. Su questa scia del resto si sono posti i più noti studi moderni sull'argomento come quelli di CAHEN C., *La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*, Paris 1940; HILL G., *A history of Cyprus*, vol. II, Cambridge (Mass.) 1948; PRAWER J., *Histoire du royaume latin de Jerusalem*, Paris 1969; RICHARD J., *Le Comté de Tripoli (1102-1187)*, Paris 1946; ibidem, *Le Royaume latin de Jerusalem*, Paris 1953. I frutti di una tale impostazione storico-culturale non tardarono, a manifestarsi ed esulano dall'analisi di queste pagine. Qui vogliamo solo ricordare (chiedendo scusa dell'esemplificazione) che la divisione politica mediorientale e le vicende politiche che, portarono alla creazione del piccolo e del Grande Libano nonché, in ultima analisi, alla creazione dello Stato d'Israele hanno anche, come presupposti, questa impostazione, storica di fondo. Per una bibliografia critica sulle Crociate, l'unica probabilmente esistente con rigore del tutto scientifico, cfr. MAYER H.E., *Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge*, Hannover 1960 (e. anast. 1965) che giunge fino al 1958 e che viene poi continuata dallo stesso Autore (pervenendo fino al 1986) in *Historische Zeitschrift, Sonderheft* 3, 1969, pp. 641-731. Per la posizione di FRANCESCO D'ASSISI sulle Crociate cfr. quanto si dirà *infra* in nota.

<sup>51</sup> Cfr. DE BOSSCHÈRE G., *I due versanti della Storia, I, Storia della Colonizzazione*, Milano 1972, p. 168 ss. per l'eredità della cultura classica nella concezione colonialistica dell'epoca moderna. Cfr. anche le nostre pubblicazioni riportate alla nota 2.

<sup>52</sup> Cfr. DE BOSSCHÈRE G., *I due versanti della Storia, I, Storia della Colonizzazione*, cit., 26 ss. Cfr. ad ogni modo l'ampia bibliografia discussa in Bucci O., *I rapporti fra la Grecia e l'antica Persia*, cit., ed ivi, *infra*, nonché BUCCI O., *Tradizione giuridica greco-romana e tradizione giuridica della Chiesa*, cit. ed ivi *infra*. V'è tutta una tradizione storiografica sul rapporto (e contrapposizione) fra i termini Europa-Asia, che sono poi i due termini storici indicanti Occidente-Oriente nell'antichità, su cui non è stata ancora fissato il punto della dottrina. Per ora cfr. MAZZARINO S., *Il nome è l'idea di "Europa"*, in *Le parole e le idee*, II, 1960, 1-2, p. 18 ss. [ora in Antico, tardo antico ed era costantiniana, II, Bari 1980, pp. 412-430] che fa il punto della dottrina a partire dal leggiadro saggio di MOMIGLIANO A., *L'Europa come concetto politico presso Isocrate e gli Isocratei*, in *RFC*, 1933, p. 477 ss. Sulla contrapposizione Europa-Asia (che fu oggetto di un nostro corso universitario a proposito del tema della primarietà dell'uomo greco e le origini storiche del razzismo: cfr. nota 2) nell'antichità, daremo quanto prima alle stampe un nostro studio. Per ora cfr. GHABOD F., *Storia dell'idea d'Europa*, Bari 1961.

Questa è la vera ragione che fece apparire, a partire dall'epoca moderna, l'Oriente diverso dall'Occidente, e questa è la vera ragione che fa apparire, ancor oggi, agli occhi di Europei tuttora incapaci di concepire una diversità rispetto alla propria concezione della vita, gli Orientali un *quid* di incomprensibile rispetto alla storia occidentale. Questo dell'eredità classica nella formazione del pensiero occidentale sull'Orientalistica moderna va precisato e sottolineato con vigore: in caso contrario non si spiegherebbero tutte le prese di | posizioni avutesi nel corso dei secoli. L'Occidente non ha perdonato soprattutto un elemento all'Oriente: l'essere rimasto fedele al concetto che norma etica e norma religiosa sono un tutt'uno e che norma giuridica e norma etica ritrovano la stessa fonte e la comune radice nella divinità. In ciò v'è una continuità rigorosa di pensiero e di posizione scientifica, da Isocrate alla dottrina del ventesimo secolo<sup>53</sup>. Bene avrebbe fatto il SAÏD, quindi, a sviluppare questi concetti, che egli risolve (peraltro in modo pregevole) nelle sole pp. 72-74. Alla base dell'antisemitismo dell'epoca moderna v'è una rigorosa scelta areligiosa dei circoli culturali europei [che segue peraltro ad una precisa scelta areligiosa della tradizione greco-romana<sup>54</sup> che diede vita all'antisemitismo (che in forma areligiosa e non appaia un paradosso, attecchì, e in forma non marginale, fra i Padri della Chiesa)], che si risolve anche in una deliberata scelta indeuropea: di un indeuropeismo che non a caso non appartiene più alle regioni ove prese i natali (India e Iran) ma che si sviluppa e trova la sua espressione più completa negli Stati Europei, che nella loro storia e nella loro cultura sono il frutto della fusione fra pensiero greco-romano e la | tradizione culturale dei popoli di origine germanica. E' bene sottolineare questo punto perché esso spiega anche come mai all'interno di due culture europee di origine cosiddetta indeuropa (o meglio di epigone indeuropea), quella inglese e quella francese, siano poi sorti i due filoni culturali più vivaci ed aberranti del razzismo europeo e come mai, all'interno della cultura germanica (cultura Indeuropea), il motivo dell'unità aria abbia attecchito in modo più pregnante fino all'esasperata e tragica conclusione<sup>55</sup>. Da questo punto di vista l'Orientalistica è davvero un. parametro

<sup>53</sup> Per avere conferma di quanto diciamo basta leggere POPE M., *La decifrazione delle scritture scomparse*, Roma 1978, trad. it. Su questa linea si muovono del resto FRIEDRICH J., *Decifrazione delle scritture scomparse*, Firenze 1973, trad. it., e GORDON C.H., *Scritture dimenticate*, Roma 1960, trad. it., testi ormai classici e in uso nelle scuole orientalistiche di mezzo mondo. Il GORDON, in particolare termina la sua sapiente indagine rilevando che « la tradizione occidentale ha più ricca eredità storica. Per capirla pienamente sono necessarie profondità storica e acutezza intellettuale. Le decifrazioni delle scritture dimenticate rendono il nostro bagaglio biblico e classico sempre più denso di significati ». Ecco un bell'esempio di onestà scientifica di chi afferma candidamente che la ricerca orientalistica è in funzione di una maggiore comprensione dell'Occidente!

<sup>54</sup> Su questo punto bisogna essere molto chiari. L'antisemitismo, anche se con questo termine appare molto tardi nella storia (cfr. DI NOLA A.M., s.v. *Antisemitismo*, in *Enciclopedia delle Religioni*, vol. 1, Firenze 1970, coll. 427-472), ha origini molto lontane nel tempo e va fissato oltre il IV secolo av. Cristo, protraendosi fino ad Apollonio e quindi al Cristianesimo, sicché quest'ultimo lo ereditò dal filone ellenistico della sua predicazione. Bene fa il DI NOLA a ricordare (art. cit. coll. 444-446) come l'antisemitismo cristiano sia figlio dell'antilegalismo degli Evangelii e di S. Paolo, ma è anche da sottolineare come l'antigiudaismo dei Padri della Chiesa fosse erede diretto dell'antisemitismo dell'anima ellenica ed ellenizzante del primo cristianesimo che solo così poté, o credette di averlo fatto, sconfiggere l'anima giudaica delle origini. In termini toynbeniani l'antisemitismo del primo cristianesimo, e poi di quello dei secoli successivi, è la risposta razionale del *démone* greco alle origini religiose e alle radici giudaiche della predicazione cristiana (cfr. per il pensiero del TOYNBEE le pagine conclusive di questo nostro saggio).

<sup>55</sup> PINCHERLE A., alla voce *Antisemitismo*, in *EL*, III, 1929, p. 527 ss. ricorda come in epoca moderna « il nome stesso ci illumina a tale proposito. Se di lingue e di nazioni “semitiche” s'incominciò a parlare sin dalla fine del secolo XVIII a proposito dei popoli designati in Genesi X, come discendenti da Sem (EICHORN J.C., *Einleitung in das Alte Testament*, I, 2ª ed., Lipsia, 1787), queste espressioni non divennero d'uso corrente prima che il Bopp

eccezionale per capire gran parte della storia (ed intendo della storia senza aggettivi, tutta intera) europea, e della storia del mondo, L’Oriente è non solo, come Said ribadisce e dimostra, l’astratta categoria che l’Occidente crea a suo uso e consumo, a partire dalla creazione delle categorie logiche del razionalismo greco: per parafrasare lo stesso Said, il modo più seducente attraverso cui la conoscenza e la ricerca scientifica europea si sia degradata al punto tale da annullare ogni sua precedente conquista: razzismo, colonialismo e imperialismo sono i canali tortuosi e viscosi che l’Orientalismo ha giustificato e prodotto culturalmente. L’Orientalista attuale, nella misura in cui è passato da una «attitude universitaire» a una «attitude instrumentale» diventando, a partire da LAWRENCE, BELL G., PHILBY, STORRS e HOGARTH, agent-orientaliste, ha assunto davvero il suo ruolo specifico, non più sotteso e nascosto, ma palese ed evidente, nelle stesse funzioni peraltro che ha sempre avuto in nome dell’Europa e dell’Occidente di fronte all’Asia e all’Oriente.

Le Rivoluzioni Culturali avutesi all’interno dell’Europa, dunque, quali il Rinascimento, l’Illuminismo, il Liberalismo, se sono stati dei momenti qualificanti e determinanti per la Storia d’Europa e dell’Occidente, hanno rappresentato anche dei momenti di raffinata estrema contrapposizione all’Oriente. Sono stati anzi proprio questi grandi movimenti culturali a creare quel «consensus de l’ortodoxie et de l’autorité dû souverain» (p. 275) che sarà il fondamento, la dottrina stessa dell’attività degli esperti europei di questioni orientali nel lungo arco degli ultimi tre secoli fino a tutta la prima metà di questo secolo. E sono stati quei movimenti ad esser presi come parametri, da parte di numerose scuole di Orientalistica, per giudicare l’Oriente: cui si è rimproverato di essere ancora culturalmente pre-newtoniano<sup>56</sup> o, ancor più, di non esser passato attraverso quei movimenti stessi<sup>57</sup>.

---

fondasse la linguistica comparata delle lingue indoeuropee. Per una confusione facile allora, ed oggi ripudiata, si riteneva che unità linguistica significasse anche unità etnica. E la superiorità della stirpe ariana (o, come si diceva, non senza intenzione, “indogermanica”) veniva proclamata non meno altamente di quella dei Germani sugli altri popoli di lingua indo-europea. Era il nazionalismo tedesco che si affermava, in contrasto con le idee della Rivoluzione e con il liberalismo anglo-francese che avevano cooperato all’emancipazione degli ebrei, i quali, poi, incominciavano, anche nei rapporti sociali, ad ottenere, o per lo meno a pretendere, uguaglianza di trattamento. Si aggiunga che, figlio dell’illuminismo del sec. XVIII, il razionalismo provocava l’indagine critica dei testi biblici, induceva a mettere da parte le considerazioni d’ordine teologico, e rendeva ancora più facile l’accettazione di un determinismo antropologico fondato su presupposti naturalistici. Ma una specie semitica appare nella classificazione delle razze umane del Desmoulins (1825)». È superfluo rilevare quanto profetiche fossero queste osservazioni del Pincherle, scritte nel 1929, qualche anno prima della tragedia nazista! Sulla connessione fra linguistica comparata delle lingue indoeuropee e movimenti culturali antisemiti discutemmo in BUCCI O., *La pretesa unità religiosa e giuridica dei popoli cosiddetti indoeuropei a proposito di una recente pubblicazione*, in *RISC*, S. III, vol. XIII, 1969, pp. 327-365.

<sup>56</sup> Cfr. il giudizio di KISSINGER H. riportato precedentemente alla nota 10. Basta fare, fra i tanti, due soli esempi, e fra i più illustri. Il primo ci sembra di poterlo individuare nella figura di BOTTA P.E., naturalizzato francese di origine italiana, figlio dello storico italiano CARLO BOTTA. Entrato al servizio del pascià d’Egitto MOHAMMED ALI, fu nominato console di Francia ad Alessandria e da questa sede operò per i suoi continui spostamenti nelle regioni viciniori (nel 1837 compì un viaggio nello Yemen, nel 1842 si recò a Mosul, nel 1846 a Gerusalemme, nel 1868 si portò a Tripoli d’Africa). Incoraggiato e finanziato dalla “*Société Asiatique*” sotto la presidenza MOHL scoprì l’antica Dur-Sharrakin e iniziò egli per primo ad arricchire il Louvre di immensi reperti archeologici assiri. Rimane, per i suoi scavi archeologici e gli studi da lui compiuti, uno dei padri dell’Assiriologia. Il secondo esempio è quello di H. CH. RAWLINSON che partito nel 1827 in India al servizio della *East India Company*, passò poi in Persia ove, insieme ad altri ufficiali britannici, doveva riorganizzare l’esercito persiano. In Persia trascrisse tutta l’iscrizione di Behistun di Dario I e la cosa ebbe un enorme scalpore in tutto il mondo orientalistico. Cfr. FOSSEY CH., *Manuel d’Assiriologie*, Paris 1904, pp. 30-31 e pp. 181-183 (per BOTTA) e FURLANI G., *La civiltà babilonese e assira*, Roma 1929, p. 4 e pp. 8-9, nonché la memoria biografica di RAWLINSON G., *Memoir of H. C. Rawlinson*, Londra 1898 (per quest’ultimo), Cfr. anche nota 14 bis e nota 40.

Di qui la necessità, l'inderogabile necessità, a far passare tutte le regioni orientali attraverso i modelli culturali *europei*: *conditio sine qua non* affinché quelle regioni e i loro popoli raggiungano la “civiltà” o, meglio, il modo migliore, per fare del globo terrestre un'unica grande Europa: il cui modello culturale, quindi, non si limiti al solo vecchio continente ma si estenda a tutta l'area occidentale dell'emisfero, a gran parte dell'Africa e delle legioni del Medio ed Estremo Oriente. In tal modo l'Orientalistica - concordiamo *toto corde* con il SAÏD - ha rappresentato davvero il canale più perfetto di un colonialismo raffinato e seducente.

Questo canale poté essere costruito attraverso quella successione di avvenimenti storici conosciuti dalla dottrina sotto il nome di “*Questione d'Oriente*” e ai quali si dà come momento di partenza la firma del *Trattato di Kutchuk-Kainardji* nel 1774 e come momento di arrivo il *Trattato di Losanna* del 1923. Su tale punto bisogna essere molto chiari: è impossibile fare qualunque riflessione sull'orientalistica europea senza parallelamente riflettere su quegli eventi politici e militari che vanno sotto il nome di “*Questione d'Oriente*”. Da un punto di vista politico la cosiddetta “*Questione d'Oriente*” gravitò fondamentalmente intorno allo smembramento dell'Impero Ottomano e intorno anche alla lotta delle grandi potenze europee per stabilire il loro controllo (o, il che è la stessa cosa, la loro presenza e la loro influenza) sull'Europa balcanica da un lato e le regioni dell'Oriente Mediterraneo dall'altro. Impero Russo, Inghilterra, Francia e Impero Austro-ungarico (e poi Germania), in modo unitario o disgiunto, monopolizzarono la loro politica estera in funzione della difesa della strada (commerciale e militare), verso l'India (Inghilterra) o della protezione (se non occupazione) dei popoli slavi (la Russia) o, ancora, della difesa delle posizioni (economiche, e ad un tempo militari) a favore dei Cristiani mediorientali (Francia) ed infine nel contrastare l'espansione russa sui Balcani da parte dell'Impero Austro-ungarico e, succedendo a quest'ultimo per la politica mediorientale in particolare e coloniale in generale, nell'attuazione del *Drang nach Osten* della Germania a partire dalla fine del XIX secolo<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Cfr. in tal senso (e sorprende!) BAUSANI A. che in *I Persiani*, Firenze 1962, p. 8, così afferma: «La Persia ci mette di fronte, in modo forse ancora più evidente che altri paesi asiatici, alla grave crisi dei 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”». E a p. 240 dello stesso volume il maestro (non più virgolettando i periodi storici europei che egli cita) continua dicendo [dopo aver affermato che «...la società persiana moderna soffre soprattutto del fatto che essa è passata, in un periodo di tempo relativamente brevissimo... da una struttura feudale... a una struttura capitalistica in decadenza, e questo soprattutto per pressione...»] «...la società persiana non ha avuto né una Riforma, né un Rinascimento, né una Rivoluzione francese, finora, ma solo variazioni su un tema feudale (così come la poesia classica persiana non è che una poesia di stile “trovadorico” mille volte più perfezionata della corrispondente nostra, espressione quasi perfetta di una dedicata Weltanschauung neoplatonica, ma che non sperimentò mai in profondità uno “stil nuovo” e un Dante, ma solo variazioni). Il compito immane della classe dirigente persiana sembra quello di cercare le sue vie, contemporaneamente, per una Riforma religiosa... per un Rinascimento... per una Rivoluzione francese. È fin troppo facile rilevare come la casa regnante Pahlavi si ponesse negli anni Sessanta e Settanta del nostro secolo su tale scia e come il risultato sia stato quello della Rivoluzione Khomeinista che ha reagito così alla forzata europeizzazione e occidentalizzazione dell'Iran.

<sup>58</sup> Dare una bibliografia completa sulla “questione d'Oriente” è praticamente impossibile. Quella che qui diamo non pretende affatto di essere esauriente ma ha il solo intento di dare un quadro complessivamente unitario del problema per ogni potenza europea implicata. Cfr. ANGEL J., *Manuel historique de la question d'Orient (1792-1923)*, Paris 1923; ANDERSON M.S., *The Earsten Question, 1774-1793*, Londres 1966; ANTONIUS G., *The Arab Awakening*, 2<sup>a</sup> ed, Londres 1945; BAPST E., *Les Originaes de la guerre de Crimée: la France et la Russie de 1848 à 1859*, Paris 1912; BLANDEL D.C., *European Financial Contyrol in Ottoman Empiré*, New York 1929; CAHUET

| Ebbene tutto questo poderoso processo politico produsse; fra le mille altre conseguenze, un altrettanto incredibile diffondersi delle idee e dei movimenti culturali europei in tutte le regioni mediorientali a seguito delle parallele conoscenze di reperti e documenti archeologici dell'antichità di quei tenitori: l'uomo politico e il diplomatico (o il militare) si identificavano spesso con l'archeologo o lo storico; troppo spesso, ricercatore, ricerca scientifica ed occupazione | coloniale da allora si identificarono. Se non si comprende questa raffinatezza delle posizioni culturali europee in terra d'Asia (e mediorientale in particolare) non si comprende tutta la storia dell'Orientalistica.

Questa raffinatezza di posizioni sull'Oriente ha avuto ad ogni modo un grande elaboratore concettuale, HEGEL. A proposito del quale va subito detto che nulla di goffo e di superficiale v'è nella sua concezione sull'Oriente. Fra HEGEL e la precedente posizione illuminista v'è infatti un abisso, non tanto di conoscenze storiche sull'Oriente quanto di analisi critica scaturita dall'esame delle fonti orientali al tempo disponibili<sup>59</sup>. HEGEL, innanzitutto, fa una netta distinzione fra Medio Oriente ed Estremo Oriente, distinzione che poi la dottrina non abbandonerà più<sup>60</sup>. Il primo termine comprende l'Impero persiano e i territori da questo dominati (Egitto e tenitori gravanti nel bacino del Meriterraneo orientale), il secondo comprende l'India e la Cina. L'Impero Persiano, a differenza dell'India e della Cina, possiede | secondo HEGEL i tre elementi geografici che completano culturalmente un dominio sovrano: l'elemento montagnoso («le alte terre della Persia e della Media»), quello fluviale («le valli fluviali dell'Eufrate e del Tigri... e

---

A., *La Question d'Orient dans l'histoire contemporaine (1825-1905)*, Paris 1905; CHARLES F.-ROUX, *Thiers et Méhémet Ali: la grande crise orientale et européenne de 1840-1841*, Paris 1951; DAVISON R.H., *Reform in the Ottoman Empire 1860-1876*, Princeton 1903; DRIAULT E., *La Question d'Orient depuis ses origines jusqu'à la paix de Sévres (1920)*, Paris 1921; FRIEDJUNG H., *Das Zeitalter des Imperialismus (1884-1914)*, Berlin 1919-1922; GIANNINI A., *L'ultima fase della questione orientale (1913-1932)*; GHORBAL S., *The Beginnings of the Egyptian Question and the rise of the Mehemet Ali*, Londres, 1928; HOWARD H.N., *The Partition of Turkey: a Diplomatic History 1913-1923*, Londres, 1931; HAYDEN S.P., *The Eastern Question, a study in diplomacy*, New York 1902; JELAVICH B., *A Century of Russian Foreign Policy, 1814-1914*, Philadelphie 1964; idem, *Tsarist Russia and Balkan Nationalism, 1879-1886*, Los Angeles 1958; KEDOURIE E., *England and the Middle East: the Destruction of the Ottoman Empire*, Londres 1956; LEWIS B., *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford 1961; MILLER W., *The Ottoman Empire and its Successors 1801-1927*, 4<sup>a</sup> ed., Cambridge 1936; MOSSE W.E., *The Rise and Fall of the Crimean System, 1855-1871*, 1963; NALBANDIAN L., *The Armenian Revolutionary Movement*, Los Angeles 1963; NOUSCHI A., *Luttes pétrolières au Proche Orient*, Paris 1970; PASDERMAJAN H., *Histoire de l'Arménie*, Paris 1949; RAGEY L., *La Question du chemin de fer de Bagdad, 1883-1914*, Paris 1936; RAMSAUR E.E., *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908*, Princeton 1957; SABRY M., *L'Empire égyptien sous Mohammed Ali et la question d'Orient*, Paris 1930; SCHILMANN T., *Geschichte Russlands unter Nikolaus. I*, voll. 4, Berlin 1904-1919; STRAVIANOS L.S., *The Balkans since 1453*, New York 1953; SUMNER B.H., *Russia and the Balkans, 1870-1880*, Londres 1962; Du VÉLAY A., *Essai sur l'histoire financière de la Turquie*, Paris 1903; ZEINIE Z.N., *Arab-Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism*, Beyrouth 1958. Per la posizione italiana di fronte alla questione orientale cfr. OTELTA A., *Contribution à la Question d'Orient. Esquisse historique suivie de la correspondance inédite des envoyés du Roi des Deux Cispales à Constantinople*, Bucarest 1932; CASTELLI M., *La politique sarde sur la question d'Orient en 1763-1784*, Torino 1855; TESIO A., *L'Italia e l'Oriente, Torino 1900 (per le posizioni precedenti nel tempo cfr. BONGHI R., La crisi d'Oriente e il Congresso di Berlino, Milano 1873; GIANNINI A., La Costituzione degli Stati nel Vicino Oriente, Roma 1931; CAPASSO C., Italia e Oriente, Firenze 1932.*

<sup>59</sup> Le fonti sull'Oriente tenute in considerazione dall'HEGEL sono tutte elencate in HULIN M., *Hegel et l'Orient*, Paris 1979, p. 218 ss. L'opera dell'Hulin rappresenta la più recente e completa esposizione del pensiero di Hegel sul mondo orientale. Una bibliografia esauriente su «Hegel et l'Orient» è riportata dallo stesso HULIN, op. cit., pp. 217-218.

<sup>60</sup> Nella sua *Die Vernunft in der Geschichte* (cfr. ed. Hoffmeister, Hamburg, 1963), p. 245 ss., HEGEL fa una distinzione fra Hinter Asien, letteralmente «l'Asia posteriore» e Vorder Asien, letteralmente «Asia anteriore». Cfr. HULIN M., *Hegel et l'Orient*, cit. p. 64.

quella dell’Egitto, valle fluviale del Nilo») e quello del mare. In tal modo, conclude HEGEL, «La Persia univa al suo interno i tre principi naturali, mentre la Cina e l’India sono vissute sempre come straniere dal mare»<sup>61</sup>. Ma vi è ancora un altro elemento che distingue il Medio Oriente (e quindi, in HEGEL, l’Impero Persiano) da quello Estremo: «... mentre i Cinesi e gli Indiani appartengono alla razza asiatica propriamente detta, a partire da quella mongola, e possiedono così un carattere del tutto particolare... le nazioni dell’Asia Anteriore, appartengono alla razza caucasica, cioè europea»<sup>62</sup>. Di qui una serie di contrasti fra le due aree geografiche, psicologiche e di costumi: l’Europeo che va in Persia e poi in India, nota subito il contrasto di vita e di costumi, sociale e morale, fra le due regioni e mentre si trova a suo agio in Persia (ove sussisterebbe un *Gesennungen* europeo), rileva parecchie difficoltà di ambientazione in India<sup>63</sup>. Questa serie di diversità e di opposizione si comprendono nel pensiero hegeliano se si tien conto di come si situano queste regioni storiche (Medio ed Estremo Oriente) nel contesto della sua concezione della storia universale. Mentre la Cina e l’India hanno dato luogo a schemi statuali “vegetativi” e “pietrificati” perché hanno soltanto una vita “interna” disdegnando qualsiasi forma di vita “esterna”, l’Impero Persiano ha una vita interna ed esterna, essendo momento di legame e di transizione con la Grecia e l’Europa. In pagine di incredibile lucidità storico-scientifica, facendo propri i canoni evolucionistici dell’epoca, HEGEL afferma che «l’Impero Persiano inaugura un legame manifesto con la storia universale, legame che non è più semplicemente apparente, esteriore, ma dell’ordine del concetto... | I Persiani sono il primo popolo storico, la Persia il primo Impero, che sia scomparso. Mentre la Cina e l’India vivono in modo statico e prolungano fino ad oggi una esistenza naturale vegetativa, questo paese (i.e. = la Persia) è stato sottoposto a mutamenti e sconvolgimenti che da soli implicano una condizione storica»<sup>64</sup>. Più propriamente, e proprio perché ha una sua evoluzione, proprio perché ha una sua storia “interna”, l’Impero persiano ha anche una storia «esterna» che manca invece alla Cina e all’India. Nel caso della Persia «noi vediamo qui, per la prima volta nella storia, un passaggio che non risiede semplicemente in sé ma è anche storico e si conclude con la scomparsa di un Impero. L’impero della Cina e quello dell’India, restano ciò che furono, ma qui la sovranità si accompagna con la scomparsa dell’impero Persiano»<sup>65</sup>.

Si comprenderà ancor di più il pensiero di HEGEL se si tiene conto della sua globale concezione della storia universale, In questa l’Oriente assume una posizione mediata tra l’Africa (la cui società vive nello stato di natura) e la Grecia (formazione storica superiore che ha già raggiunto l’unità dello spirito e della natura): la Persia ha la funzione storica di transizione fra l’Oriente tutto intero e la

<sup>61</sup> Così in *Philosophie der Weltgeschichte*, II (*Die Orientalische Welt*) ed. Lasson [Berlino 1925-1929], p. 440. Il concetto ritornerà poi in *Die Vernunft in der Geschichte*, cit., p. 239. Cfr. HULIN M., *Hegel et l’Orient*, p. 65.

<sup>62</sup> Cfr. *Philosophie der Weltgeschichte*, II (*Die Orientalische Welt*), cit. p. 414. Cfr. HULIN M., *Hegel et l’Orient*, p. 65. HEGEL fa qui sua la distinzione delle razze compiuta da BLUMENBACH FR. secondo la quale esistono cinque razze umane: caucasica, mongola, etiopica, americana e della Malesia (cfr. HULIN M., cit. p. 65).

<sup>63</sup> Cfr. *Philosophie der Weltgeschichte*, II (*Die Orientalische Welt*), cit. p. 414. Cfr. HULIN M., *Hegel et l’Orient*, p. 65.

<sup>64</sup> *Philosophie der Weltgeschichte*, II (*Die Orientalische Welt*), cit., p. 414. Cfr. HULIN M., *Hegel et l’Orient*, p. 66.

<sup>65</sup> *Philosophie der Weltgeschichte*, II (*Die Orientalische Welt*), cit., p. 512. Cfr. HULIN M., *Hegel et l’Orient*, p. 66.

Grecia<sup>66</sup> così come l’India, che rappresenta il nodo delle contraddizioni dell’Oriente, assume la funzione storica di mediatore fra la Cina [che con il suo satellite, l’Impero Mongolo, costituisce «il principio orientale propriamente detto»<sup>67</sup>] e il resto del mondo<sup>68</sup>. Da questa complessa concezione hegeliana della funzione storica dell’Oriente possiamo dedurre quanto segue, fermo restando il grande rispetto che comunque si deve al grande filosofo per le ardite intuizioni avute e per l’alta analisi scaturita dalle scarsissime fonti in suo possesso: |

a) la Cina rappresenta il “principio orientale propriamente detto”: la concezione del dispotismo orientale che elaborerà oltre un secolo dopo WITTFOGEL dalla lettura marxista (a sua volta mutuata dalla lettura delle fonti hegeliane compiuta con gli occhi di ENGELS) trova origine proprio in questa analisi;

b) la Grecia rappresenta la formazione storica superiore che ha già raggiunto l’unità dello spirito e della natura;

c) ne consegue che tutto si muove verso la Grecia e il pensiero greco e quindi, verso l’Europa che è il frutto di questo pensiero e il suo diretto erede: l’Impero persiano è quello che più di altri si avvicinò alla Grecia: lo dimostra tutto il suo pensiero, la sua storia, la sua religione (con l’aver individuato il concetto di Bene e di Male ma soprattutto per aver elaborato la religione della luce) e soprattutto il principio di tolleranza che applicò verso i popoli a se sottomessi<sup>69</sup>.

Posizione molto articolata e ben più seria dei suoi predecessori illuministi, HEGEL ha poi sull’Islam. L’Islam, concezione elaborata dagli Arabi e da essi offerta alla meditazione del mondo, fu sì per HEGEL un fatto rivoluzionario, rappresenta sì la forma d’equilibrio in cui si stabilisce definitivamente l’originalità dello spirito orientale ma lo stesso distrugge poi tutto questo bagaglio spirituale quando annulla l’individuo (che viene preso in considerazione solo quando «si annulla» | nell’Uno, nella divinità) e quando annulla anche la diversità dei popoli, delle loro tradizioni e istituzioni.

Per quanto riguarda poi gli Arabi in quanto tali, HEGEL nega ad essi ogni interesse serio per l’attività del pensiero (né filosofia, né diritto, né scienze né le arti hanno un posto qualificato presso di loro), il che dimostra come mai i popoli vicini ad essi, ma non essi, eccelsero in tali discipline e dimostra soprattutto

<sup>66</sup> *Philosophie der Weltgeschichte*, II (Die Orientalische Welt), cit. ibidem, HULIN M., *Hegel et l’Orient*, p. 67, nt. 26, così precisa: «...avrai dire, Hegel dedouble la fonction de transition en transition exterieur (Perse) et interieure (Egypte). D’ou parfois, l’apparence d’un schema a quatre terme. En fait, seule la reunion des principes particuliers apparaissant a l’interieur de l’Empire perse forme une “figure” complete comparable a l’Inde et a la Chine». *Philosophie der Weltgeschichte*, II (Die Orientalisches Welt), cit., p. 334 e poi anche p. 346. Cfr. HULIN M., *Hegel et l’Orient*, cit., pp. 67-69.

<sup>67</sup> *Philosophie der Weltgeschichte*, II (Die Orientalisches Welt), cit., p. 272.

<sup>68</sup> Per questa problematica cfr. sempre l’ottimo HULIN M., *Hegel et l’Orient*, cit., pp. 135-137.

<sup>69</sup> Sarebbe interessante svolgere, cosa che non possiamo fare in questa sede, quanto HEGEL conoscesse dell’Impero persiano e quale fosse la sua posizione di fronte ad esso. Qui va per ora detto che Hegel intuì due grandi principi della tradizione giuridica persiana (achemeide), il principio della legalità (comune del resto a tutta la tradizione giuridica orientale ma nell’Impero persiano più che mai accentuato) [«Esso (i.e. = Imperium Persarum) possiede il principio di una monarchia, vale a dire di una costituzione dove una volontà individuale è a capo di ogni cosa ma dove esiste nello stesso tempo una legalità che rende partecipe questa volontà con i suoi soggetti... lo spirito persiano è in tal modo puro, chiaro; è, questa, l’idea di un popolo eticamente libero (*in freier Sittlichkeit*), di una comunità libera e pura»: (*Philosophie der Weltgeschichte*, II, *Die Orientalisches Welt*, cit., p. 272)] e quello della tolleranza [«come la luce rischiarà ogni cosa, ma nello stesso tempo dispensa a ciascuno la sua vitalità particolare, così la dominazione persiana si estende su una miriade di nazioni e conserva a ciascuno la sua particolarità»: *Philosophie der Weltgeschichte*, II, *Die Orientalisches Welt*, cit., p. 440]. Per quanto riguarda la tolleranza, HEGEL [*Phil. der Welt., Die Or. Welt*, cit., p. 439] fa un raffronto interessante fra la situazione persiana e l’Impero germanico e quello napoleonico.

come essi trasmisero il pensiero greco all'Europa con una sostanziale indifferente fedeltà. Ma proprio nell'aver trasmesso all'Europa rinascimentale il pensiero classico greco sta la loro grandezza e il loro grande merito. Anche l'Islam, quindi, pur con il giudizio articolato che HEGEL da su di esso, ha valore in sé solo in funzione della Grecia e del pensiero europeo.

### 3.2. MARX, il Marxismo e questione Orientale

Ma c'è ancora un secondo punto che il SAÏD ha appena sfiorato nel suo saggio: il posto che il pensiero di MARX e il Marxismo occupano all'interno dell'Orientalistica. Il problema è troppo importante perché qui non lo si discuta, non fosse altro perché la dottrina orientalistica attuale, tutta intera, da per scontata la validità della tesi marxista-wittfogeliana (con le sue radici hegeliane) dell'Asia e dell'Oriente come culle millenarie del dispositivo e di un preteso modo di produzione asiatico (i.e. = dispotico). Riandare a siffatte discussioni vuoi dire riannodare le fila di un lungo dibattito che merita il più grande rispetto per le forze culturali che ne sono state implicate ma anche le severità di giudizio per il metodo intrapreso che ha nuociuto e non ha aiutato la ricerca scientifica

Com'è noto, MARX non si recò mai in alcune regioni del Medio Oriente o in altro paese asiatico, né risulta che conoscesse qualche lingua dell'Asia antica o moderna (probabilmente aveva qualche nozione di sanscrito – data la sua forte e precisa conoscenza delle lingue classiche – anche se in modo vago e indeterminato) ma generalizzando quanto HEGEL aveva rilevato a proposito della Cina e dell'India, dedusse che l'Asia era la culla millenaria del dispotismo dalle *Lezioni sulla Filosofia della storia* di quest'ultimo, proprio di quell'HEGEL che, a proposito del sistema statale cinese, affermava che iri osso «l'Imperatore é come un patriarca che esercita i suoi diritti nello stesso modo che un padre verso i figli» sicché «...tutti sono nella condizione di bambini sotto tutela»<sup>70</sup>. HEGEL, si rileva, sul problema dell'Asia, riassumeva e sublimava una “serie di idee correnti” in Europa, da MATTEO RICCI in poi»<sup>71</sup>. Da parte nostra ci permettiamo di aggiungere

<sup>70</sup> Così HEGEL G.W.F., in *Philosophie der Weltgeschichte*, citato alle pagine precedenti, ora poi in lingua ed edizione italiana, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it., II, *Il mondo orientale*, Firenze 1947, p. 15, pp. 30-31, 36, 41 ss., 118, 122. Qualunque bibliografia su MARX e l'Oriente presuppone una conoscenza delle letture di MARX e della sua educazione antichistica e in particolare classico-umanistica. In questa prospettiva cfr. lo studio di JAFFE H., *Marx e il Colonialismo*, Milano 1977 e PRAWER S.S., *Karl Marx and World Literatur*, Oxford University Press, 1977. Utili rimangono le osservazioni dell'HEINEN su *Marx et le monde antique (a propos des theses de Letm Iraci Fedeli)*, in *RSA*, 1975, 1-2, pp. 229-233 e le pp. 339-416 di SABETI A., nella copiosa monografia *Sulla fondazione del Materialismo storico*, Firenze 1962, pp. 339-415. Per conoscere il punto di vista sovietico (anche se ormai queste pagine sono decisamente datate), cfr. HEINEN H., *Neuen sowjetische Monographien zur Geschichte des Altertums*, in *Historia*, 24, 1975, 2, pp. 378-384 e BASKOLNIKOFF M., *La recherche sovietique et l'histoire économique et sociale du monde hellénistique et romain* [Groupe de Recherche, d'Histoire romaine de l'Université des Sciences Humaines... de Strasbourg, Etudes et Travaux, I]; Strasbourg, AECR, 1975. Quando si trattano prospettive siffatte, indispensabile appare la lettura di pagine quali quelle di MOMIGLIANO A., *Le regole del gioco nello studio della storia antica*, in *ASNSP*, 4, 1974, 4, p. 183-192.

<sup>71</sup> SOFRI G., *Il modo di produzione asiatico. Storia di una controversia marxista*, Torino, 1973, p. 23. Crediamo di non essere necessariamente polemici se sottolineiamo in questa sede che anche il riferimento a MATTEO RICCI compiuto dal SOFRI appartiene a ..quella «serie di idee correnti» che nascono di volta in volta nella storiografia europea. A dimostrarlo basterebbe la violenta e denigratoria reazione del VOLTAIRE alla scoperta compiuta dal RICCI della celebre stele di Sin-Kian-fu che testimoniava la presenza del Cristianesimo in Cina fin dal VII secolo colà portato da missionari persiani. Come è noto, questa stele fu scoperta nel marzo del 1625 dal padre gesuita MATTEO RICCI e dai suoi confratelli operanti in Cina vicino al distretto di Clto-Chin. La stele, contenente un'iscrizione bilingue in cinese medievale e siriano è a forma trapezoide composta di un sol pezzo. Essa è datata 8 aprile 781 ed espone avvenimenti a partire dal 635. La notizia del ritrovamento della stele fece enorme scalpore in

che in HEGEL confluiva tutta quella tradizione di luoghi comuni che a partire dall’Umanesimo europeo e dal Rinascimento italiano aveva descritto l’Asia come l’originaria patria del dispotismo, di un sistema politico, cioè, in cui a comandare era uno solo o una ristretta oligarchia, che non conosceva la proprietà privata della terra la quale, invece, sarebbe appartenuta tutta al Sovrano che la gestiva attraverso i componenti della sua famiglia. Non si possono comprendere e fantasiose ricostruzioni dell’Asia a carattere, folkloristico e di costume così bene messe in luce dal SAÏD se non teniamo presenti anche questi luoghi comuni che chiameremo, per così dire, storico-politici. Proprio contro questo tipo di letteratura il DUPERRON, che per primo tradusse in una lingua europea l’Avesta, si scagliava con veemenza affermando con decisione quello che era e rimane ancora oggi il tentativo più serio per capire la incomprendimento di una certa lettura della storia e delle fonti orientali da parte della storiografia occidentale; che tanto astio verso l’Oriente e tanta letteratura bugiarda serviva soltanto a giustificare il colonialismo europeo in quelle contrade<sup>72</sup>. È interessante rilevare come tutte le conoscenze di MARX sull’Asia a lui coeva fosse dovuta alle letture di siffatte opere che l’ANQUETIL DUPERRON così opportunamente stigmatizzava<sup>73</sup>. Non ci si deve allora meravigliare se MARX si pone proprio in quella categoria di studiosi che riflettevano e giustificavano la positività del colonialismo europeo in Asia.

È paradossale, ma MARX va posto proprio in quella categoria di studiosi che riflettevano e giustificavano la positività del colonialismo europeo. Nelle sue pagine sull’Asia e nelle sue note giornalistiche sulla Cina e sull’India, MARX infatti si augurava che le società a lui coeve di queste due regioni passassero necessariamente attraverso la fase del capitalismo, condizione indispensabile perché poi potessero rigenerarsi e autodefinirsi in modo proprio. La funzione dell’Inghilterra del tempo, da questo punto di vista, era totalmente positiva perché

---

tutta la cultura europea e si ebbero gli studi dell’ASEMEDO, KIRCHER, BARTOLI, RENAUDOT, LE QUIEN e DE GIUGNES. Pur pubblicata con entrambi i testi, VOLTAIRE la ritenne un volgare falso dei Gesuiti nella quarta delle *Lettres chinoises, et indiennes* dal titolo *Sur l’ancien Christianisme qui n’a pas manqué de fleurs à la Chine* (in *Oeuvres Complètes*, Paris 1784, vol. XLII, pp. 205-211) provocando la ferma e decisa reazione di tutto il mondo scientifico europeo, cattolico o meno. La polemica che ne nacque, la reazione che produsse, è tutta discussa nella pregevole opera del MOULE, *Christians in China before the year 1550*, Londres 1930, ove si può trovare tutta la pre cedente bibliografia. Altro poi è il problema circa l’utilizzazione in senso latino che il Cattolicesimo romano fece della scoperta di Sin-kian-fu, e di conseguenza in senso occidentale-eurocentrico: ma, a ben guardare, ciò avvenne perché in quel momento il Cattolicesimo romano era più «voltairiano» di VOLTAIRE e più illuminista dell’Encyclopedie: perché era, semplicemente, un Cristianesimo ellenico che tutto ingloba e nulla lascia all’autonomia dei singoli momenti storici. Cfr. quanto si dirà più in avanti.

<sup>72</sup> Il SOFRI, in *Il modo di produzione asiatico*, cit., p. 11, così opportunamente sintetizza la questione che l’ANQUETIL DUPERRON poneva nella seconda metà del Settecento: «...Abraham Hyacinthe Anquetil Duperron si levava vigorosamente contro le opinioni di viaggiatori... e di pensatori politici... i quali descrivevano l’Asia come la patria del dispotismo, di un sistema politico in cui tutti erano schiavi e di una forma di società che non conosceva la proprietà privata della terra, appartenendo questa unicamente e interamente al sovrano. In realtà, sosteneva il viaggiatore e orientalista francese, queste opinioni servivano soltanto a giustificare le oppressioni e le violenze degli europei in Asia nella falsa supposizione che in un paese in cui il dispotismo ha bandito diritti della proprietà, tutto è permesso al più forte... Il dispotismo è il governo di queste contrade; il sovrano si dice essere il proprietario di tutti i beni dei suoi sudditi. Dunque, diventiamo il sovrano ed eccoci padroni di tutte le terre dell’Indostan. Così ragiona l’avidità: essa poggia su ragioni che occorre svellere». Il SOFRI cita ANQUETIL DUPERRON da STELLING-MICHAUD S., *Le mythe du despotisme oriental*, in *Schweizer Beiträge zur allgemeinen Geschichte, 18-19, 1960-61*, n. 345. Su ANQUETIL DUPERRON la migliore ricerca rimane quella di SCHWAB R., *Vie d’Anquetil Duperron, suivie des usages civils et religieux des Perses par Anquetil Duperron*, Paris 1934, cfr. anche precedentemente, nt. 16.

<sup>73</sup> Cfr. in proposito RUBEL M., *Les Cahiers d’étude de Karl Marx*, II, 1853-1856, in *Intenational Review of Social History*, V, 1960, pp. 39-76.

era ad un tempo “distruttiva e rigeneratrice”: «demolire l’antica società asiatica è gettare le basi materiali della società occidentale in Asia»<sup>74</sup>. L’atteggiamento di MARX sul problema asiatico può così essere definito, indipendentemente dalle critiche interne (che possono essere fatte) al suo stesso processo logico:

a) consapevolezza che la civiltà occidentale, anzi quella europea, fosse ad uno stadio certamente più avanzato – all’interno dello schema, a priori determinato, degli “Stati” espressi nell’ “Ideologia tedesca”<sup>75</sup> – di quello asiatico e quindi tale da figurare da parametro rispetto a quest’ultimo;

b) conseguente affermazione della “superiorità” della civiltà europea rispetto a quella asiatica. Ripercorrendo e continuando in tutta una tradizione di studi che trovava le sue basi nell’ideologia aristotelica, anche MARX individua nella contrapposizione “barbaro” – e “non barbaro” una diversificazione di valori antitetici come di “civile” di contro all’ “incivile”<sup>76</sup>; |

c) individuazione della società cinese e di quella indiana come prototipi della società orientale tutta: di qui il raffronto fra i modelli sociali rappresentativi quali l’Egitto, la Mesopotamia, la Persia, la Turchia e (niente di meno) gli Etruschi, senza neppure chiedersi delle differenze e delle distinzioni nazionali e senza neppure domandarsi delle grosse differenziazioni economiche e climatiche fra una regione storica, e l’altra e dei diversissimi modi giuridici, quindi, cui si dovette dar vita per superare problemi a quelle connesse (elementi, invece, che HEGEL aveva tenuti ben presenti)<sup>77</sup>. Manca nel modo più assoluto in MARX, a differenza di HEGEL, qualunque distinzione fra *Oriente Mediterraneo* e *Oriente estremo*, e poiché l’analisi da lui compiuta proviene da una non conoscenza diretta delle fonti orientali, egli confonde spesso ciò che sono dati universali a tutta l’umanità come dati specifici dell’Oriente tout court<sup>78</sup>. |

<sup>74</sup> MARX K. - ENGELS F., *India, Cina, Russia*, Milano 1960, pp. 86-87. Questa antologia, curata da MAFFI B., raccoglie articoli comparsi in varie epoche e su periodici diversi, sul problema orientale.

<sup>75</sup> Cfr. MARX K. - ENGELS F., *L’ideologia tedesca*, Roma, 1958, pp. 18-22.

<sup>76</sup> MARX (ed ENGELS) non hanno mai rifiutato il concetto di barbaro che, anzi, nel *Manifesto del partito comunista* (Torino 1953, 3° ed. it. a cura di CANTIMORI MEZZEMONTI E., p. 98) Viene perfezionato con l’introduzione del concetto di semibarbaro lì ove si afferma che « come ha reso la campagna dipendente della città; la borghesia ha reso i popoli barbari e semibarbari dipendenti da quelli incivili, i popoli di contadini da quelli dei borghesi, l’Oriente dall’Occidente. Come si noterà, in MARX l’essere *barbaro* (o *semibarbaro*) preesiste, accanto all’essere incivile, alla borghesia, che è invece un prodotto storico ben determinato, peraltro storicamente giustificabile (e giustificato); nonché necessario, per giungere alla fase dei valori socialisti. Né più né meno come in ARISTOTELE che in *Politica I*, 2 aveva affermato la preesistenza del βάρβαρος (termine con un significato che andava ben al di là di quello assunto da Erodoto) e dell’Elleno ai fatti storici che egli esaminava e l’individuazione delle caratteristiche del βάρβαρος che non possedeva la δίανοια, e il θυμὸς che in un’unica armonia possiede il solo Elleno. Per questi temi cfr. BUCCI O., *Tradizione giuridica greco-romana e tradizione giuridica della Chiesa*, in *Aquinas*, XIX, 1976, 3, pp. [386-410] 399-401 e XX, 1977, 1, pp. 92-116.

<sup>77</sup> Si vedano alcune pagine illuminanti del *Carteggio Marx-Engels*, II, 1852-1856 (ed. it. Roma 1950, pp. 211-216) ove a MARX che accetta alcune somiglianze riferite dal Bernier fra la Turchia, la Persia e l’Indostan in tema di assenza di proprietà privata del suolo, Engels risponde facendo un parallelo fra il clima delle regioni del Sahara, dell’Arabia, la Persia, l’India e la Tartaria fino ai più alti altopiani dell’Asia con la mancanza di « una proprietà fondiaria e feudale ».

<sup>78</sup> Si vedano ancora alcune pagine del *Carteggio*, cit., pp. 223-225 ove si compiono raffronti fra l’Egitto, l’India, la Mesopotamia e la Persia in tema di utilizzazione delle inondazioni « per fecondare il suolo, si sfruttano le piene per alimentare i canali di irrigazione. Di qui la funzione economica devoluta a tutti i governi asiatici di provvedere alle opere pubbliche » (ibidem, p. 223). Ora, è ben noto che questo dato Marx lo aveva tratto dalle *Ricerche sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* di SMITH A. (cfr. LICHTHEIM G., *Marx and the “Asiatic Mode of Production”*, in *St. Antony’s Papers*, 14 [Far Eastern Affairs, n. 3], curante HUDSON G. F., London 1963, pp. 99-100). Il fatto che questo elemento sia stato poi sviluppato in gran misura e in modo estremamente conveniente da Marx non ci deve farne dimenticare la paternità né tanto meno la totale mancanza di assolutizzazione che aveva in Smith! Basterebbe qui solo rilevare come questo dato sia poi risultato, presente presso le grandi civiltà

Il “dispotismo orientale” e il “modo di produzione asiatico” nascono così, come definizioni di ciò che non è europeo, di ciò che non è occidentale. Se è vero che «Marx adopera questo aggettivo (i.e. = asiatico) da un lato come sinonimo di “primitiva proprietà della comunità”; dall’altra per indicare alcuni caratteri peculiari della società asiatica (e cioè in senso più precisamente storico-geografico, anche se non limitato all’Asia vera e propria: si pensi all’Egitto antico, agli Etruschi, al Messico, al Perù (...))»<sup>79</sup>; se è vero, ancora, che le società orientali apparirono a MARX come «una forma essenzialmente stazionaria nei confronti del più rapido progresso dell’Occidente, e capaci soltanto in misura limitata di un autonomo sviluppo verso forme superiori»<sup>80</sup>, è allora indubitabile che i modelli asiatici che egli prende in esame sono da intendersi vere e proprie ipostasi di esperienze storiche per ciò che egli vuoi dimostrare, aspirazione per stabilire (se non vera e propria affermazione) leggi generali di sviluppo storico. Il termine “asiatico”, quindi, perde il suo valore geografico limitato ed assume un valore generale di esperienza storica apoditticamente affermata per lo studio di ogni società umana. A ben vedere “asiatico” in MARX si risolve nel βάρβαρος di ARISTOTELE dal momento che MARX sembra rimproverare agli asiatici la mancanza della sintesi perfetta tra διάνοια e θυμός che caratterizza in Aristotele il non- βάρβαρος, l’elleno, e che ha agito da spinta propulsiva per lo sviluppo del concetto di progresso nella cultura occidentale.

Ma le tesi di MARX sono soggette, a nostro avviso, a osservazioni ben più pregnanti che ne mostrano, per il discorso che stiamo facendo, più di un lato

---

dell’America Centrale e Meridionale per capire come l’elemento “asiatico” andava ben più al di là del momento geografico cui era legato e che non poteva di conseguenza essere ristretto ad una sola area. Averlo poi (da parte di MARX) immediatamente generalizzato compiendo una specie di traslazione automatica di quanto canonizzato per la sola area geografica orientale appare ad ogni modo un procedimento a dir poco a-scientifico, se prima non vanno individuate le eventuali somiglianze storiche che ne giustificano il passaggio. E’ vero che «Marx adoperò... sempre meno termini come “asiatico”, “orientale”, “indiano” e parlò piuttosto di comunità agricole primitive » (SOFRI G., *Il modo di produzione asiatico*, cit., p. 60) ma è anche vero che ciò avvenne « senza... abbandonare per questo l’idea di una peculiarità storico-sociale dell’Asia » (SOFRI G., *ibidem*). Il passo di SMITH A., in cui si discute dei lavori pubblici in Cina, Egitto antico e India è stato letto in *Ricerche sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, trad. it., Torino 1950, pp. 619-622 e p. 763.

<sup>79</sup> SOFRI G., *Il modo di produzione asiatico*, cit., p. 82. Questa generalizzazione viene compiuta in MARX col passare degli anni sicché essa appare completa a mano a mano che venne ad interessarsi dei saggi di VON MAURER, del MORGAN e del KOVALESKIJ, storici del diritto ed etnologi che convinsero vieppiù il Nostro alle sue tesi. Anche qui va notato che a muovere Marx furono le discutibilissime tesi (risultate poi del tutto disattese dalla più seria ricerca scientifica) del MAURER sulla storia delle antiche istituzioni germaniche avanzate sull’onda del preteso panindoeuropeismo comune di cui la regione germanica avrebbe conservato l’orma più pura. Si veda in proposito il *Carteggio Marx-Engels*, cit., V, Roma 1954, p. 157, ove Engels, in risposta ad una nota positiva del MARX sul MAURER, sottolineava come gli studi di quest’ultimo « facevano epoca nel campo della costituzione primitiva della marca tedesca, base di tutto il diritto tedesco » e che con essi erano state date « le prove della primitiva proprietà comune del suolo nei popoli civili dell’Asia e dell’Europa, l’esposizione delle forme diverse della sua esistenza e della sua dissoluzione ». Per capire quanta importanza ebbe su certe dottrine tedesche degli anni trenta di questo secolo l’opera del MAURER, si pensi che la lettura di questo studioso fu resa obbligatoria durante il Nazionalsocialismo nelle Università della Germania dopo che fu abolito il diritto romano e introdotto un preleso diritto delle origini. Su quest’ultimo punto cfr. il KOSCHAKER, *L’Europa e il diritto romano*, trad. it., Firenze 1962, trad. it, pp. 529-572. Sugli influssi del Maurer, Morgan e Kovalevskij su Marx cfr. SOFRI G., *Il modo di produzione asiatico*, cit., p. 60, nt. 1, ed ivi bibliografia.

<sup>80</sup> SOFRI G., *Il modo di produzione asiatico*, cit., p. 89. Questo del più rapido sviluppo e progresso dell’Occidente rispetto alle altre aree geografiche è uno dei punti chiave per capire tutto il pensiero di Marx per cui l’Occidente stesso diventa il parametro cui raffrontare ogni altra esperienza storica in quanto esso ha già “superato” le fasi storielle cui gran parte dell’umanità deve invece ancora pervenire. Se poi si aggiunge che Marx rimase affascinato dalle conclusioni cui erano pervenuti gli indeuropeisti a lui coevi (che amavano chiamarsi indogermanici) per cui l’area indoiranica era la culla di tutti i popoli dell’Occidente, ecco un motivo in più per capire come il suo pensiero affondi le radici nelle tesi più discutibili del pangermanesimo filologico e culturale del XIX secolo.

debole. Come è già stato rilevato, l'interesse di MARX per l'India [e, aggiungiamo noi, probabilmente per tutta l'Asia, se è vero che “indiano” e “asiatico” in MARX più di una volta coincidono<sup>81</sup>] ha un vizio di fondo, che è quello dell'unità ariana (che, è bene rilevarlo, non toccò mai HEGEL che anzi vi si oppose fermamente<sup>82</sup>). | Amante dei classici, imbevuto di letture umanistiche, MARX rimase affascinato, come dimostrano alcuni suoi scritti<sup>83</sup>, dalla tesi, diffusasi nell'800, del sanscrito come lingua madre di tutte le lingue del ceppo ariano e delle altre tesi, avanzate soprattutto dagli studiosi tedeschi, e care alla dottrina, dell'indoeuropeismo comune e dell'unità giuridica indoeuropea come conseguenza diretta dell'unità linguistica<sup>84</sup>. Se si | tiene conto di tutto ciò, si comprenderà, probabilmente, anche dei perché MARX privilegiasse lo studio dell'India e si chiedesse del perché mai la società ivi formata non avesse raggiunto i livelli di altre società “arie” quali quella greca e quella romana. Ma l'attenzione del MARX verso la situazione indiana in un momento di sviluppo dell'indoeuropeismo comune può far comprendere anche del perché egli di fatto privilegiasse lo studio delle genti ariane e sottacesse o ignorasse del tutto la particolarità delle genti semite. Il fatto è tanto più

<sup>81</sup> Cfr. le buone osservazioni di THORNER D., *Marx on India and the Asiatic Mode of Production*, in *Contributions to Indian Sociology*, IX, 1966, pp. 36-66. Il SOFRI opportunamente rivela (in *Il Modo di produzione asiatico*, cit., p. 36, nt. 1) come «l'interesse per l'India non abbandonò mai MARX. Negli ultimi anni della sua vita compilò un'ampia e diffusa cronologia ragionata della storia indiana, fino all'estinzione della *East India Company*, servendosi in prevalenza di storici inglesi come Elphinston, Sewel, Mill J.». Frutto di quella «cronologia ragionata» sono quelle *Notes on Indian History* (664-1858), Moskva s.d. (ma 1947).

<sup>82</sup> HEGEL si oppose fermamente alle idee al suo tempo correnti in Germania di un preteso Urvolk, di una non bene precisata Ursprache e di una non meglio identificata Unreligion. Queste tesi, nate all'interno delle dottrine panindoeuropeiste ebbero l'appoggio poi incondizionato in campo filosofico dallo Schelling e dallo Schlegel (di quest'ultimo cfr. soprattutto *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, Heidelberg 1808). Su di esse cfr. SCHWAB R., *La Renaissance Orientale*, cit., pp. 219-239; BUCCI O., *La pretesa unità religiosa e giuridica dei popoli cosiddetti indoeuropei*, cit., ed ivi infra; HULIN M., *Hegel et l'Orient*, cit., p. 51 ss. A quanto detto in questi lavori e a quanto riportato nei saggi sulla conoscenza del mondo orientale cui abbiamo fatto cenno precedentemente, aggiungi anche BENFEY TH., *Geschichte der Sprachwissenschaft und der orientaischen Philologie*, München 1869; Von GLASENAPP H., *Kant und die Religionen des Ostens*, Königsberg 1944; GREGOR H., *Das Lüdienbild des Abendlandes (bis zum Ende des 18 Jahrhunderts)*, Wien 1974; DE LUBAC H., *La rencontre du Sanskrit-Philologie*, Strasbourg 1917-1920. Anche in questo fatto la statura scientifica di Hegel appare ben più acuta e di incredibile rilevanza rispetto a quella di Marx.

<sup>83</sup> Al SOFRI, in *Il modo di produzione asiatico*, cit., pp. 35-36, non sfugge questa eredità “indoeuropea” nella formazione culturale del MARX, ma questo ottimo studioso non dà alla cosa il rilievo che a nostro avviso essa merita.

<sup>84</sup> Si veda quanto il MARX scriveva in un suo articolo del 1853 (poi in *India, Cina, Russia*, cit., p. 90 (così da SOFRI G., *Il modo di produzione*, cit., pp. 35-36): «...comunque possiamo aspettarci di assistere alla resurrezione in epoca più o meno lontana di questo grande e interessante paese (i.e. = l'India), i cui gentili nativi, anche nelle classi inferiori; sono – per dirla col principe Saltykov – plus fins et plus adroits que les italiens, la cui sottomissione è compensata da una nobiltà serena, che, malgrado un languore naturale, hanno stupito gli ufficiali britannici con la loro prodezza, il cui paese è stato la sorgente delle nostre lingue e religioni, e che presenta il tipo del germano antico nel jat [una stirpe montanara del nord-ovest dell'India] e quello del greco antico nel brahmino». Appare chiaro come qui siano presenti gli elementi più fanali di una certa letteratura ottocentesca (quella, per capirci, che l'Anquetil-Duperron tanto disdegnava) ed anche i germi nefandi di un certo panindoeuropeismo comune. Quei “gentili nativi”, quella “nobiltà serena”, quel “languore naturale” sono frasi prese di peso dalle pagine di MONTESQUIEU, del BERNIER e del BOULAINVILLIERS, mentre l'affermazione che l'India «è stata la sorgente delle nostre lingue e religioni» e la precisazione che esiste una sua primarietà etnica all'interno dell'arianità comune, si ricollegavano alle tesi più perniciose dell'unità ariana che ha trovato, dopo il De Gaubinau, in Germania i più ferventi suoi apostoli. Questa primarietà etnica e culturale del resto è chiara nei *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* quando si discute delle *Forme che precedono la produzione capitalistica* (cfr. nota 63) dove a MARX, per dirla con il SOFRI (*Il modo di produzione asiatico*, cit., p. 4) «sembrava scorgere in India i resti, i documenti ancora viventi di quello che egli riteneva il primo tipo di società umana, sia pure reso ivi più complesso da processi storici particolari». Un ulteriore elemento dell'influenza delle dottrine dell'indoeuropeismo comune in MARX può a nostro avviso trovarsi nell'aver ipotizzato nelle forme economiche precapitalistiche una forma di proprietà (la terza), quella germanica.

grave se teniamo conto dell'assoluta padronanza che egli ebbe della “questione ebraica” e della più grande conoscenza che egli dovette avere della storia antica delle genti semite<sup>85</sup>. Fatto sta che nelle *Forme economiche precapitalistiche* egli assolutizza le forme della pretesa società ariana con la società passata tutta<sup>86</sup>, sicché la forma asiatica (i.e. = indiana), quella antica o classica (i.e. = quella delle genti greche e di Roma, genti, quindi, “arie”, antecedentemente allo sviluppo dell'economia schiavistica) e quella germanica [il popolo “ario” per eccellenza nella pubblicistica tedesca coeva a MARX al punto tale che venne creato il termine “indogermanico”<sup>87</sup>] diventano le ipostasi dell'intera esperienza dell'umanità. Il pensiero di MARX, quindi, ha radici ben precise, che hanno origini nel pensiero dottrinario delle Accademie e delle Università tedesche del XVIII e del XIX secolo e che trovano il loro punto di forza nel pensiero filosofico e nell'insegnamento filologico tedesco che perviene a FICHTE e all'HEGEL. Non tener conto di questo processo logico e di queste origini di fondo della preparazione scientifica e dello sviluppo del pensiero di MARX vuol dire, a nostro sommo avviso, non capire il dato fondamentale che caratterizza tutto il suo stesso pensiero e la sua dogmatica che sono profondamente eurocentrici, nel senso più antico ed umanistico del termine: un pensiero, cioè, che trova il suo fondamento nella lunga tradizione classica greco-romana passata attraverso il Rinascimento fiorentino, il mercantilismo calvinista e l'Illuminismo francese. Ciò che semmai sorprende in MARX è il valore pregnatamente razzista dato nei suoi studi sull'Asia al termine “asiatico” (o “indiano”) che da semplice valore geografico con cui era nato, assume un significato più ampio, per indicare cioè la società “primitiva” (nel senso della “prima” nella linea progressiva delle forme economiche precapitalistiche e quindi “meno progredita”, la “più lontana” dal riscatto della classe lavoratrice, la “meno dinamica” rispetto alle altre forme di società): né più né meno come il termine βάρβαρος nel pensiero greco, dal valore di distinzione linguistica (“colui che balbetta, perché parla una lingua diversa dall'altro”) passò ad assumere, a partire da ARISTOTELE e ISOCRATE, un valore razzista (nel senso cioè che la lingua è anche elemento di “diversità” e βάρβαρος sta ad indicare il non-greco, colui, cioè, come acutamente ed esplicitamente chiarirà lo Stagirita, che non possiede in pari tempo διάνοια e θυμὸς, attributi esclusivi dell'elleno che li fonde in mirabile unità).

Di qui il *secondo rilievo critico* che si può rivolgere agli studi di MARX K. sull'Asia, e cioè che è probabilmente (ma è soltanto una nostra ipotesi) sulla base di questa eredità dottrina così “tedesca” degli studi ari che MARX confonde tutto l'Oriente in un unico parametro di giudizio: con il risultato di conglobare in un'unica prospettiva storico-giuridica (“il dispotismo orientale”), e prima ancora

<sup>85</sup> Il fatto di aver accomunato imperi semitici (come quello mesopotamico) e imperi ari (come quelli persiano e indiano) insieme a dominazioni non semitiche o arie come quella d'Egitto, non deve far pensare ad una commissione compiuta da MARX fra le varie situazioni storiche egualitarie bensì ad una prevaricazione dell'elemento ario (i.e. indiano) su quello semitico (per cui indiano = asiatico).

<sup>86</sup> La cui analisi è nei *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, scritti fra l'ottobre 1857 e il marzo 1858. Per quest'opera di MARX, resa pubblica solo negli anni 1939-1941, cfr. SOFRI G., *Il modo di produzione asiatico*, cit. p. 39 ss. Questo studioso ricorda come nel *Grundrisse* “forma asiatica” (o “indiana”) «diviene quasi sinonimo della prima forma di proprietà fondiaria, quella fondata appunto sulla proprietà della comunità» (p. 44).

<sup>87</sup> Su tutta questa problematicità del movimento dell'indeuropeismo comune ci siamo occupati in *La pretesa unità religiosa e giuridica dei popoli cosiddetti indeuropei a proposito di una recente pubblicazione* (DUMEZIL G., *La religion romaine archaïque*, Paris 1966) in *RISG*, XII, S. III, 1969, pp. 327-355 e in *Unità giuridica indeuropea?*, in *Labeo*, 21, 1975, 3, pp. 370-380.

culturale, non tanto e non solo l'esperienza delle genti del Deccan con i nomadi parlanti l'aramaico della penisola arabica, ma unificando apoditticamente quella esperienza con le altre ad oriente dell'India. La classica distinzione (interna, di programmi di studi e di prospettiva culturale) fra Oriente Mediterraneo e Estremo Oriente che HEGEL aveva compiuto e ben specificato, è ignota a MARX così come alla dottrina marxista ortodossa. Indipendentemente dall'origine per così dire “aria” di questa posizione di MARX, rimane ad ogni modo il fatto, indiscutibile, di aver creato una categoria astratta unitaria (“il dispotismo orientale”) (assumendola da intuizione hegeliana sulla storia pietrificata della Cina) che è servita come strumento esclusivo per giudicare e vagliare, analizzare e studiare, esperienze storico-giuridiche diversissime e lontanissime l'una dall'altra nel tempo e nello spazio, ignorandone totalmente, o sottacendone nel migliore dei casi, le diversità, etniche, linguistiche, religiose e ambientali che si annullano nella categoria onnicomprensiva economicistica che diventa il motore di ogni processo storico.

Il *terzo rilievo critico* che si può rivolgere allo studio di MARX sulla storia dell'Asia<sup>88</sup> è strettamente connesso con il precedente ed è metodologicamente ben più carico di conseguenze di quest'ultimo. MARX, infatti, parte dall'analisi della condizione storica del proletariato europeo a lui contemporaneo e ne fa l'ipostasi dell'esperienza del proletariato mondiale tout-court, tanto è vero che condiziona il risveglio e il riscatto di quest'ultimo solo dopo che lo stesso è passato attraverso la fase di soggezione capitalistica (che è un dato invece cui è pervenuta la sola economia industriale europea): condizione non avveratasi per le genti dell'Asia a lui coeve e tanto meno per quelle antiche. L'episodio (storicamente individualizzato e determinato) della industrializzazione della forza-lavoro (storicamente limitata nel tempo e nello spazio nell'Europa del XIX secolo) diventa così un termine assoluto non solo di presenza universale ma di necessità universale affinché ogni altra esperienza (storica anch'essa ma di altre regioni e di altri periodi) possa essere giudicata e vagliata |tenendo conto di esso, vero e proprio parametro universale di ogni sviluppo storico.

Si applicano così all'indagine storica delle società asiatiche (del passato e del presente) strumenti e criteri metodologici del presente europeo, dedotti da analisi scientifiche di dati storici lontani dai precedenti nel tempo e nello spazio. Lo studio delle società asiatiche (antiche e moderne) è passato attraverso questo rigoroso iter metodologico, con conseguenze a dir poco disastrose per la ricerca scientifica.

Ed infine un *ultimo rilievo critico* che si può fare all'opera di MARX si tratta di un rilievo di natura teorica-strutturale poiché riguarda la legittimità di applicare teorie e dottrine filosofiche alla ricerca storiografica quando sono scelte in modo apodittico e con valore universale. Ci riferiamo a ciò che il VOLTERRA acutamente

---

<sup>88</sup> Interessa poco determinare, come sembra faccia il SOFRI (in *Il modo di produzione asiatico*, cit., pp. 72-73), se MARX sia stato o meno storico «nel senso tradizionale-professionale del termine». In modo abbastanza singolare questo Autore (non dissimile del resto da tutta una tradizione di studi sul pensiero di Marx) risponde al quesito in modo negativo e giustificando la mancanza di «professionalità» in MARX in tal modo: «i suoi (i.e. = di Marx) studi erano volti a chiarire l'essenza e i caratteri del capitalismo e le possibilità e i modi di un suo superamento rivoluzionario. Se si occupò delle società precapitalistiche (in pagine di cui nessuno potrà negare la genialità e l'elevatezza) lo fece generalmente all'interno della prospettiva qui sopra indicata. Partendo dal capitale... egli si sforzò di riconoscere nel passato quelle categorie che l'indagine del capitale gli aveva fornito». Se si pensa che il SOFRI precedentemente aveva detto che «è innegabile che nel pensiero di Marx è presente l'aspirazione a stabilire delle leggi generali dello sviluppo storico» (p. 71), ci si chiede quali «leggi generali dello sviluppo storico» possa determinare chi non ha «interessi storici nel senso tradizionale professionale del termine»!

ha messo in luce in più di un’occasione, e cioè la convinzione secondo la quale si è stati indotti «a concepire una visione unitaria dell’evoluzione del pensiero giuridico dell’umanità, giungendo perfino a proporre di applicare al diritto le leggi delle evoluzioni biologiche»<sup>89</sup>, E successivamente il Maestro così continua: «È assai interessante ed anche istruttivo sotto l’aspetto storiografico rilevare che i medesimi dati forniti dai sociologi e che influenzavano così profondamente le ricerche storico-giuridiche venivano contemporaneamente assunti da economisti e da politici per elaborare anche sul piano storico la teoria marxista della struttura della società e dello Stato. La famosa opera di Engels sull’origine della famiglia e dello Stato, edita nel 1884, si presenta come uno sviluppo delle ricerche del Morgan dalle quali avevano preso anche le mosse le teorie storico-giuridiche sul processo evolutivo unitario del diritto presso ogni popolazione antica e moderna»<sup>90</sup>.

### 3.3. *Cristianesimo europeo, Oriente e Orientalistica*

E c’è infine un terzo elemento che il SAÏD tratta di sfuggita, con estremo imbarazzo, anche se esso è di fatto sempre presente in tutta la sua esposizione: il rapporto esistente tra Cristianesimo europeo | e Orientalistica. Parlare del quale non è semplice, non fosse altro per il carico di memorie storielle che lega la Cristianità all’Oriente. Il SAÏD distingue nettamente il Cristianesimo dalla civiltà cristiana prodottasi nel continente europeo ed è alla civiltà cristiana (che viene ad identificarsi con la civiltà europea), o almeno a ciò che viene barattata per tale, che imputa l’aver spesso compreso in modo distorto l’Oriente. Strano destino quello del pensiero religioso cristiano che, nato in Oriente, dalla radice religiosa semita dell’ebraismo palestinese del periodo augusteo, si trova ad essere diffuso dai Gentili che ne hanno calpestato spesso la memoria e che, attraverso il mito dell’unità ariana, ne hanno rinnegato l’origine culturale. Resta il fatto incontestabile che colonialismo e diffusione del pensiero cristiano sono stati coniugati troppo spesso insieme, fin dal tempo delle Crociate, certamente a partire dalle conquiste spagnola e portoghese. E poco conta per il giudizio della storia che un grande missionario domenicano, BARTOLOMEO LAS CASAS<sup>91</sup>, fu strenuo difensore degli indios di fronte all’oppressione dei conquistadores spagnoli. E resta anche il fatto, infine, che una certa diffusione “cristiana” nei paesi colonizzati fu condotta avanti, in un modo poco conosciuto dai più – dai Riformati protestanti e ad un tempo dai Cattolici Romani – con una tenacia e una perseveranza sconosciute alla predicazione e alla missionologia cristiana precedente.

Analizzare questi atteggiamenti del Cristianesimo europeo nei confronti dell’Oriente e dell’Orientalistica in generale vuoi dire anche fare la storia di posizioni, alterne e contraddittorie, non solo e non tanto fra Cristianità europea e Islam (cosa che il SAÏD fa in modo eccellente) ma fra Cristianità europea e

<sup>89</sup> VOLTERRA E., *Corso di Lezioni. Diritti dell’Oriente Mediterraneo*, ed. litografica, Roma 1965, p. 26.

<sup>90</sup> VOLTERRA E., *Corso di lezioni. Diritti dell’Oriente Mediterraneo*, cit. p. 28.

<sup>91</sup> Su LAS CASAS la bibliografia è immensa. Il più grande studioso di questa gigantesca figura di sacerdote che si ribellò contro il sistema dell’encomienda (lavoro nominalmente retribuito ma forzato e che comportava la ripartizione dei coloni spagnoli fra i diversi proprietari) rimane HANKE L., con il lavoro *The Spanish Struggle for Justice*, in *The Conquest of America*, University of Pennsylvania 1952. Dal medesimo cfr. anche *Bartolomé de Las Casas, an Interpretation of his Life and Writings*, The Hague 1961. Per ultimo cfr. BIERMANN B.L., *Las Casas und seine Sendung*, Mainz 1968.

Cristianità orientale [cosa che il SAÏD non fa<sup>92</sup>]. L'errore più mastodontico che la dottrina ha fatto | e continua a fare in questo campo, infatti, circa il rapporto fra Europa e Asia a partire dall'Islam ai nostri giorni, è quello di pensare ad una contrapposizione fra Cristianità e pensiero orientale. In questo atteggiamento v'è comunanza di posizioni: tutte le scuole storiografiche, da quella illuministica e positivista a quella liberale e a quella marxista concordano su questo punto. L'errore non nasce a caso, ma appartiene a quel lungo processo culturale che vede in Paolo ellenizzante il fondatore storico del Cristianesimo e il suo formulatore fra i Gentili: un Cristianesimo, quindi, che non appartenerrebbe più al mondo semita da cui prese le origini (che anzi secondo questi studiosi vengono rinnegate) ma che si sarebbe diffuso solo nel momento in cui si grecizza, e grecizzandoci, si stacca dall'Oriente. Di qui il valore dato al testo biblico come libro della civiltà occidentale e della civiltà europea; di qui un Cristianesimo in funzione antibarbarica (cioè antiorientale) e cardine e baluardo dell'Europa (la civiltà dei Gentili, rappresentata dagli Ari). Queste teorie, sorte sull'onda del Colonialismo europeo ma formulate sulla base di una opposizione secolare al mondo semita, prima ebraico e poi islamico, si scontrarono con la realtà storica del Cristianesimo orientale che dopo secoli di isolamento da Roma erano più vive che mai ed ebbero un eco profondo nella vita organizzativa ecclesiastica della Chiesa Romana. Ci si chiede quanto abbia influito la Riforma protestante, nello spirito più che nella lettera, alla diffusione, se non alla formulazione, di tali dottrine. A nostro avviso la Riforma, o meglio quel complesso di idee che circolarono dopo la Riforma (luterane, calviniste o zwingliane) in Europa e che furono il lievito dell'espansione commerciale europea nel mondo, influi in modo determinante a creare la contrapposizione (vera o presunta che fosse) fra Cristianesimo (europeo) e Oriente. E prima della Riforma c'è da chiedersi quanto del pensiero rinascimentale europeo abbia influito in epoca moderna sulla predicazione e sulla missionologia cristiana nelle contrade asiatiche, di parte riformata e di parte cattolica. Poiché riteniamo il problema centrale per la comprensione del tema che | stiamo per svolgere, ci corre l'obbligo di trattarlo con la dovuta ampia diffusione.

È ben noto che a spingere le potenze europee alla scoperta di nuovi sbocchi economici a partire dal XV secolo a.C., fu lo spirito mercantilistico che è una delle idee-chiave per capire l'età moderna dei popoli e delle nazioni d'Europa. Ed è anche ben noto che questa ricerca di nuovi mercati, questa esigenza di nuovi sbocchi economici si accompagnò anche ad un fiorire culturale-scientifico forse unico nella storia del mondo. L'interesse degli europei per l'Asia e le sue culture si scontra con l'uso che i navigatori e i mercanti del tempo fanno delle conoscenze geografiche e astronomiche, in una parola scientifiche, che l'antichità aveva tramandato all'uomo moderno. In breve: la storia dell'utilizzazione delle fonti geografiche e astronomiche dell'antichità compiuta dai moderni europei è anche, se

---

<sup>92</sup> Pensiamo che il SAÏD sottenda soltanto questo discorso perché è impensabile che un Orientale non sappia qual'è stato nel corso dei secoli e qual'è tuttora l'atteggiamento del Cristiano europeo di fronte al Cristiano d'Oriente, del Cristiano di rito latino (all'interno del Cattolicesimo romano) di fronte al Cristiano appartenente ai vari riti non latini d'Oriente. Non parliamo poi dell'atteggiamento del Cristiano riformato europeo al cospetto della cristianità orientale che appare spesso, rispetto al primo, del tutto fuori dal tempo e dalla storia. Ma così facendo, ci consenta il SAÏD, si erra grandemente per le ragioni che esponiamo nel testo.

non soprattutto, la storia dei suoi errori<sup>93</sup> fino a che TOLOMEO e le fonti antiche non vengono sostituite da ORTELIO e MERCATORE da un lato e da CLAVIO, GALILEO e KEPLERO dall'altra<sup>94</sup>.

Ma l'Europeo che si muove nei mari d'Asia, d'Africa e delle Americhe dei secoli XV e XVI è un figlio di quel Cristianesimo, romano prima e riformato poi, che non era passato indenne attraverso l'Umanesimo e il Rinascimento ma che da questi, anzi, era stato profondamente influenzato. Ne consegue che bisogna fare una grande distinzione fra missioni cattoliche in Asia del XIII e del XIV secolo e missioni cattoliche (e poi cristiane riformate) successive a | quel periodo così come bisogna ben discernere fra un mercantilismo europeo nelle regioni asiatiche di quei secoli privo del supporto missionario della predicazione cristiana e un mercantilismo nelle stesse regioni dei secoli successivi che ebbe il supporto, oltre che delle missioni cattoliche anche di quelle riformate protestanti.

È un dato di fatto che le missioni cattoliche in Asia innanzi al XV secolo ebbero scarso o nessun valore economico-mercantilistico: la Chiesa di Roma non aveva mai negato la sua giurisdizione su tutta la Cristianità, compresa quella asiatica, e se non aveva mai perso i contatti con le comunità cristiane dell'Oriente Mediterraneo, non aveva mai perso la memoria di un Cristianesimo ad est di Edessa e di Nisibi. Lo testimoniano centinaia di documenti che rilevano una continuità di rapporti fra Patriarcati Orientali e Pontefice romano- e che fanno giustizia definitiva di quanto falso fosse (almeno nella sua assolutezza) il brocardo *graecum non legitur* prima dell'età umanistica<sup>95</sup>. Dalla *Tabula Peutingeriana* alla *Cronaca* di COSMA INDICOPLEUSTE si aveva un ricordo, e non solo a grandi linee, delle presenze notevoli del Cristianesimo orientale, di lingua greca e di lingua siriana, fino al Gange. Non si ignorava nemmeno, anche se l'Islam aveva creato una muraglia che appariva insuperabile fra il Papato e le comunità cristiane d'Oriente, che la Chiesa Persiana era stata vivacissima e che aveva portato il Cristianesimo in Cina: le notizie dei mercanti europei, veneziani in primo luogo, già prima di MARCO POLO, lo confermavano: la cronaca scritta da quest'ultimo precisò quanto grande fosse stata la diffusione missionaria dei Nestoriani per tutto il territorio dell'Iran esterno fino a Pechino ed oltre<sup>96</sup>. |

<sup>93</sup> Ciò che viene messo in discussione è, nei secoli XV e XVI, soprattutto TOLOMEO. Una bibliografia in proposito è pressoché impossibile darla, tanta ve n'è di abbondanza. Le opere generali sulle scoperte geografiche e sulle conquiste coloniali dei secoli XIII-XVII possono essere degnamente trovate e lette in BAKER J.N.L., *History of geographical discovery and exploration*, trad. franc., *Histoire des découvertes et explorations*, Paris 1849; CHAUNU P., *L'expansion européenne du XIII au XV siècles*, Paris 1969; idem, *Conquête et exploration des nouveaux mondes*, Paris 1969; PANIKKAR K.M., *Asia and Western Dominance*, London 1953, trad. it., Torino 1865 [*La dominazione europea in Asia*]; PARRY J.H., *Le grandi scoperte geografiche*, Milano 1971, idem, *The establishment of the European egemony 1415-1715. Trade and Exploration in the age of Renaissance*, New York 1961.

<sup>94</sup> Sulla cartografia e la storia nautica dei secoli XIII-XVII cfr. BERTHELOT A., *L'Asia centrale et sud-orientale d'après Ptolemee*, Paris 1930; BENSUADE J., *L'Astronomie nautique au Portugal a l'èpoque des grandes découvertes*, Bern 1912; BROWN L.A., *The Story of Maps*, Boston 1849; MOLLAT M. (a cura di), *Les aspects internationaux de la découverte océanique*, Paris 1966; idem, *Océan Indien et Méditerranée*, Paris 1964.

<sup>95</sup> Presso l'Archivio Segreto Vaticano e la Congregazione della Propaganda Fide, esistono centinaia di documenti che aspettano ancora di essere studiati. Lavoro, questo, che ci promettiamo di fare quanto prima. Cfr., per ora, la voce di TISSERANT E., *Nestorienne, Eglise*, citata alla nota seguente.

<sup>96</sup> Cfr., per una visione generale del problema, GUIDI M., alla voce *Nestorio e Nestoriani*, in *EI*, XXIV, 1934, pp. 680-084 ed in particolare p. 683, che in più parti rimanda alla classica e indispensabile voce *Nestorienne, Eglise*, di TISSERANT E., nel *Dictionnaire de Theologie Catholique*. Cfr. tuttavia soprattutto MOULE A.C. *Christians in China before the year 1550*, London 1930, e la voce *Olopan* [l'antico missionario nestoriano di cui parla la celebre stele scoperta nel 1625 a Singan fu in Cina nella provincia dello Shen-si e che sarebbe partito nel 635 da Ta tsin

L'invio di Francescani nel più lontano Oriente fu visto dal Papato come un'indagine previa di località e di un mondo culturale che verificasse vivide speranze e memorie antiche di una lontana presenza cristiana: un riandare quasi sulle orme dell'Apostolo TOMMASO che la tradizione voleva evangelizzatore dell'Asia<sup>97</sup>.

MARCO POLO da un lato e FRANCESCO D'ASSISI dall'altra, rappresentano bene un certo tipo di Cristianità del periodo preumanista e prerinascimentale: un mercantilismo ancora a carattere individuale (o di gruppi ancor piccoli e di consorterie ancora non monopolizzanti interi settori commerciali) non ancora plasmato dalle grandi Compagnie dei periodi successivi; un Cristianesimo non legato a scherni mondani (nel senso letterale del termine) ma vivente di esclusive connotazioni ecclesiali<sup>98</sup>.

Ben diverso fu il mercantilismo europeo successivo che si riversò nei tenitori asiatici, e ben diverso fu il Cristianesimo europeo che accompagnò quel mercantilismo. Ad unire i due movimenti era indubbiamente la nuova epoca, che nel campo delle arti e della vita tutta prende il nome di Rinascimento e che nel campo della vita economica in particolare era tutto un fiorire di produzione e di scambi commerciali<sup>99</sup>.

Il primo impatto dell'Europa mercantile con l'Asia non solo non fu felice ma fu abbastanza rozzo: è noto che i Portoghesi fecero una pessima impressione sugli Indiani del Deccan per il loro comportamento aggressivo<sup>100</sup> e che quando una loro ambasceria giunse a Pechino nel 1517 si comportò in modo così volgare e piratesco

(Impero Romano) e pervenuto in Cina presso l'imperatore Taitsung seguendo la direzione dei venti], di PASCHINI P., in *El*, XXV, 1935, p. 310. Cfr. anche precedentemente, nt. 48.

<sup>97</sup> Fondamentale rimane ancora l'opera di Von DEN WYNGAERT A., *Sinica franciscana: Itinera et relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII e XIV* (GIOVANNI DEL PIAN DE' CARPINI, GIOVANNI DA MONTECORVINO, ODORICO DA PORDENONE, GIOVANNI DE' MARIGNOLLI), Quaracchi 1929; PULLÉ G., *Historia Mongolorum. Viaggio di Fra Giovanni del Pian de' Carpini ai Tartari*, Firenze 1913.

<sup>98</sup> Manca un'opera d'insieme che veda la distinzione fra lo stile usato dal francescanesimo è quello usato dalla Compagnia di Gesù in Oriente (e che altro non era poi che lo stile di una Chiesa pre rinascimentale ed una Chiesa Rinascimentale). A un lavoro siffatto stiamo lavorando da anni. Cfr. per ora i testi citati alla nota 88. Non risponde a questi fini il volume *Le missioni cattoliche e la cultura d'Oriente*, Roma [Istituto per il Medio ed Estremo Oriente], 1943, che non è tanto e soltanto ormai datato ma è decisamente superato per le posizioni storiografiche assunte, e la lettura di DE LA COSTA H., s.j., *The Jesuits in the Philippines*, Cambridge Mass. 1961, da un lato e quella di DE CIVEZZA M., *Histoire universelle des Missions franciscainens*, 4 voll., Paris 1898, dall'altra, non fa che accentuare la diversa impostazione storico-missionaria assunta dai due grandi Ordini religiosi della Chiesa romana.

<sup>99</sup> L'opera migliore che vede i rapporti fra cultura rinascimentale e nuove scoperte economiche e commerciali è forse quella di PARRY J.H., *The establishment of the European egemony 1415-1715. Trade and Exploration in the age of Renaissance*, New York 1961. Indispensabile, tuttavia, per la comprensione della nuova epoca rinascimentale con lo sviluppo culturale che produsse la conoscenza di mondi così lontani dall'Europa, è la lettura di GARIN E., Alla scoperta del « diverso »: *i selvaggi americani e i saggi cinesi*, in *Rinascite e rivoluzioni: movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari 1975; idem. *Le Civiltà extrauropee (in particolare l'Oriente e l'America) nella cultura dell'Europa moderna: miti, influenze, problemi*, in *Atti della Tavola rotonda del 34° Maggio musicale fiorentino*, Firenze, s.d. ma 1971.

<sup>100</sup> Cfr. le cronache e le storie contenute nelle seguenti opere, indispensabili da tener presente per studiare i rapporti fra Portogallo e India alle origini della dominazione coloniale: DE BARROS J. - DE CONTO D., *De Asia*, 14 voll., Lisboa 1778-178 [opera gigantesca che altro non è che l'edizione completa delle *Decadas de Asia*, di Barros J. (Lisboa, 1552-1615, 1ª ed.) e dei *Cinco livros de decadaoza da historia da India* (Lisboa, 1596-1600, 1ª ed.) continuazione dei primi volumi. Della cronaca di BARROS uscirà poi nel 1562 a Venezia una traduzione italiana dal titolo *L'Asia del Signor Giovanni di Baro*]; DE CAMOES L., *Os Lusíades*, Lisboa 1572, trad. it., Torino 1945 (a cura di PELLEGRINI S.); CORREA G., *Leudas da India*, Lisboa 1858-1866 (4 tomi, 8 voll.), opera eccellente che si basa su documenti originali non studiati né dal De Barros e dal De Conto né dal De Camoës.

da essere arrestata ed espulsa<sup>101</sup>. E' altresì ben noto che dalle Molucche al Giappone i Portoghesi si dedicavano proficuamente al contrabbando, inserendosi fra i pirati giapponesi, formosani e filippini, superandoli oltre che in ferocia soprattutto sul piano della volgarità e facendosi disprezzare da tutti gli abitanti delle coste cinesi<sup>102</sup>. Finché non vennero espulsi dal Giappone (cosa che avvenne nei 1639), i Portoghesi facevano da intermediari nello scambio, molto lucrativo, di argento e rame giapponesi contro oro e seta cinesi, caratterizzandosi dagli altri mercanti con il pagare il rame e l'argento con armi da fuoco, aiutando così non poco lo sviluppo della violenza in quelle contrade: l'*Estado da India* portoghese<sup>103</sup> diffuse un'immagine dell'europeo rozzo, volgare e feroce, ben lontano dalle raffinatezze spirituali (comunque le si voglia giudicare) orientali.

Ebbene, questi Portoghesi che danno una siffatta immagine dell'Europa, si muovono (almeno così dicono) secondo precise regole giuridiche di diritto internazionale: hanno ottenuto dalla bolla papale «*Inter Coetera*» del 1493 (riconosciuta e resa operante nel *Trattato di Tordesillas* stipulato fra Spagna e Portogallo nel 1494) il possesso delle terre scoperte e da scoprirsi ad est della linea longitudinale che passa a 270 leghe a occidente dalle isole del Capo Verde<sup>104</sup>. Sulla base di queste disposizioni giuridiche, questi Europei giungono in India, alla ricerca anche dei Cristiani che da tempo immemorabile vivevano nelle coste malabaresi e di Ceylon: ma il Cristianesimo praticato da questi ultimi è un Cristianesimo di lingua siriana, nei riti e nei costumi, lontano dal Cristianesimo latino, sì da apparire incomprensibile, quasi pagano. Inoltre, questi Cristiani non hanno alcuna intenzione di aiutare i Portoghesi a impiantare centri commerciali e vengono colpiti «(così come erano stati colpiti cinesi e giapponesi abitanti delle Molucche e di Giava) dalla volgarità e dalla rozzezza di questi Europei che si proclamano credenti nello stesso Dio, per cui decidono di non collaborare e anzi di ribellarsi ad ogni implicazione con le loro attività: vengono per questa ragione uccisi e le loro memorie storiche distrutte. Costretti ad abbandonare i loro riti, a rinnegare la loro lingua, vengono con la violenza latinizzati. Da una latinizzazione forzata, consacrata nel Concilio di Djamper, nacque lo scisma dei Malankaresi, di Cristiani cioè che volevano vivere in pace la loro religione nella loro lingua e nei propri costumi. Allo storico resta l'amarezza di dover constatare che la memoria storica, cartacea o meno, dei Cristiani d'India andò pressoché totalmente distrutta ad opera dei Portoghesi e che la Chiesa del tempo, | in tutta questa vicenda, si

<sup>101</sup> Per i rapporti fra Cina e Portogallo cfr. KAMMERER A., *La decouverte de la Chine par les Portugais au XVI siecle*, Leyden 1944; BOXER C. R., *Fidalgos in the Far East (1553-1700). Fact and fancy in the history of Macao*, Den Haag 1948.

<sup>102</sup> Per la presenza dei Portoghesi in Giappone cfr. BOXER G.R., *The Christian Century in Japan (1549-1650)*, Berkeley 1951.

<sup>103</sup> Sull'Oriente portoghese cfr. MORISON S.E., *Portuguese voyages in the fifteenth century* [Harimed University Press], Cambridge 1945; FERRO G., *I Portoghesi sulla via delle Indie*, Milano 1975. Buoni rimangono ancora i lavori di CORTESANO J., *Os descobrimentos portugueses*, 2 voll., Lisboa 1960 e PERES D., *Historia dos descobrimentos portugueses*, Oporto, 1960.

<sup>104</sup> I testi della bolla papale e del trattato di Tordesillas insieme ai più importanti documenti della storia colonizzatrice (orientale e non orientale) portoghese possono leggersi in MAGALHAES GODINKE V., *Documentos sobre a expausao portuguesa*, 3 voll., Lisboa 1943-1945. DE BOSSCHERE G., in *I due Versanti della Storia*, I, *Storia della Colonizzazione*, trad. it., Milano 1972, p. 113, dirà poi che il « Trattato di Tordesillas darà inizio ad una nuova realtà: quella della divisione del mondo in zone “d'influenza” da parte dell'Europa. Nel XIX secolo verrà firmato il Trattato di Berlino per la suddivisione dell'Africa, e nel Novecento il Trattato di Yalta, che definisce le frontiere tra il mondo “libero” e l'universo comunista ».

adeguò alle scelte politiche compiute da questi ultimi senza comprendere, se non tardivamente, di essere stata, complice di una tragedia immane<sup>105</sup>.

Ma se il primo impatto in epoca moderna fra Europa e Asia provocò queste conseguenze gravissime, il successivo non solo non fu da meno ma causò danni ben maggiori all'immagine della cultura europea.

Se ad un'Europa rozza e volgare si sostituisce nel mercantilismo in Asia un'Europa più raffinata, ad una Chiesa romana che in modo passivo legittima i *desiderata* degli Stati europei si sostituisce un Papato, ed una ecclesiologia, altrettanto raffinati, consapevoli dei propri destini di organismi giuridici egemoni. Contemporaneamente, accompagna parte dei nuovi dominatori, che si sostituiscono all'antico, un Cristianesimo Riformato che allevia, per così dire, le pene dei dominanti e si aggiunge come supporto spirituale ad una dominazione più mercantilistica-economica che giuridico-culturale.

Il Portogallo lascia in Asia alla fine del XVI secolo il campo a Olandesi e Inglesi ed è un mutare di stile, un creare nuovi rapporti, un instaurare nuove problematiche culturali<sup>106</sup>. Contro il monopolio iberico [la Spagna aveva intanto occupato le Filippine ove non si comportò da meno del Portogallo delle regioni cinesi<sup>107</sup>] Olanda e Inghilterra portarono in terra d'Asia lo stile mercantile di Fiandra, molto più raffinato rispetto a quello rozzo portoghese ma altrettanto incisivo e penetrante. Contemporaneamente, la Chiesa da vita in modo autonomo ad una propria missionologia, non meno raffinata di quella degli Stati, ma, priva com'è di un qualsiasi potere accattivante di tipo spirituale (per le ragioni che abbiamo prima riferito) e di tipo economico, destinata a lasciare scarsa orma dietro di sé. |

Il Cristianesimo, sia di parte riformata sia di parte cattolica, resta comunque estraneo in questo caso alla mentalità dell'uomo asiatico e rimarrà sempre un corpo estraneo alla cultura delle genti dell'Estremo Oriente. Ciò in quanto il Cristianesimo che viene diffuso e volgarizzato in terra d'Asia è un Cristianesimo, riformato o cattolico che sia, profondamente eurocentrico. Della missionologia riformata in terra d'Asia non c'è molto da dire: essa servì, attraverso le società protestanti ivi fondate, più da calmiera spirituale per i dominanti che per i dominati (anche se lo scopo era quello di diffondere la Riforma fuori dall'Europa). Di fronte a questi ultimi essa apparve lontanissima come tensione spirituale e come complesso di riti e liturgia, il cui bagaglio andò a mano a mano a perdere. La pratica ascetica orientale, del resto, la complessità rituale e liturgica delle religioni d'Oriente rimanevano estranee ad un mondo religioso quale quello rappresentato dai Riformati protestanti, all'interno del quale venivano formulati i grandi principi del Rinascimento europeo e poi dell'Illuminismo e poi incline della Rivoluzione liberale: quelli della netta separazione fra ordine religioso e ordine giuridico, fra

<sup>105</sup> Su questo argomento cfr. quanto avemmo a scrivere nella recensione ad MATHIAS MUNDADAN A., C.M.I., *Sixteenth Century Traditions of St. Thomas Christians, with a foreword by G. Schurhammer, S.J.*, Dharmaran College, Bangalore 29, India 1970, pp. 1-XXIV e pp. 1-190, in *Apollinaris*, XLV, 1972, pp. 775-783, ove si può trovare ampia bibliografia fino a quel periodo.

<sup>106</sup> Cfr., i sapienti giudizi di BOXER C.R. dati per il Giappone ma all'interno di tutto il contesto generale dell'est in *Jan Compagnie in Japan (1600-1850). An essay on the cultural artistic and scientific influence exercised by the Hollanders in Japan*, Den Haag 1950.

<sup>107</sup> Ancora ottimo è DE LANNOY C.-VAN DER LINDEN H., *Histoire de l'expansion coloniale des peuples européens, I, Portugal et Espagne (jusqu'au debut du XIX siècle)*, Bruxelles 1907, Cfr. poi DE LA COSTA F., S.J., *The Jesuits in the Philippines*, Cambridge, Mass., 1961..

norma etica e norma statale, fra comportamento civile e comportamento religioso: in una parola, fra Stato e Chiesa<sup>108</sup>.

Principi questi che in modo molto sottile e penetrante influirono | anche nella missionologia di parte cattolica nelle regioni estremo-orientali a partire dai territori cinesi. I seguaci della *Compagnia di Gesù* che entravano in territorio cinese erano finissimi nella cultura e nello stile dei modi e nulla avevano della candida e disarmante ingenuità dei francescani<sup>109</sup>. Più che il Cristianesimo, però, essi portarono a Pechino, i canoni della scienza e della cultura europea del Rinascimento. E lo fecero nel più inusitato dei modi, abbigliati da letterati secondo il costume cinese: solo “abbigliati” perché nei loro cuore, e soprattutto nella loro cultura, rimasero sempre europei, sempre eurocentrici. La grandezza della presenza di RICCI e della *Compagnia di Gesù* in terra d’Asia è costituita dal presentarsi come dotti stranieri che mettono al servizio dei matematici e degli scienziati cinesi la matematica e la scienza europea: il dono più prezioso (almeno così è presentato da Ricci) che viene offerto all’imperatore quando i Gesuiti giungono alla sua presenza è una copia del “*Theatrum Orbis Terrarum*” dell’ORTELIO. Come già aveva fatto il gesuita ALESSANDRO VALIGNANI in Giappone<sup>110</sup>, RICCI offre i suoi servizi come geografo, astronomo e matematico; i suoi allievi danno vita alla riforma del calendario cinese: viene tradotto in cinese (cinque ristampe in ventiquattro anni) il suo «*Mappamondo*»; vengono altresì tradotti in lingua, cinese non solo EUCLIDE, TOLOMEO e GEMMA FRISIUS ma anche il trattato sull’astrolabio di CLAVIO (professore, gesuita anch’egli, al *Collegium Romanum* e che, insieme al GRIENBERGER, diventerà l’astronomo della corte cinese) e ci si rivolge perfino a GALILEO (che non risponderà) e a COPERNICO (che isponderà) perché collaborino alla elaborazione del nuovo calendario cinese. A RICCI e ai Gesuiti spetta inoltre l’introduzione della stampa in Cina e in Giappone così come al VALIGNANI spetterà la formazione di una scuola pittorica di derivazione europea (con

<sup>108</sup> Che questo fosse la logica conclusione di un movimento missionario lontano dalle sue stesse impostazioni teoriche non deve meravigliare. Le stesse dottrine teologiche sulla predestinazione facevano del resto respingere e allontanare dalla Riforma qualsivoglia idea di apostolato presso i non riformati. Inoltre, se si fa eccezione di Erasmo (ammesso che ERASMO possa in qualche modo essere accomunato ai Riformati), nessun capofila della Riforma, da LUTERO a CALVINO e ZWINGLI si mostrò ardente verso qualsiasi missionologia ritenendo che dopo quello imposto agli Apostoli non aveva nessun senso il comando di Cristo di evangelizzare tutte le genti. E se qualche teologo riformista, come il Sara via, abbozzò una teoretica dell’evangelizzazione, gli si opposero forti resistenze. Pur tuttavia, un movimento missionario protestante vi fu ma questo, molto e più di quello cattolico, spesso si risolse soltanto in opere di alta civilizzazione (occidentale) e di beneficenza. In tal senso si mossero le istituzioni che vennero create a mano a mano in ambiente protestante: dalla *Società Volontaria Battista* fondata nel 1792 alla *London Missionary Society* del 1795 e alla *Società americana di Boston* del 1810; dalla *Società di Basilea* del 1815 alla *Società delle missioni evangeliche di Berlino* del 1824. Cfr. RICHTER J., *Allgemeine Evangelische Missionsgeschichte*, Gutersloh 1930; ROBINSON C.H., *History of the Christian Missions*, Edinburgh 1915; LAFOURETTE K.S., *A history of the Christian Missions in China*, New York 1929; *World Missionary Atlas*, New York, 1925, 1 ed., 1970, 8ª ed.

<sup>109</sup> Con grande schiettezza il TACCHI-VENTURI alla voce *Ricci, Matteo*, in *EI*, XXIX, 1936, p. 246, tiene a precisare che «...più ancora del numero era da pregiarsi la qualità di questi primi neofiti, molti dei quali appartenenti alla classe più colta e nobile del paese. Il Vangelo era penetrato nella famiglia dell’Imperatore WAN-LI protettore del RICCI, con la conversione (dicembre 1600) di un parente dell’imperatore, seguito l’anno appresso dal figlio, da un suo cugino e due di corte»: nulla di più lontano della metodologia missionaria francescana!

<sup>110</sup> Cfr. TACCHI P.-VENTURI, alla voce *Valignani Alessandro*, in *EI*, XXXIV, 1937, p. 923. Il VALIGNANI fu nominato dalla Compagnia di Gesù Visitatore Generale dell’India, e ancora in gran parte inedite sono le sue lunghe relazioni inviate al Padre Generale della Compagnia CLAUDIO ACQUAVIVA. Su questo problema cfr. TACCHI P.-VENTURI, *Il carattere dei Giapponesi*, Roma 1906, pp. 27-33.

l'introduzione della prospettiva, ignota all'Oriente | )<sup>111</sup>. Ma se questa è la grandezza della Compagnia di Gesù in Oriente ne è anche il suo limite, perché non si saprà mai quanto di questo comportamento fosse genuino e quanto invece strumentale alla predicazione cristiana. Che tuttavia questo comportamento fosse strumentale lo dimostra l'uso immediato e repentino (troppo immediato per non apparire insincero) dei costumi e degli abbigliamenti cinesi mutuati non tanto dalle ultime vestigia delle chiese cristiane nestoriane in terra cinese (che il RICCI ben conosceva per averne individuato i resti, a partire dalla *Stele di Sin-Kian-fu*) quanto dal Confucianesimo. Il risultato non si fece aspettare: il Cristianesimo non solo non attecchì ma rimase sempre un corpo estraneo al mondo cinese. E che questo comportamento non fosse un 'incidente' di percorso ma un vero e proprio *habitus* mentale eurocentrico (e rinascimentale) che la Compagnia attuava nella sua missionologia, è dimostrato da due rilievi di estrema importanza. L'uno è la lotta, accanita e instancabile, che la Compagnia di Gesù fece ai Francescani in tutta l'Asia, portatori di uno stile di vita nient'affatto rinascimentale, fino a cancellarne in quelle regioni persino la presenza se non la memoria<sup>112</sup>; l'altro è dimostrato da un episodio, ad | un tempo esaltante di per sé e frustrante per chi lo subì quando nel 1579, Akbar, sovrano moghul dell'India, venuto a conoscenza della sapienza dei Padri Gesuiti, chiede che essi siano invitati nella sua residenza di Delhi, fu un coro di speranze missionarie che indebriò la Curia papale di Roma. Fu inviata a Delhi una missione di dotti capeggiata dal padre RODOLFO ACQUAVIVA che rimase in quella città per un triennio: si ebbero sapienti disquisizioni sulle connessioni fra Cristianesimo e religioni indie, musulmana e buddista, si discusse delle origini di Dio e dell'uomo, ma ad Akbar interessavano solo elementi nuovi che lo aiutassero a formulare un nuovo modello religioso sincretistico e non permise ai dotti gesuiti

<sup>111</sup> La missione del RICCI in terra cinese è tutta narrata dal medesimo in RICCI M., *Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina*, a cura di D'ELIA P., S.J., 3 voll., Roma 1949. Le Cronache della Compagnia di Gesù in Cina e in Asia Orientale possono essere poi integrate dalle seguenti testimonianze (tanto più importanti perché provenienti da gesuiti stessi): ACOSTA E., S.J., *Rerum a Societate Jesu in Oriente gestarum ad annum 1568 commentarius*, Dilunga 1574; MAFFEI J.P., *Historiarum Judicarum libri XVI*, Firenze 1588 (trad. it. di SERDONATI F., *Le Histoire delle Indie Orientali*, Venezia, 1588); BOTERO G., s.j., *Relazioni Universali*, Vicenza-Venezia 1595; BARTOLI D., s.j., *L'Asia*, Milano 1975 (storia della Compagnia di Gesù in Asia nel XVII secolo, ed. critica su quella originaria del XVII secolo). Cfr. infine le seguenti opere che in visione alquanto apologetica, esaminano il problema della presenza dei Gesuiti in Oriente: FROIS L., s.j., *Historia do Japam, Die Geschichte Japans* (1549-1578), Lipsia 1926; idem *Segunda parte de Historia de Japan* (1578-1582), Tokyo 1938. Sul rapporto culturale occidente-cultura cinese e il ruolo dei padri gesuiti in esso, cfr. NEEDHAN J., *La science chinoise et l'Occidente*, Paris 1973, e, prima ancora, ETIEMBLE R., *Les Jesuites en Chine*, Paris 1961.

<sup>112</sup> Sui rapporti dei Francescani con l'Oriente cfr. GOLUBOVICH G., Biblioteca, *bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, s. I<sup>a</sup> e n.s., Quaracchi, 1904-1930; idem, *L'apostolato francescano nell'Oriente e la Sacra Congregazione di propaganda fide*, in *Pensiero missionario*, settembre 1970; PULLÉ G., *Historia Mongolorum, Viaggio di Fra' Giovanni del Pian de' Carpinai ai Tartari*, Firenze 1913; LEMMENS L., *Geschichte der Franziskaner missions*, Münster in V., 1929. La posizione dei Francescani in Oriente è segnata, per stessa ammissione della storiografia francescana, dalla posizione che Francesco d'Assisi ebbe nei confronti delle Crociate. Come è noto Francesco si recò nel 1219 in Egitto per offrirsi quale mediatore presso il Sultano al fine di ottenere la pace tanto agognata. Egli fu consapevole, come ci attestano, le fonti, delle gravi intemperanze dei Crociati, condannò i soprusi e le soperchierie da essi perpetuati durante la loro presenza in Terra Santa. La visita compiuta al Sultano e la predicazione di fronte a Melek-el-Kâmel erano state precedute dalle violente rimostranze di Francesco presso Pelagio, legato pontificio, e presso i capi militari cristiani. A Pelagio esterrefatto Francesco ricordò che l'uomo deve cercare l'altro uomo, non per trovarvi il nemico, ma per riconoscerne l'immagine di Dio e il fratello in Cristo. Cfr. BASETTI SANI G., *L'Islam e Francesco d'Assisi*, Firenze 1975 (testo fondamentale e coraggioso sui rapporti fra Francesco e l'Islam); GOLUBOVICH G., *Biblioteca bio-bibliografica della Terrasanta e dell'Oriente francescano*, cit., pp. 36-37, e infra; *Archives de l'Orient Latin*, I, Paris, 1881, pp. 540-541.

neppure di uscire dalle sue riserve di caccia: chi, a Roma, si aspettava nuovi catecumeni dalla “spedizione culturale” dell’ACQUAVIVA rimase ben deluso<sup>113</sup>.

Il risultato di queste esperienze europee rimane comunque, in terra d’Asia, negativo: la rozzezza e la violenza dei primi conquistadores prima, il puro mercantilismo fine a se stesso unito ad una violenza nuova di tipo normativo, [attuato da Olandesi e Inglesi con il formulare originali concezioni di colonie e *dominions*<sup>114</sup>] poi, diede | l’immagine all’Asia di un’Europa cristiana autocosciente di sé e superba del proprio bagaglio culturale che non doveva, tale e tanta era la sua grandezza, confondersi con la cultura asiatica. La raffinatezza usata dai Padri Gesuiti non solo non contribuì ad offuscare questa immagine negativa che l’Europa dava di sé, ma precisò ancor più la totale estraneità della cultura europea dalla cultura delle regioni asiatiche. Il Cristianesimo latino, prima, e il Cristianesimo riformato dopo, vennero, a torto o a ragione, ad identificarsi con la Civiltà europea, e civiltà cristiana ed Europa divennero sinonimi. Ma se il Cristianesimo Riformato, prodotto di una cultura europea che aveva fatto precise scelte in senso umanistico a partire dall’accettazione delle conquiste dell’uomo moderno europeo, rimase sempre un corpo estraneo alla cultura orientale e visse quindi una sua vita autonoma rispetto a quest’ultima, il Cristianesimo latino, che non aveva mai fatto, come quello Riformato, una precisa scelta culturale in senso occidentale (nel senso cioè dell’accettazione di quelle che possiamo chiamare le “regole del gioco” della cultura europea a partire da KEPLERO e LEIBNIZ da un lato e dall’Illuminismo dall’altra fino a pervenire alla creazione dello stato di diritto di hegeliana impostazione), né l’aveva mai rifiutata in modo netto, ha vissuto e vive questa contraddizione in terra d’Asia, così come l’ha vissuta in terra d’Europa. Il risultato è stato che la Cristianità tutta intera, anziché porre il suo lievito spirituale, si è fatto portatore in terra d’Asia dei prodotti e dei frutti del materialismo europeo, sicché Cristianesimo è stato inteso, a torto o a ragione, sinonimo di occidentalizzazione, e, nel caso della Chiesa latina, non solo imposizione di un rito diverso ma anche imposizione di una mentalità, lingua e costumi d’Europa. A riprova di quanto diciamo sta la constatazione che la latinizzazione delle Chiese cattoliche orientali ha comportato spesso la perdita della propria identità di quelle comunità fino al rischio della loro scomparsa totale<sup>115</sup>. |

<sup>113</sup> Cfr. le speranze, attese e le delusioni nate da questa vicenda paradossale in BARTOLI D., s.j., *Missione al Gran Mogol*, Torino 1825. Su MUHAMMAD ABULFATH GIALAL AD-DIN, detto Akbar (Il Massimo), noto in Europa col nome di GRAN MOGOL, a causa della sua dinastia, cfr. SMITH V.A., *Akbar the Great Mogul*, 2<sup>a</sup> ed., Oxford 1919; LEVI DELLA VIDA G., *Akbar*, in *EI*, II, 1929, p. 44, e, per ultimo, AHMAD A., *Akbar, hérétique ou Apostat?*, in *JA*, 1961, CCXLIX, pp. 21-38.

<sup>114</sup> Cfr. l’ancora valido DE LANNOY C.-VAN DE LINDEN, *Histoire de l’expansion coloniale des peuples européens*, II, Néerlande et Danemark (XVII et XVIII siècles), Bruxelles 1911, così come indispensabile è ancora l’analisi compiuta da HERBERTSON A.J.-HOWART O.J.R., *The Oxford Survey of the British Empire*, Oxford 1914. Cfr. poi ANGOALVANT G., *Les Indes néerlandaises: leur rôle dans l’économie internationale*, Paris 1926, e HAKLUYT R., *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation*, 8 voll., ed. critica curata dalla Hakluyt Society, London-Toronto 1927 (trad. it. di MORENCO F., 2 voll., Milano, s.d., ma 1970).

<sup>115</sup> Sul rapporto fra la Chiesa Cattolica latina e le Chiese cattoliche orientali dal Rinascimento fino all’attuale momento storico (in cui si tenta di dare alle seconde un proprio Codice di diritto canonico distinto e peculiare rispetto a quello latino) cfr. BUCCI O., *Il Codice di diritto canonico orientale nella storia della Chiesa*, in *Apollinaris*, LV, 1982, pp. 370-448. Quanto diciamo, circa la latinizzazione delle Chiese Cattoliche orientali, è sotto gli occhi di tutti: a seguito della diaspora dei cattolici orientali fuori dal loro ambiente storico (soprattutto nelle Americhe, in quella del Nord — negli USA — ma anche in quella meridionale, in Brasile) — diaspora non meno tragica di quella ebraica — molti di essi, quando non perdono direttamente la fede (e con essa i riti, i costumi e le tradizioni), la perdono mediamente attraverso la latinizzazione del loro rito. Latinizzazione, in tal

#### §4. Conclusioni

Serpeggia in tutto il volume del SAÏD un interrogativo, mai espresso ma pur sempre presente: perché tutto questo? O meglio: perché mai l'Occidente, l'Europa, è in siffatta posizione, di fronte all'Asia e all'Oriente? Il problema incominciò a porsi il padre MENDOZA nel 1577 quando si chiese perché mai furono gli Europei a pervenire in Cina e Giappone e non già i Cinesi e Giapponesi a giungere in Europa<sup>116</sup> e se lo pone Braudel quando, sintetizzando una storiografia secolare si chiede: «come mai... le avventure di Sindbad il marinaio e dei suoi successori non hanno condotto a una dominazione araba del mondo? Come mai, per usare le parole di VIDAL DE LA BLACHE, la navigazione araba a sud di Zanzibar e del Madagascar si è praticamente arrestata, di fronte alla violenta corrente del Mozambico, che si precipita verso il sud e le porte del mare delle tenebre?»<sup>117</sup>. La risposta di BRAUDEL è netta, anche se parziale storiograficamente. Dopo aver affermato che la tecnologia avanzata dell'Occidente rispetto all'Oriente, ammesso pure che fosse a un così alto livello (cosa di cui c'è da dubitare), non spiega l'imperialismo europeo sull'Asia, BRAUDEL aggiunge: «... Nulla sarebbe stato possibile... senza la spinta delle città capitalistiche d'Occidente... Esse sono state il motore, senza il quale la tecnica sarebbe stata impotente. Il che non significa che siano stati il denaro, il capitale, a far la navigazione d'alto mare. Al contrario: Cina e Islam sono, in quest'epoca, società ricche. ... Accanto ad esse, l'Occidente è ancora un proletario. Ma l'importante è, a partire dal XIII secolo, la tensione di lunga durata che solleva la sua vita materiale e trasforma tutta la psicologia del mondo occidentale. Ciò che gli storici hanno chiamato una fame d'oro, o una fame di mondo, o una fame di spezie, | si accompagna, in campo tecnico, a una ricerca costante di novità e di applicazioni utilitarie, cioè al servizio degli uomini, per assicurare insieme un alleviamento e una più grande efficacia alla loro pena. L'accumulazione di scoperte pratiche e rivelatrici della cosciente volontà di dominare il mondo, un interesse accresciuto per tutto ciò che è fonte di energia, danno all'Europa, molto prima della riuscita, il suo vero volto, e la promessa della sua preminenza»<sup>118</sup>. Risposta, questa, del BRAUDEL, parziale perché non spiega le cause della “Fame d'oro” o della “Fame di spezie” o, infine della “Fame di mondo”: non spiega cioè le ragioni ultime e profonde, dell'Imperialismo europeo sull'Asia, e non spiega, soprattutto, il fascino che l'Occidente ha nei confronti dei popoli asiatici al punto tale di occidentalizzarli e far perdere loro la propria identità culturale: imperialismo, quindi, che prima di essere mercantile e militare è stato ed è, cosa più sottile (di qui il fascino), culturale. Ritorna allora ancor più valido, ed integrativo al giudizio del BRAUDEL, l'insegnamento del TOYNBEE, più lucido che mai dopo decenni di meditazione e di critica cui è stato sottoposto dalla dottrina: «in una civiltà ellenistica può improvvisamente erompere l'esplosivo spirito ellenico latente, ma non estinto, sotto la superficie cristiana o islamica. E ai nostri giorni, la cristianità occidentale risente ancora degli effetti di una eruzione affine,

---

caso, altro non è che «occidentalizzazione», il veicolo cioè attraverso il quale, per dirla con il Toynbee (cfr. più in avanti, nota 95), idee e ideali a-cristiani e persino anticristiani si impongono anche contro la buona volontà di chi ne è stato inconsapevole portatore.

<sup>116</sup> Riportato in BRAUDEL F., *Civilisation matérielle et capitalisme*, Paris 1967, t. I, p. 312.

<sup>117</sup> BRAUDEL F., *Civilisation matérielle et capitalisme*, cit., p. 313.

<sup>118</sup> BRAUDEL F., *Civilisation matérielle et capitalisme*, ibidem.

insolitamente violenta, generalmente nota sotto il nome di Rinascimento, che ebbe inizio in Italia circa seicento anni addietro e di lì si diffuse dapprima a tutto l'Occidente cristiano e poi ad altre parti del mondo, come conseguenza del recente processo di universale “occidentalizzazione”. Nel campo delle arti e delle scienze, l'influenza della dissepolta cultura ellenica, fu assimilata e superata dallo spirito occidentale prima che il XVII secolo si chiudesse. In campo politico, una reviviscenza della statolatria nazionalista di tipo ellenico è, oggi, la religione dominante dell'Occidente e di un mondo in rapida occidentalizzazione, solo lievemente mascherata da una vernice di cristianesimo, islamismo o delle altre religioni più elevate. La tragica sorte del mondo ellenico sta a dimostrare come questa forma di idolatria sia un fantasma di quella civiltà che noi alberghiamo a nostro rischio e pericolo. Il mondo moderno dovrà esorcizzare risolutamente il *démone*, se vorrà | sfuggire al Fato del suo predecessore ellenico»<sup>119</sup>.

---

<sup>119</sup> TOYNBEE A.J., *Il mondo ellenico*, Torino 1967, trad. it., p. 229. Con estrema lucidità Toynbee aveva del resto affermato (ibidem, p. 227): «...il Cristianesimo prese il posto dell'Ellenismo, ma non ripudiò, né poteva farlo, gli elementi della cultura ellenica che in un primo tempo aveva adottato come strumento per secondarne la conversione del mondo ellenico, sua mira originaria. I libri sacri, la liturgia, la letteratura teologica della Chiesa Cristiana erano scritti in greco e in latino; i suoi dogmi formulati nella terminologia della filosofia ellenica; inoltre essa raccolse e portò con sé nel suo cammino un corpo di letteratura ellenica precristiana, greca in Oriente e latina in Occidente, per servirsene come modello di stile letterario e canone del ragionamento metafisico. Il numero e la varietà delle opere letterarie elleniche prese sotto l'egida della Chiesa cristiana superò di gran lunga, in realtà, il minimo richiesto da scopi strettamente utilitari. La generosità dimostrata dalla Chiesa nell'apprezzare e salvare il retaggio letterario ellenico ciso dio egizio della fertilità, Osiride, queste disjecta membra conservano una latente scintilla di vita, che ripetutamente si riaccese, dopo essere rimasta sopita per secoli. Così, senza volerlo, la Chiesa Cristiana servì di veicolo a idee e ideali a-cristiani e persino anticristiani, che talvolta tornarono ad affermarsi a costernazione di quegli stessi che ne erano stati i portatori. E' superfluo sottolineare come questa posizione storiografica sia largamente minoritaria all'interno della dottrina ove predomina il punto di vista, ormai classico, stabilito dall'Illuminismo, e per esso dal Voltaire, secondo il quale quattro sono le epoche pietre miliari nella storia dell'umanità: l'età di Pericle, l'età di Cesare e di Augusto, l'età del Rinascimento e il secolo di Luigi XIV (così nell'*Introduzione à Le siècle de Louis XIV, 1738-1751*) assolutizzando quindi non solo la storia europea all'interno della storia dell'umanità ma anche la storia e l'esperienza greca all'interno della storia europea perché agli occhi di Voltaire il *continuum* storico da Pericle a Luigi XIV è rappresentato proprio dalla conquista delle categorie logiche del pensiero greco. Né vale contrapporre che Voltaire prima nell'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* e poi nelle *Remarques... à l'Essai sur les mœurs*, I, al Bousset che nel *Discours sur l'Histoire Universelle* aveva denigrato gli Arabi, e con essi gli Orientali, contrapporrà una lucida analisi dell'ésprit degli Indiani e dei Cinesi rilevandone le preziose memorie e gli indiscussi meriti nel campo morale, perché lo stesso Voltaire rileverà come questi meriti vengono totalmente meno di fronte alla superiorità culturale e spirituale degli Europei rispetto agli Orientali. Consapevole di questa duplice tradizione storiografica, memore di una storia millenaria, contraddittoria agli occhi positivisticici ma sempre tesa ad una percezione dei problemi in senso spirituale, e tale quindi da poter andare al di là del momento cangiante della storia, ci è sembrata la meditazione di GIOVANNI PAOLO II lì ove, nell'omelia di Santo Domingo del 12 ottobre 1984 ricordava (cfr. *L'Osservatore Romano*, 13-14 ottobre 1984) la netta distinzione nell'operato politico tra il potere del potente che « si abbatteva sull'indifeso» nell'America Latina appena conquistata e l'opera dei monaci cattolici in difesa degli indigeni, al di là di ogni schema precostituito di civiltà, « senza calcoli suggeriti da astuzie umane », svolgendo « il loro compito con libertà e intrepidezza». Consapevole di questa duplice tradizione storiografica, memore di una storia millenaria, contraddittoria agli occhi positivisticici ma sempre tesa ad una percezione dei problemi in senso spirituale, e tale quindi da poter andare al di là del momento cangiante della storia, ci è sembrata la meditazione di Giovanni Paolo II lì ove, nell'omelia di Santo Domingo del 12 ottobre 1984 ricordava (cfr. *L'Osservatore Romano*, 13-14 ottobre 1984) la netta distinzione nell'operato politico tra il potere del potente che « si abbatteva sull'indifeso» nell'America Latina appena conquistata e l'opera dei monaci cattolici in difesa degli indigeni, al di là di ogni schema precostituito di civiltà, « senza calcoli suggeriti da astuzie umane », svolgendo « il loro compito con libertà e intrepidezza».