

INHALT

<i>Carlo Altini, Philippe Hoffmann, Jörg Rüpke</i> Introduction	9
<i>Emanuele Stolfi</i> <i>Interpretatio e auctoritas. Diritto e potere a Roma</i> fra tarda repubblica ed età dei Severi	17
<i>Harry O. Maier</i> Images, Rite, Text and the Apostle Paul	29
<i>Jörg Rüpke</i> Writing the First Christian Commentary on a Biblical Book in Ancient Rome: Hippolytus	41
<i>Adrien Lecerf</i> L'allégorie physique au tournant du IVe siècle après J.-C. Quelques remarques	59
<i>Ghislain Casas</i> <i>Quid sit hierarchia?</i> Mésinterprétation d'un concept dionysien	75
<i>Mohammad Ali Amir-Moezzi</i> Icône et contemplation. Entre l'art populaire et le soufisme dans le shi'isme imamite (Aspects de l'imamologie duodécimane XI)	87
<i>Elisabeth Boncour</i> La reprise eckhartienne de quelques principes exégétiques origéniens	105
<i>Francesco Marchesi</i> Pratica e uso della storia in Niccolò Machiavelli	119
<i>Dominik Fugger</i> Comme un texte ancien. Johann Conrad Dannhauer et l'interprétation des rituels dans la première modernité	131
<i>Christian Jambet</i> Le <i>Logos</i> /Intellect selon l'herméneutique philosophique dans l'islam iranien (XVIIe siècle)	143
<i>Laura Nicolì</i> Sovrani, allegorie, segni. Interpretare gli dèi nel Settecento.....	155
<i>Emma Nanetti</i> <i>Vera narratio</i> . Sull'interpretazione vichiana del mito	167

Vera Höke

«Other Sheep I Have». Keshab Chandra Sen und
der «asiatische» Jesus 179

Vincent Delecroix

L'interprétation et l'idée de « raison herméneutique » 197

Silvana Borutti

Translation and Interpretation 211

Martin Fuchs

«Hermeneutik des Neuen». Rotture e innovazioni nell'interpretazione
religiosa. Riflessioni dalla storia religiosa indiana: il caso della bhakti 225

Carlo Altini

Kabbalah *contra* Philosophy. Politics, Religion and Hermeneutics
in Gershom Scholem and Leo Strauss 243

Antje Linkenbach

Travelling Deities. Ritual, Territory and Authority in the Central
Himalayas (India). The Hermeneutics of Ethnographic Research 253

Zu den Autoren 269

ACKNOWLEDGEMENTS

This book – which contains essays in French, English, Italian and German – arises from two international symposiums entitled «Interpretation. Cultural History and Intellectual History» held in Modena in 2013 (20–21 June) and 2014 (19–20 June) thanks to the institutional and scientific collaboration between Fondazione Collegio San Carlo (Modena), École Pratique des Hautes Études (Paris) and Max-Weber-Kolleg (Universität Erfurt).

As organizers of the symposiums and editors of this volume, we wish to thank all the participants for their contribution with lectures and discussions on the success of this activities. We wish also to thank Elisabeth Begemann, Giovanni Cerro, Bettina Hollstein, Stefan Poirot and Stefano Suozzi for their important contribution to the realization of the symposiums and the publication of this book.

This publication – for which we thank the publishing house *Franz Steiner Verlag* – is part a of wide-range collaboration project between our three academic institutions, which provide the organization of joint Ph.D. thesis, the realization of research projects and the exchange of teachers and Ph.D. students.

Carlo Altini



Philippe Hoffmann



Jörg Rüpke



INTRODUCTION

Carlo Altini, Philippe Hoffmann, Jörg Rüpke

1. Non-Deterministic Sciences

In Europe, the humanities rely on a long and glorious tradition and still maintain a global leadership. Nowadays, it is however widespread the prejudice that real scientific and academic research is that of natural sciences, technology, engineering and mathematics. This prejudice is the ground for many political and economic policies: the scarcity of local and national investments in the humanities; their marginalization in European projects; the predominance (also in the private sector) of applied sciences; and quantitative, supposedly objective, research assessments. In a time when the humanities (such as philosophy, history, anthropology, religious studies) are represented and felt as useless and obsolete, their social and institutional marginalization is obvious.

The response to the crisis of the humanities can be neither nostalgia for the past nor (often useless) requests for an increase of funding, but also a reflection from within the humanities and the valorisation of their specific instruments of inquiry (methods, concepts, categories). Among these, that of *interpretation* is crucial. Indeed, this concept may protect the humanities from the loss of their specific character. It may also stop the tendency to take the practices and methods of natural sciences as models, for example by focusing on quantitative aspects (when sociology or philosophy use criteria from the neurosciences) or by employing cognitivism instead of an historical approach. The concept of *interpretation* allows us to reflect on the historical and social aspects of any research. This can only be understood if we take into account the problem of the sense and meaning of individual and social conduct, by analysing the intentions of historical agents. Human facts do not speak for themselves. They need to be interpreted, understood, and analysed with instruments that are aware of the profound complexity of human events (both individual and social). Therefore, these cannot be those of the natural sciences. For this reason, all attempts to collapse historical and social sciences into natural sciences seem inappropriate, as already stated a century ago by thinkers such as Émile Durkheim, Max Weber and Benedetto Croce. Furthermore, over the last decades the classical model of modern natural sciences has been criticized from within those disciplines. For example, physics and biology now explain facts also on the ground of non-deterministic and not quantitative perspectives as to include in their inquiries the evaluation of qualitative variables. These imply the problem of interpretation. Given that the deterministic model does not represent the only scientific approach any more, one of the most successful paradigms in the biological sciences is not monocausalism, but pluricausalism. For example, in Ernst Mayr's studies,

different conceptions of *cause* (ecologic, genetic, intrinsic physiological, extrinsic physiological) are employed. These do not just consider the functioning of organisms, but also explain their genesis and development throughout time, as well as the transformation of specific purposes, including also a finalistic and teleological perspective. This sort of change can also be seen in contemporary physics, which is very different from Galileo's or Newton's. Thus, it appears as an illusion Rudolf Carnap and Moritz Schlick's neopositivist attempt to describe reality through the correspondence between the form of propositions and facts. The structure of contemporary physics – which is grounded on Einstein's and Heisenberg's theories – is not based on deterministic principle of causality and on absolute predictive science. Nowadays, the debate within physics is centred on two main alternatives (the standard model and strings theory), which are both anti-deterministic.

2. The Hermeneutical Approach

To discuss about interpretation in the human sciences means talking about hermeneutics. Hermeneutics is characterized by a complex theoretical nature. Its precise definition and its relationship with human sciences, history in particular, are problematic. In this regard, the polysemy of the concept must be considered. Today, hermeneutics has at least three meanings. First, it is the activity of decodification of a message or of a group of signs not immediately clear; second, the search for methodological principles for this exegesis; third, in a more general sense, a theory that aims to identify the nature, conditions of possibility, and the limits of human understanding. This polysemy is also the result of profound transformations of the concept of interpretation, from its origin in Ancient Greece to the present.

Even before than being the research for rules for correct interpretation, hermeneutics started in Pre-Socratic culture with the Sophists and schools of Rhetoric. The teaching of the art of the word with the aim of persuasion was indeed accompanied by a reflection on the interpretation of Homer's, Sophocles', and Pindar's works. If one considers that Plato regarded the Sophists as without true knowledge, it does not come as a surprise his diffidence towards hermeneutics, considered as a technique similar to divination, an art of mediation and communication of messages between the human and the divine sphere. The interpreter is not able to evaluate the truth-value of those messages, which s/he is not able to understand. Different from Plato, Aristotle gives to hermeneutics the aim of mediating between mind's affections and thoughts and their expression with linguistic signs. However, it is only with Hellenism that a first hermeneutical reflection emerges, with the flourishing of rigorous philological studies in Alexandria (where they were linked to the historical-grammatical method) and Pergamum, where the philological school was close to Crates of Mallus' allegorical theory of exegesis.

This rich Greek tradition merges with Christian thought, which applies it to the interpretation of the Bible. In the first two centuries of the Christian Era, in the theological sphere there was the alternative between historical and allegorical method. This time, Alexandria endorses allegorical exegesis in contrast with Antio-

chia, not Pergamum. On the one hand, Origen (the most important exponent of the School of Alexandria) identifies three different levels in the sacred text (literal, moral, and allegorical) which correspond to the three different level of reality: physical, psychological, spiritual. On the other hand, Diodorus of Tarsus and Theodore of Mopsuestia focus on the historical, linguistic, and grammatical aspects of the Old and New Testament. They also reduce allegorical interpretations. Augustine of Hippo will unite the two traditions, by adding to hermeneutics a complex semiotic analysis. These strategies of reading were both necessary to the understanding of the structure of reality. These were not secret skills of a particular religious confession, but they were understandable by both pagans and Christians.

Whereas medieval hermeneutics is consistent with Patristic philosophy as it proposes four senses of written texts (literal, allegorical, moral, anagogic), Humanism rediscovers classical models with a new critical awareness, as shown by Lorenzo Valla and Erasmus of Rotterdam. The Reformation gave an impulse to literal interpretation of the Scripture, but the European wars of religion between Catholics and Protestants hindered a calm debate on the principles of hermeneutics. It will only be in the seventeenth century that hermeneutics will be based not on dogmatic principles, but on rational presuppositions and linguistic and historical principles. These will be the inspiring criteria of Spinoza's *Tractatus theologico-politicus*, published in 1670. However, very soon afterwards, in Germany the Pietistic interpretation appears against the illuminist reading of the Bible proposed by Spinoza. Alongside with it, during the XVIIIth century a vast number of different hermeneutics arise, from the grammatical one to the historical. Consequently, interpretation and its methods will change radically.

3. *Hermeneutics as a Universal Method*

According to Wilhelm Dilthey – who in 1900 authored the short essay *The Rise of Hermeneutics* – the turning point in the history of hermeneutics was between the end of the XVIIIth and the beginning of the XIXth century. From being a practice related to the exegesis of ancient texts and of the Old and New Testament, it started to acquire a universal and philosophical character, in particular thanks to the works of Friedrich Schleiermacher. According to Dilthey, Schleiermacher contributed to the enlargement of the hermeneutical paradigm: from being concerned with the explanation of written messages, interpretation became devoted to the different forms of intersubjective communication and human life in its different manifestations. In so doing, Schleiermacher's work allowed the foundation of a «general hermeneutics», which is a hermeneutics as a science of understanding, conceived as an autonomous process under specific laws. This systematisation and universalization of hermeneutical practices aimed to offer a solution to the problem of misunderstandings in communication. Paul Ricouer considered the universalization achieved by Schleiermacher as a Copernican revolution in the fields of philology and exegesis, similar to that by Kant in the philosophy of nature. However, it must be underlined that even before Schleiermacher, other attempts to build a general theory of inter-

pretation had been made, in particular by the theologian Johann Martin Chladenius and the philosopher Georg Friedrich Meier. Neither of them, however, had a clear epistemological theory to found their reflections.

During the XXth century, it became apparent that hermeneutics could not limit itself to a methodological reflection on the humanities' truth-claims, as stated by the classical tradition up to Dilthey. Indeed, interpretation started to be considered as an essential characteristic of life itself, as one of the fundamental process in the relationship between human beings and the world. However, contemporary philosophy sees the relationship between interpretation and reality in different, incompatible, ways. The starting point has often been the famous and misunderstood, Nietzschean statement that facts do not exist, but only interpretations. Given that our knowledge is always partial, absolute truth does not exist; the only true reality is created and confirmed by the will to power, which is able to give unity to it. It is with Heidegger that the hermeneutical problem frees itself from historicism and positivism, which dominated the XVIIIth century. Interpretation does not concern the meaning of the text, the revelation of the hidden intentions of an author, or, as stated by Dilthey, expressions or life. Instead, it concerns the interpreter, her or his conditions as a subject, her or his being-in-the-world. Heidegger's hermeneutics is therefore an existential hermeneutics.

Following Heidegger, Rudolf Bultmann considers interpretation as an historical and existential fact. To understand does not mean that the interpreter should take a neutral and objective standing point in front of the text. On the contrary, s/he should catch the sense starting from a certain «problem» and «perspective», from certain individual and unavoidable presuppositions (which are not prejudices). Without this pre-understanding, the text would remain mute. Exegesis, including of the Bible, presupposes a direct involvement of the interpreter, her or his participatory understanding, her or his pre-existing vital relationship with the thing, which is expressed, directly or indirectly, by the text. To interpret the New Testament, Bultmann proposes a demythologization, which is to say, a hermeneutical procedure that should have a critical and demystifying function by understanding the truth in Jesus Christ's message (*kerygma*) beyond the mythical layers that cover it. To underline the original rational content of the Scriptures means supporting its understanding by the modern women or men, who live in the technological and scientific era.

Hans-Georg Gadamer also follows Heidegger, but reaches different conclusions from Bultmann. He defines interpretation as an aspect of human experience. Gadamer gives to understanding an historical and dialogical character. It is historical as it implies a constant relationship with tradition, which influences our pre-understanding of reality and cultural artefacts; it is dialogical, because language is also the ontological access to the other and the world. Understanding is the instrument by which we modify our initial prejudices to formulate more and more adequate concepts. All cultural and historical creations are linked to time; they do not have a fixed and unique meaning, but multiple and changeable. It follows that hermeneutical processes are open and never-ending.

4. *Understanding Through Cultural Borders*

Since the 1970s, and in contrast to Gadamer's perspective, a different conception of hermeneutics (sometimes called «postmodern») emerged. It was influenced by structuralism and psychoanalysis and contended that language gives form to reality. At the same time, however, it states the lack of an objective datum to which interpretation must refer. The main purpose of this conception was to criticize ideologies, creating the suspicion that all visions of the world result from more or less explicit interests. However, it also generated a deep crisis of traditional hermeneutics. If there is no original datum, what are the criteria that we can use to establish the truth-value and the validity of different interpretations? If everything changes in relation to a given perspective and language, on which basis can we build an intersubjective agreement, which is needed for social life? By means of a radicalization of the postmodern perspective, we reach nihilism, in which the concept of truth is often rejected.

Anthropology had a fundamental role in the transformation of the meaning of the concept of hermeneutics. At the centre of anthropological reflection, there is the problem of interpretation of «savage/primitive» human beings, of their way of life, ritual practices, and mythology. In its relationship with profoundly different civilizations, anthropological hermeneutics took a relativist character, according to which there are neither absolute nor superior values. At the same time, it acquired an ethical and practical dimension as it questioned not only the relationship with the *other*, but also anthropologist's identity as well as that of her or his civilization. Anthropologists just like psychoanalysts, are directly involved in the hermeneutical process and they have their self transformed. As with psychoanalysis, with anthropology, hermeneutics moves from religious or secular texts to human words or deeds, transforming contemporary cultural and social landscape. Different from psychoanalysis, however, anthropology not only practices a new hermeneutics but also offers a theory and reflection on its principles. This is shown by Marcel Mauss' works, which contend that social phenomena, such as gift and money, are «total social facts», expressions of different (political, economic, religious) spheres. In the life of a community, every sphere is in relation to all others.

On the ground of Mauss' works and structural linguistics, Claude Lévi-Strauss claims that the aim of anthropology is the elaboration of different interpretative models that are able to explain and classify social facts, focusing on differences in institutions, customs, and norms of human societies. The objective is to transform what appears as a disorder to a constant core of universal rules, of general features of social life. For Lévi-Strauss, in order to know the mechanisms that govern human reality it is necessary to go beyond the apparent and phenomonic structure of human behaviour (which is studied by history) and investigate the deep structures of the unconscious mind. These are the basis of both civilized and primitive thought. Indeed, social phenomena are not the expression of human will and intention, but of unconscious rules and norms.

Between the end of the sixties and the beginning of the seventies, the structuralist approach was criticized by interpretative anthropology (a research stream emerged in the United States and which main tenets are presented in Clifford

Geertz's 1973 work *The Interpretation of Cultures*). According to Geertz, culture is a socially established structure of meaning. It is a set of actions, practices, institutions, and myths that point the way to wider meanings. To describe the concept of culture, Geertz uses the metaphor of the text: culture is an «ensemble of texts» which anthropologists try to read and understand. Their understanding is similar to that of exegetes: what is needed is the decodification of meanings of a foreign culture and, at the same time, their translation into anthropologists' culture of origin. Anthropologists' instrument is «thick description», which is the discovery and reconstruction of different levels of meaning that are implicit in social agents' perspectives, being their conceptual structures. Inspired by Dilthey and Schleiermacher, Geertz states the centrality of the hermeneutical circle in anthropology, where subject and object (anthropologist and native) are not unrelated, but implies and influences one another, in a dialogical relationship. Few years before Geertz, in 1971, Ricouer extended the concept of text to social behaviour, underlining the analogies between text and action. Indeed, both are public, and once recorded into history, are objective insofar as they can be freed from their authors' subjective motivations. As such, both text and action can be interpreted.

5. *Hermeneutics as Cultural-Historical Interpretation*

With these considerations as a background, it is now possible to state that a new reflection on the character of hermeneutics and on its practical relevance for cultural objects (texts, images, or rites) implies a deep renewal of the humanities. These must merge the contributions of philosophy, the human sciences, and religious studies with social and anthropological questions, also by using comparative practices taken from philological research. However, comparative research should not only look for analogies but also for differences between different cultures and traditions. These can be identified through analysis of the text across different disciplines (historical, philological, cultural, and so forth). To highlight differences implies showing the temporal and spatial distance of the phenomena that are studied. This kind of research makes object closer while maintaining their specificity. For this reason, the historical dimension is central to the interpretation of both theoretical and practical questions in contemporary culture. Historical research – when it is considered as a well-documented and well-founded research on the historical processes of construction of our world – is fundamental to the critical reading of contemporary problems, by examining their roots and the choices (both conscious and unconscious) made by social actors throughout traditions. From this point of view, historical dimension becomes the essential foundation of theoretical research because it expresses the awareness that during history various forms of knowledge emerged in connection with other forms and practices, in a dialectical relationship with neither beginning nor end. Therefore, it is impossible to define fields of enquiry with clear *a priori* borders and, on the contrary, it is necessary to construct cross-disciplinary objects and studies that are able to represent social practices without methodological dogmatism, and beyond rigid academic categories.

The essays collected in this volume move into this direction. From research in specific specialist fields, they aim to identify multidisciplinary and interdisciplinary methodologies able to answer to new hermeneutical and interpretative problems, which are posed to the social and human sciences by the study of contemporary and past reality. This volume arises from two conferences held in June 2013 and June 2014 that are the result of the consolidated institutional and scientific collaboration between Fondazione Collegio San Carlo (Modena), École Pratique des Hautes Études (Paris) and Max-Weber-Kolleg (Universität Erfurt). The purpose of the volume is to offer neither a comprehensive view on the history of the concept of interpretation nor responses to the many questions on its theoretical status in the post-modern age. Instead, it aims not only to support the conversation between teachers and researchers in different disciplines and academic traditions, but also to represent different ways of interpreting texts, images, and rites. The purpose is to make clear methodological and categorial differences, but also the substantial affinity between different researches. This latter concerns the question about the sense and meaning of actions by historical agents. These actions need indeed to be understood with instruments that always require interpretation.

[Translation: Davide Orsi]

INTERPRETATIO E AUCTORITAS

Diritto e potere a Roma fra tarda repubblica ed età dei Severi

Emanuele Stolfi

1. *L'interpretatio dei giuristi romani: alcune peculiarità*

Sollecitato ad affrontare alcuni profili dell'esperienza giuridica romana¹ nell'ambito di un'iniziativa scientifica che, attraversando e integrando tempi e discipline diverse, assume a oggetto l'interpretazione, avverto in primo luogo l'esigenza di chiarire come, rispetto a quest'ultima, l'*interpretatio* degli antichi giuristi denoti scarti ed eccedenze semantiche tali da non poter considerare le due nozioni pienamente sovrapponibili. Già sul piano linguistico opterei quindi per conservare sempre la parola latina, con le specificità che essa evoca, in chiave sia sincronica (*lato sensu*, ossia in confronto ad altre realtà classiche)² che diacronica (con la distanza che la separa dall'ermeneutica giuridica entro gli scenari moderni, laddove al formante legislativo è stato attribuito, rispetto alla produzione sapienziale, un ruolo affatto prevalente). Davvero *interpretatio* e interpretazione appaiono, per molti aspetti, «falsi amici»,³ con una sfasatura che si rivela tanto più significativa in riferimento al campo del diritto, sia perché caratterizzato da un rigore terminologico che è costitutivo del suo medesimo statuto⁴, sia perché il fenomeno di cui trattiamo – le sue tecniche e procedure, le tipologie e i diversi esiti – vi assolvono una funzione capillare e decisiva.

La consapevolezza di questa centralità (e creatività, come vedremo) è già antica, esibita dagli stessi protagonisti di quella vicenda. Emerge nitidamente da più di un passaggio, in particolare, di quel manuale (*Enchiridion*) risalente agli ultimi anni di Adriano, in cui la storia giuridica di Roma venne tratteggiata da Pomponio (uno studioso e insegnante di diritto che forse non ricoprì alcuna carica di rilievo, ma nel quale si incarnò un autentico «modello» della scienza giuridica dell'epoca).⁵

1 Le pagine che seguono presuppongono vari miei studi, a cui posso rinviare per ulteriori approfondimenti, anche bibliografici, in merito a prese di posizione qui talvolta solo enunciate. Cfr. almeno Stolfi 2008; Stolfi 2010a; Stolfi 2011a; Stolfi 2012; Stolfi 2014a.

2 Pensiamo ad esempio alla radente analisi testuale praticata ad Atene, anche riguardo ai dati legislativi (*tà nomizómēna*), dagli *exeghetáí*. Ne ho proposto un confronto con l'impegno delle più risalenti figure romane di esperti di *ius* (i pontefici) in Stolfi 2006, 30 ss. e Stolfi 2010b, 45 ss.

3 Ho cercato di darne conto in Stolfi 2004, 79 ss. ove bibliografia. Da ultimo cfr. Baldus 2015, 29 ss. Ritiene nondimeno possibile «gettare un ponte tra i due termini [...] che renda lecito interrogarsi *unitariamente* sul significato di “*interpretatio*/interpretazione”» Lantella 1997, 559.

4 Del resto proprio il diritto – scrive Thomas 1978, 93 – «de toutes les instances discursives, reste le seule à produire le monde qu'elle désigne». Cfr. anche Spanò 2015, 87 ss.

5 Cfr. Stolfi 2002, 24 ss.

Nel raffigurare le vicende immediatamente successive all'emanazione, a metà del V secolo a.C., delle XII Tavole, e nel dar conto di come si era venuto formando quel complesso di regole che disciplinavano i rapporti privati fra cittadini (*ius civile*), così egli si esprimeva (Digesto 1.2.2.5):

[...] *his legibus latis coepit (ut naturaliter evenire solet, ut interpretatio desiderat prudentium auctoritatem) necessariam esse disputationem fori. Haec disputatio et hoc ius, quod sine scripto venit compositum a prudentibus, propria parte aliqua non appellatur [...] sed communi nomine appellatur ius civile.*

L'archeologia di Pomponio, con quell'assillante ricerca dei momenti di origine che caratterizza l'*Enchiridion*,⁶ combina la narrazione di eventi puntuali con l'individuazione di costanti di lungo periodo, quasi meccanismi inscritti nella logica stessa del *ius* e destinati a riproporsi nel tempo: l'esigenza (non scongiurata, ma anzi alimentata, dall'apparizione di un testo scritto) dell'*interpretatio*; la difformità di risultati a cui essa inevitabilmente dà luogo, in un'incessante dialettica (*disputatio*); la necessità che a tutto ciò presiedano i giuristi, con la loro *auctoritas* (un termine chiave, su cui torneremo), l'apporto dei quali non può essere isolato entro una sfera e sotto una nomenclatura autonoma, ma è partecipe della (e fondamentale nella) tradizione più risalente e prestigiosa del diritto cittadino.⁷

Al di là della pressione che su quest'immagine operavano le personali concezioni dell'autore e l'obiettivo che egli intendeva raggiungere presso i suoi allievi – esaltando, ai loro occhi, certe continuità del *ius*,⁸ nonché il ruolo dei giuristi (e dei magistrati con *iurisdictio*) nella sua produzione, sino a comprimere l'impatto che più tardi vi ebbe il potere imperiale –,⁹ appaiono senz'altro attendibili le notizie attorno a risalenza e incisività dell'*interpretatio* posta in essere (a quel tempo, e per alcuni secoli ancora, in forma esclusivamente orale) dai giuristi (i *prudentes* del passo riportato, allora identificati col collegio pontificale). Proprio il lavoro condotto su una prescrizione delle XII Tavole dai pontefici consente di cogliere alcune peculiarità della loro *interpretatio*, e dello scarto, cui accennavamo, fra essa e l'interpretazione che, riguardo a una norma generale e astratta fissata dal legislatore, può realizzare un giurista entro un moderno sistema giuridico («chiuso»)¹⁰ I decemviri avevano sanzionato l'abuso di uno dei poteri riconosciuti all'ascendente maschio (*pater familias*) sui suoi discendenti, quale il diritto di venderli (*ius vendendi*, tramite *mancipatio*), prevedendo la perdita della *patria potestas* a carico di chi per tre volte avesse ceduto il proprio *filius*.¹¹ I pontefici sfruttarono tale disposizione per conseguire – appunto in via di *interpretatio* – risultati rispondenti a tutt'altra *ratio*, e allestire due paradigmi negoziali in cui era conforme alla volontà dello stesso *pater* l'uscita del *filius* dalla *patria potestas*. Con una prima procedura (*emancipatio*),

6 Su cui mi sono soffermato in Stolfi 2011b, 23 ss.

7 Una penetrante lettura delle strategie espositive e delle ragioni ideologiche di questa rappresentazione pomponiana è in Schiavone 2005, 333 ss.

8 Cfr. Bretone 1984, 224 ss.

9 Sul punto, di recente, Stolfi 2012, 307 ss.

10 Circa la distinzione fra sistemi giuridici «chiusi» e «aperti» (e il diverso metodo che vi si delinea per il lavoro del giurista) cfr. Vincenti 2003, 73 ss.

11 *Lex XII Tab. IV.2: «si pater filium ter venum duit, filius a patre liber esto».*

combinando tre *mancipationes*¹² del *filius* a un soggetto terzo (di fiducia, così che ogni volta lo avrebbe remancipato al *pater*), veniva estinto il potere personale e l'interessato acquisiva la qualifica di *sui iuris* (con vantaggi ovvi, ma anche inconvenienti, come la perdita del legame agnatizio e delle conseguenti aspettative ereditarie). Tramite una seconda procedura (*adoptio* in senso stretto)¹³ si determinava non (solo) l'uscita del *filius familias* dalla *patria potestas* del *pater* (naturale), ma anche la sua sottoposizione al potere di altro soggetto (il padre adottivo). A tal fine era necessario integrare il congegno negoziale descritto per l'*emancipatio* con l'intervento dell'adottante, il quale rivendicava il figlio come suo e, a fronte del silenzio del padre naturale, otteneva il riconoscimento formale di quanto enunciato (secondo una prestazione peculiare del linguaggio performativo arcaico).

La tipicità del sistema negoziale romano – per cui la volontà dei soggetti poteva conseguire effetti giuridici solo se incanalata ed espressa entro atti prestabiliti – rendeva indispensabile la messa a punto di simili procedure (autentici rituali), e prezioso l'appiglio che essi mantenevano con una previsione legislativa. Ma, a fronte di tanto formalistico rigore rispetto agli intenti dei privati, spicca il carattere libero e creativo della rielaborazione sapienziale: lontana dal risolversi in mera esegesi della lettera normativa (dal farsi, etimologicamente, mero tramite fra la sua originaria portata e i suoi destinatari), essa intendeva quest'ultima solo come punto di avvio e di copertura formale, piegandone l'applicazione al raggiungimento di esiti nuovi, verosimilmente neppure immaginati dal legislatore del 451–450 a.C., in grado di soddisfare esigenze solo successivamente avvertite dalla coscienza sociale.

Già si delineava, in tal modo, uno stile di lavoro che avrebbe accompagnato gli esperti di diritto – ormai incarnati in ben diverse figure, con una maturità tecnica e un'attitudine concettuale ben diversamente consolidata – anche di fronte a un altro fondamentale testo giuridico:¹⁴ quell'editto che, annualmente promulgato dai magistrati con *iurisdictio* (in primo luogo dal pretore), contemplava i mezzi processuali su cui, per l'anno della sua carica, tutti i consociati avrebbero potuto contare, e che i *prudentes*, a partire dalla tarda repubblica, sottoposero a serrati commenti. In questo tipo di opere (*ad edictum*) le scarse previsioni magistratuali erano sottoposte a una disamina puntuale, letteralmente avvolti dall'*interpretatio*, al fine di saggiare (e, se del caso, dilatare o comprimere) l'applicazione di quelle forme di tutela nel vivo della casistica, in un minuzioso dialogo con le soluzioni dei propri predecessori (da cui, in tale genere letterario, l'accentuata presenza di citazioni giurisprudenziali). Dopo che, sotto Adriano, l'editto assunse una forma immutabile, l'intera vicenda della sfera normativa (*ius honorarium*) che in esso trovava la pro-

12 Nel corso del tempo abbiamo notizia che per le figlie e i discendenti maschi diversi dai figli in senso stretto ne fosse necessaria una soltanto: anche questo un esito raggiunto tramite *interpretatio*, ma che apparirebbe – alla stregua dei criteri della moderna interpretazione giuridica – estremamente disinvolto, se non opinabile.

13 In quanto diversa dall'adozione di un *pater* (che perdeva così lo stato di *sui iuris*) da parte di altro *pater familias*: in tal caso si parlava di *adrogatio*.

14 Il confronto tra quei due complessi normativi, pur di per sé tanto diversi, era già in Cicerone (*De legibus* 1.5.17). Circa le analogie fra quanto l'*interpretatio* pontificale realizzò riguardo alle XII Tavole e ciò che quella dei commentatori determinò rispetto all'editto cfr. Stolfi 2002, 64 ss.

pria fonte venne a coincidere con gli sviluppi delle rielaborazioni giurisprudenziali, rimaste le uniche in grado di mantenere quel complesso di regole al passo coi tempi, nel mutare di esigenze e soggettività (in specie nei settori della finanza e del commercio).¹⁵

Ma anche nella tradizione di *ius civile* in senso stretto, cui prima ci riferivamo, l'*interpretatio prudentium* conservò per secoli, con la sua creativa flessibilità, uno spazio nevralgico. Basti pensare, per rimanere nell'ambito dei rapporti familiari e della loro proiezione nel tempo, a livello patrimoniale (il campo delle successioni a causa di morte), a come una delle più durature e formanti palestre di *interpretatio* fu costituita (non solo dalle disposizioni legislative ma anche da quelle private, e in particolare) dai testamenti, coi problemi che poneva la corretta decifrazione di una manifestazione di volontà non più ripetibile. Vi emerge fra l'altro un grande motivo, collocabile fra elaborazione giuridica e prassi (e speculazione) retorica, quale il rapporto fra *verba* e *voluntas* (o *mens*), già ampiamente presente, ad esempio, ai protagonisti repubblicani (Servio e Tiberone) che troviamo evocati, nei primi decenni del II secolo d.C., in un passo di Celso¹⁶ sul quale avremo modo di tornare.

2. Interpretatio e auctoritas dei giuristi

Nel passaggio dell'*Enchiridion* che abbiamo letto affiora, da parte di Pomponio (che tra l'altro ben conosceva, e rimedia, questa tradizione ermeneutica attorno

- 15 Mi limito, di nuovo, a un solo esempio. Certe previsioni edittali (come l'obbligo di produrre la documentazione contabile al cliente che ne facesse richiesta: *edere rationes*) erano espressamente destinate, tra i vari operatori finanziari, ai soli *argentarii*, che ci appaiono – in quanto protagonisti di molteplici attività, dal deposito al prestito di denaro fino a veri e propri rapporti di conto corrente – i più agevolmente accostabili ai nostri banchieri. Ma altre figure (come i *nummularii*, che si erano fino ad allora limitati al cambio di valuta e al saggio delle monete) dovettero assumere analoghe e più ampie funzioni nel corso del II secolo d.C.: divenuto impossibile, a seguito della consolidazione dell'editto, inserirvi la menzione di questi soggetti, l'iniquità di consentire che a essi fosse riservato un trattamento più favorevole rispetto agli *argentarii* (e a discapito dei clienti) fu scongiurata dall'*interpretatio* giurisprudenziale (ancora una volta, assai più libera e creativa della nostra interpretazione). Paolo, all'inizio del secolo successivo, ricorda infatti (senza dissentirne) che Pomponio aveva esteso il dovere di *edere rationes* anche ai *nummularii*: ne siamo informati da Digesto 2.13.9.2, sul quale cfr. Stolfi 2002, 486 ss.; Cerami, Petrucci 2010, 197 ss.
- 16 Conservato in Digesto 33.10.7.2: «*Servius fatetur sententiam eius qui legaverit aspici oportere, in quam rationem ea solitus sit referre: verum si ea, de quibus non ambigeretur, quin in alieno genere essent, ut puta escarium argentum aut paenulas et togas, supellectili quis adscribere solitus sit, non idcirco existimari oportere supellectili legata ea quoque contineri: non enim ex opinionibus singulorum, sed ex communi usu nomina exaudiri debere. Id Tiberone parum sibi liquere ait: nam quorsum nomina, inquit, nisi ut demonstrarent voluntatem dicentis? Equidem non arbitror quemquam dicere, quod non sentiret, ut maxime nomine usus sit, quo id appellari solet: nam vocis ministerio utimur: ceterum nemo existimandus est dixisse, quod non mente agitaverit. Sed etsi magnopere me Tiberonis et ratio et auctoritas movet, non tamen a Servio dissentio non videri quemquam dixisse, cuius non suo nomine usus sit. Nam etsi prior atque potentior est quam vox mens dicentis, tamen nemo sine voce dixisse existimatur*».

agli atti *mortis causa*),¹⁷ anche la percezione di un decisivo intreccio fra *interpretatio* e *auctoritas prudentium* – un elemento risalente all'età pontificale, quasi un tratto d'origine che si era iscritto nel codice genetico del proprio sapere.

Quest'aspetto torna con forza, nella parte del manuale dedicata alla sequenza dei giuristi (*successio auctorum*), laddove è tratteggiata la storia del *ius respondendi*, con cui il principe attribuiva ad alcuni *prudentes* la facoltà di emanare responsi avallati dalla sua *auctoritas*, così da sancirne la prevalenza in un eventuale processo.¹⁸ Siamo di fronte alla prima ed eclatante manifestazione – con un intervento invasivo di cui Pomponio tendeva poi a rileggere e attenuare le implicazioni – dell'aspirazione del potere politico a creare una gerarchia fra le concrete soluzioni prodotte dall'*interpretatio prudentium*. Leggiamo in Digesto 1.2.2.49:¹⁹

Et, ut obiter sciamus, ante tempora Augusti publice respondendi ius non a principibus dabatur, sed qui fiduciam studiorum suorum habebant, consulentibus respondebant: neque responsa utique signata dabant, sed plerumque iudicibus ipsi scribebant, aut testabantur qui illos consulebant. primus divus Augustus, ut maior iuris<consultorum?> auctoritas haberetur, constituit, ut ex auctoritate eius responderent: et ex illo tempore peti hoc pro beneficio coepit. et ideo optimus princeps Hadrianus, cum ab eo viri praetorii peterent, ut sibi liceret respondere, rescripsit eis hoc non peti, sed praestari solere et ideo, si quis fiduciam sui haberet, delectari se populo ad respondendum se praepararet.

Vi spicca un duplice richiamo: alla *auctoritas* per l'età augustea – dapprima quella del diritto (o più probabilmente dei giuristi, secondo una plausibile ipotesi integrativa), poi dello stesso principe (che di quella nozione, volutamente sfuggente, aveva fatto del resto una parola chiave della propria politica)²⁰ – e alla *fiducia* (dei *prudentes* nei propri studi, o in sé) per il periodo anteriore e poi per il ripristino adrianeo dell'originaria portata del *ius respondendi* (ma in realtà della stessa concezione repubblicana dell'attività giurisprudenziale). Sbaglieremmo, tuttavia, nel vedere il profilo dell'*auctoritas* – nelle autorappresentazioni, o almeno percezioni, di un giurista romano – solo all'insegna di interventi esterni, che dal potere politico vengano imposti alle dinamiche del diritto giurisprudenziale (e in quanto tale controversiale, anche se il sintagma *ius controversum* ricorre in fonti retoriche più che giuridiche). La «autorevolezza» del giurista – appunto la sua *auctoritas*, quale prestigio sociale,

17 Lo attestano soprattutto vari frammenti del suo *Ad Quintum Mucium*: un commentario ai libri di *ius civile* composti da Quinto Mucio (ai quali è dedicato un volume – a cura di Jean-Louis Ferrary, Aldo Schiavone e mia – che apparirà presto nella collana *Scriptores iuris Romani*).

18 Circa il significato della trattazione del *ius respondendi* all'interno della terza sezione dell'*Enchiridion*, dedicata alla sequenza dei giuristi (*successio auctorum*), e che a sua volta appare dominata da due diversi fili conduttori – quali la letterarizzazione del sapere giuridico (sino a Labeone, negli anni di Augusto) e poi, a partire dallo stesso Labeone, le divergenze interne alla *scientia iuris* (il cui modello, pur non esaustivo, viene individuato nel fronteggiarsi delle *sectae* di Cassiani e Proculiani) – posso rinviare a Stolfi 2012, 302 ss.

19 Nella cui lettura tengo conto soprattutto di Schiavone 2005, 335 ss. Cfr. anche Stolfi 2012, 310 ss. ove altra bibliografia.

20 Più in generale, la discussione attorno alle diverse accezioni assunte da *auctoritas* nel lessico giuridico romano è decisamente viva e complessa, e coinvolge non solo gli specialisti della materia (basti pensare a *Stato di eccezione* di Agamben): ne ho esaminato alcuni aspetti in Stolfi 2010b, 98 ss.

politico e scientifico, con declinazioni semantiche diverse a seconda del periodo e dei contesti di impiego²¹ – partecipa, assieme alla oggettiva tenuta logica delle sue dottrine e delle argomentazioni che le sorreggono (la *ratio et auctoritas* del testo di Celso che abbiamo trascritto), dell'ininterrotto agone fra soluzioni casistiche sviluppatosi per secoli.

Non è peraltro agevole stabilire quali fossero, nel contestuale confronto e in quegli autentici «dialoghi fuori dal tempo» intrattenuti dai giuristi,²² forme e misura dell'incidenza di tale *auctoritas*. Dai riscontri (pur inevitabilmente sommari) da me compiuti direi che essa abbia rivestito un rilievo significativo ma non sempre determinante né tantomeno esclusivo entro i meccanismi che guidavano simili dibattiti. Trovo in effetti che solo per una stagione della giurisprudenza repubblicana – ancora legata al carisma e alle enunciazioni quasi oracolari che erano state dei pontefici, ma che probabilmente era già esaurita ai tempi di Servio e dei suoi *Reprehensa Scaevolae capita*²³ – sia (in parte) condivisibile il perentorio rilievo di Luigi Raggi, secondo cui proprio sull'*auctoritas* del giurista, e «non sulle motivazioni, poggia[va] la validità della sua attività».²⁴

L'esempio fornito dal brano di Celso (Digesto 33.10.7.2) mi sembra di nuovo illuminante. Nel ripercorrere una disputa di I secolo a.C. in materia di legato di suppellettile – per la cui interpretazione veniva sollevato il problema del rapporto fra *mens* e *vox* e del possibile contrasto fra *communis usus* dei *nomina* impiegati dal testatore e le personali abitudini linguistiche di quest'ultimo (che Tuberone stimava sempre prevalenti, diversamente da quanto ritenevano Servio e poi Celso) –,²⁵ il giurista di età adrianea si diceva mosso (come ricordato) tanto dalla *ratio* che dall'*auctoritas* di Tuberone, ma senza che la seconda (l'*auctoritas*, già posposta, appunto, alla *ratio*, che era in realtà non di Tuberone stesso ma della sua argomentazione) gli imponesse di discostarsi dal difforme orientamento di Servio.

Tra le varie soluzioni cui era pervenuta la *scientia iuris* occorre dunque orientarsi attraverso un'analisi puntiforme e pressoché inesauribile, condotta sui contenuti di ogni dottrina (prevalentemente, soluzioni casistiche) e sugli argomenti proposti a suo conforto. Anche per questo, in altra occasione,²⁶ mi è sembrato di dover escludere che nelle dinamiche delle citazioni giurisprudenziali siano da individuare, anche laddove esse si risolvessero in adesioni, strategie pienamente assimilabili a quelli di un «argomento d'autorità». E ciò non tanto perché cercheremmo invano nella scrittura dei *prudentes* espliciti richiami a questa tecnica discorsiva, come quello che incontriamo in Cicerone,²⁷ ove i *loci extrinseci* (che cioè non si

21 Per qualche orientamento in merito posso rinviare a Stolfi 2012, 295 ss. e n. 30.

22 L'espressione è di Bretone 1993, 309 ss.

23 In cui le dottrine di Quinto Mucio erano sottoposte – in modo puntuale (probabilmente seguendo le scansioni in *capita*) – a un'analisi decisamente critica.

24 Raggi 2007, 43.

25 Aderenti – almeno secondo Voci 1963, 840 – alla dottrina stoica del linguaggio. Da tener presenti anche le ricostruzioni del passo celsino proposte da Astolfi 1969, 168 ss.; Casavola 1980, 114 ss.; Negri 1985, 84 ss.

26 Cfr. Stolfi 2011a, 97 ss., spec. 104 ss.

27 *Topica* 4.24: «*Quae autem adsumuntur extrinsecus, ea maxime ex auctoritate ducuntur. Itaque Graeci talis argumentationes ἀτρέχοντες vocant, id est artis expertis. Ut si ita respondeas:*

colgono dall'oggetto della questione, ma dall'esterno della causa) erano collegati proprio all'*auctoritas*, che concorre «*ad faciendam fidem*», fornendone quale esempio un intervento giurisprudenziale, con la definizione di *ambitus* messa a punto da Publio Mucio Scevola nel II secolo a.C. Alle spalle vi era ovviamente una risalente tradizione greca, un cui decisivo snodo è rinvenibile nelle osservazioni formulate da Aristotele nella *Retorica* e nei *Topica*, laddove venivano assunte come punto di partenza per l'attività dialettica, e il relativo sillogismo, le proposizioni probabili (*tà éndoxa*), ed erano ritenute tali quelle che possono «apparire vere a tutti o alla maggioranza, o ai sapienti, e di questi o a tutti o alla maggior parte, o ai più noti e più stimati».²⁸

Ma nei testi giurisprudenziali, ancor più dell'assenza di enunciazioni analoghe, militano nel senso indicato altri elementi. Mi riferisco in primo luogo al rilievo secondo cui il ricorso a un'*auctoritas* propriamente non si realizza laddove «l'aderenza al precedente è imposta o in quei casi in cui l'opinione dottrinale è considerata fonte del diritto in senso formale»²⁹ (è la seconda eventualità che ovviamente ci riguarda, ma che richiederebbe ulteriori precisazioni per il caso romano, tenendo conto del carattere fluido e controversiale con cui si realizza questa creazione sapienziale del diritto). Decisiva appare poi la circostanza che – a partire almeno dall'argomento *ad verecundiam* trattato e criticato da Locke nel *Saggio sull'intelletto umano* (egli non parlava di *argumentum auctoritatis*)³⁰ – siamo soliti collegare questo modo di procedere a una condizione di soggezione e a un dislivello cognitivo, col profano (o quasi) che attinge alle competenze dell'esperto, confortato dal suo prestigio, e confidando che quest'ultimo riesca determinante nei confronti dei destinatari, a loro volta sprovvisti di un'autorevolezza scientifica paragonabile a quella dell'autore richiamato. A connotare le citazioni giurisprudenziali a Roma è invece, a partire almeno dagli ultimi due secoli della repubblica, la corallità, selettiva ma tendenzialmente paritaria,³¹ del lavoro che vi è connesso.

3. Interpretatio prudentium e dibattiti giurisprudenziali

In effetti, per una lunga stagione ci si confrontò con le dottrine precedenti con rispetto e spiccato senso della tradizione, ma con spirito critico, senza alcun condizionamento (neppure nei riguardi dei colleghi più in vista, membri di *consilia principum* o forniti di *ius respondendi*): privi cioè di quei complessi di inferiorità che invece sicuramente segneranno gli esperti di diritto nell'età tardoantica, anonimi

Quoniam P. Scaevola id solum esse ambitus aedium dixerit, quantum parietis communis tegendi causa tectum proiceretur, ex quo tecto in eius aedis qui protexisset, aqua deflueret, id tibi ius videri».

28 Sul punto cfr. Viehweg 1962, 16 ss.; Giuliani 1961, 15 ss.; Stolfi 2011a, 99 ss.

29 Così Tarello 1980, 372, che prosegue: «in questi casi, infatti, la motivazione in base al precedente o in base alla dottrina è da considerarsi applicazione normativa di enunciati già interpretati».

30 Ulteriori ragguagli in Stolfi 2011a, 112 ss.

31 In quanto interna alla cerchia dei *prudentes*, al loro (alto) livello scientifico e per molto tempo anche sociale.

burocrati e insegnanti, incapaci di un dialogo alla pari coi maestri sotto il cui nome pubblicavano sillogi o compendi, e poi i membri delle cancellerie imperiali cui dobbiamo i richiami ai giuristi nelle costituzioni soprattutto giustinianee,³² segnate da autentica *reverentia antiquitatis*.

Fino all'età dei Severi ogni giurista fu partecipe di un impegno collettivo, che si esprimeva nella costante verifica e nell'eventuale, frequente revisione delle soluzioni raggiunte sino ad allora: un impegno assiduo e minuzioso, condotto su una miriade di problemi puntuali (i casi, in biunivoca relazione con le disposizioni di più vasta portata),³³ in cui non sorprende trovare «giganti» del pensiero giuridico come Giuliano corretti da «nani» come Mauriciano – e col pieno assenso dell'ultimo referente, oltretutto in un contesto di estremo rilievo tecnico (la teoria degli accordi produttivi di obbligazione: un settore, delicatissimo, in cui proprio all'*interpretatio* giurisprudenziale era demandato il compito di aprire qualche breccia nella tipicità contrattuale).³⁴

Aspetti che non possiamo sottovalutare anche quando – opportunamente – ci interroghiamo sul se e quanto di questa luminosa attività scientifica poteva irradiarsi nella prassi forense di Roma e, ancor più, delle remote periferie dell'impero.³⁵ Certo si vinceva o perdeva una lite anche fondando *in (e de) iure* la propria pretesa sulla *interpretatio* di questo o quel giurista: tale circostanza – che abbiamo visto escluderebbe, seguendo l'impostazione di Tarello, di vedere anche qui un ricorso all'argomento d'autorità – viene intesa diversamente da quanti tendono a superare l'idea che la controversialità romana si realizzasse essenzialmente al livello del confronto fra studiosi del diritto, per sottolineare il condizionamento esercitato dal responso sul *iudex* e il suo *iudicatum*: un condizionamento che si sarebbe realizzato «unicamente in grazia della *iuris auctoritas* del respondente», poiché «non conseguiva tanto (o solo) in virtù della retta argomentazione *sub specie iuris*, quanto del prestigio personale, del “nome”» del *iuris consultus*.³⁶

32 Sul punto, da ultimo, Di Maria 2010.

33 Ho insistito sul punto in Stolfi 2014a, spec. 52 ss.

34 Il testo cui mi riferisco è un noto brano del IV libro *ad edictum* di Ulpiano, conservato in Digesto 2.14.7.2: «*Sed et si in alium contractum res non transeat, subsit tamen causa, eleganter Aristo Celso respondit esse obligationem. ut puta dedi tibi rem ut mihi aliam dares, dedi ut aliquid facias: hoc synallagma esse et hinc nasci civilem obligationem. et ideo puto recte Iulianum a Mauriciano reprehensum in hoc: dedi tibi Stichum, ut Pamphilum manumittas: manumisisti: evictus est Stichus. Iulianus scribit in factum actionem a praetore dandam: ille ait civilem incerti actionem, id est praescriptis verbis sufficere: esse enim contractum, quod Aristo synallagma dicit, unde haec nascitur actio*». Mi sono soffermato su di esso, nella prospettiva che qui più interessa, in Stolfi 2014a, 19, 36 ss.

35 Come ha scritto Schiavone 2005, 37, «il diritto dei giuristi non fu mai davvero il diritto di tutto l'impero: né in senso geopolitico, orizzontale; né in senso sociale, verticale». Sul «diritto classico come uno strato, sottile e poggiate su una base personale estremamente esigua, del diritto romano ufficiale», cfr. già Lombardi 1975, 55, particolarmente attento (36 ss.) alle interazioni, nella Roma (soprattutto) repubblicana, fra giurisprudenzialità del diritto e struttura aristocratica della società.

36 Così Vincenti 2003, 11 ss. In una direzione non molto difforme già si muovevano Raggi (*supra*, § 2 e n. 24), nonché Tondo 1993, 409 ss., secondo il quale «solo i giuristi, in quanto portatori d'un alto sapere tecnico (oltre che espressione dei ceti socialmente e culturalmente più qualifi-

Mi sembra una proposta interpretativa in sé legittima, e anzi arricchente, nel suo intento di abbracciare anche le dinamiche proprie dell'attività forense e del momento giudiziale, ma che probabilmente, oltre a non essere facilmente dimostrabile (mancandoci puntuali testimonianze in merito), finisce col riflettersi anche sulle forme dei confronti fra giuristi e delle rispettive argomentazioni, alterandone non poco i contorni, e col lasciare poi nell'ombra le difformi relazioni che vennero a instaurarsi fra le dottrine giurisprudenziali e altri protagonisti della scena giuridica (come i magistrati muniti di *iurisdictio*, nei cui confronti le soluzioni dei *prudentes* venivano a esercitare, secondo Dario Mantovani,³⁷ una valenza non iussiva ma sua-soria, e non certo *auctoritatis causa*).

Sviluppando in una diversa direzione i rilievi di Vincenti, direi così che se nell'empiria dell'argomentare forense l'*auctoritas* di un giurista poteva finire col pesare quanto o forse più della *ratio* del suo parere, quest'ultimo nella maggioranza dei casi doveva essere costituito da una soluzione interpretativa su cui, nel dibattito scientifico, si era sedimentata una certa convergenza, se non proprio era emersa come incontrastata e vincente: insomma, una di quelle dottrine di cui soprattutto nei testi di età severiana leggiamo che «*optinuit*» o «*placet*» o «*constat*» o «*hoc iure utimur*» – tasselli di un *ius receptum* di cui poi si comporranno i mosaici del tardo III secolo, come le *Epitomae iuris* di Ermogeniano e le *Pauli sententiae*.³⁸

Quanto dal lavoro scientifico giungeva al laboratorio della prassi era dunque un complesso e sapiente distillato di *interpretationes*, esito di confronti argomentativi protratti per secoli in una forma che – come è tipico del vissuto romano –³⁹ coniugava libertà e autorevolezza, *dignitas* e spirito critico.

Bibliografia

- Astolfi, Riccardo 1969. *Studi sull'oggetto dei legati in diritto romano*. Vol. II. Padova: Cedam.
- Baldus, Christian 2015. 'Gesetzesbindung, Auslegung und Analogie: Grundlagen und Bedeutung des 19. Jahrhunderts'. In *Europäische Methodenlehre. Handbuch für Ausbildung und Praxis*, hrsg. Karl Riesenhuber. 3. Ausgabe. Berlin: de Gruyter. 26–111.
- Bretone, Mario 1984. *Tecniche e ideologie dei giuristi romani*. 2a edizione. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Bretone, Mario 1993. *Storia del diritto romano*. 8a edizione. Roma-Bari: Laterza.
- Cerami, Pietro; Petrucci, Aldo 2010. *Diritto commerciale romano. Profilo storico*. 3a edizione. Torino: Giappichelli.
- Casavola, Franco 1980. *Giuristi adrianei*. Napoli: Jovene.

cati), risultavano dotati, anche a fronte dei giudici, d'un prestigio incomparabilmente superiore (*auctoritas*), quindi, a conti fatti, d'una autorevolezza capace d'assorgere [...] a vera autorità». Sul rapporto fra giuristi e giudici nell'esperienza romana cfr. ora anche Giunti 2012.

37 Mantovani 2003, 103 ss., da me seguito già in Lantella, Stolfi 2005, 210.

38 Per un accostamento tra struttura, obiettivi e destinatari di queste due opere, fra gli altri, Mantovani 1999, 513; Dovero 2005, 190 ss. ove bibliografia; Marotta 2007, 936.

39 Vi ho insistito in Stolfi 2014b, spec. § 4.

- Di Maria, Sabrina 2010. *La cancelleria imperiale e i giuristi classici: reverentia antiquitatis e nuove prospettive nella legislazione giustiniana del Codice*. Bologna: Bononia University Press.
- Dovere, Elio 2005. *De iure. L'esordio delle epitomi di Ermogeniano*. 2a edizione. Napoli: Jovene.
- Giuliani, Alessandro 1961. *Il concetto di prova. Contributo alla logica giuridica*. Milano: Giuffrè.
- Giunti, Patrizia 2012. 'Iudex e iurisperitus. Alcune considerazioni sul diritto giurisprudenziale e la sua narrazione'. In *Ius controversum e processo fra tarda repubblica ed età dei Severi*, a cura di Valerio Marotta, Emanuele Stolfi. Roma: L'Erma di Bretschneider. 213–251.
- Lantella, Lelio 1997. 'Dall'interpretatio iuris all'interpretazione della legge'. In *Nozione, formazione e interpretazione del diritto dall'età romana alle esperienze moderne, I*. Napoli: Jovene. 559–603.
- Lantella, Lelio; Stolfi, Emanuele 2005. *Profili diacronici di diritto romano*. Torino: Giappichelli.
- Lombardi, Luigi 1975. *Saggio sul diritto giurisprudenziale*. Milano: Giuffrè.
- Mantovani, Dario 1999. 'Il diritto da Augusto al Theodosianus'. In Gabba, Emilio; Foraboschi, Daniele; Mantovani, Dario; Lo Cascio, Elio; Troiani, Lucio. *Introduzione alla storia di Roma*. Milano: LED.
- Mantovani, Dario 2003. 'Praetoris partes. La iurisdictio e i suoi vincoli nel processo formulare: un percorso negli studi'. In *Il diritto fra scoperta e creazione. Giudici e giuristi nella storia della giustizia civile*, a cura di Maria Gigliola, Renzo Villata. Napoli: Jovene. 33–151.
- Marotta, Vincenzo 2007. 'Eclissi del pensiero giuridico e letteratura giurisprudenziale nella seconda metà del III secolo d.C.'. *Studi Storici* 4. 927–964.
- Negri, Giovanni 1985. *Diritto minerario romano. Vol. I: Studi esegetici sul regime delle cave private nel pensiero dei giuristi classici*. Milano: Giuffrè.
- Raggi, Luigi 2007. *Il metodo della giurisprudenza romana*. Torino: Giappichelli.
- Schiavone, Aldo 2005. *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*. Torino: Einaudi.
- Spanò, Michele 2015. *Le parole e le cose (del diritto)*. In Thomas, Yan. *Il valore delle cose*, trad. it. a cura di Michele Spanò. Macerata: Quodlibet. 87–99.
- Stolfi, Emanuele 2002. *Studi sui «libri ad edictum» di Pomponio. II. Contesti e pensiero*. Milano: LED.
- Stolfi, Emanuele 2004. *Bonae fidei interpretatio. Ricerche sull'interpretazione di buona fede fra esperienza romana e tradizione romanistica*. Napoli: Jovene.
- Stolfi, Emanuele 2006. *Introduzione allo studio dei diritti greci*. Torino: Giappichelli.
- Stolfi, Emanuele 2008. 'Die Juristenausbildung in der römischen Republik und im Prinzipat'. In *Juristenausbildung in Europa zwischen Tradition und Reform*, hrsg. Christian Baldus, Thomas Finkenauer, Thomas Rübner. Tübingen: Mohr Siebeck. 9–29.
- Stolfi, Emanuele 2010a. 'Citazioni e dissensiones prudentium nella tradizione dei testi giurisprudenziali in età tardoantica. Alcune riflessioni'. In *Studi in onore di A. Metro, Vol. VI*. Milano: Giuffrè. 197–221.
- Stolfi, Emanuele 2010b. *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari*. Bologna: Il Mulino.
- Stolfi, Emanuele 2011a. 'Argumentum auctoritatis, citazioni e forme di approvazione nella scrittura dei giuristi romani'. In *Tra retorica e diritto. Linguaggi e forme argomentative nella tradizione giuridica*, a cura di Andrea Lovato. Bari: La Matrice. 85–135.
- Stolfi, Emanuele 2011b. 'Immagini di officia e compiti magistratuali nell'elaborazione della giurisprudenza antoniniana'. In *Giuristi e officium. L'elaborazione giurisprudenziale di regole per l'esercizio del potere fra II e III secolo d.C.*, a cura di Emanuele Stolfi. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Stolfi, Emanuele 2012. 'Dissensiones prudentium, dispute di scuola e interventi imperiali.' In *Ius controversum e processo fra tarda repubblica ed età dei Severi*, a cura di Valerio Marotta, Emanuele Stolfi. Roma: L'Erma di Bretschneider. 287–338.
- Stolfi, Emanuele 2014a. 'I casi e la regula: una dialettica incessante'. In *Casistica e giurisprudenza*, a cura di Letizia Vacca. Napoli: Jovene.
- Stolfi, Emanuele 2014b. 'Concezioni antiche della libertà. Un primo sondaggio', *Bullettino dell'Istituto di diritto romano "Vittorio Scialoja"* 108. 139–178.
- Tarello, Giovanni 1980. *L'interpretazione della legge*. Milano: Giuffrè.

- Thomas, Yan 1978. 'Le droit entre les mots et les choses. Rhétorique et jurisprudence à Rome', *Archives de Philosophie du Droit* 23. 93–114.
- Tondo, Salvatore 1993. *Profilo di storia costituzionale romana. Parte seconda*. Milano: Giuffrè.
- Viehweg, Theodor 1962. *Topica e giurisprudenza*, trad. it. Giuliano Grifo. Milano: Giuffrè.
- Vincenti, Umberto 2003. *L'universo dei giuristi, legislatori, giudici. Contro la mitologia giuridica*. Padova: Cedam.
- Voci, Pasquale 1963. *Diritto ereditario romano, Vol. II*. 2a edizione. Milano: Giuffrè.

IMAGES, RITE, TEXT AND THE APOSTLE PAUL

Harry O. Maier

How do texts persuade? How do they make meaning? What are the strategies they deploy in order to win audience assent? These questions represent problems of understanding and interpretation that ancient rhetorical theorists spent a good deal of energy addressing. The care given to the theorization of persuasion belongs to the oral/aural culture of Antiquity where illiteracy was high and successful communication relied upon an ability to persuade listeners of declaimed upon messages. This essay attends to the role of images in communication, specifically in the letters of Paul and his followers as found in the New Testament. Like other writings that comprise the New Testament canon, Paul's letters are often vivid, image-laden texts that appeal to visual sensibility as a persuasive strategy. Recognition of the graphic nature of Paul's letters raises a further topic of interest in an understanding of interpretation, and more precisely the link between intellectual and cultural history. How should we understand imagery in its written and its visual forms in Antiquity? What is their relationship? How should the imagery from ancient material culture be used in the interpretation of texts? In the study of the New Testament and emergent Christianity in the first four centuries these are critical questions for two reasons. First, since it is assumed that early Christianity was aniconic until the middle of the second century, New Testament interpreters have often neglected visual material culture in the interpretation of biblical texts, despite the fact that these texts are filled with vivid and imaginative imagery. Second, where visual artifacts (mosaics, sculpture, numismatic evidence, funerary imagery, and so on) are cited, they are often done so in an impressionistic rather than scientific way. Images too often function as a kind of *vademecum* to the interpretation of texts, rather than resources that instruct the very genesis of persuasion and that are critical to the correct reception of communication. This essay seeks to return to the use of imagery in the interpretation of some particularly vivid New Testament texts found in the Pauline corpus. My aim is to move away from an approach that ignores the visual interpretation of early Christian persuasion, and to replace a more impressionistic encounter with ancient visual culture with a systematic and scientific approach.

Ancient rhetorical handbooks as well as theoreticians of persuasion tried to theorize and teach students of rhetoric the link between image, language and persuasion. Traces of that instruction can be found, I argue, in Paul's letters. What I hope to show is that between text and image in the letters of Paul is a cultural context the apostle could rely upon his listeners to know and thus use to create persuasive mental images of his religious claims. Today when we come to these texts as silent western readers we are inclined to miss the visual cues of Paul's letters. Texts that were composed for their visual effect have been read as media for the commu-

nication of abstract cognitive meanings, often in the service of anachronistic doctrinal construction and debate. This essay argues that image, text, and memory functioned together in Paul's persuasive strategies to make an impact on listeners who were invited to see the topics Paul's letters addressed. The role of imagery presented in ancient rhetoric as critical to persuasion invites us to return to questions of interpretation of Paul's letters with new questions and fresh insights.

To proceed in this manner is to offer a new direction in the interpretation of Paul. To date, his letters have been placed in the historical context in which they were formulated, amidst the communities, social structures, cultural currents, and political worlds of their genesis. Since the 16th century at a more formal level, and earlier, influenced by attention to the literal meaning as championed by Origen (184/185–253/254 CE), the so-called Antiochene School of exegesis of Diodore of Tarsus (died c. 390 CE) and Theodore of Mopsuestia (c. 350–428 CE), as well as Augustine (354–430 CE), to name only a few, attention to historical context has been the guiding light for interpreting the Bible as a means for engaging its texts in the light of their original horizons of meaning and even authorial intentions.¹ But along the way it has remained largely blind and deaf to the world of the texts it has engaged. More recently, attention to sound has been added to such a docetic reading strategy. The study of oral culture in general and the work of Walter Ong in particular have been invaluable complements to traditional lexico-graphically oriented historical critical methods of interpretation.² In addition to learning how to understand what a text means when it says something, we have learned to hear the sounds it makes along the way of saying itself. Sometimes, in fact, how a text sounds is more important than what it means, or, perhaps better, makes it mean in a certain way.

Interpreters have thus learned to listen; it is also necessary that they find eyes to see. Exegetes have been somewhat blind to the visual aspects of ancient texts. A preference for the idea rather than the figure, the spirit rather than the letter has dominated much of western biblical interpretation.³ Yet, Christianity emerged not only in an oral culture, but in a visual culture as well. In a world dominated by illiteracy, pictorial representation was a chief means of communication. It is a reasonable hypothesis that the effects of Antiquity's visual culture left traces on the pages of the New Testament. While for a long time the importance of Ancient Near Eastern visual culture has been recognized as central to the study of Hebrew Bible texts, the impetus toward attention to the visual has been delayed and only now are studies beginning to appear.⁴ This is perhaps because early Christian apologists regularly criticized its Greco-Roman opponents for worshipping images, a sentiment that has been at times reinforced by militant Protestant expressions of iconoclasm.

However, when we turn from doctrine and ideology to practice we discover another picture. Ancient rhetorical handbooks, following on the ideals set forward

1 For an orientation to the historical meaning in early Christian interpretation see Wiles 1970, 454–489; Wiles 1970, 489–510.

2 For examples of the approach see Kelber 2006, 15–22; Achtemeier 1990, 3–27; more generally, Ong 2000.

3 Cameron 1991, 58.

4 For an overview see Maier 2013, 16–22.

by Aristotle, describe one of the central goals of persuasion to turn listeners into observers (Aristotle, *Rhetoric* 1411b 25). The textbooks for rhetorical training of the Second Century, the *Progymnasmata*, regularly take up the importance of vivid speech in the task of persuasion. Each of the composers of these handbooks – Aelius Theon, Hermogenes, Aphthonius, Nicolaus, and Sopatros – dedicate a portion of their handbooks to the topic of ekphrasis, the use of vivid description as hortatory strategy.⁵ Through a cultural development too complex to outline here, ekphrasis has come to mean an extended description of a work of art.⁶ Virgil's description of Aeneas' shield is an excellent example of this form of ekphrasis (Virgil, *Aen.* 8.617–731). But a closer look at ancient definitions shows that it is not description but vividness of expression and speech that is the hallmark of ekphrastic speech. The first century writer Aelius Theon (c. 50–c. 100 CE), for example, defines ekphrasis as «descriptive language, bringing what is portrayed vividly [ἐνάργως] before the sight».⁷ The operative word here is not «descriptive language» but «vividly». Ekphrasis is vivid language. Ἐνάργεια and cognates are the terms that dominate not only the definitions in the *Progymnasmata*, but also the discussion of Quintilian (c. 35–c. 100 CE). He cites the word ἐνάργεια in Greek in his discussion of the uses of images in declamation and then comments, «It is a great virtue to express our subject clearly [*clare*] and in such a way that it seems to be actually seen». Later, he makes «vividness (*inlustris explanatio*)» the critical feature: persuasion entails «setting forth our facts in such a striking manner that they seem to be placed before our eyes as vividly [*gerantur sub aspectum paene subiecto*] as though they were taking place in our actual presence» (Quintilian, *Institutes* 8.3.62). In the ideal situation, he states, rhetors will vividly depict their topic and rely on listeners who are seeing the matter declaimed upon in their mind's eye, as it were, fill in their own details, and bring their own associations to the subject being considered. Quintilian places great emphasis on the shared world of rhetor and audience, that the speaker should presume the same set of shared expectations, cultural values, ethical norms, and experiences. Here shared cultural memory is critical in the success of imagistic performance. Visual, written, and oral culture conspire to create persuasion. The practiced rhetorician uses vivid speech carefully, to assure that listeners who are seeing things do not stray too far from the task at hand, but are reined in through strategic and well organized ekphrastic speech (Quintilian, *Institutes* 8.3.65).

Quintilian offers us the best and most thorough account of the role of vivid speech in persuasion. He outlines not only the function of evocative language in hortatory practice, he also offers an important account of the role of memory in using visualization techniques in oral communication. As such, he offers us an invaluable window onto ancient understandings of vision, memory, and visual culture. As a consequence he is an instructive resource for recognizing visual aspects of biblical texts that are otherwise passed over in more traditional historical critical approaches to exegesis. As just indicated, Quintilian draws attention to the importance of shap-

5 For texts, Kennedy 2003, 45, 86, 117, 166, 218.

6 For an account, Webb 1999, 7–18.

7 Theon in Kennedy 2003, 45.

ing and directing visualization in the act of persuasion. «A speech» he says, «does not adequately fulfill its purpose or attain the total domination it should have if it goes no further than the ears» (Quintilian, *Institutes* 8.3.62). He is speaking here of its importance in forensic rhetoric as a means of making a case as persuasive as possible before a judge, but the application is more widespread, as we will see. He describes the power of ἐνάργεια through which «[one] even imagines for oneself some of those things which are not even mentioned» (Quintilian, *Institutes* 8.3.65). This, he argues, can occur through extended description as well as through passing embellishments. The point, he states, is to awaken emotion. The rhetor directs visualization to assure that listeners' imagination is awakened such that they have an emotional response to the topic under consideration. As such, he indicates the importance of directing imagination carefully to assure that they see before them what the speaker wishes them to see. Thus Quintilian stresses that speakers should not depart too widely from commonplace associations and predictable outcomes. Rather they should use metaphor and other evocative devices that are close at hand and readily recognizable.⁸ «The mind finds it easiest to accept what it can recognize», remarks Quintilian in his discussion of the importance of drawing on commonplace visual experiences in ekphrasis (Quintilian, *Institutes* 8.3.71). «We shall succeed in making the facts evident, if they are plausible; it will even be legitimate to invent things of the kind that usually occur» (Quintilian, *Institutes* 8.3.71). The speaker prompts images rather than creates precise portraits. The rhetor can rely upon the members of the audience to furnish details not described, to fill in the gaps, to make the topic declaimed upon vivid in their own idiosyncratic ways. But again, he instructs, it is necessary that the speaker carefully direct the listeners' eyes to see what he or she wants the audience to see, the kinds of details to furnish, and hence the sorts of emotions to experience.

Behind Quintilian's account of the vivid or lucid speech lies an account of cognition that is foreign to us. Ruth Webb has shown its connection with Aristotelian and Middle Platonic and with Stoic epistemology. In the case of Aristotelian and Platonic theory, memory is understood as created by sense perception that leaves its imprint or enduring image on the soul. Central to persuasion is the drawing forth from the rhetor's imagination internal images or φαντασίαι and through vivid language to impress upon listeners shared mental images and the emotions associated with them.

[W]hat lies behind vivid speech is the gallery of mental images impressed by sensation in the speaker's mind. The souls of both speaker and listener are stocked with internal images of absent things, and these provide the raw material with which each party can «paint» the images the *ekphrasis* puts into words.⁹

In Stoic theory, φαντασίαι are not so closely linked to what is perceptible, but include more abstract phenomena. They can be mental images derived from a real object, from reasoning (καταληπτικά), or from figments of imagination (φάντασμα) that are obstacles to a true perception of the world. In the Stoic

8 Webb 1999, 109.

9 Webb 1999, 113.

theorization of vivid speech, rhetoric serves true knowledge by removing from reasoning any impediment that would detract from what is real.¹⁰ In both Aristotelian-Platonic and Stoic theorization, vivid speech, through the evocation of an image, awakens the sense perception associated with the imprinted image. With these images come a host of emotions.¹¹ Once thus awakened the imagination takes over and starts to fill in details not represented by the speaker.

The role of memory here is obvious. Rhetoric depends upon a shared memory, not only between the speaker and audience, but also more generally in a shared cultural situation. The cultural role of *paideia* here is critical: rhetoricians depended upon a shared set of virtues, goods and ideals, all of which could be recognized in examples, which all in turn prompted particular emotions. It is this constellation of image, memory, emotion, and virtue that rhetors could depend upon their audiences to create and respond to.

All of these observations are critical in bringing our eyes along with us in the interpretation of biblical texts. The theorization of the role of image in persuasion in these ancient texts is at home in epistemological theories different from our own. Nevertheless, significant theorization has been dedicated to the role of imagery in modern epistemological theory as well. Culture and vision are as critical to the task of interpretation today as they were in the ancient world, even in a more pronounced way with the emergence of multimedia cultures of vision. Image and text are critical in resolving the problem of effective communication and valid interpretation.¹² The modern sociologist of art Robert Witkin describes art in light of ways of picturing: «A way of picturing involves the appropriation of a way of seeing».¹³ Sight and picture, vision and representation are culturally trained and formed sensibilities for the task of interpreting the world around us. In the case of Antiquity, «visual culture» urges attention to vision as well as hearing in ancient practices of communication and persuasion. At the most elementary level, when we encounter texts with adverbs such as «Behold» or «See», found especially in apocalyptic texts, but also in other hortatory ones, we can expect that their authors expected their audiences to do just that: see! Alongside such obvious examples other ones readily spring to mind. Paul's list of his trials and hardship as an apostle in 2 Cor. 11.21–29 is an excellent example of ekphrasis. As vivid description it functions not just as a list of heroic suffering, but a vision of his true apostleship, with which comes a host of emotions associated with the practices of virtues. Paul's ancient audiences were well primed to associate suffering and hard experience as indispensable to the right practices of leadership and the right to bear authority. Civic portraiture across the Empire deployed verism to portray officials as having suffered and weathered life's storms as part of indispensable formation for tasks of government.¹⁴ For the modern observer one is tempted to think that this was really what they looked like – a kind of step toward all the ideals of realistic representation we sometimes celebrate in

10 Webb 1999, 115–119.

11 Webb 1999, 113.

12 For an orientation, Mitchell 1986; Burnett 1995; Jenks 1995; Berger 1972; Morgan 2005.

13 Witkin 1995, 62.

14 For portraiture, Pollini 1990.

art. For the ancient, however, these were not in the first instance the ancient equivalent of snapshots for photo albums so much as they were stories in stone of virtues of self-control, *gravitas*, sobriety, *arête*, and prudence. When Paul lists his hardships in 2 Cor. 2.23–29 – an exemplary use of ekphrastic speech – he is being autobiographical, but more importantly it is this kind of picture he is evoking for his listeners, that he, not his super-apostolic competitors, rightly bears the title of apostle; that it is suffering for the Gospel, not the ability to perform signs and wonders, which are the true credentials of Christ's emissaries. He says that he bears on his body the marks of Christ's suffering. Paul in Gal. 6.17 states, «Henceforth let no man trouble me; for I bear branded on my body the marks of Jesus». And later writers probably writing in Paul's name remember the apostle as bearing chains that exhort his listeners, or even mark his role as being an ambassador for Christ (Col. 4.18; Eph. 6.19–20). These are important visual cues. They invite listeners to see the lines of virtue written upon Paul's body like the lines of hard experience engraved upon civic dignitaries in verist portraiture. Paul was obviously aware of the importance of turning listeners into viewers. He says as much in Gal 3.1 where he chides Galatian listeners with the words, «O foolish Galatians! Who has bewitched you, before whose eyes Jesus Christ was publicly portrayed as crucified!». ¹⁵ The point here is that Paul has quite literally placed before his listeners' eyes a representation – no doubt through ekphrastic speech – of Christ's crucifixion. This presumes that they had already had experiences and vivid memories of crucifixion, or could at least imagine what such events were like, and Paul has created the memory of these things and with them a series of emotions to make that memory persuasive for Paul's own ends. Paul's preaching, we might say, was multimedia.

But it is with another aspect of Paul's preaching and teaching that I want to focus, and that is with reference to the imperial imagery in Paul's letters, both in the undisputed and disputed corpus. Imperial and military imagery form the red thread that runs through the whole of the Pauline literature. Why? It has been argued – I think incorrectly – that this is because Paul was engaged in a counter-imperial mission. To quote one popular account, Jesus' apostle opposed Rome's Empire with God's Kingdom. ¹⁶ In other words, Paul shrewdly borrowed from imperial language and imagery to make the point that it was Christ not Caesar who was Lord, and that he intended quite directly his Gospel to be understood as an affront against imperial power. I have no doubt that Paul, like many others of his contemporaries, was opposed to many elements of imperial rule and society. We hear of many of them in Rom. 1.18–31 where he displays – again vividly and hence visually – the seeming boundlessness of Gentile unrighteousness. And it seems more than probable that when Paul describes the rulers of this age as the crucifiers of Jesus (1 Cor. 2.7), he means imperial powers as well as cosmic ones. However, his use of imperial language and imagery is not in the first instance to oppose Caesar's reign with Christ's Gospel, but to borrow from the emperor's language to make universal claims for the Gospel he preaches. This is because of the many forms of universal language and

¹⁵ Muir 2014, 40–53 offers an account that borrows from the theorization presented above.

¹⁶ Crossan, Reed 2004.

imagery Paul can rely upon his listeners to know and recognize, imperial language and imagery form a common denominator that he knows his audience will recognize and thus can be used in strategies to convince listeners by helping them to see what he intends to communicate, and thus persuade them. It is no coincidence that imperial political language is an important resource for Paul to preach his Gospel: the majority of Paul's letters are written to churches that are either Roman colonies or centres of Roman imperial administration. But even if his audiences were not located in such centres, we should expect the same outcome in a world that was steadily being saturated with imperial iconography. Further, it could be shown that the later canonical developments of Paul's thinking, where military language and imagery takes on even greater significance, can be attributed to a degree to the standardization and increase in production of imperial imagery from the Flavians through to the Antonines. What Augustus and the Julio-Claudians introduced and developed was perfected as a means of keeping on message in later dynasties, even as they used shrewdly employed imagery as a resource to legitimate new dynasties and shifts in power.¹⁷

In deploying such language, Paul borrowed categories and images that were ubiquitous in the social and visual world around him. Today the signs of imperial presence survive in monuments, coins, inscriptions, reliefs, statues, and even paintings. These are a fraction of the data Paul and his listeners would have seen: placards, games, processions, and so on no longer survive but accompanied the lives of the empire's inhabitants. Thus, when Paul describes the dead going out to meet Jesus at his coming a form of civic reception (1 Thess. 4.17), he assumes his audience knows the rituals of political *adventus*. Indeed he plays on that knowledge as his listeners are at home in Thessalonica, an administrative centre of Roman Macedonia. On Trajan's column, erected in 113 CE. to celebrate Trajan's victory over the Dacians, we see the kind of memory such an image would have invoked, not only in visual terms, but also in emotive ones.¹⁸ Similarly, in Philippians 2.10 when he describes every knee bowed and every tongue confessing the lordship of Jesus in God's eschatological reign, Paul invokes memory of imperial imagery, again addressed to an audience living in a Roman administrative centre. Trajan's column once again suggests the kind of imagery that would have come to mind, in a representation of the *clementia* of the emperor before subjugated peoples, who plead for his mercy.¹⁹ This is not to deny the importance of Hebrew Bible imagery, it is rather to state that both Paul's language and Hebrew Bible metaphor would have triggered a set of imperial images and associations, as well as the emotions that went along with them.²⁰

17 For an account, Hannestad 1988, 117–248.

18 For reproductions of these images with discussion see Coarelli 2000, Plate 122 (LXXIV–LXXV/CI–CII). Trajan arrives on horseback with dignitaries displayed outside the city walls greeting him.

19 Coarelli 2000, Plate 152 (XCIII/CXXIII). Trajan stands before kneeling supplicant Dacians who plead for mercy and acknowledge his victory.

20 For uses of Old Testament imagery and the influences of imperial language, Seeley 1994, 49–72.

The chief and most potent imperial and military imagery found in the Pauline corpus is that of a military parade or procession. Paul describes himself in two passages as being led in Christ's Triumph.

Thanks be to God, who in Christ always leads us in triumph [θριαμβεύντι], and through us spreads the fragrance [εὐωδία] of the knowledge of him everywhere. For we are the aroma of Christ to God among those who are being saved and among those who are perishing (2 Cor. 2.14).

God has exhibited [ἀπέδειξεν] us apostles as last of all, like men sentenced to death; because we have become a spectacle [θέατρον] to the world, to angels and to people (1 Cor. 4.9).

The image of a triumph is striking and offers an excellent example of Paul's use of vivid metaphor to evoke imagination and participation on the part of his listeners. For an audience inhabiting the Roman colony of Corinth, military triumph would have instantly created a visual sense of Paul as a prisoner led in a triumph with Christ as the triumphator or victor. Imagery of military triumph, as Paul Zanker has shown, was so ubiquitous in the Roman Empire so as to be absorbed into the subconscious. It appears on coins, monuments, in sculpture, and even furniture, not to mention its role in the arena.²¹ But we should imagine them spread across the Empire in other forms as well such as placards and posters that were widely displayed as advertisements of the emperor's success.²² As a dramatic metaphor one may add that its deployment fits in with the use of vivid speech to awaken imagination and the emotions associated with striking description. Here Paul's portrayal of himself would have triggered strong emotions associated with the celebration of the victor and the humiliation of the vanquished. In both passages, Paul evokes images usually associated with humiliation to expose competition for status either by Paul's challengers or Corinthian factionalists as an affront to his Gospel. By inverting the image of being vanquished by Christ from shame to honour, Paul takes a potent imperial picture his listeners would have instantly seen before them, with all the emotions that went along with them, and stands it on its head. It is not as the victors the Corinthians are to identify themselves, but with the conquered. The apostle pillories his opponents as boastful (2 Cor. 1.12; cf. 11.12), under-handed and cunning (4.2), «hucksters [καπηλεύοντες] of God's word» (2.17), promising teachings greater than his (1.13–14; cf. 11.4), and relying on letters of recommendation (3.1; 4.1–2) to win Corinthian hospitality. By contrast, Paul amplifies his weaknesses, humiliations, and sufferings on behalf of the Gospel and for the Corinthian church (2 Cor. 1.3–11; 6.3–10; cf. 11.7–10, 23–29). Paul presents himself as a shamed hostage in Christ's triumph. The vanquished Paul thus becomes the image of the faithful apostle who as a captive in Christ's victory march – now switching metaphors – has become in fact a sacrificial offering in Christ's honour and dedicated to the worship of God: «a sacrificial offering to the knowledge of him [τὴν ἀσμίην τῆς γνώσεως αὐτοῦ]», «the aroma of Christ [Χριστοῦ εὐωδία]» (2 Cor. 2.14,15). To those who disbelieve his Gospel, his sufferings and humiliations reveal himself as little more than «fragrance from death to death [ὄσμη ἐκ θανάτου εἰς θάνατον]», but to

21 Zanker 1988, 274.

22 Ando 2000, 256–259.

those who believe it, he is «a fragrance from life to life [ὄσμη ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν]» (2.15–16). The strong implication is of course that Paul's opponents belong to the former since they call him into question (2 Cor. 10.10). The vivid language of sacrifice, and of execution, similarly evokes pictures of the emperor as sacrificant and the execution of his enemies as part of the victory ritual. In all of this, however, Paul inverts meanings since he imitates the one who was himself conquered and executed in crucifixion. Yet to be thus vanquished is in Paul's discourse to be part of the triumph of Christ in resurrection.

In 1 Cor. 4, Paul takes up the vivid metaphor of being a spectacle by placing before the eyes of his listeners an emotionally laden ekphrastic account of his sufferings as apostle. «God has exhibited [ἀπέδειξεν] us apostles as last of all, like men sentenced to death; because we have become a spectacle [θέατρον] to the world, to angels and to people». Here the passage not only describes Paul as an exhibit, but through vivid description makes the audience see Paul and the apostles as spectacles. There follows then an extended vivid passage that moves beyond the image of humiliation in a triumphal parade to describe the apostles at work in the Roman Empire as fools, weak, disreputable, hungry and thirsty, demeaned labourers, reviled, slandered, indeed the «refuse [περικαθάρματα]» and «filth [πρόψημα]» of the world (4.8–13). Earlier he has urged his listeners to remember their own low status and how God has used them to shame the strong of the world (1.26–31). Here as in 2 Corinthians 2.14–15 the strategy is to persuade by prompting factious and boastful Corinthians (1 Cor. 3.4, 18–22) to imagine the truly faithful as those who bear the humiliation, weakness, and foolishness of the crucified Christ. Such are the marks not of defeat but of victory (1.27–29; cf. 2.1–10). To a modern audience untrained in the strategies of ancient rhetoric to win assent through emotion, the emotive dimensions of these texts pass unrecognized. But Paul has carefully represented himself and his sufferings for the highest emotional effect. He places before his audience a picture of himself, and with the picture he expects a particular emotional response associated with his portrait. Again, the result is paradoxical: faithfulness in humiliation and defeat only serves to underscore Paul's triumph and to secure honour in the eyes of his listeners and thus his reliability as an apostle.

In using such imperially charged imagery, Paul draws upon the lived world of his listeners and marries image and text together so as to prompt emotion and thus persuasion. Between imperial culture and Pauline letters lies a strategic reinterpretation of Paul's listeners and world around them. Paul trains his listeners to see with new eyes. He teaches them a new grammar for interpretation of what constitutes victory, defeat, success, weakness, and strength. His letters offer us a rich field for excavating the ground we have gathered to consider over these two days: interpretation, cultural history, intellectual history and their inter-related dynamics.

Attention to vividness of speech and the role of imagery in awakening emotions in ancient persuasion invites modern interpreters to turn to the senses in the understanding of ancient texts such as the kind we find in the New Testament. The preceding has focused on Paul's letters, but the same approach could be used with analogous vivid texts of emergent Christian tradition, whether they be the graphic accounts found in Gospel pericopes, apocalyptic, or vivid language in non-canoni-

cal writings. Between history and culture lie the senses and sensibilities of audiences called upon to understand and interpret in ways peculiar to local contexts and lived epochs. Sociologists, iconologists, and cultural theorists sometimes refer to this as «the period eye» or even a «scopic regime»: the way in which a time and place brings into focus what one should see and magnifies what and how one should hear.²³ Through a comparison with larger themes of Roman imperial art with political and military imagery in Paul's letters we can see such a «period eye» at work, focusing and making manifest what is worthy of sight in the task of interpretation.

Bibliography

- Achtemeier Paul J. 1990. 'Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity', *Journal of Biblical Literature* 109. 3–27.
- Ando, Clifford 2000. *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*. Berkeley: University of California Press.
- Baxandall, Michael 1988. *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy: A Primer in the Social History of Pictorial Style*, 2nd edition. Oxford: Oxford University Press.
- Berger, John 1972. *Ways of Seeing*. London: BBC and Penguin.
- Burnett, Ron (ed.) 1995. *Cultures of Vision: Images, Media and the Imaginary*. Bloomington: Indiana University Press.
- Cameron, Averil 1991. *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*. Berkeley: University of California Press.
- Coarelli, Filippo 2000. *The Column of Trajan*, transl. Cynthia Rockwell. Rome: Editore Colombo.
- Crossan, John D.; Reed, Jonathan L. 2004. *In Search of Paul: How Jesus's Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom*. San Francisco: HarperOne.
- Hannestad, Niels 1988. *Roman Art and Imperial Policy*, transl. P. J. Crabb. Aarhus: Aarhus University Press.
- Jenks, Chris (ed.) 1995. *Visual Culture*. London: Routledge.
- Kelber, Walter 2006. 'The Generative Force of Memory: Early Christian Traditions as Processes of Remembering', *Biblical Theology Bulletin* 36. 15–22.
- Kennedy, George A. 2003 (ed). *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Maier, Harry O. 2013. *Picturing Paul in Empire: Imperial Image, Text and Persuasion in Colossians, Ephesians and the Pastoral Epistles*. London: Bloomsbury/T&T Clark.
- Mitchell, W.J. Thomas 1986. *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Morgan, David 2005. *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*. Berkeley: University of California Press.
- Muir, Steven 2014. 'Vivid Imagery in Galatians 3:1 – Roman Rhetoric, Street Announcing, Graffiti and Crucifixions', *Biblical Theology Bulletin* 44. 40–53.
- Jay, Martin 1988. 'Scopic Regimes of Modernity'. In *Vision and Visuality*, ed. Martin Jay. Seattle: Bay Press. 3–23.
- Seeley, David 1994. 'The Background of the Philippians Hymn 2.6–11', *Journal of Higher Criticism* 1. 49–72.
- Ong, Walter J. 2000. *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, 2nd edition. Binghamton, NY: Global Publications.
- Pollini, John J. 1990. *Roman Portraiture: Images of Character and Virtue. Selections from the J.*

23 For «period eye» see Baxandall 1988, 29–108; also Jay 1988, 3–23.

- Paul Getty Museum, [exhibition] Fisher Gallery, University of Southern California, March 28–April 20, 1990.* Los Angeles: Fisher Gallery.
- Webb, Ruth 1999. 'Ekphrasis Ancient and Modern: The Invention of a Genre', *Word and Image* 15. 7–18.
- Wiles, Maurice F. 1970a. 'Origen as Biblical Scholar'. In *The Cambridge History of the Bible*, Vol. 1, eds. Peter R. Acroyd, Christopher F. Evans. Cambridge: Cambridge University Press. 454–489.
- Wiles, Maurice F. 1970b. 'Theodore of Mopsuestia as Representative of the Antiochene School'. In *The Cambridge History of the Bible*, Vol. 1, eds. Peter R. Acroyd; Christopher F. Evans. Cambridge: Cambridge University Press. 489–510.
- Witkin, Robert W. 1995. *Art and Social Structure*. Cambridge: Polity Press.
- Zanker, Paul 1988. *The Power of Images in the Age of Augustus*. transl. Alan Shapiro. Ann Arbor: University of Michigan Press.

WRITING THE FIRST CHRISTIAN COMMENTARY ON A BIBLICAL BOOK IN ANCIENT ROME: HIPPOLYTUS

Jörg Rüpke

1. Susannah

Hippolytus' commentary on Daniel has been read as a testimony to the threat and inflicting of martyrdom onto the Christian community of the early third century, thus writing another chapter in a history of a religion persecuted close to extinction and rising out of this very situation to domination of the Roman Empire. By carefully reflecting on the hermeneutical preconditions of this type of interpretation, this chapter asks for a new approach and offers a reading of the text as a testimony to a history of often widely shared religious practices, modified by individuals' appropriations of traditions and perceptions of situations who are fighting for and being attributed authority. The formation of religious groups is not seen as a precondition of that history, but as a reversible process, contested and partial, but also sought after and propagated.¹

But let me start this contribution to a volume on interpretation by not giving an interpretation but by offering the basis for an interpretation and that is to say, by telling a story. There was a wonderful and faithful Jewish woman with the name of Susannah and she used to spend her leisure time in a nice and closed garden cared for by two female servants. Now the beauty of this woman was well known in this Jewish community at Babylon and two elderly but very respectable persons – two elders as they are called, office-holders whom we have to imagine as people being responsible for the whole community – these elders tried to get glimpses of her. One day when she was in that garden they managed to get into the garden in order to observe her. Unaware of that she sent her two servants away and asked them to close the doors of the gardens and thus to remain undisturbed. Now, this situation was used by the two elders and they advanced to her asking her to have sexual intercourse with them. And threatening her that if she would not agree and if she would cry out for help they would accuse her of having sent her servants away in order to meet her lover. She reflected for a short time, seeing destruction in both alternatives, but then of course she opted for the moral path and cried out for help.

1 Work on this article has been financed by an ERC Advanced Grant «Lived Ancient Religion» from the European Union under contract number 295555 (7th Framework Programm 2008–2013). I am in particular grateful for discussions with co-fellows at the Max Weber Center, in particular Jan Bremmer, Valentino Gasparini, Richard Gordon, Martin Fuchs, Georgia Petridou, Ilaria Ramelli, Markus Vinzent, Annette Weissenrieder, and Greg Woolf. I am grateful to the audience at Modena for their comments and to the Fondazione San Carlo, in particular Carlo Altini, for the hospitality.

Things ran as they were expected to run. The elders accused her claiming to have seen her with her (unfortunately unknown) lover whom they just have seen running away. Unfortunately they could not get hold of him as they were very respectable and elderly persons. They succeeded with their suing of her and she was sentenced to death.

This would have been a very sad story, if not in that very moment immediately after sentencing her to death a young man turned up. He did not declared himself to be the lover, which would have been a nice variant of the story. Instead the young man by the name of Daniel shouted out that these elders despite their respectable status had been lying and that Susanna were innocent. Now, as there was a death sentence already pronounced, it was not so easy just by one crying young man to overturn it. But at least as Daniel was claiming to have a prophetic vision and prophetic power they listened to him and on his suggestion they cross-examined the elders. And he asked them separately to tell them under which tree they had seen Susanna with her lover. As we can imagine the one claimed the tree to have been a cedar and the other claimed the tree to have been an oak. Thus it turned out that in fact they had been liars and therefore Susannah got rid of the charge.

The scene is nicely captured in the painting by the German Johann Carl Loth (1632–1698), «Susannah and the Elders» from the last quarter of XVIIth century



Johann Carl Loth (1632–1698), «Susannah and the Elders», fourth quarter of 17th century, oil on canvas. Courtesy by the J. Paul Getty Museum, Los Angeles.

and it is just one of an endless number of visualizations of this story. This might be explained by the fact that it is a story from the bible. That said, the statement is already a test of confessional identity. First, this story is an appendix to the book of

Daniel. The book of Daniel, however, is in itself an appendix to the Hebrew bible. That is to say, one can find a lot of printed bibles that do not contain the story of Daniel at all, Hebrew bibles of course, but also many translations building on it, Protestant bibles for instance. And others would feature the book of Daniel, but unfortunately would leave out the story of Susannah. To cut it short, the mixed Aramaic and Greek tradition makes it a difficult text in terms of textual presence and authority. But whence the popularity? Certainly, part of that popularity of this story with storytellers and with painters for instance in the early modern period of Europe laid in the fact that any pretext – and nothing better than a biblical or religious pretext – was used to paint nude women.

Now, maybe to the reader's displeasure I am not going to go on to talk about this nice woman. I will not even talk about those observing this nice woman. I will talk a bit on the person of the narrator who is observing the observers but even more I will be talking about ourselves and others observing the observers of Susannah. Thus my contribution to the topic of interpretation will be on at least three different levels. The first level is about the interpretation of the story in the complex of the book called Daniel. The second layer is Hippolytus as somebody interpreting this story in the early third century. The third level is the logical or historiographical level of us being observers of Daniel and being in a tradition of interpreting Hippolytus within different frameworks.

2. Hippolytus

This Hippolytus is an enigmatic figure. Let me quote from the prosopographical lexicon, edited by me a few years ago, the short biographical article written by Anne Glock offering what still might be called a *opinio communis*:

Hippolytus (1), 2nd half of the 2nd century–after 235. According to his own testimony, Hippolytus already expressed opinions on questions of dogma under bishop Zephyrinus [...], which may indicate a high position in the community at that time, already perhaps presbyter. It is not certain whether Hippolytus had himself consecrated (rival) bishop during the conflict with Zephyrinus' successor Calixtus [...] over questions of expiation and opposition to the teaching of Noetus, as he is often described as doing by later sources, thus instigating the first schism of the Roman Church. The only contemporary testimony to his career documents that in 235 as presbyter he was exiled to Sardinia. It says much for his prominent position in the clergy that he was the only cleric to be exiled with bishop Pontianus. [...] The fact that Hippolytus was buried in Rome and officially venerated as a martyr may suggest that the supposed schism was resolved during his lifetime. He was interred in the cemetery area on the *via Tiburtina*, which in the 8th century received the name *coemeterium Hippolyti*. [Attested religious activities:] Hippolytus delivered a sermon *de laude Domini* in the presence of Origenes. [Attested literary activities:] Hippolytus' substantial literary oeuvre embraces heresiological, liturgical, exegetical, and chronographical texts, most of them serving a practical purpose, whether in the context of polemics with other theological tendencies or with regard to the liturgy. Besides the *Refutatio*, examples of texts held to be of substantial influence in Antiquity and of considerable significance for theology – not to mention the history of the reception of Greek philosophy in the 2nd and 3rd centuries – are his commentaries on Daniel and the Song of Songs (oldest extant exegetical works), *Traditio apostolica* (significant in the history of the liturgy), as well

as an epigraphical Easter canon (on calculating the Easter festival independently of the Jewish Passover), and a chronicle.²

This unitarian view has been questioned but also very recently severely defended. If you take a radical stance, this figure of Hippolytus has never been a bishop or any responsible figure at Rome, but is at least one or maybe two different figures from the eastern part of the Mediterranean. There is a high probability that some of the texts attributed at different stages of manuscript production and literary history to an Hippolytus were not written by the same author.³ But confronting all the arguments I take sides with scholars like Allan Brent and some German patristic scholars⁴ that it is still reasonable or – to formulate it even more careful – that among the many vague theories it is still the most reliable to think of an author Hippolytus, who wrote a number of books (among them exegetical treatises) at the beginning of the third century, a person who had some important position in the city of Rome. We will have a closer look of that through the lens of the text, which contrast «teachers» (named in first position) and the «order of episcopoi, priests, and levites».⁵ In any case, it was some important position of responsibility that later was interpreted as him being a bishop in the city of Rome.

The discussion about identification is pointing to a wider issue which lays at the heart of this chapter. Within the thematic framework of interpretation I would like to reflect about what is called a hermeneutical circle and give it an historiographical twist. That is to say that our framework of understanding, our frame of reference, which is informing our understanding, our reading of texts, our whole horizon of interpretation is not only determined by our present circumstances, by our intellectual formation, and by what we know about a text or its historical circumstances. In more concrete terms this is to say that to a high degree in a scholarly enterprise we are informed by previous research that in itself is part of an ongoing tradition. If we interpret that text from the Roman Empire as part of what is called (and what I am going to question) early Christianity, our reading of the text is intimately related to the reading of selected other texts from this period. These very texts inform later readings and informed the readings of the heroes of the discipline from the XIXth and early XXth centuries as much as our own teachers and in the end our own thinking. Thus by switching the frame of reference suddenly the interpretation of a text turns into another direction which then of course is informing the image of the period in consideration. This is what is called hermeneutical circle, the permanent informing, modifying and reconfiguring of our understanding of a concrete text and its historical context.

Hippolytus' commentary on Daniel is fully transmitted only in translation into ecclesiastical Slavonic and in one Greek manuscript from the Mount Athos featu-

2 Rüpke 2008, n° 1905 (without notes and references). For older studies see Döllinger 1853; Achelis 1897; Nautin 1947; Chadwick 2013.

3 Certainly the *Traditio apostolica* in its received form cannot be related to that author, see Marksches 1999b; Baldovin 2003; Cerrato 2004; Stewart-Sykes 2004.

4 See Scholten 1991; Brent 1995; Brent 2004; Volp 2009; Heintz 2011; see also Cerrato 2002; Cerrato 2004; Heine 2004.

5 Hippol. *Dan.* 1.18.

ring several blanks, damaged pages.⁶ The commentary consists of four books and usually in order to make sense of it, it is read backwards, starting from the last book. Here Hippolytus is interpreting visions from the main part of the book of Daniel, where the latter, according to Hippolytus, is talking about the future reappearance of Christ making an end to persecutions and the like. From here the general interpretation of the whole text has been developed that this is the central interest of the text and thus the instigation for the whole business of interpretation. By commenting upon an older biblical text Hippolytus was to give consolation to his fellow Christians who were under the pressure of persecution and who might be taken out of their day-to-day life every moment by some pagans leading them to execution at the end of the day.

Due to this interpretation and the few dates known about the lifetime of Hippolytus himself and some key events of the epoch, the text has been dated to 204 AD, pointing to an edict of the emperor Septimius Severus to persecute Christians. This is already the first instance of the working of the hermeneutical circle referred to before. The *Historia Augusta* offers the testimony for that event, but this text is not only for the biography of Septimius Severus an utterly unreliable witness. The same Septimius Severus is attested as having figures of Abraham and Christ in his bedroom and venerating these figures. This is a nice image of imperial syncretism but again it is like many other political information of the biography hardly credible. As a consequence, scholars stopped to believe in the decree on persecution, but they did not stop to date the text to 204 AD. In the most recent monographic interpretation of the Daniel commentary by Katharina Bracht the dating based on the *Historia Augusta* and thus the year 204 is regarded as unreliable, but on the basis of the known fact that Septimius Severus (like many Roman emperors, I should like to add) liked to present himself as a god and that there is a polemic against veneration of images already in the text of Daniel and of course in the commentary, it is regarded as probable that the commentary is a reaction to this. The emperor (thus the argument runs) loved being venerated as Hercules as there is some coin showing him as Hercules of the year 203 AD. Thus the reader is admonished by Bracht to cling to the dating of Hippolytus' commentary to the year 204.⁷ Is this supported by the evidence?

τὸ εἶδωλον τὸ ὑπ' αὐτοῦ προσκυνούμενον (Hippol. *Dan.* 2.24).
the image, which was venerated by him.

It is clear from the Greek text that neither in Daniel nor in Hippolytus we can find any evidence for the idea that Jews were opposed to the cult of images because they would have to venerate the emperor as a god. The passage refers to the Persian respectively Babylonian king who is venerating some god under the form of an image that is clearly differentiated from him. In the book of Daniel there is no trace of the idea that the image represented the king. And there is no hint at all in Hippolytus

6 Recent editions and commentaries: Lefèvre 1947; Magny 2006; Bracht 2007; Shelton 2008; Hippolytus 2010; Bracht 2014.

7 Bracht 2014, 58–64.

that he read it in this manner. So again this dating to 204 has no foundation in the text whatsoever.

Drawing lessons from this case and from the hermeneutical circle pointed out before, I propose to step back and to start the interpretation from the fact that apart from reading the Commentary in the way just questioned there is no serious reference to persecutions in Rome at the time, there is no text that is evidence for the topic of the Roman emperor enforcing his veneration onto people and Jews (whether followers of Christ or not) and other Romans being forced to venerate him in the form of image. Instead I propose to imagine people who at times conceptualize themselves as belonging to a religious minority in a rather peaceful time and a Christ-oriented intellectual witnessing an enormous growth in terms of co-believers and an intensive process of institutionalization of Christianity in the city of Rome as well as elsewhere as the context of this text. Against such a background we have read this text again, being led by questions like: Why did he write, what did he write, how did he come to write the first bible commentary in this period? I suggest to do this under the three headings of first authorial voice, that is, how did he present himself? Secondly of implied reader, that is, what is the audience as far as we can reconstruct it from the text? And thirdly, what is the collective identity of these two or rather, what is shared by the author or narrating persona with his readership or audience. After that I will come to the conclusion by turning back again in the hermeneutical circle to the question of historical context.

3. Authorial voice

Unfortunately, no preface has been transmitted in any of the versions of the text. There might have been one, but if it ever existed all we can assume about its contents would have to be based on the surviving text. What is the actual start of the text? In offering you my own English translation, I have to point out that despite the enormous amount of energy spent on biblical exegesis, there are not many translations of Hippolytus' commentary into modern languages.⁸

1,1 Τὴν ἀκριβείαν τῶν χρόνων τῆς γενομένης αἰχμαλωσίας τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ἐπιδείξει βουλόμενος καὶ τὰς τοῦ μακαρίου Δανιὴλ τῶν ὁραμάτων προφτείας, τὴν τε τοῦτου ἐν Βαβυλῶνι ἐκ παιδὸς ἀνατροφὴν, πρόσειμι καὶ αὐτὸς μαρτυρήσω ὁσίῳ καὶ δικαίῳ ἀνδρὶ προφήτῃ καὶ μάρτυρι Χριστοῦ γεγεννημένῳ,

The precise time of the prisonership of the sons of Israel I wish to demonstrate, and also the prophecies of the visions of the blessed Daniel, his education from childhood on in Babylon. Thus I will be giving witness for the holy and just man who became prophet and martyr of Christ.

The beginning sets the tone. «The precise time», the very first words, are indicating the authorial voice of somebody who is up for precision in chronology. This is an

8 In the XXth century we find a French translation: Lefèvre 1947. A recent English one is Hippolytus 2010. The most recent German one is based on the Slavonian text and stems from the end of the XIXth century (Bonwetsch), even if it has been reprinted in the 2000: Richard, Bonwetsch 2000.

indication of a historiographic or even chronographic interest,⁹ already noted by Porphyry in his critique of Christian texts. Such an interest is not unknown in writings of the period that base themselves on the biblical tradition, as exemplified by Flavius Josephus earlier or the roughly contemporary Iulius Africanus.¹⁰ As a chronographer the author will soon engage in debate and dissent. Above all his interest is to embed the story of Daniel into a larger historical narrative. If this is the program, it is fulfilled by supplying the exact dates of the kings related to the story, that is the time of the Babylonian exile and the exact date of Daniel being around there. The dealing with chronology is explicit and critical.¹¹ However, in the course of the text, arguments are more and more replaced by narrative. The narrator allows himself even digressions, in order to produce suspense.¹²

There is a clear idea of historical consciousness and it is important for the type of interpretation offered. The distance in time is admitted and has to be bridged through reading or preaching and thereby accessing the prophetic contents of Daniel's visions. This is a worthy and important effort. It is very interesting against the background of the traditional reading of the text that this activity of doing research about precision in time is called «giving witness» (*martyrêzôn*), employing the same stem as the immediately following «martyr» Daniel. Again, authorial promises are held. The key term of *akribeia*, «precision», that is, careful research, is taken up several times in the text.¹³ Hippolytus spends pages (or, for a listener, minutes) in fixing the dates of this or that king, of the occupation of Jerusalem and so on. Only after fixing the date of Daniel in a lengthy narrative and synchronism in the chapters 2 to 5 the story starts. The author's is a very intellectual and historical approach. In his retelling of the story he is also rearranging the story.

Unfortunately, we have no clear idea of how the text of Daniel was like before being reused by Hippolytus. At Rome, it was the translation of Theodotion rather than a Septuagint text.¹⁴ Hippolytus knew and used texts that had a certain prominence at Rome like the tractate «To the Hebrews».¹⁵ Such an observation does not allow us to speak of some knowledge of the «Old» or «New Testament».¹⁶ At this time there was no corpus called «New Testament», there were different texts which were later called «Old Testament» and «New Testament» by those who identified themselves as Christians. These texts were available in different versions and translations. In details, differences were important. In many instances Susannah is naked (which is a nice and valued motif for painters in societies that were reluctant with regard to the representation of nudity), because she intended to take a bath. But this is not in the text of Daniel as transmitted by some

9 Likewise Marksches 1999a.

10 See for details Burgess, Kulikowski 2013, 110–117, with my review in Rüpke 2015.

11 Hippol. *Dan.* 1.5.

12 Hippol. *Dan.* 1.7–9; similar in 2.19.

13 E.g. in 2.11 (not transmitted in the Greek text).

14 See the discussion in Bracht 2014, 17 and 43–47.

15 See Bracht 2014, 49.

16 See now Vinzent 2014a; also the arguments on the process of redaction of the collection in Zwierlein 2009 and Zwierlein 2010. This is not to say that referring to Scripture was not an all important practice: see Lieu, North, Rajak 1994; Rajak 2009b; Rajak 2009a.

old translations and the text as being added to the Septuagint. But it is in a translation of the Roman imperial period where the reason of the stay of Susannah – and this has entered into most modern translations – is being given as bathing, which for Romans and their culture of public bathes was much more important than for many Greek authors.

As indicated before, Hippolytus is allowing even for digressions. Feeling obliged by the criterion of precision, he is, however, aware of justification needed in such cases. In 1.5 for instance he is stating that he is narrating the story in its chronological sequence, but that he now will add, what is already in the beginning of the biblical book. And yet, temporal precision is not a value in itself, as is stated in 1.18:

ἐκ τῶν προσωκαίρων τὰ αἰόνια προσδοκᾶν
out of the temporal to learn the eternal

This is even more important for the later books and the calculation of eschatological events on the basis of temporal ones. In the first book, however, the qualitative, the moral aspect proves important: we have to be precise in small things to learn about the bigger issues, that is the moral impact of the story. Nevertheless the author remains aware of the impact of narrative and heightens its impact by rearrangements. In the biblical pre-text, Daniel appears right after the pronouncement of the death penalty. Not likewise in Hippolytus. At the very moment of the pronouncement Hippolytus indulges in the imagination of the execution of this penalty. For about several chapters, maybe ten minutes in listening, he reflects about the cruelty of killing such a young and beautiful woman in the form of reflections on the imminent death by Susannah or her friends, thus creating tension in his audience. Only then Daniel appears, stopping the procedure.¹⁷

In the first book, interpretation is re-narration, telling the story anew, not so much explicating a difficult text. Daniel's prophecy is prepared by the narration of a preceding vision he had. And yet, Hippolytus points out that this vision is not part of the biblical text, but how it must have been.¹⁸ Re-narration is fuller narration. And yet, there is a change in the authorial voice if we look beyond the first book, regardless whether the later books were part of the first publication or later additions. Within the course of his text, the historiographer takes on the role of a professional exegetic, an interpreter of texts. As such, he shows off in fireworks of quotations.¹⁹ If we capture his enterprise by the concept of «rewritten bible», a re-narration of biblical stories,²⁰ rather than «commentary», the historical as well as the exegetical tone in the authorial voice should not be missed. Daniel in the lion's den, the three young men in the oven, the hand writing on the wall in Belsazar's (i.e. Nebucadnezar's) palace – all these stories that form part of the core of later biblical imaginaries and for instance European visual and narrative culture – are interpreted in much more detail, more conforming to our notion of commentary. Here Hippolytus' *akribeia* is the precision of the intellectual. He presents himself as a resourceful

17 Hippol. *Dan.* 1.23–27; Daniel 1.28.1.

18 Hippol. *Dan.* 1.29.1.

19 E.g. Hippol. *Dan.* 1.18 and 29.

20 The term has been coined in 1959 by Geza Vermes.

interpreter and much better reader than his audience. This is not only an intellectual quality, but a religious one, as two later passages underline:

2,11 ἀναγκαῖον δὲ <ακριβῶς> ἐπιζητεῖν τοὺς φιλαλήθεις, καὶ μὴ μόνον ἐν πάραδρομῇ ἀναγινώσκοντας

It is necessary to precisely search for those who love truth, and not to read *en passant*.

4,1,2 καὶ ἐτέροις τοῖς βουλομένοις μετὰ πίστεως ἐρευνᾶν τὰς θείας γραφὰς προφήτης ἀποδειχθῆ

in order that he is shown as a prophet also to those who fully believing wish to search the divine writings.

4. Implied reader

Who was the audience? There is an intensive interaction with the audience, especially in the first book. Time and again there is a dialogue with what might be called a «fictitious interlocutor»,²¹ but there is also a direct address of the audience. The most direct address is found in 1.23.2:

<παντες οι τα>ύτην τ<ήν> γραφήν ἀναγινώσκοντες, γυναῖκες καὶ παρθένοι, μικροὶ καὶ <μ>εγ<α>λοι,

(I ask) all who read this book, women and virgins, small and big.

Here he is exhorting his audience to reflection. It is interesting that he has in particular a female readership in mind, even if the reconstructed Greek text uses inclusive male forms of *mikroi* and *megaloi*, based on the Slavonic text. In a text of half a century earlier, the *Shepherd of Hermas*, we have a parallel phenomenon. Here we find an interpreter of his own visions who is also addressing males and females conceptualized as different audiences.²² For the present text gender is even more important. Evidently, Susannah is not only a personification of the «Church», but she is developed as a female role-model for female individuals. If that is true, the prophet Daniel must also be read as a role-model for male recipients. The agency of those inferior, be it in gender, Susannah, be it in terms of age, the young Daniel confronting the «Elders», must have been one of the attractions of the text for Hippolytus. This interest is in coherence with other texts from the era, which show an awareness of individuality, individual options, decisions, and obligations of moral and religious character.²³

There seems to be a shift in the audience regarding different books. The audience of book 3 is an audience very much interested in other issues, calculations of time on the basis of older texts and visions in particular. It is interesting to see that Hippolytus remains very critical of this interest. Time and again he teaches his audience that eschatological calculation was not the interest of the original texts and

21 E.g. Hippol. *Dan.* 1.29.1; 2.35.8.

22 See Rüpke 2005 for the communicative strategies of that text. For the change from plural to singular in the books 3 and 4 see Bracht 2014, 96–97.

23 See Rüpke, Woolf 2013.

should not be the interest of their readers.²⁴ But again there is an interesting shift. In book 4, Hippolytus himself is sharing this interest. Thus, there is a clash of approaches, of warning in book 3 and practicing in book 4. This seeming incoherence might be softened by the results achieved in Hippolytus' calculations in book 4. Having to wait for further three hundred years is beyond any life expectancy, and that is to say, must be accepted by the audience as being without importance for their own lives.²⁵ The Roman Empire will go on for a long period and a long sequel of emperors will rule. Hippolytus is indulging in the description of eschatological woes, but at the same time undercutting the expectations of his audience. These eschatological expectations were presumably a strong concern with this audience – and an expectation Hippolytus felt he had to deal with.

The shift in audience, taken together with other indicators like cross-references,²⁶ suggests a long production process and a «publication», perhaps as known from the *Shepherd of Hermas* in written and oral form, of the individual books, maybe over a period of years.²⁷ The first book on Susannah as well as the later books focus on very short passages within a longer literary context and could easily be imagined as autonomous publications addressing different audiences.

5. Collective identity

Do we have any clues for the identity of this larger audience? The first clue is given by what is quoted. There are some other indicators to which I will turn later, but the readings the author imagines as shared offer important evidence. Intensive knowledge is presupposed and intensive quotations are given, among them the most lengthy literary quotation beyond the text of the Book of Daniel itself, from 1 and 2 Maccabees.²⁸ Historically, these are stories about Jewish martyrs in the period of Seleucid kings (167/166 BC), and it is in these very books that the idea of martyrdom as endurance into death on behalf of religious convictions and in reliance on religious salvation is developed. The book of Daniel itself is, maybe in younger passages, referring to these books. Obviously, Hippolytus' audience has a predilection for books from the mid second century BC and is interpreting its situation in the light of these texts.²⁹ As such there is no difference of this audience to what we know about other Jews' literary predilections of the period and their interest in martyrs.³⁰ It has to be pointed out that the book of Daniel offers a happy end – the qualification of «martyr» does not rely on the actual death of such a figure.

24 E.g. Hippol. *Dan.* 4.16.6; 21.4–22.1.

25 See Magny 2006, 430.

26 See Bracht 2014, 119–120, who points to the restriction of cross-references between books to book 4 pointing back to book 3.

27 See Rüpke 2017.

28 E.g. Hippol. *Dan.* 2.20 (2 Macc) or 4.42 (1 Macc).

29 See for the interest in Daniel during the (early) Empire: Oegema 2008; Theodoretus 2006; Hill 2007; Tilly 2007; Oegema 2013.

30 See Van Henten 2010; see also Shelton 2003, 69–78; Shelton 2008.

There are other quotations. Very occasionally from historical books and even more rarely of the *Tenakh*, which had not been canonized yet. Paul figures as *ho apostolos*, «the apostle», a few times quotations are taken from the *apokalypsis* of John and even from the gospel ascribed to the same John. In general however, the few references to «the gospel» are generic references to the life of Jesus, not to any particular text and most certainly not to Marcion, Luke, Matthew or Mark. Jesus, the «Logos», is already active in the story of Daniel, for instance in the shape of the angel talking to the three young men in the fire.³¹ In sum, we see Jews for whom Christ is an important figure. They seem to conceptualize themselves at times by the name of *Christianoi*. The term is used rarely, but the «name» – and that is the name of Christ – figures frequently.³²

The ambiguous identity thus claimed by me is not the usual interpretation of Hippolytus' text. The latter is built on the passage in 1.15 referring to the Elders as references to two peoples:

οἱ δὲ δύο πρεσβύτεροι εἰς τύπον δείκνυνται τῶν δύο λαῶν τῶν ἐπιβουλευόντων τῆ ἐκκλησίᾳ, εἷς μὲν ὁ ἐκ περιτομῆς καὶ εἷς ὁ ἐξ ἐθνῶν.

The two Elders typologically show the two peoples that are detrimental to the Church, the one of the circumcision, the other of the nations.

Are these simply «Jews» and «pagans»? Other passages do not support this simple view. Throughout the books expressions are chosen very careful. Only very occasional Jews *in toto* are identified as those who will also bring «oppression» about.³³ Otherwise, the wordings could be reconciled with the interpretation proposed here that the basic community is the *ekklesia*, the Jewish people from the start of history,³⁴ among whom now some still cling to circumcision,³⁵ but these are not «the other», but a sub-group among others. The same holds true for the «pagans», for instance in 1.21.3:

ἡνίκα γὰρ ἂν οἱ δύο λαοὶ συμφωνήσουσιν διαφθεῖραι τὰς τῶν ἁγίων ψυχάς, παρατηροῦνται «ἡμέραν εὐθετον» καὶ ἐπεισελθόντες εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ, προσευχομένων ἐκεῖ πάντων καὶ τὸν θεὸν ἀνυμνούντων, ἐπιλαβόμενοι ἔλκουσιν τινας καὶ κρατοῦσιν λέγοντες· δεῦτε, συγκατάθεσθε ἡμῖν καὶ τοὺς θεοὺς ἡμῶν θρησκέυσατε. «εἰ δὲ μή, καταμαρτυρήσομεν» καθ' ὑμῶν. τῶν δὲ μὴ βουλομένων, προσαγαγόντες αὐτοὺς πρὸς τοὺς βικα<ρίους> κατηγοροῦσιν ὡς ἐναντία τοῦ δόγματος Καίσαρος πρᾶσσοντας καὶ θανάτῳ κατακρίνονται.

For when the two peoples are in harmony to destroy the souls of the holy ones, they closely watch for a convenient day [probably a «lucky day» in an astrological sense] and enter the house of God and grasp somebody saying (whereas the other pray and praise God): «Alas, join us and venerate our gods. If not, we will accuse you. If they do not want, they bring them to the governors (*vicarii*) and accuse them of acting against the will of the Caesar and they were sentenced to death».

31 On Hippolytus' angelologic Christology see briefly Bracht 2014, 291 and 296–297; in general Bucur 2009.

32 E.g. Hippol. *Dan.* 1.22; 2.34.

33 Hippol. *Dan.* 1.22.2; 4.50.3.

34 See Marcus 2011, in particular 395–396.

35 Cf. for the issue of circumcision already in Hadrianic times Bazzana 2010, in particular 96–97.

The situation imagined here is not described in every detail, but it fits better interaction between people who loosely know each other and could be imagined to join in for a religious service rather than strangers breaking into a meeting. This might point to apparent co-believers and porous boundaries rather than clearly differentiated «confessions» or «religions». This impression is supported for instance by the interpretation of the elders' observation of Susannah in the garden (1.15):

[...] τούτο σημαίνει ὅτι ἕως νῦν παρατηροῦνται καὶ περιεργάζονται τὰ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πραττόμενα οἷ τε ἐξ ἔθνων καὶ οἱ ἐκ περιτομῆς Ἰουδαῖοι, βουλόμενοι ψευδεῖς μαρτυρίας καταφέρειν καθ' ἡμῶν,

[...] that shows until now that they closely watch and unnecessarily worry about what is done in the Church, those of the nations and the Jews of the circumcision, in order to bring false witness about us.

Further passages contribute to the author's attempt to conceptualize the fluctuating situations with the help of the ancient text, if not read by us on a hermeneutical basis of pre-defined and exclusive identities. Thus the temporary alliance of those attributing importance to circumcision and pagans in the surrounding of Hippolytus' audience is interpreted in the interpretation of the separation and reunion of the two elders in 1.16:

[...] τούτο σημαίνει, ὅτι ἐν μὲν τοῖς βρώμασιν τοῖς ἐπαγείοις οἱ Ἰουδαῖοι μετὰ τῶν ἔθνων οὐ συμφωνοῦσιν, ἐν δὲ ταῖς θεωρίαις καὶ παντὶ πράγματι κοσμικῶ τούτοις συνερχόμενοι κοινωνοῦσιν.

[...] that shows that the Jews are not in concordance with the nations regarding earthly food, but in philosophizing and all worldly things they are together.

Again, the text would be misread, if we interpret «Jews» by inferring a polar distinction between «Jews» and «Christians», as is illustrated in 1.18:

ὡς νῦν ἐν ἐκκλησίᾳ νόμος καὶ λόγος ὡς δύο ξύλα πεφυτευμένα δείκνυνται.
as now are the Law and the Logos in the Church shown to grow as two trees.

In sum, the author develops what has been called a unitarian theology, which tries to map inclusivity and identifies problems *within* the group of «believers» (1.18):

τί οὖν ἐστὶν ἐκκλησία; σύστημα ἁγίων ἐν ἀληθείᾳ πολιτευομένων.

But what is the Church? It is the coming together of the holy humans and those being citizens in the truth.

And in a similar vein in 1,25:

ἐὰν δὲ λέγηται μὲν πιστός, ἀπλίστου δὲ ἔργα ποιῇ, ὁ τοιοῦτος λήψεται παρὰ θεοῦ δισσοὺν τὸ κρῖμα,

Whenever somebody names himself believer, but does deeds of inbelief, he will be doubly punished by God.

Again, it is not the conflicts at any outside boundaries, but the lack of boundaries within an imagined group into which a pervasive identity is to be inculcated, that is the central problem identified by the author.

6. *Historical context*

We are facing a contradiction. On the one hand the text is presupposing and interpreting a situation in which religious boundaries are not clear-cut, even if accentuated in certain situations or permanently radicalized by some like the followers of Marcion.³⁶ At the same time, persecution is a topic of some importance for the audience. How could that be reconciled? If the text stems from early third-century Rome – perhaps the best hypothesis, even if not proven beyond doubt –, Jews (and Christ-followers among them) could look back on a period of enormous institutional development as illustrated by letters by bishops or synagogue organisations attested in third and fourth century inscriptions.³⁷ The ongoing shift to Latin, attested in a growing number of translations or original text throughout the third century, attests to a massive inculturation.

Jews had been an age-old minority *within* Hellenistic and Roman societies, a situation they must have been fully aware of.³⁸ Immense social success was possible for individuals as for self-organization as a group.³⁹ In institutional terms, peace was characteristic for at least a generation. This did not prevent individuals to be endangered. Protestants in Early Modern France, Catholics in England of the same period, Jews in XVIIIth and XIXth century Germany, Sinti and Roma in today's Europe, white farmers in post-colonial Zimbabwe, Indians in early XXth century South Africa – in different shades these constellations might help to understand the situation of early third century Rome with its record of perhaps one execution of somebody accused as Jew or «Christian» every ten years – a scale taken from Carthage, which was denounced by Tertullian as stronghold of anti-Christian persecutions and shown to have seen hardly more persecuted on the basis of all available extant sources. Attacks are potential rather than actual.

We have to imagine attempts to build leadership, to form a group against such a background. Hippolytus is not the wealthy patron, the powerful in a local society due to agrarian wealth and mercantile networks. Instead, he has to gain authority in literary enterprises.⁴⁰ To cultivate difference and thus create an in-group-feeling sounds like a good strategy, even if built on a «Gedankenexperiment», an imagined clash, only. Reflect on your heritage, think about test cases, keep the ranks closed, remain faithful to the group, to yourself, to your god, this is the type of boundary work instigated by intellectuals like the author of the Commentary *in Danielelem*. The text might have been successful – and perhaps translated – in the persecution of Decius, but there are no attested persecutions from the period of the composition, which might be related to the text, nor are there sufficiently specific historic references in the text on which otherwise unattested persecutions could be postulated.⁴¹

36 On Marcion see Vinzent 2014b and Vinzent 2014a.

37 See Rüpke 2008, *passim*, for the city of Rome; more generally: Noy 1995.

38 In general Schwartz 2001; Satlow 2006; Schenk 2010; Schwartz 2012.

39 Schwartz 2010.

40 For the long-standing opposition of these types see Ullucci 2012.

41 For the problematics of such circular arguments see the renewed discussion on the date of John's *Apocalypse* in Witulski 2007 (I am grateful to Markus Vinzent for this reference).

It is however possible to find other references to contemporary history in the text. In 4.9.2 the strategy of the present empire, to «call everybody Roman» is compared with the formation of a people believing in and bearing the name of *Christianoi*. Immediately preceding, the text is even more explicit (4.8.7):

The animal now in power is not one people, but it brings itself together from all languages and every kind of men and prepares its force into a battle order, calling all Romans (οἱ πάντες μὲν Ῥωμαῖοι καλούμενοι) despite the fact that they are not from one country.

This is best interpreted as a reference to the granting of citizenship to all free inhabitants of the Roman empire by the emperor Caracalla in 212. This would offer a *terminus post quem* for the book about a decade later than the usual dating. This would also enable us to hypothetically – and I have to admit, much more hypothetically – situate the text in the context of a widely discussed killing of a presumably innocent young female – not at all from a Jewish background. I am referring to the prosecution and execution of a Vestal virgin, described by the contemporary Greek observer, historian and Roman senator Cassius Dio according to later excerpts (77.16.1–2):

While claiming to be the most pious of all mankind, he indulged to an extravagant decree in bloodshed, putting to death four of the Vestal Virgins, one of whom he had himself outraged – when he had still been able to do so; for later all his sexual power had disappeared. [...] (2) This girl, of whom I was just speaking, was named Clodia Laeta; and she was buried alive, though protesting in a loud voice, «Antoninus himself knows that I am a virgin; he himself knows that I am pure».

Of course, I am operating in a hermeneutical circle myself. By shifting perspective, by shifting the point of view, the Greek-speaking intellectual Hippolytus takes sides with the Greek-speaking intellectual Dio, sharing an interest in historical narrative, but writing for very different purposes and against the background of divergent literary traditions. Both were as integrated into contemporary Roman society as to integrate the story in a narrative of Roman history in the one case. In the other case the contemporary event might have triggered the re-narrating and reworking of the biblical text of Susannah. On that hypothesis, it is an event of what might be called full pagan history that triggered the composition of what has been classified as the first Christian biblical commentary.

Bibliography

- Achelis, Hans 1897. *Hippolytstudien*. Leipzig: Hinrichs.
- Baldovin, John F. 2003. 'Hippolytus and the Apostolic Tradition: Recent Research and Commentary', *Theological Studies* 64. 520–542.
- Bazzana, Giovanni Battista 2010. 'The Bar Kokhba Revolt and Hadrian's Religious Policy'. In *Hadrian and the Christians*, ed. Marco Rizzi. Berlin: de Gruyter. 85–110.
- Bracht, Katharina 2007. 'Logos parainetikos: Der Danielkommentar des Hippolyt'. In *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam: Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Literatur und Kunst*, hrsg. Katharina Bracht, David S. du Toit. Berlin: de Gruyter. 79–97.

- Bracht, Katharina 2014. *Hippolyts Schrift In Daniele: Kommunikative Strategien eines frühchristlichen Kommentars*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Brent, Allen 1995. *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension Before the Emergence of a Monarch-Bishop*. Leiden: Brill.
- Brent, Allen 2004. 'St. Hippolytus, Biblical Exegete, Roman Bishop, and Martyr', *St. Vladimir's Theological Quarterly* 48 (2–3). 207–231.
- Bucur, Bogdan Gabriel 2009. *Angelomorphic Pneumatology: Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses*. Leiden: Brill.
- Burgess, Richard W.; Kulikowski, Michael 2013. *Mosaics of Time: The Latin Chronicle Traditions from the First Century BC to the Sixth Century AD. 1: A Historical Introduction to the Chronicle Genre from its Origins to the High Middle Ages*. Turnhout: Brepols.
- Cerrato, John A. 2002. *Hippolytus between East and West: The Commentaries and the Provenance of the Corpus*. Oxford: Oxford University Press.
- Cerrato, John A. 2004. 'The Association of the Name Hippolytus With a Church Order Now Known as the Apostolic Tradition', *St Vladimir's Theological Quarterly* 48 (2–3). 179–194.
- Chadwick, Henry 2013. *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr*. Hoboken: Routledge.
- Döllinger, Ignaz 1853. *Hippolytus und Kallistus: oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Mit Rücksicht auf die Schriften und Abhandlungen der HH. Bunsen, Wodsworth, Baur und Gieseler*. Regensburg: Manz.
- Heine, Roland H. 2004. 'Hippolytus, Ps.-Hippolytus and the early canon'. In *The Cambridge History of Early Christian Literature*, eds. Frances Young, Lewis Ayres, Andrew Louth. Cambridge: Cambridge University Press. 142–151.
- Heintz, Michael 2011. 'Martyrdom from Exegesis in Hippolytus: An Early Church Presbyteré Commentary on Daniel', *Religious Studies Review* 37 (2). 139–140.
- Hill, Robert C. 2007. 'The Commentary on Daniel by Theodoret of Cyrus'. In *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam: Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Literatur und Kunst*, hrsg. Katharina Bracht, David S. du Toit. Berlin: de Gruyter. 151–163.
- Hippolytus, Romanus 2010. *Hippolytus of Rome: Commentary on Daniel*, transl. Thomas C. Schmidt. North Charleston, SC: CreateSpace.
- Lefèvre, Maurice 1947. *Hippolyte: Commentaire sur Daniel*. Paris: Les éditions du Cerf.
- Lieu, Judith; North, John; Rajak, Tessa (eds.) 1994. *The Jews Among Pagans and Christians: In the Roman Empire*. London: Routledge.
- Magny, Ariane 2006. 'Porphyre, Hippolyte et Origène commentent sur Daniel'. In *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity*, eds. Ian H. Henderson, Gerbern S. Oegema. München: Gutersloher Verlagshaus. 427–451.
- Marcus, Joel 2011. 'Israel and the Church in the Exegetical Writings of Hippolytus', *Journal of Biblical Literature* 130 (1). 385–406.
- Markschies, Christoph 1999a. 'Origenes und die Kommentierung des paulinischen Römerbriefs: Bemerkungen zur Rezension von antiken Kommentartechniken im Christentum des dritten Jahrhunderts und zu ihrer Vorgeschichte'. In *Commentaries – Kommentare*, hrsg. Glenn W. Most. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 66–94.
- Markschies, Christoph 1999b. 'Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte'. In *Tauffragen und Bekenntnis: Studien zur sogenannten «Traditio Apostolica», zu den «Interrogationes de fide» und zum «Römischen Glaubensbekenntnis»*, hrsg. Wolfram Kinzig, Christoph Marschies, Markus Vinzent. Berlin: de Gruyter. 1–74.
- Nautin, Pierre 1947. *Hippolyte et Josipe: contribution a l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*. Paris: Les éditions du Cerf.
- Noy, David 1995. *Jewish Inscriptions of Western Europe 2: The City of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oegema, Gerbern S. 2008. 'The Reception of the Book of Daniel (and Danielic Literature) in Early

- Church'. In *The Pseudepigrapha and Christian Origins: Essays from the Studiorum Novi Testamenti Societas*, eds. Gerbern S. Oegema, James H. Charlesworth. New York: T&T Clark. 243–252.
- Oegema, Gerbern S. 2013. 'Back to the Future in the Early Church: The Use of the Book of Daniel in the Early Patristic Eschatology'. In Oegema, Gerbern S. *Apocalyptic Interpretation of the Bible: Apocalypticism and Biblical Interpretation in Early Judaism, the Apostle Paul, the Historical Jesus, and Their Reception History*. London: Bloomsbury. 143–157.
- Rajak, Tessa 2009a. 'The Greek Bible Translation among Jews in the Second Century CE'. In *Jews Identities in Antiquity: Studies in Memory of Menahem Stern*, eds. Lee I. Levine, Daniel R. Schwartz. Tübingen: Mohr Siebeck. 321–332.
- Rajak, Tessa 2009b. *Translation and Survival. The Greek Bible and the Jewish Diaspora*. Oxford: Oxford University Press.
- Richard, Marcel; Bonwetsch, Nathanael 2000. *Hippolyt Werke 1,1: Kommentar zu Daniel*. 2 vollst. veränderte Aufl. Berlin: Akademie.
- Rüpke, Jörg 2005. 'Der Hirte des Hermas: Plausibilisierungs- und Legitimierungsstrategien im Übergang von Antike und Christentum', *Zeitschrift für Antikes Christentum* 8 (2). 276–298.
- Rüpke, Jörg 2008. *Fasti sacerdotum. A Prosopography of Pagan, Jewish, and Christian Religious Officials in the city of Rome, 300 BC to AD 499*, transl. David M.B. Richardson, Oxford: Oxford University Press. Original edition 2005.
- Rüpke, Jörg 2015. 'Political Power and Calendar-Making in Antiquity', *Journal for the History of Astronomy* 46 (4). 494–495.
- Rüpke, Jörg 2017. 'Der Hirte des Hermas: Visionsliteratur als Anleitung zu religiöser Praxis in Textproduktion und -rezeption'. In *Entre los mundos: Homenaje a Pedro Barcelò*, éd. Juan José Ferrer-Maestro et al. Besançon: Presse Universitaire de Franche-Comté. 247–260.
- Rüpke, Jörg; Wolf, Greg (eds.) 2013. *Religious Dimensions of the Self in the Second Century CE*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Satlow, Michael L. 2006. 'Defining Judaism: Accounting for «Religions» in the Study of Religion', *Journal of the American Academy of Religion* 74 (4). 837–860.
- Schenk, Kära L. 2010. 'Temple, Community, and Sacred Narrative in the Dura-Europos Synagogue', *AJS Review* 34 (2). 195–229.
- Scholten, Clemens 1991. 'Hippolytus II (von Rom)'. *Reallexicon für Antike und Christentum* 15, 492–551.
- Schwartz, Daniel R. 2012. 'Introduction: Was 70 CE a Watershed in Jewish History? Three Stages of Modern Scholarship, and a Renewed Effort'. In *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism Before and After the Destruction of the Second Temple*, eds. Daniel R. Schwartz, Zeev Weiss. Leiden: Brill. 1–19.
- Schwartz, Seth 2001. *Imperialism and Jewish Society. 200 BCE to 640 CE*. Princeton: Princeton University Press.
- Schwartz, Seth 2010. *Were the Jews a Mediterranean Society?: Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism*. Princeton: Princeton University Press.
- Shelton, W. Brian 2003. *Exegesis and the Role of Martyrdom in Hippolytus' Commentary on Daniel*. Ann Arbor, MI: UMI.
- Shelton, W. Brian 2008. *Martyrdom from Exegesis in Hippolytus: An Early Church Presbyter's Commentary on Daniel*. Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Stewart-Sykes, Alistair 2004. 'Traditio Apostolica. The Liturgy of Third Century-Rome and the Hippolytean School or *Quomodo Historia Liturgica conscribenda Sit*', *St. Vladimir's Theological Quarterly* 48 (2–3). 233–248.
- Theodoretus 2006. *Teodoro di Cirro. Commento a Daniele*, a cura di Daniela Borrelli. Roma: Città Nuova.
- Tilly, Michael 2007. 'Die Rezeption des Danielbuches im hellenistischen Judentum'. In *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam: Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Literatur und Kunst*, hrsg. Katharina Bracht, David S. du Toit. Berlin: de Gruyter. 31–54.

- Ullucci, Daniel C. 2012. *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*. Oxford: Oxford University Press.
- Van Henten, Jan Willem 2010. 'The Reception of Daniel 3 and 6 and the Maccabean Martyrdoms in Hebrews 11:33–38'. In *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, eds. Jitse Dijkstra, Justin Kroesen, Yme Kuiper. Leiden: Brill. 359–377.
- Vinzent, Markus 2014a. *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*. Leuven: Peeters.
- Vinzent, Markus 2014b. 'Marcion's Roman Liturgical Traditions, Innovations and Counter-Rites: Fasting and Baptism', *Studia patristica* 71. 187–211.
- Volp, Ulrich 2009. 'Hippolytus', *The Expository Times* 120 (11). 521–529.
- Witulski, Thomas 2007. *Kaiserkult in Kleinasien: Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiser- verehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius*. 2nd edition 2010. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zwierlein, Otto 2009. *Petrus in Rom: Die literarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage*. Berlin: de Gruyter.
- Zwierlein, Otto 2010. 'Kritisches zur Römischen Petrus-tradition und zur Datierung des Ersten Clemensbriefes', *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 13. 87–157.

L'ALLÉGORIE PHYSIQUE AU TOURNANT DU IV^e SIÈCLE APRÈS J.-C.

Quelques remarques

Adrien Lecerf

1. Introduction

Comment *interpréter* la présence de sources tacitement utilisées et critiquées dans un texte ancien ? Nous nous proposons d'aborder cette question, à laquelle doit répondre toute tentative sérieuse de *Quellenforschung* – sous peine de sombrer dans l'*a priori* le plus arbitraire –, à travers l'exemple de deux apologètes chrétiens latins de la première moitié du IV^e siècle : Firmicus Maternus, auteur de *L'Erreur des religions païennes*, et surtout Arnobe, auteur d'un *Contre les nations*.

Qu'Arnobe et Firmicus, praticiens d'une apologétique offensive, visent des adversaires précis ressort d'une simple lecture cursive. L'identité de ces adversaires fait en revanche débat. Si la critique moderne s'est généralement accordée à y voir, pour l'essentiel, le philosophe néoplatonicien Porphyre, cette conclusion est fragilisée par le fait que celui-ci n'est nulle part nommément mentionné par Arnobe, et deux fois seulement par Firmicus, dont une à titre élogieux.¹ À cela s'ajoute – parlons franchement – la déshérence dans laquelle sont généralement tenus les auteurs concernés, qui se trouvent dans un « angle mort » de la recherche.² Seul un travail extrêmement

- 1 D'où la décision de l'éditeur des *Fragments* de Porphyre, Andrew Smith (Smith 1993), qui n'a intégré à sa collection que deux témoignages issus de Firmicus (Fr. 306F et 488F, les deux seules références nominales à Porphyre dans l'œuvre de Firmicus) et aucun d'Arnobe (!), au risque d'en exclure des textes très importants. On notera toutefois cinq mentions de Firmicus dans les apparats de parallèles (deux à la p. 407, une pour les p. 357, 426, 450), et de nombreuses et précieuses mentions d'Arnobe. Dans un autre ordre d'idées, Arnobe est le grand absent de la somme monumentale de Gersh 1986 sur le platonisme latin : mais il est vrai qu'Arnobe n'écrit pas *lui-même* en tant que néoplatonicien, même s'il connaît bien ce courant de pensée dont il est peut-être issu (voir *infra*, n. 14). Nos deux auteurs citent très peu de noms. A.-J. Festugière a vite fait d'en faire le tour (Festugière 1967, 302) : Julien, sans doute l'auteur des *Oracles chaldaïques* ; Zoroastre (peut-être une apocalypse connue par l'intermédiaire de Cronius, cf. Kroll *apud* Festugière 1967, 311) ; Platon, Numénius et Cronius ; Hermès et Pythagore. Encore ne s'agit-il pas là des adversaires d'Arnobe, mais d'autorités alléguées par eux.
- 2 Ces angles morts sont constitués, pour le christianisme latin, par la période allant de Tertullien à Ambroise (ou du moins Lactance) ; pour le néoplatonisme, par celle s'étendant de la mort de Plotin (en 270) à l'âge d'or de l'école d'Athènes, au IV^e siècle. Fortin 1996, 169, déplore la déshérence dans laquelle est tenue Arnobe. La situation n'a que partiellement changé depuis son essai, malgré la parution des monographies de Simmons 1995 (qui débute son livre en expliquant les raisons du peu d'intérêt pour Arnobe) et de Mora 1994 (mais qui ne couvre pas les

minutieux de recherche de parallèles peut permettre d'étayer des hypothèses : un travail rendu d'autant plus difficile par l'éclatement local (entre Grèce, Italie et Afrique du Nord) et thématique ou disciplinaire (entre apologétique chrétienne et philosophie grecque) des textes concernés. D'un autre côté, l'enjeu en est tout à fait considérable, puisqu'il ne s'agit de rien moins que de reconstituer les maillons d'un débat intellectuel de haut niveau, sur des sujets d'une grande importance.

2. *L'allégorisme en débat. Traits généraux*

Nous voudrions contribuer à éclairer ces questions en considérant *l'allégorie du culte païen*, au détriment de l'autre voie d'entrée constituée par la doctrine platonicienne de l'âme, prôlée par Arnobe dans son Livre II à des *viri novi*, dans lesquels on a voulu reconnaître Porphyre.³

Plusieurs œuvres de Porphyre ont été consacrées, de façon générale, au paganisme : il s'agit essentiellement de la *Philosophie tirée des oracles*, du *Sur les statues*, de la *Lettre à Anébon* et d'un traité *Sur le Soleil*, peut-être identique à un traité *Sur les noms divins* dont nous n'avons que le titre. Toutes ces œuvres sont perdues dans l'original. On peut ajouter à cette liste plusieurs remarques de l'*Antre des Nymphes*, des œuvres perdues *Sur le Styx* et *Sur le retour de l'âme*, du traité *De l'abstinence* et de la *Lettre à Marcella*. Cette partie de la production de Porphyre constitue un effort pour sauver le patrimoine religieux païen face aux critiques de plus en plus virulentes adressées par les Chrétiens, sous un double angle d'attaque : l'*inanité* de prétendus dieux qui ne sont en fait que des humains, des concepts ou des éléments divinisés (ici le christianisme prolonge la critique rationaliste d'un Évhémère) ; l'*obscénité* et le *scandale* constitués par des traditions où meurtres, viols et autres monstruosité abondent. Voici un texte typique de Porphyre allégoriste :

Comme il y avait dans les semences jetées en terre une force que le Soleil attire quand il gagne l'hémisphère inférieur lors du solstice d'hiver, Coré est la force des semences, Pluton le Soleil qui va sous terre et visite le monde invisible – on dit qu'il enlève Coré et que Déméter pleure sa fille cachée sous terre [...]. Mais vois les images de ces dieux. Coré symbolise les germes des récoltes qui poussent au-dessus du sol ; Dionysos partage les cornes avec Coré, et il a l'aspect d'une femme, pour signifier la force bisexuée qui fait germer les fruits. 11. Pluton, le ravisseur de Coré, a un casque pour symboliser le pôle invisible ; son sceptre brisé est le signe de son empire sur le royaume inférieur ; son chien évoque la fécondation des récoltes qui se divise en trois temps : on sème, la terre reçoit, la plante monte ; car si on l'appelle chien (*kuôn*), ce n'est pas parce qu'il se nourrit des Kères, c'est-à-dire des âmes, mais à cause de la fécondation (*kuên*) que procure Pluton quand il enlève Coré. 12. Attis et Adonis ont un rapport analogique avec les récoltes ; mais Attis symbolise les fleurs qui apparaissent au printemps et passent avant

Livres II et III, les plus intéressants pour notre propos), et le début de la publication de l'Arnobe de la Collection Budé (nous nous référerons fréquemment dans la suite à l'édition de Jacqueline Champeaux du Livre III : Arnobe 2007). Firmicus Maternus est plus mal loti encore. Quant aux néoplatoniciens, il n'existe toujours pas à ce jour de monographie d'introduction complète sur des auteurs pourtant aussi importants que Porphyre et Jamblique.

3 Le principal promoteur de cette thèse est Courcelle 1953. Voir aussi Fortin 1996. Nous espérons avoir bientôt l'occasion de revenir sur ce dossier.

de fructifier (c'est de là que vient l'éviration qu'on lui attribue, quand les fruits n'ont pas atteint l'épanouissement de la germination) ; Adonis, la cueillette des fruits venus à maturité.⁴

On le voit, Porphyre interprète les mythes en les transformant en allégories physiques. Les dieux se répartissent le monde naturel et ses cycles, qu'ils soient astraux ou végétaux. L'ignoble rapt de la vierge Coré par Pluton devient la disparition des graines semées dans la terre ; l'atroce émasculature d'Attis, l'éventrement d'Adonis, deviennent les symboles de la récolte des fleurs et des fruits.

Les limites d'un tel projet apparaissent clairement dans la critique qu'en font nos apologistes latins. Arnobe voit comme un outrage aux dieux le principe même de l'allégorie physique :⁵

Mais tu te trompes – dit [l'adversaire païen d'Arnobe] –, il est patent que tu n'y connais absolument rien, et tu démontres combien tu es ignorant et borné par la critique que tu fais du sujet. En effet, tous ces mythes qui te semblent être abjects et causer du tort à la divinité, contiennent en eux-mêmes de saints mystères, des causes admirables et élevées, que le premier venu ne saurait facilement percevoir à jour par la seule vivacité de son esprit. Car ce n'est pas ce qui est écrit et qui apparaît à première vue qui est réellement signifié et dit : non, tout cela se comprend au sens allégorique, par des substitutions secrètes. Ainsi, celui qui dit « Jupiter a couché avec sa mère » ne veut pas parler d'incestes ou d'ignobles embrassements amoureux, mais il parle de la pluie sous le nom de Jupiter, et de la terre sous celui de Cérès [...]. De même, celui qui parle de Proserpine enlevée par Dis Pater ne manifeste pas, comme tu crois, des désirs ignobles en parlant de cette vierge enlevée, mais c'est parce que nous enfouissons en terre des graines qu'il désigne la déesse qui s'en va sous terre et s'unit à Orcus aux fins de procréation. D'une façon tout à fait semblable, dans les autres mythes, on dit une chose et on en entend une autre : sous l'espèce d'un discours simple sinon vulgaire, une raison secrète est cachée, ainsi qu'un sens élevé nimbé de mystère.

Mais peut-on trouver injure plus grave que d'appeler, de nommer « mariage de Jupiter et de Cérès » la terre, la pluie ou quoi que ce soit d'autre [...] et de désigner la tombée de la pluie et l'irrigation de la terre au moyen de crimes divins ? peut-on penser ou croire quoi que ce soit de plus impie que d'appeler « enlèvement de Proserpine » les semences enfouies en terre ou quoi qu'on veuille – là encore, ça n'a pas d'importance – et de parler de travaux agricoles en calomniant Dis Pater ?

À moins que vous ne disiez – car c'est tout ce qui vous reste, semble-t-il, à opposer – que les dieux ne veulent pas que leurs mystères soient connus des hommes, et que c'est pour cela

4 Eusèbe, *Praep. ev.* III, 11, 9–12 (Eusèbe 1976) = Porphyre, *Sur les Statues* Fr. 358F (Smith 1993).

5 Sur la critique arnobienne de l'allégorie, voir le chap. XI de Mora 1994 : Arnobe fait deux reproches aux païens (Mora 1994, 185) : le sens obvie est inacceptable et le sens caché inauthentique. Mora 1994 (108, 193 et n. 37) pense que Porphyre peut être l'allégoriste critiqué par Arnobe. Pour Firmicus, cf. Anecchino 1980, 183, qui montre que l'entreprise de Firmicus revient à saper les fondements de la mythologie en détruisant le présupposé selon lequel on peut montrer, par l'allégorie, que les mythes ont une signification métaphysique cachée (il les montrera comme ils sont en réalité, c'est-à-dire des légendes absurdes et grotesques ; comparer Mora 1994, 108, qui juge que l'objectif d'Arnobe est de montrer que le système de substitutions à la base des exégèses allégoriques n'est pas cohérent). Le but de Firmicus est « la destruction de toute "raison" et de tout présupposé conceptuel à la base des religions profanes » (Mora 1994, 185). À cette explication ou interprétation erronée, *physica ratio* (voir en première approche l'édition de Robert Turcan : Firmicus 1982, 183–186), dont le nom même montre bien qu'elle a partie liée avec le projet de Porphyre, il oppose la *vera ratio* du christianisme (Anecchino 1980, 185).

que les mythes ont été écrits sous forme de tortuosités allégoriques. Et d'où vous vient cette clairvoyance sur le refus des dieux de rendre publics leurs mystères ? D'où vient que vous, vous le sachiez, et pourquoi entreprenez-vous d'en donner la solution par l'explication allégorique ? Enfin et par-dessus tout, quel est ce désir des dieux qui consiste à refuser qu'on dise d'eux des choses honnêtes et à accepter qu'on dise horreurs et indignités ? « Quand nous nommons Attis », dit-il, « nous voulons dire et parler du Soleil ». Mais si Attis est le Soleil, comme vous en faites mémoire et le dites, qui sera cet Attis que vos traditions donnent et montrent pour un enfant de la Phrygie, qui a subi et fait telles et telles choses, que tous les théâtres connaissent au gré de représentations ridicules, et qui chaque année, lors des célébrations religieuses, se voit attribuer des honneurs exprès et tout particulièrement divins ? (Arnobé, *Adversus nationes*, V 32 ; 40 ; 42).

Nous avons mis bout à bout la position prêtée aux païens et la réponse d'Arnobé. Plusieurs choses sont ici remarquables : tout d'abord, les adversaires païens cherchent expressément à justifier les aspects les plus scandaleux du paganisme. Deux exemples ici : une union incestueuse (Zeus et Déméter), et le viol de Coré enlevée par Pluton. À ce dernier on comparera le texte cité de Porphyre : l'allégorie est identique (ce qui indique que Porphyre est bien la source et cible d'Arnobé). Nous voyons apparaître l'enjeu considérable du débat, qui n'est ni plus ni moins que la survie du culte païen : les mythes défendus sont ceux qui ont été le plus attaqués par les Chrétiens.⁶ Défendre les mythes, être *defensor sacrorum* comme Firmicus (*De errore* XIII, 4) accuse Porphyre de l'avoir été, c'était en outre défendre les poètes inspirés, socle du patrimoine culturel des païens, et attaqués eux aussi par Arnobé (IV, 32 sqq.).

Un point particulier de l'apologie païenne retient l'attention : l'allusion à un dessein divin : les mythes sont voilés pour une raison. C'est le néoplatonicien Saloustios, qui dépend de Jamblique, qui nous donne la raison, implicite chez Porphyre : le mythe trie son auditeur, il agit à deux niveaux : littéral pour l'imbécile, profond et allégorique pour le savant. Il dresse devant la Vérité un *propetasma*, un rideau ou voile.⁷ C'est de cette conception des philosophes païens – passablement intellectualiste en effet – qu'Arnobé se moque.

6 Noter ce que dit Mora 1994, 187 : l'interprétation allégorique païenne chez Arnobé V, 32 semble présupposer la critique chrétienne de l'inceste de Zeus, ce qui implique que la source (Mora pense à Porphyre) soit sur une position défensive. Arnobé semble viser les cultes à mystères en IV, 33 : les païens non seulement ne sont pas choqués par les histoires de dieux qui se mutilent ou qui souffrent, mais ils les étudient et cherchent à les sauver de l'oubli. Nous verrions ici une allusion non pas seulement aux rites de ces dieux (qui ont perduré très longtemps : on les voit encore attaqués par l'Ambrosiaster et le *Carmen contra paganos*), mais à des allégories philosophiques, développées dans le même esprit de défense et illustration du paganisme.

7 Saloustios, *Des dieux et du monde*, III, 4 = Sallustius 1926, 4.11–5 (pour les liens entre Saloustios et Jamblique, l'introduction de l'édition de Nock, Sallustius 1926, reste indépassée). C'est là un des aspects idéologiques souterrains les plus déterminants du paganisme tardif : la vérité est voilée, elle ne se révèle que par degrés. Aristote était vu comme la « barrière » dressée devant la théologie de Platon, et ainsi était justifiée sa légendaire obscurité (cf. Hadot 2015, 78 n. 76 et 136–139). Sur la dialectique comme purification préalable, méprisée par le vulgaire, cf. Proclus, *In Parm.* V, 988–992. Firmicus, *De errore* VII, 8 conçoit pour sa part, et à l'inverse, l'exégèse allégorique comme un moyen de dissimuler la fausseté de la religion païenne : « Sed et errorem istum physica rursus volunt ratione *protegere* » ; de même Arnobé V, 35, 1 : « alias vero multifidas atque *allegorici tegminis superiectione velatas* ». La vertu du voilement (qui écarte le profane et fait cogiter le vrai croyant) pouvait servir à contrer les arguments de bon

Ce qui nous paraît surtout décisif est la façon dont Arnobe justifie sa critique, au nom d'un sentiment religieux purifié. Les païens sont des croyants inconséquents, qui rabaisent la dignité de leurs dieux en les réduisant à des phénomènes physiques.⁸ On entrevoit ici – nous y reviendrons – une influence des débats opposant les philosophes néoplatoniciens eux-mêmes, nommément Porphyre et Jamblique. Jamblique en effet est très suspicieux envers l'allégorie physique, à laquelle il a préféré une allégorie strictement théologique, voyant dans les dieux les vecteurs de processus métaphysiques.⁹ Et Arnobe d'attaquer l'arrogance des philosophes : ce thème important ne s'explique pas par une simple caricature mais renvoie à l'élitisme de ces nobles allégories. Ici aussi, Arnobe est proche, croyons-nous, de Jamblique.¹⁰

3. L'allégorisme. Cas particuliers

Les rapprochements possibles entre Arnobe, Firmicus et les sources néoplatoniciennes sont nombreux. Tout en étant persuadé qu'une part importante de ces parallèles est due à l'emploi par les apologistes latins de sources porphyriennes, exploitées aussi dans le néoplatonisme grec, nous devons reconnaître qu'il est souvent difficile d'atteindre à la certitude, puisque l'exploitation de l'allégorie par les philosophes n'est pas nouvelle,¹¹ et que d'autre part Porphyre lui-même ne s'est pas privé d'exploiter ses prédécesseurs, en particulier stoïciens¹² et médio-platoniciens.

sens tel que celui d'Arnobe (V, 41) : si l'emprisonnement d'Arès et d'Aphrodite dans le filet de Vulcain symbolise la victoire de la raison sur les passions, pourquoi ne pas l'avoir tout simplement dit ainsi ? Pour Arnobe, il est pervers d'associer ainsi une volonté pédagogique (car le mythe contient un enseignement) et une volonté inverse, égoïste, de cacher le sens par un voile obscène : on fait ainsi deux fautes, en dissimulant un enseignement honnête, et en choquant l'esprit. Les néoplatoniciens diraient au contraire que le mythe a la double vertu de cacher ce qui doit l'être, tout en donnant accès à une forme de vérité. C'était là – le point est crucial pour une bonne compréhension de ces débats – tourner la faiblesse intrinsèque de la position païenne en force. Cette reprise d'initiative dans le débat a échoué, mais on doit lui reconnaître le caractère d'un projet mûrement réfléchi.

- 8 Cf. déjà dans ce sens Athénagore, *Supplique* XXII, 10 : « Or, ceux qui interprètent ainsi les mythes [= les tenants de la *physica ratio* stoïcisante] et divinisent les éléments font tout autre chose que de la théologie, parce qu'ils ne savent pas que les arguments qu'ils utilisent pour défendre les dieux accréditent en fait les critiques qui leur sont portées » (Athénagore 1992).
- 9 Ex. dans la série des Fr. 74–78 *In Timaeum*, dans l'édition de John M. Dillon (Dillon 1973) ; et *apud* Proclus, *Théol. Plat.* IV, 68.6–70.17 (texte correspondant au Fr. 5 *In Phaedrum* de Dillon 1973).
- 10 Nous entendons le montrer quand nous prendrons en compte le Livre II d'Arnobe (cf. *supra*, n. 3). Le principal péché des *viri novi* est en effet d'orgueil.
- 11 À preuve l'ouvrage, encore aujourd'hui fondamental, de Félix Buffière (Buffière 1956).
- 12 C'est ce que tendrait à prouver l'abondance de philosophes grecs dans l'exposé majeur de théologie solaire présent dans les *Saturnales*, I, 17–23, texte dans lequel – après bien d'autres – nous tendons à voir un morceau porphyrien (cf. Lecerf 2014).

La place nous manquant, nous nous contenterons de notes brèves à propos d'Athéna,¹³ Osiris,¹⁴ Dionysos.¹⁵

- 13 En III, 31, 1, Arnobe relate une exégèse d'Athéna comme *summitas* de l'éther. Le commentaire de Champeaux (Arnobe 2007) renvoie à juste titre à une exégèse stoïcienne (Diogène de Babylone) d'Athéna sortie du crâne de Zeus et interprétée comme l'extrémité de l'éther ; mais elle est partagée aussi par Porphyre (Fr. 478F = Macrobe, *Saturnales* I, 17, 70 ; Smith fait le rapprochement avec Arnobe dans son apparat des sources : cf. Smith 1993). On notera le caractère physique de cette assimilation, qui confirme nos remarques précédentes. Mais le substantif *summitas*, fort rare (cf. encore Arnobe I, 25, 4), laisse entrevoir l'usage d'un vocabulaire technique par la source grecque d'Arnobe ; lorsque Turcan, dans son édition de Firmicus, *De Errone* (Firmicus 1982, 202), écrit de ce mot qu'il est « bien attesté » et cite Arnobe et Victorinus, cela ne constitue en rien une explication, car ces trois auteurs sont susceptibles de dépendre précisément de Porphyre. Nous songerions volontiers au terme ἀκρότης qui désigne, dans les spéculations néoplatoniciennes tardives, la fine fleur ou quintessence d'une réalité – cf. *Oracles chaldaïques* Fr. 76 et 82 (Des Places 2003) ; Porphyre, *In Timaeum* Fr. XXXI (Sodano 1964) : « τῇ ἀκρότητι τῶν γενητῶν » ; Synésius de Cyrène, *De Insomniis* 9 ; Proclus, *In Crat.* § 110, etc. Nous rapprocherions en outre du bizarre *benignitates* (Arnobe III, 24). Pour la période antique, un tel nom abstrait au pluriel est très rare et l'emploi ne laisse pas d'étonner : le LLT-A ne renvoie qu'une référence à Plaute, *Stichus* 635, « Viden benignitates hominum ut periere et prothymiae ? » dont le contexte (éthique) est très différent. Le mot grec au pluriel ἀγαθότητες n'apparaissant que chez Proclus, Simplicius *In Encheir.* et des auteurs chrétiens susceptibles d'avoir été influencés par les néoplatoniciens (Didyme l'Aveugle, Denys), ou, dans le champ byzantin, par Denys lui-même (nott. Palamas), il est possible qu'il s'agisse de la part d'Arnobe d'un emprunt au vocabulaire théologique néoplatonicien, dans une œuvre perdue de Porphyre ou Jamblique dont Proclus lui-même s'inspirerait. Il semble hors de doute en tout cas que le terme renvoie à la conception platonicienne et néoplatonicienne de Dieu comme ἀγαθόν suprême, dans la lignée de *République* VI, une conception qu'Arnobe partageait dès avant sa conversion (I, 49, 4 ; III, 24, 2). Les deux termes *summitas* et *benignitas* pourraient ainsi renvoyer aux « hénades » des néoplatoniciens, unités pures procédant directement de l'Un : Proclus les appelle en effet ἀκρότητες τῶν ὄντων (cf. Clark 2010, 64 et n. 25), et ἀγαθότης est un *terminus technicus* pour les désigner (Proclus, *Éléments de théologie*, Prop. 119–122). Une telle hypothèse contraint à faire remonter l'introduction des hénades au plus tard à Jamblique, mais cela confirme une tendance de la recherche actuelle (point de la question chez Mesyats 2012).
- 14 Un rapprochement très intéressant est ici à faire entre trois textes : Porphyre *apud* Eusèbe, *Praep. ev.* III, 11, 49–51 = *Sur les Statues* Fr. 360F (Isis = ἡ τῆς γῆς δύναμις, Osiris = ἡ κάσπιος δύναμις, qui se mêle à Isis) ; Firmicus, *De Errone* II, 6–7, qui dénonce une « exégèse physique » du mythe d'Osiris, Isis et Seth-Typhon (« defensores eorum uolunt addere physicam rationem, frugum semina Osyrim dicentes esse, Isim terram, Tyfonem calorem ») ; enfin Saloustios, *Des dieux et du monde* IV, 3 (Isis = la terre ; Osiris = l'élément humide ; Typhon = la chaleur). Nous concluons que l'exégèse physique avancée par Porphyre a été connue et de Firmicus et de Saloustios, en entraînant dans les deux cas des protestations, car Saloustios donne ces assimilations pour un exemple du « mode matériel et dernier » des mythes (ὕλικός και ἔσχατος), confirmant ainsi le scepticisme grandissant vis-à-vis de l'allégorie physique, au sein même du néoplatonisme, que nous décrivions plus haut. Saloustios tient les Égyptiens pour les principaux promoteurs de ce type d'allégories : cette position critique de philosophes vis-à-vis du « matérialisme » égyptien – rapprocher Jamblique 2013, 155.19–156.13 – pourrait être ce à quoi se réfère Arnobe, III, 15, 4. Elle ne reflète pas, en tout cas, l'opinion de Porphyre, qui exploitait largement les sources égyptiennes dans son *Sur les statues* (Fr. 353F = Eusèbe, *Praep. ev.* III, 13, 8 et surtout 360F = Eusèbe III, 11, 45–13, 3). Champeaux (n. 5 ad Arnobe 2007, III, 15, 4) a raison semble-t-il de rejeter ici les suggestions de Beatrice, mais préfère voir dans ce passage un développement traditionnel.
- 15 Quand Firmicus décrit Dionysos/Liber comme νοῦς ἀμέριστος και μεμερισμένος (*De errore*

Nous voudrions surtout attirer l'attention sur un cas particulièrement saillant :¹⁶

Car que dire de Jupiter en personne, dont les savants ont dit et répété que c'était le Soleil, « conduisant un char ailé », « suivi d'une foule de divinités », tandis que, pour certains, c'est l'éther qu'embrasent de puissantes flammes et qu'embrase un feu inextinguible ? Si c'est là une vérité évidente et reconnue, Jupiter n'existe donc absolument pas – vous en êtes garants –, lui qui, ayant pour père Saturne et Ops pour mère, fut caché, raconte-t-on, dans le pays de Crète, pour échapper à la rage de l'auteur de ses jours.

[...] Quant à la Terre, certains d'entre vous ont dit que c'était la Grande Mère, parce qu'elle fournit leur nourriture à tous les êtres vivants ; cette même Terre, d'autres déclarent que c'est Cérès, parce qu'elle produit les récoltes qui naissent des semences vitales ; mais certains disent que c'est Vesta, parce que, dans le monde, seule elle se tient immobile, tandis que ses autres parties sont animées d'un mouvement perpétuel. (Arnobe 2007, III, 30, 1 ; 32, 3).

Ce texte fait partie d'un développement plus large (III, 29–34) où Arnobe cherche à montrer la redondance et la contradiction des allégories divines du paganisme. On assimile tantôt Janus au monde, tantôt Minerve à l'éther ou Mercure au langage. Mais si les dieux s'identifient à des concepts ou à des parties du monde, alors ils ne sont pas des essences séparées : ce ne sont pas des dieux. Arnobe ne se prive pas d'empiler références sur références, de provenance et d'époque visiblement très diverses, afin de créer un effet d'accumulation et de ridicule : une stratégie qui sera aussi celle d'Augustin dans la *Cité de Dieu*.

Dans le cas qui nous occupe, toutefois, J. Champeaux a montré¹⁷ que le texte d'Arnobe s'appuie sur une exégèse de *Phèdre* 246e4–247a4,¹⁸ issue d'un commentateur grec, comme le montre un parallèle avec Macrobe, *Saturnales* I, 23, 5–6 et le fait que le texte platonicien est traduit différemment dans les deux textes latins :¹⁹

VII, 8), cette association se prévaut de l'interprétation par Porphyre de la légende orphique de Dionysos dépecé ; cf. Damascius, *In Phaed.* I, § 2 (Damascius 1977, 29.1–5) = Porphyre, *Fr.* 179F, avec les riches références de l'apparat de Smith, nott. Macrobe, *In Somm.* I, 12, 12 : Dionysos comme νοῦς ὕληός qui se divise et se rassemble, bref symbole des déconvenues de l'âme. Références chez Jourdan 2005. Turcan (Firmicus 1982, p. 241) suggère une influence jamblichéenne sur Firmicus, en se fondant sur l'empereur Julien, mais il y a une différence considérable entre l'allégorie physique de Porphyre (telle que relayée par Arnobe et Firmicus) et l'allégorie théologique de Julien et de Jamblique. Pierre Hadot (Hadot 1968, vol. I, 83 et n. 2) considère à la suite de G. Heuten que le passage de Firmicus vient de Porphyre. Comparer Proclus, *In Parm.* III, 808.25–809.1.

16 Nous nous proposons ici d'approfondir des remarques faites dans Lecerf 2014, p. 81. Nous renvoyons à ce texte pour tout ce qui relève de la théologie solaire proprement dite, et limitons notre analyse aux aspects physiques de l'allégorie.

17 Arnobe 2007, n. 1 à III, 30.

18 « Eh bien, Zeus, le grand chef dans le Ciel, conduisant un char ailé, s'avance en premier, organisant et s'occupant de tout ; et le suit l'armée des dieux et des démons, arrangée en onze parties. Car Hestia demeure dans la maison des dieux, seule : quant aux autres, tous les dieux assignés au nombre des douze, ils marchent en tête, en vertu du rang que chacun a reçu » (Ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς, ἐλαύνων πτηνὸν ἄρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος· τῷ δ' ἔπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων, κατὰ ἕνδεκα μέρη κεκοσμημένη. Μένει γάρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη· τῶν δὲ ἄλλων ὅσοι ἐν τῷ τῶν δώδεκα ἀριθμῷ τεταγμένοι θεοὶ ἄρχοντες ἡγούνται κατὰ τάξιν ἢν ἕκαστος ἐτάχθη). Sur les interprétations du *Phèdre* antérieures au néo-platonisme, cf. Moreschini 1990.

19 πτηνὸν ἄρμα est traduit *pinatti currus* par Arnobe, *alatus currus* par Macrobe ; la στρατιὰ

5. Notre compréhension s'oriente vers la même interprétation [*scil.* que Jupiter est le Soleil] à la lecture de ce passage du *Timée (sic)* de Platon : « Le guide suprême dans le ciel, Zeus, lançant son char ailé, s'avance en tête ordonnant et gouvernant tout ; derrière lui vient l'armée des dieux et des démons, rangée sur onze lignes ; Hestia reste seule dans la maison des dieux ». Dans ce passage, Platon veut que le guide suprême dans le ciel, désigné sous le nom de Jupiter, soit compris comme étant le Soleil, le char ailé symbolisant la rapidité de l'astre. 6. En effet, comme, dans quelque signe qu'il se trouve, le Soleil éclipe toutes les constellations, il semble être le guide et le chef de tous les dieux embellissant et organisant toutes choses ; et tous les autres dieux semblent former son armée en étant répartis sur les emplacements des onze signes du Zodiaque, parce que le Soleil lui-même, dans quelque signe qu'il se trouve, occupe l'emplacement du douzième. (Macrobius 2004).

Le simple recours au même texte du *Phèdre* couplé à l'assimilation de Zeus au Soleil suffit à établir un lien entre ces deux textes, c'est-à-dire, suivant J. Champeaux, à les rattacher à une source commune qui est Porphyre, ce « maître des esprits pour l'Occident », selon la formule de Pierre Courcelle.²⁰

Mais il y a plus. On n'a jamais remarqué, à notre connaissance, que ces deux textes ont un parallèle grec remarquable chez le commentateur du *Phèdre* Hermias :

Mais il faut chercher, dans ce passage, qui est Zeus, et qui les douze dieux. Certains, donc, ont entendu par là les douze sphères du Monde : la sphère fixe, les sept errantes et les quatre éléments ; et ils ont assigné Zeus à la fixe parce qu'il conduit toutes choses, Hestia à la terre en raison de son immobilité. D'autres y ont vu les âmes de ces astres ; d'autres, de façon plus raffinée encore, les intellects se servant de ces âmes comme de véhicules.

[...] Il en est aussi qui font l'exégèse suivante : ils prennent Zeus comme équivalent du Soleil, et disent que l'ordre de l'ensemble du Monde se définit par rapport à lui ; quant à Hestia, ils disent que c'est, parmi les douze signes (du Zodiaque), celui dans lequel se trouve le Soleil, puisqu'il y « demeure », et que les onze signes qui restent l'assistent dans la création ; et par « armée », ils entendent les Décadarques et les démons présidant au Destin. (Couvreur 1901, 135.16–136.1 ; 136.10–6).

Hermias donne ici deux exégèses physiques distinctes du passage du *Phèdre*, avant de leur préférer une interprétation théologique, où les douze dieux se répartissent en quatre triades ou trois tétrades « hypercosmiques ».

Les textes d'Arnobé et de Macrobe ont un rapport évident avec la *seconde* exégèse proposée par Hermias. Les trois textes identifient Zeus au Soleil, qui parcourt le Ciel comme un char lancé dans une course rapide. Macrobe identifie en outre, comme la source d'Hermias, le reste des dieux au Zodiaque : le Soleil prend la place d'un des douze signes, ce qui explique que Platon ne parle que de onze classes.²¹ Quant à Ar-

θεῶν de Platon devient *turba divorum* chez Arnobé et *ducatu* chez Macrobe.

20 Courcelle 1948, 394. Point complet concernant la connaissance de Porphyre en Orient au IV^e s. chez Hadot 1968, vol. I, 81–86.

21 C'est du moins ainsi qu'on doit entendre, semble-t-il, ce que disent et Macrobe et Hermias. Dans le texte de Platon, il semble évident que, s'il n'y a que onze cortèges de dieux, c'est parce qu'Hestia demeure à part et ne prend pas part au cortège. La source de Macrobe et Hermias (que nous pensons donc être Porphyre) comprend au contraire qu'il y a onze classes parce que le Soleil (Zeus) fait office de douzième. Dans la version de Macrobe, les douze dieux semblent parcourir successivement chacun des signes du Zodiaque, et alors on ne comprend plus comment Hestia peut rester « immobile ». Dans celle d'Hermias, le Soleil se trouvant dans le signe zodiacal d'Hestia, on ne comprend pas comment faire correspondre les onze signes restants à

nobe, il a en commun avec Hermias d'identifier explicitement Hestia à la Terre. Cette exégèse, qui mêle éléments physiques et astrologiques, porte la griffe de Porphyre.²²

Deux autres textes encore sont à considérer. L'un a déjà été signalé par J. Champeaux : il s'agit d'un passage de Jean Lydus²³ où Porphyre identifie Hestia, dans un premier temps, à la pure essentialité, et dans un deuxième temps à la terre (χθών). À tout le moins, ce témoignage établit que Porphyre a réservé une place toute particulière à Hestia, ce qui peut expliquer certains aspects de l'interprétation d'Hermias.²⁴ L'autre est le chapitre VI du petit traité de Saloustios connu sous le titre (inexact) de *Des dieux et du monde*. Dans ce texte, Saloustios ne traite pas explicitement du *Phèdre*. Il traite pourtant de douze dieux, arrangés selon quatre triades, qui correspondent sans aucun doute possible à l'interprétation théologique qu'Hermias (et plus tard Proclus) donne du *Phèdre*,²⁵ en dépit de certaines différences mineures.²⁶ Cette interprétation théologique trouve très probablement son origine

des dieux, puisqu'il semble ne rester que dix dieux. Il serait beaucoup plus sensé de faire valoir que c'est par rapport à Hestia *alias* la Terre, qui demeure immobile et agit comme point de référence, que Zeus *alias* le Soleil est tantôt dans tel signe zodiacal, tantôt dans un autre, le Zodiaque étant lui-même accroché à la sphère des fixes. Porphyre a pu être gêné par le fait qu'Hestia est dite demeurer « dans la maison des dieux », dénomination qui s'applique très mal à la Terre, c'est-à-dire au monde sublunaire, et mieux à un signe zodiacal (d'autant que le terme de « maison », οἶκος, a un usage en astrologie). On notera en outre que dans un curieux passage, Macrobe identifie le Soleil au Zodiaque (*Sat.* I, 21, 16–27). Il pourrait renvoyer implicitement à notre exégèse du *Phèdre*.

22 Porphyre, par exemple, associe Athéna à la Lune (*Sur les Statues*, Fr. 359F ; Fr. XX et XXII *In Tim.* ; dans le Fr. 478F, elle est associée au Soleil ; l'identification à la Lune apparaît aussi chez Arnobe, III, 31, 1, mais attribuée à Granius Flaccus, ce qui se retrouve chez Julien et chez Martianus Capella (IX, 914, cf. Préaux 1975). Il avait parlé des dieux astraux dans sa *Philosophie tirée des Oracles* (Eusèbe, *Praep. ev.* IV, 9, 5 = Smith 1993, Fr. 315F). Dans une série de fragments de la *Lettre à Anébon* (Porphyre 2012, Fr. 83–87), il manifeste son intérêt pour les techniques astrologiques. Il est l'auteur d'un commentaire (conservé) à l'*Apotélesmatique* de Ptolémée ; et ce n'est certainement pas un hasard si, dans la première partie de sa carrière, alors qu'il est encore un astrologue païen, Firmicus Maternus voue de l'admiration à celui qu'il appelle alors *noster Porphyrius* (*Mathesis* VII, 1, 1). Porphyre semble en outre avoir été fasciné par la « faune » des entités cosmiques semi-divines tels qu'archontes, anges et autres cosmocrateurs : cf. *De regressu* Fr. 2 (Bidez 1980, 27* 1. 20 et 29* 1. 2–3) ; Fr. 6 (33* 1. 9–13) et les *principes* du Fr. 7 (35* 1. 1), qui assument dans le Fr. 8 la fonction de purification du Soleil et de la Lune ; *Lettre à Anébon* Fr. 8 et 28a (Porphyre 2012).

23 *De Mensibus* 138.18–139.5 (Wünsch 1967, IV, 94) (= Porphyre, *Sur les Statues* Fr. 357F).

24 En *In Phaedr.* 137.22–3, il dira en effet que Zeus et Hestia sont les chefs des douze dieux : Zeus, des six dieux mâles, Hestia, des six déesses. Cette prééminence pourrait ainsi remonter à Porphyre, qui accorde ailleurs une place privilégiée à Hestia (*De abst.* I, 13, 5 ; II, 5, 4).

25 Dans les deux cas, on retrouve les quatre triades des dieux : les créateurs (δημιουργοί), c'est-à-dire ceux qui donnent l'είναι ; les vivificateurs (ζωογόνοι, appelés ψυχοῦντες par Saloustios) ; les gardiens (φρουρητικοί) ; les harmonisateurs (ἀρμόζοντες, Saloustios) ou conversifs (ἐπιστροφετικοί). Comparer Proclus, *Théologie platonicienne* VI, 22 (Proclus 1968, 97–99). Que la source de Saloustios s'appuie sur le *Phèdre* n'a jusqu'ici, à notre connaissance, jamais été vu. Selon Damascius 2002, *In Parm.* III, 123.7–14, Jamblique a nommé « hégémonique » l'ordre divin des hypercosmiques, ce qui suggère une exégèse du *Phèdre*, comme le note lui-même Damascius.

26 Hermias conçoit les triades démiurgique et gardienne comme strictement mâles, vivificatrice et

chez Jamblique. Nous pouvons ici renvoyer à l'autorité de Nock,²⁷ en attendant l'occasion de pouvoir étayer ses hypothèses par un examen complet du dossier.

Ce qui nous intéresse davantage ici est la façon dont Saloustios conclut son exposé : il finit par l'exégèse allégorique physique par laquelle Hermias avait commencé :²⁸

Il est possible aussi d'observer les sphères [des douze dieux] : pour Hestia, c'est la terre ; pour Poséidon, l'eau ; pour Héra, l'air ; pour Héphaïstos, le feu ; les six sphères au-dessus sont aux dieux à qui l'usage les attribue (il faut en effet prendre Apollon et Artémis à la place du soleil et de la lune) ; la sphère de Kronos doit être attribuée à Déméter, et à Athéna revient l'éther ; le ciel, enfin, est commun à tous. Voici donc expliqués et célébrés les ordres, les puissances et les sphères des douze dieux.²⁹

Ce morceau correspond, cette fois, à la *première* interprétation physique du *Phèdre* proposée par Hermias. Nous retrouvons la tripartition caractéristique entre quatre sphères élémentaires, sept sphères planétaires et une sphère extérieure, les fixes

conversive comme femelles, alors que Saloustios en panache deux. La triade démiurgique d'Hermias est Zeus, Poséidon, Pluton tandis que chez Saloustios, il s'agit de Zeus, Poséidon, Héphaïstos. Les douze dieux, qui sont hypercosmiques pour Hermias et le reste de l'école d'Athènes, sont encosmiques pour Saloustios.

- 27 Sallustius 1926 (voir en part. p. XCVI : « probably from Iamblichus »). Cf. Dodds 1963, 278 n. 2.
- 28 Saloustios ne semble pas même s'apercevoir de la contradiction entre les deux types d'exégèse qu'il défend successivement. Nous penserions volontiers qu'il a assemblé hâtivement deux exégèses trouvées dans une même source (peut-être le commentaire perdu de Jamblique au *Phèdre*, dont pourrait s'inspirer Hermias), sans voir que l'allégorie proprement théologique était assumée par Jamblique, tandis que l'allégorie physique n'y était plus présente qu'à titre doxographique. Ainsi, quand Hermias, *In Phaedr.* 136.1–10 critique les tenants de la première explication physique qu'il recense, il pourrait relayer des critiques de Jamblique adressées à Porphyre. Une autre hypothèse verrait dans cette première explication une exégèse médio-platonicienne d'auteur inconnu, et les critiques pourraient être alors issues de Porphyre lui-même, qui y aurait substitué une théologie solaire, elle-même dépassée dans un second temps par Jamblique et Hermias. De la même façon, chez Proclus, *In Timaeum* I, 76.21 sqq., l'interprétation du récit de l'Atlantide dans le *Timée* se stratifie en une interprétation astrale – Athéniens et Atlantes correspondant aux étoiles fixes et aux planètes –, probablement déjà recensée par Porphyre (cf. Dillon 1973, 269), et une interprétation théologique inaugurée par Jamblique. Un texte d'époque impériale comme le ps.-Timée de Locres, *De la nature du monde et de l'âme* 31 «Γὰ δ' ἐν μέσῳ ἰδουμένα ἑστία θεῶν» pourrait reposer sur une exégèse du *Phèdre* comparable. Des interprétations astronomiques de ce type étaient monnaie courante dans le médio-platonisme : on pense aux spéculations de Numénios sur les tropiques (*apud* Porphyre, *De antro*), et aux doxographies de l'*In Timaeum* de Proclus qui, lorsqu'elles parlent d'astronomie, remontent sans doute fréquemment aux médio-platoniciens (voir Dillon 1973, 327 et 332).
- 29 Saloustios, *Des dieux et du monde* VI, 5 (Saloustios 1960) ; Sallustius 1926, 12.16–23. Traduction élaborée avec Jocelyn Groisard dans le cadre d'un projet de réédition de Saloustios.

pour Hermias (identifiée à Zeus) et l'éther pour Saloustios (identifiée, comme ailleurs chez Arnobe,³⁰ à Athéna).³¹

Notre conclusion est que Porphyre, dans un ou plusieurs de ses écrits,³² a dû élaborer une doxographie des interprétations données des dieux du *Phèdre*, s'inspirant de sources médio-platoniciennes et concluant avec une exégèse physique et astrale typique.³³ Arnobe la connaît et la critique ; Macrobe la connaît et l'accepte ;

30 Cf. *supra*, n. 13. L'association de Zeus à l'éther dans le premier texte d'Arnobe que nous avons cité, et de Junon-Héra à l'air (III, 30, 2), trouve aussi un parallèle dans le *Sur les statues* (Fr. 355F = Eusèbe, *Praep. ev.* III, 10, 26–11, 1), mais elle est certainement trop vague pour être vraiment significative.

31 Cette répartition correspond en outre à la seconde division présente chez Macrobe, *In Somm.* I, 11, 8–9 : Terre et trois sphères élémentaires ; sept sphères planétaires ; sphère extérieure des fixes (comme pour Hermias donc). On connaît la dépendance très forte de Macrobe, dans cette œuvre, envers Porphyre et particulièrement envers son commentaire du *Timée* (voir l'index de Flamant 1977, 724 s.v. « In Platonis Timaeum commentarii » ; notre texte est mentionné à la p. 544 et Flamant juge possible que la théorie concernée ait pu être « intégrée par Porphyre dans une doxographie "platonicienne" »). Il devient ainsi envisageable que Porphyre ait élaboré son exégèse du *Phèdre* dans le cadre de son commentaire au *Timée* (ce qui peut expliquer la bévue de Macrobe, qui croit avoir affaire au *Timée*). A. Smith, l'éditeur des *Fragments* de Porphyre, n'a pas connaissance d'un commentaire perdu au *Phèdre*. Un texte supplémentaire à considérer est Calcidius, *In Timaeum* § 178 selon qui c'est Vesta (= Hestia) qui est l'Intellect de l'âme du monde, dominant les onze autres dieux du *Phèdre* qui sont les sphères astrales et élémentaires. Nous retrouvons ici absolument la première exégèse physique donnée par Hermias à propos du *Phèdre*, et pourtant chez Calcidius le contexte est celui du *Timée*. Calcidius étant susceptible de dépendre de Porphyre (l'hypothèse a été avancée avec des degrés variables de conviction : point de la question dans Bakhouché 2001, vol. I, 34–41), c'est là un argument de grand poids. Son recours à une source est en tout cas indépendant d'Arnobe et de Macrobe, car le même texte du *Phèdre* est là encore traduit différemment (πτηνὸν ἄσμα devient *volucris currus*, στρατιά θεῶν *legiones caelestium ... potestatum*). On s'émouvra peut-être des légères divergences entre nos différents textes. Mais Porphyre a été connu dès l'Antiquité pour ses variations. On peut citer de lui, par exemple, un texte (Eusèbe, *Praep. ev.* III, 11, 24 = *Sur les statues*, Fr. 359F) où c'est Apollon qui est le Soleil, flanqué des neuf Muses (les sept planètes, les fixes et le lieu sublunaire, vu ici de façon unitaire et non subdivisé en quatre éléments). Rappelons qu'il y a tout lieu de penser que c'est Porphyre qui est derrière la théologie solaire des *Saturnales*, où une foule très diverse de déités (parmi lesquelles Zeus-Jupiter et Apollon) est identifiée au Soleil. L'accumulation d'exégèses divergentes ne produit pas contradiction, selon Porphyre : c'est le cas pour Arnobe, qui ici aussi annonce un état d'esprit plus tardif.

32 *Sur les statues, Traité du soleil* ou *Sur les noms divins*, comme le suggère Champeaux (n. 1 *ad* Arnobe 2007, III, 30) : de fait, l'assimilation par Arnobe, III, 32 de la Grande Mère (Cybèle, identifiée à Rhéa : « quam Nigidius autumat matrimonium tenuisse Saturni »), de Cérès (Déméter) et de Vesta (Hestia) à la Terre fait surtout penser au *Sur les statues* (cf. Fr. 357aF, 358F, 359F, 360F ; Hécate pourrait aussi relever de ce syncrétisme, cf. Champeaux, n. 8 *ad* Arnobe 2007, III, 29), où toutes ces déesses sont comme des avatars de la Déesse-terre primordiale. On peut penser aussi au commentaire sur le *Timée*, cf. *supra* n. 31. Il n'y a aucune nécessité, ni aucun avantage, à retomber dans les travers de la théorie de la « source unique » si chère à la *Quellenforschung*. Il nous suffit d'affirmer avec netteté notre accord avec la thèse de J. Champeaux (n. 4 *ad* Arnobe 2007, III, 32), à savoir qu'Arnobe travaille à la fois avec des sources latines et avec Porphyre.

33 Pour la prédilection de Porphyre pour l'astrologie, cf. *supra*, n. 22. Porphyre pratique – pour autant que nous puissions en juger par les fragments de ses commentaires – une exégèse accumulative : d'une culture extraordinaire, il pouvait citer une foule d'auteurs hellénistiques et

Hermias et Saloustios la connaissent directement ou indirectement et la subordonnent à une interprétation théologique : elle n'est plus chez eux qu'une relique. Le basculement se produit donc après Porphyre, dont l'exégèse physique – par bien des aspects traditionnelle, en ce qu'elle évoque notamment le stoïcisme – devient insuffisante, si ce n'est suspecte. Jamblique a dû jouer un grand rôle dans ce processus, et il n'est peut-être pas indifférent, en ce cas, que dans ses thèses touchant à la psychologie, Arnobe se retrouve aussi de son côté.

4. Conclusion

Face à la critique chrétienne, l'interprétation allégorique des mythes s'était imposée dans les milieux intellectuels païens comme une nécessité impérieuse. Mais à cette stratégie païenne, nous voyons maintenant des auteurs chrétiens s'opposer avec de nouveaux arguments, qui marquent la fin de l'âge d'or de l'allégorie physique. Alors qu'un Minucius Félix, à la fin du IIe siècle ou au début du IIIe, peut encore présenter l'effort allégorique des païens comme compatible avec le monothéisme, et conclure que « soit les Chrétiens sont des philosophes, soit les philosophes étaient déjà chrétiens » (*Octavius*, XX, 1), désormais interpréter les anciens dieux comme des symboles de la vie de la Nature devient une marque d'impiété et de matérialisme.³⁴ Nous basculons alors dans un nouveau monde, ce qui est visible aussi dans la critique de la psychologie des *virii novi* : un âge où l'homme est soumis radicalement à un Dieu transcendant et où la médiation de la Nature s'estompe. Les temps sont à l'intransigeance.³⁵

médio-platoniciens. Un bon exemple est son exégèse du *Timée*, qui citait et critiquait Atticus, Taurus, Plutarque (cf. Petrucci 2014, 353–361, 366–370).

- 34 Arnobe ne dit rien d'interprétations proprement théologiques des données mythiques, du type de celles assumées par Hermias et Saloustios. La conclusion la plus prudente est qu'il n'a pas connaissance de cette théologie scientifique, alors embryonnaire ; mais il n'est pas impossible qu'il la connaisse et qu'il n'ait, sur le fond, aucune objection à lui faire. Il laisse parfois entendre qu'il conçoit Dieu comme le roi de puissances divines mineures (I, 26, 4–5 ; I, 28, 5 ; I, 34–35) : ce qu'il dénonce chez les philosophes païens est surtout la confusion entre dieux et réalités du monde, qui réduit à néant les dieux ; et quand, dans le texte cité *supra*, pp. 61–62, Arnobe accuse son contradicteur de calomnier Dis Pater, il n'y a peut-être pas là simplement une stratégie rhétorique. Ainsi, il pourrait accepter une exégèse théologique tout en refusant par principe toute allégorie physique. La situation est comparable en ce qui concerne Eusèbe de Césarée (cf. Lecerf 2014, 91 n. 98).
- 35 La comparaison entre Minucius Félix d'une part, Arnobe et Firmicus de l'autre est très éclairante. Dans l'*Octavius*, le païen Cécilius est un homme désabusé : c'est fondamentalement un sceptique, doublé d'un matérialiste, qui juge incroyable qu'un Dieu invisible soit omniprésent et omniscient ; c'est aussi un conservateur et un réaliste, qui ne se risquerait pas à affirmer résolument la vérité du paganisme, mais qui constate que le paganisme a coïncidé avec la grandeur de Rome. À l'inverse, le chrétien Octavius est un optimiste et un idéaliste : il pense qu'un Dieu universel existe et que sa Providence éclaire le monde entier, à l'image du Soleil. Le paganisme est ici la religion triste d'un monde fatigué, et le christianisme la religion des grands espoirs et de l'avenir. Chez Arnobe et Firmicus au contraire, la situation est toute différente et presque inverse. Quelques continuités partielles (notamment l'emploi de l'évhémérisme pour ridiculiser les dieux païens) ne compensent pas de grandes nouveautés. Leurs adversaires sont

Plus important, certains arguments des Chrétiens deviennent partagés par les païens eux-mêmes. Dans le néoplatonisme tardif lui-même, sans jamais disparaître complètement, l'allégorie physique et/ou astrale sera largement remplacée par une théologie scientifique et abstraite, dernière réponse de la pensée païenne face à l'essor du monothéisme triomphant. Seul le monde philosophique latin fait exception – en philosophie, les auteurs latins ont coutume d'avoir quelque retard sur les Grecs, et le stoïcisme y avait laissé une marque plus profonde : mais même le Prétextat de Macrobe, *Sat.* I, 7, 18 laisse entendre qu'au-delà de ce qui a été dit des dieux sous forme mythique ou dans les allégories des physiciens, il connaît une vérité plus pure. Est-il interdit de penser qu'Arnobé puisse, ici, être influencé par les critiques adressées par Jamblique à Porphyre ?³⁶

des hommes de grande culture et science (Arnobé le dit pour le leur reprocher). Ils ont élaboré des théories complexes pour justifier les mythes et expliquer le rapport de l'âme à Dieu. Ce sont des doctrinaires, animés d'une vision. Ils sont persuadés de la vérité de leurs affirmations et de l'existence de leurs dieux. Et c'est maintenant Arnobé, non plus le païen Cécilius (*Octavius* V, 3–5) qui emploie des arguments sceptiques pour rabattre les prétentions des philosophes : sa vision de l'homme est très pessimiste (cf. VII, 4, 7 ; VII, 9, 5) : l'homme ne vaut pas mieux qu'un animal : sa raison est toute relative, car, si on enferme un enfant plusieurs années dans une pièce, il végéterait et serait incapable d'apprendre quoi que ce soit, ce qui infirme la théorie de la réminiscence. Ce renversement total s'explique bien par l'apparition contemporaine d'une sorte de « renaissance païenne », désireuse de régénérer le paganisme sapé depuis déjà deux siècles par les critiques des apologistes chrétiens (citons entre autres Aristide, Justin, Athénagore, Clément d'Alexandrie...). Le christianisme, lui, commence à se tourner vers le conservatisme et l'orthodoxie. Firmicus possède le triste privilège d'être le premier auteur chrétien à en appeler au bras séculier pour châtier les païens (*De errore* XVI, 2 ; XXVIII–XXIX).

- 36 La recherche est encore balbutiante pour ce qui est des liens possibles entre Arnobé et Jamblique. Une contribution importante est celle de Champeaux 1999, 157–160, à propos d'Arnobé IV, 12, 3, qui parle d'*antitheoi*. Dès lors qu'on écarte le témoignage de Lactance (disciple d'Arnobé), les parallèles sont rares (Héliodore, *Éthiopiennes* IV, 7, 13 ; Athénagore, *Supplique* XXIV, 2, au singulier = le Diable), et le plus précis est de loin celui de Jamblique, *Réponse à Porphyre* 133.12 S.-S. Les autres néoplatoniciens n'emploient le mot qu'au sens homérique (« égal des dieux », à propos d'un héros). Champeaux hésite entre un emprunt à un passage perdu de Porphyre ou des *Oracles chaldaïques* (hypothèse par définition spéculative, encore qu'on ne puisse exclure que le mot ait figuré dans la *Lettre à Anébon*, à laquelle répond Jamblique), et un emprunt direct à Jamblique. Point décisif est que le *contexte* est aussi le même chez Arnobé : « l'explication de la mantique par la démonologie » (à ce propos, il est important de rappeler que Cremer 1969, 29–30 pensait pouvoir détecter entre Arnobé et Jamblique des échos textuels). Ajoutons qu'un autre contact possible concerne les *phalloi*, mentionnés par Arnobé V, 28 et par Jamblique, *Réponse* 29.14. Mais la datation plus tardive de la *Réponse* qui prévaut désormais (voir Saffrey et Segonds in Jamblique 2013, XXIX–XXXII) en ferait une exacte contemporaine de l'œuvre d'Arnobé. Pour que ce dernier en ait eu connaissance, il faudrait alors qu'il ait été en contact étroit avec un cercle néoplatonicien. Est-ce impossible ? La réfutation des *virī novi* suppose une connaissance approfondie du néoplatonisme, dans sa version la plus dogmatique (celle inspirée des *Oracles chaldaïques*). J'espère montrer bientôt qu'elle suggère aussi l'adoption d'une ligne « jamblichéenne », dirigée contre la psychologie de tradition plotino-porphyréenne. On rappellera en outre que le mariage du fils de Jamblique avec une auditrice du cercle de Plotin (Porphyre, *Vie de Plotin*, 9.1–5) suppose un séjour au moins bref de Jamblique en Occident. Une autre contribution importante, et récente, est celle de Masterson 2014. Mark Masterson présente un riche dossier comparatif à propos de l'emploi de l'obscénité dans les rites par Jamblique (qui lui reconnaît une vertu efficace et l'allégorise)

Une attitude par laquelle Arnobe est fondamentalement anti-néoplatonicien, et éloigné aussi bien de Porphyre que de Jamblique, est son refus de tout syncrétisme. Son contradicteur païen propose aux Chrétiens de fusionner leur religion au culte polythéiste (III, 2). Le commentaire de J. Champeaux renvoie à Augustin, *Lettre* 16, 4 (évocation de Maxime de Madaure qui revendique une pluralité de voies pour exprimer Dieu, père commun de tous dans la spiritualité des chrétiens comme des païens). Cette façon de voir, résumée dans une formule célèbre par Symmaque – *uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum* (sc. la vérité à propos des dieux) – exprime la quintessence même du projet néoplatonicien à partir de Porphyre et de Jamblique, qui tentent de rassembler les diverses religions païennes, mais aussi parfois le judaïsme, voire la figure du Christ lui-même dans une immense synthèse religieuse. Arnobe, précurseur du ps.-Cyprien, leur oppose une fin de non-recevoir : « Nilque colis dum cuncta colis », « Tu ne vénères rien, quand tu vénères tout » (Ps.-Cyprien, *Carmen ad senatorem*, v. 47).

Bibliographie

- Annechino, Marialuisa 1980. 'La *ratio physica* nel *De errore profanarum religionum* di Firmico Materno', *Vichiana* 9. 181–188.
- Arnobe 2007, *Contre les gentils (Contre les païens)*, éd. Jaqueline Champeaux. Tome III. Paris: Les Belles Lettres.
- Athénagore 1992. *Supplique au sujet des chrétiens et Sur la résurrection des morts*, éd. Bernard Pouderon. Paris: Les éditions du Cerf.
- Bakhouché, Béatrice (trad.) 2001. *Calcidius, Commentaire au Timée de Platon*. Paris: Vrin.
- Bidez, Joseph 1980. *Vie de Porphyre: le philosophe néo-platonicien: avec les fragments des traités Peri Agalmaton et De regressu animae*. Hildesheim: Olms (reprise de la 1^e édition 1913).
- Buffière, Félix. 1956. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres.
- Champeaux, Jacqueline 1999. 'Arnobe et l'Étrurie: ses disciplines, ses dieux, ses rites'. In *La divination dans le monde étrusco-italique VIII: Des Sévères à Constantin, les auteurs du III^e siècle et l'Etrusca disciplina: Actes de la Table ronde tenue à l'ENS [Paris], les 24 et 25 octobre 1997*.

et par Arnobe (qui demeure à dessein au niveau littéral, pour montrer le caractère répugnant des rites païens). Comme résume Masterson 2014, 397, « il n'y a » selon Arnobe « pas de symboles dans les faits » (les mythes ont tous été écrits dans un esprit d'ingénuité). Mais il faut poser plus directement qu'il ne le fait la question de savoir pourquoi c'est Arnobe qui, parmi les apologètes, insiste le plus sur ce thème : la meilleure réponse – en tout cas la nôtre – est que ses adversaires païens y insistaient eux-mêmes, et ceci permettrait d'étayer l'hypothèse d'un contact entre Arnobe et Jamblique. Enfin il faut noter que les exemples d'obscénité allégués sont exclusivement empruntés au domaine religieux et mythique, ce qui indique que l'enjeu était, chez les adversaires, le paganisme lui-même, défendu dans ses aspects les plus contestables. La chose n'a rien d'évident. Masterson cite Julien et Saloustios (Masterson 2014, 380 n. 21), mais ceux-ci dépendent de Jamblique. Cette tradition se distingue clairement de celle de Porphyre, auquel Macrobe est fidèle dans un passage remarquable de l'*In Somm. Scip.* (I, 2, 7–8) sur la nécessaire décence des fables. Mora 1994, 108 et 194–195, pense qu'il peut s'agir d'une riposte face à Arnobe, mais nous y verrions plus volontiers un développement indépendant sur la trace de Porphyre, tandis qu'Arnobe pourrait pour sa part critiquer Jamblique. Mora lui-même (Mora 1994, 185 n. 2) cite un texte du *Contre les Chrétiens* qui refuse d'aller au-delà du sens obvie de Jn 6, 53 (donc d'allégoriser ce texte, dont la lettre choquante affirme qu'il faut boire le sang et manger la chair du Fils de l'homme pour être sauvé).

- (*Caesarodunum suppl.* 66), éd. Dominique Briquel, Charles Guittard. Tours: Imprimerie de l'Université. 135–164.
- Clark, Dennis 2010. 'The Gods as Henads in Iamblichus', *The International Journal of the Platonic Tradition* 4. 54–74.
- Courcelle, Pierre 1948. *Les lettres grecques en Occident*, 2e éd. Paris: De Boccard.
- Courcelle, Pierre 1953. 'Les Sages de Porphyre et les *virii novi* d'Arnobe', *Revue des Études latines* 31. 257–271.
- Couvreur, Paul (éd.) 1901. *Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum scholia: ad fidem codicis Parisini 1810 denuo collati*. Paris: Bouillon.
- Cremer, Friedrich W. 1969. *Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*. Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- Damascius 1977, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, éd. Leendert Gerrit Westerink. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Damascius 2002. *Commentaire du Parménide de Platon*. Texte établi par Leendert Gerrit Westerink. 4 voll. (1997–2003). Paris: Les Belles Lettres.
- Des Places, Edouard (éd.) 2003 (1971¹), *Oracles chaldaïques*. Paris: Les Belles Lettres.
- Dillon, John M. (ed.) 1973, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*. Leiden: Brill.
- Dodds, Eric R. 1963 (1933¹). *Proclus, The Elements of Theology*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.
- Eusèbe de Césarée 1976, *La préparation évangélique: Livres II et III*, éd. Edouard Des Places. Tome 2. Paris: Les éditions du Cerf.
- Festugière, André-Jean 1967. 'La doctrine des *Uiri noui* sur l'origine et le sort des âmes, d'après Arnobe, II, 11–66'. In Festugière, André-Jean. *Hermétisme et mystique païenne*. Paris: Aubier-Montaigne. 261–312.
- Firmicus Maternus 1982, *L'erreur des religions païennes*, éd. Robert Turcan. Paris: Les Belles Lettres.
- Flamant, Jacques 1977. *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV^e siècle*. Leiden: Brill.
- Fortin, Ernest L. 1996. 'The *Virii novi* of Arnobius and the Conflict between Faith and Reason in the early Christian Centuries'. In Fortin, Ernest L. *The birth of philosophic Christianity*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield. 169–197.
- Gersh, Stephen 1986. *Middle Platonism and Neoplatonism: the Latin Tradition*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Hadot, Ilsetraut 2015. *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*. Leiden: Brill.
- Hadot, Pierre 1968. *Porphyre et Victorinus*. 2 voll. Paris: Études augustiniennes.
- Jamblique 2013. *Réponse à Porphyre: De mysteriis*, éd. Henri D. Saffrey, Alain-Philippe Segonds. Paris: Les Belles Lettres.
- Jourdan, Fabienne 2005. 'Manger Dionysos: L'interprétation du mythe du démembrement par Plutarque a-t-elle été lue par les néo-Platoniciens?', *Pallas* 67. 153–174.
- Lecerf, Adrien 2014, 'L'empereur Julien entre culte d'Attis, *Oracles* et théologie solaire'. In *Oracles chaldaïques: fragments et philosophie*, éd. Adrien Lecerf, Lucia Saudelli, Helmut Seng. Heidelberg: Universitätsverlag Winter. 61–99.
- Macrobius, Ambrosius Aurelius Theodosius 2004. *Les Saturnales. Livres 1–3*, trad. fr. Charles Guittard. Paris: Les Belles Lettres.
- Masterson, Mark 2014. 'Authoritative Obscenity in Iamblichus and Arnobius', *Journal of Early Christian Studies* 22 (3). 373–398.
- Mesyats, Svetlana 2012. 'Iamblichus' exegesis of Parmenides' hypotheses and his doctrine of divine henads'. In *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, eds. Eugene Afonasin, John Dillon, John F. Finamore. Leiden: Brill. 151–175.
- Mora, Fabio 1994. *Arnobio e i culti di mistero: analisi storico-religiosa del V libro dell'Adversus rationes*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Moreschini, Claudio 1990. 'L'esegesi del Fedro e il medioplatonismo', *Koinônia* 14. 29–39.
- Petrucchi, Federico M. 2014. 'Le témoignage du deuxième livre du "commentaire au Timée" de Pro-

- clus sur la forme des arguments médio-platoniciens au sujet de la genèse du monde', *Revue des Études Grecques* 127. 331–375.
- Porphyre 2012. *Lettre à Anébon l'Égyptien*, éd. Henri D. Saffrey, Alain-Philippe Segonds. Paris: Les Belles Lettres.
- Préaux, Jean 1975. 'Pallas, tertia Lunae'. In *Le monde grec: Hommages à Claire Préaux*, éd. Jean Bingen, Guy Cambier, Georges Nachtergaele. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles. 343–352.
- Proclus 1968. *Théologie platonicienne*. 6 voll. (1968–1994), éd. Henri D. Saffrey; Leendert G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres.
- Sallustius 1926. *Concerning the Gods and the Universe*, ed. Arthur D. Nock. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saloustios 1960. *Des dieux et du monde*, éd. Gabriel Rochefort. Paris: Les Belles Lettres.
- Simmons, Michael B. 1995. *Arnobius of Sicca: Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Andrew (hrsg.) 1993. *Porphyrii philosophi fragmenta*, Stuttgart: Teubner.
- Sodano, Angelo R. (a cura di) 1964. *Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*. Neapoli: Istituto della stampa.
- Wünsch, Richard (hrsg.) 1967. *Ioannis Lydi Liber de mensibus*. Stuttgart: Teubner.

QUID SIT HIERARCHIA ?

Mésinterprétation d'un concept dionysien

Ghislain Casas

1. Les anciens et les modernes

De même qu'on a sorti Platon de la gangue néoplatonicienne qui le recouvrait, et qu'on a libéré Aristote des multiples strates de commentaires déposés sur son œuvre, afin de frayer un accès plus direct à leurs textes et à leurs pensées, de même, il a fallu, à l'aube du vingtième siècle, dissiper l'épais voile de brouillard dans lequel avait baigné pendant des siècles l'œuvre de Denys l'Aréopagite, qui avait fait l'objet de tant de malentendus et de tant de fantasmes, et dont on devait bien reconnaître, après quelques éclaircissements nécessaires, qu'on ne savait à peu près rien. L'opération était complexe, moins sur le plan philologique que du point de vue historique et doxographique. Peu de textes en effet ont, dans l'histoire de la pensée occidentale, nourri à la fois autant de croyances erronées et autant de traditions de pensée, et marqué aussi profondément et aussi longtemps – de l'Antiquité tardive jusqu'à l'époque moderne – à peu près tous les domaines de la culture, que ne l'ont fait les écrits de Denys l'Aréopagite.¹ L'histoire est relativement bien connue : un texte pseudépigraphique signé du nom d'un disciple de Saint Paul tout droit sorti d'un passage de la Bible, a circulé dans le monde grec au milieu du sixième siècle dans un contexte de querelles christologiques, pour rapidement devenir une autorité en théologie et être exporté quelques siècles plus tard en Occident, plus précisément en France, où il a fondé, en jouissant de la confusion entre son auteur prétendu et le premier évêque et saint patron de Paris Denis, un véritable mythe national qui a perduré, malgré quelques tentatives çà et là de remise en question, jusqu'à la fin du XIXe siècle. Il est difficile de faire la part entre ce que la pensée dionysienne doit à sa propre puissance théorique et ce qui relève de la simple mystification, mais le fait est qu'elle a nourri presque toute la mystique et la métaphysique, l'ecclésiologie et la pensée politique, la philosophie et la théologie, pendant le Moyen âge et au-delà, sans que soit jamais sérieusement remise en question l'aura sacrée qui l'entourait.

C'est dire que revenir à une lecture plus authentique du ps.-Denys, pour l'appeler par son nom moderne, n'était pas simple affaire d'histoire des textes, au sens où réinterpréter les écrits dionysiens consistait *ipso facto* à s'attaquer à un mythe tenace et à mettre à nu la supercherie sur laquelle s'était édifiée une large partie de la culture occidentale. Le point sur lequel tout s'est joué, à la fin du XIXe

1 Sur la postérité du ps.-Denys : De Andia 1997 ; Coakley, Stang 2009.

siècle,² est un point d'interprétation : le mythe de Denys l'Aréopagite s'est écroulé sur une question d'ordre philologique et scientifique. Il a été mis en évidence par plusieurs travaux de façon irréfutable que le texte dionysien dépendait très largement de textes néoplatoniciens et plus particulièrement d'extraits de Proclus, qu'il se contentait par moments tout simplement de recopier. La conclusion immédiate, historique, était que l'auteur du *corpus dionysiacum* ne pouvait être un personnage biblique, mais devait avoir vécu entre le cinquième et le sixième siècle. La conséquence scientifique ou doctrinale, quant à elle, était que toute la pensée dionysienne demandait à être ressaisie dans la perspective du néoplatonisme, dont elle apparaissait comme un travestissement christianisé. Cette clause herméneutique a profondément marqué les études dionysiennes au vingtième siècle, et jusqu'à aujourd'hui, et elle a entraîné un certain nombre d'effets qui n'ont pas été seulement bénéfiques, à commencer par celui d'avoir saturé l'horizon de toute lecture du texte dionysien de néoplatonisme.³

Nous voudrions tenter de mesurer ces effets en nous tournant vers le cas très particulier de l'idée de hiérarchie, dont le ps.-Denys s'est fait le propagateur au moyen de deux traités sur *La Hiérarchie céleste* et *La Hiérarchie ecclésiastique*. Ces textes, le premier en particulier, ont fait l'objet de nombreux commentaires au Moyen âge, qui sont loin d'avoir retenu l'attention qu'ils demanderaient, et ne bénéficient d'ailleurs pas de traduction en langue moderne et demeurent pour certains encore inédits.⁴ Cette abondance de commentaires s'explique, outre le rôle central de la pratique du commentaire dans la culture scolaire médiévale, par la difficulté du texte même du ps.-Denys : par l'originalité et le caractère tout à fait déroutant du concept de hiérarchie (*hierarchia*) et par l'effort d'interprétation qu'il nécessite. Car il s'agit bien d'un concept – que le ps.-Denys s'attache à définir de façon précise et technique – sans doute l'un des plus centraux et des plus importants pour la pensée dionysienne, et peut-être l'un des plus originaux et des plus difficiles que le ps.-Denys ait légué à la théologie et à la philosophie. Il est tout à fait surprenant, par voie de comparaison, qu'il ait si peu retenu l'attention des commentateurs modernes,⁵ ou plutôt, que son interprétation moderne en soit resté à un niveau tout à fait superficiel, là où les médiévaux avaient déployé des efforts herméneutiques considérables sur des pages et des pages, afin de percer le mystère de ce que l'obscur Denys l'Aréopagite avait appelé la « hiérarchie » dans ses traités sur les anges et sur les sacrements de l'Église.

Il nous semble que ce décalage entre les médiévaux et les modernes tient précisément au dispositif herméneutique que nous avons évoqué plus haut, à savoir, à

2 Les deux études historiques sont celles de Koch 1895, 438–454 et Stiglmayr 1895, 253–273.

3 Par exemple, Gersh 1978 ; Perl 2007 ; Dillon, Klitenic Wear 2007.

4 Jean Scot Érigène 1975 ; Hugues de Saint Victor, *Expositio in Hierarchiam Caelestem Sancti Dionysii* (PL 175, 923–1154) ; Alain de Lille 1965, 232–235 ; Albert le Grand 1993 ; Combes 1940. L'édition critique du commentaire d'Hugues de Saint Victor, par Dominique Poirel, est en préparation. L'édition (et traduction) du commentaire de Robert Grosseteste a fait l'objet de deux thèses non publiées : McQuade 1961 et McEvoy 1967. Une édition du commentaire de Pierre de Jean Olivi par Sylvain Piron est en cours.

5 L'étude moderne de référence demeure celle de Roques 1954.

L'impossibilité pour les commentateurs de sortir de l'horizon néoplatonicien pour accéder au texte dionysien – de peur d'entretenir un mythe qu'un minimum de sens historique suffit à rendre tout à fait obsolète. Autrement dit, c'est parce qu'on lit le *corpus dionysiacum* avec des lunettes néoplatoniciennes, en louchant toujours sur Plotin ou Proclus, qu'on ne parvient plus à discerner l'originalité du concept dionysien, à le détacher de l'arrière-fond de néoplatonisme standard auquel il est pourtant assez clairement irréductible. Le défaut d'une lecture trop néoplatonisante serait en quelque sorte de lisser le texte dionysien. C'est en tout cas ce que nous voudrions essayer de montrer, en jouant, pour ainsi dire, les anciens contre les modernes et en réhabilitant les lectures médiévales, malgré leur aveuglement face à la fraude dionysienne, et en les faisant en quelque sorte un peu sortir de l'ombre. Plus encore, nous souhaiterions réussir à quitter le plan strictement méta-interprétatif – comme le rhapsode du *Ion* qui se fait l'interprète des interprètes (*hermeneus hermeneuôn*, 534a) – afin de parvenir à envisager les commentaires médiévaux, au même titre que les commentaires modernes, comme des outils dont il est possible de faire usage pour lire le ps.-Denys, plutôt que comme des curiosités d'un autre temps déposées sur les étagères poussiéreuses de nos bibliothèques.

2. L'illusion rétrospective

L'obstacle majeur à toute interprétation du concept dionysien de *hierarchia* tient sans doute à la signification moderne, courante, du terme « hiérarchie », qui renvoie à tout ensemble d'éléments classés selon l'inférieur et le supérieur relativement à un critère de valeur ou d'importance, qu'il s'agisse d'une hiérarchie militaire, d'une hiérarchie sociale ou même d'une hiérarchie de valeurs. Pourtant, il arrive que les dictionnaires mentionnent, à titre de vestige linguistique, la signification originellement théologique du terme, qui renvoie aux hiérarchies angéliques puis ecclésiastiques.

Le concept de hiérarchie est en effet un terme technique de théologie, que le ps.-Denys a très probablement forgé lui-même, auquel il a en tout cas donné ses lettres de noblesse, et qu'il s'attache à définir précisément dans le troisième chapitre de la *Hiérarchie céleste*. Il donne la définition suivante :

La « hiérarchie » [Ἱεραρχία] est selon moi, un ordre sacré [τάξις ἱερὰ], un savoir [ἐπιστήμη] et une opération [ἐνέργεια], assimilée [ἀφομοιουμένη] autant que possible à la forme divine [τὸ θεοειδές] et s'élevant vers les illuminations [ἐλλάμψεις] qui lui sont transmises par Dieu proportionnellement [ἀναλόγως] en vue de l'imitation divine [τὸ θεομίμητον] (III, 1).⁶

Cette définition n'a, à première vue, à peu près rien à voir avec notre idée usuelle de hiérarchie. Elle semble même résister à toute compréhension immédiate, tant elle déroute le sens commun. On se contentera de noter qu'elle articule, de façon tout à fait étonnante, trois éléments principaux – l'ordre (*taxis*), le savoir (*epistèmè*), l'opération (*energeia*) – qu'elle assigne à une finalité précise : l'assimilation (*homoiôsis*) ou l'imitation (*mimêsis*) du divin. Il s'agit donc d'un dispositif théorique et pratique assurant la conformation au divin. C'est pourtant bien du mot grec

6 Pseudo-Dionysius Areopagita 1994, 17.

formé par le ps.-Denys (*hierarchia*) qu'est issu le terme moderne de « hiérarchie ». Il ne s'agit donc pas de dire que les deux significations, originelle et moderne, sont sans rapport, ni que la *hierarchia* dionysienne n'a rien de commun avec une hiérarchie, mais de souligner l'affaiblissement sémantique produit par la transformation du mot, sa laïcisation ou sa sécularisation pour ainsi dire, et l'écart important qui sépare le sens moderne du sens primitif. Que le dispositif conçu par le ps.-Denys consiste en une hiérarchie, en un ensemble hiérarchisé d'anges ou d'hommes, ne fait pas de doute, c'est même évident, il s'agit par contre de percevoir qu'il est question de beaucoup plus dans l'idée dionysienne de hiérarchie que d'un simple classement ou d'un simple étagement des classes angéliques ou des degrés ecclésiastiques.

On reconduit souvent la pensée du ps.-Denys à la conception « hiérarchique » de la réalité déployée par le néoplatonisme. Ce dernier aurait même été influencé par le modèle hiérarchique néoplatonicien, qu'il reprendrait à son compte, sans égard pour ses sources, et prolongerait dans le domaine de la théologie chrétienne. C'est précisément là que se noue le problème. Il faut démêler l'écheveau fil par fil.

Il y a tout d'abord un problème d'ordre lexical. Le terme de « hiérarchie » est fréquemment utilisé dans les traductions modernes des textes néoplatoniciens et l'on se représente toute la métaphysique de Plotin comme une hiérarchie de principes ou une hiérarchisation des trois hypostases que sont l'Un, l'Intellect et l'Âme,⁷ ou bien encore la « théologie platonicienne » de Proclus comme une systématisation hiérarchique des divinités du panthéon traditionnel. Les traducteurs et les commentateurs des textes néoplatoniciens, par contre, s'étonnent trop peu souvent du fait que le terme de *hierarchia* n'appartient pas à la langue des néoplatoniciens et n'apparaît, en grec, dans aucun texte néoplatonicien. Les auteurs néoplatoniciens n'ont littéralement jamais parlé de hiérarchie.⁸ Ce que le mot « hiérarchie » traduit généralement, ce sont des termes du jargon philosophique néoplatonicien, surtout chez Jamblique et Proclus, tels que *taxis*, *diataxis* ou *diakosmèsis*, qui peuvent être rendus aussi par « ordre », « ordonnancement » ou « disposition ». On ne niera pas que les néoplatoniciens développent une conception hiérarchique de la réalité, si l'on se tient à l'usage moderne du mot, mais un tel énoncé devient tout à fait ambigu et problématique, dès lors que l'on envisage les rapports entre le ps.-Denys et le néoplatonisme dans ces mêmes termes. On voit bien comment la pensée hiérarchique du ps.-Denys peut être entièrement reconduite à des sources néoplatoniciennes par le simple effet d'une confusion lexicale. L'ironie suprême ici est que le

7 Dominic O'Meara utilise la notion dionysienne, à laquelle il renvoie en toute connaissance de cause, pour décrire le système plotinien. Voir O'Meara 1975, 1–18.

8 Il est étonnant de voir un auteur aussi attentif aux différences entre la pensée dionysienne et le néoplatonisme qu'Endre von Ivánka assimiler la hiérarchie à un concept-clé de la pensée néoplatonicienne : « Mesure-t-on toujours suffisamment le rapport que ce concept de participation chez le Pseudo-Denys d'une part, et dans le néoplatonisme authentique d'autre part, entretient avec les concepts de " procession " (*proodos*) et " hiérarchie ", si prépondérants dans le néoplatonisme qu'ils y constituent la fondation véritable et la justification du concept même de participation ? [...] La succession de ces degrés et de ces ordres, leur nécessaire connexion interne, de bas en haut ou de haut en bas, est la " hiérarchie ". Tel est le troisième et décisif concept du néo-platonisme » (Ivánka 1990, 240–242).

ps.-Denys, qui a tant emprunté au néoplatonisme et de façon tout à fait frauduleuse, se voit exproprié de sa plus grande invention par le néoplatonisme.

Le deuxième aspect du problème est doctrinal. On a très tôt souligné la grande ressemblance formelle entre les hiérarchies dionysiennes, divisées en trois classes qui sont elles-mêmes subdivisées en trois rangs, et les ordres triadiques dont Proclus, de tous les néoplatoniciens, a fait sa marque la plus propre. Il s'agit là toutefois d'une transposition seulement formelle, mais pas nécessairement d'une reproduction à l'identique du système néoplatonicien. Une différence majeure sépare en effet les pensées dionysienne et néoplatonicienne : une procession du réel de type néoplatonicien, dans laquelle chaque niveau de réalité supérieur produit le niveau inférieur, qui rétrocede vers celui-ci tout en produisant le niveau suivant, est absolument inenvisageable dans le cadre d'une théologie chrétienne, c'est-à-dire créationniste, fût-elle aussi farfelue et exotique que celle du ps.-Denys. La métaphysique néoplatonicienne qui ordonne le réel selon des degrés ontologiques subordonnés les uns aux autres n'est donc pas transposable comme telle en contexte chrétien. On peut dire que le ps.-Denys emprunte au néoplatonisme sa vision « hiérarchique » du monde, au sens faible et un peu banal où il se représenterait lui aussi que certaines réalités sont supérieures et d'autres inférieures, et qu'elles forment ensemble un système ordonné, mais la comparaison s'arrête là, car il faut encore préciser de quelles réalités il s'agit – des principes métaphysiques dans un cas, des créatures particulières dans l'autre – et quel est le mode de leur ordonnancement – une relation de causalité ontologique dans un cas, un rapport de pouvoir dans l'autre. Qu'un ange soit supérieur à un autre ange ne signifie pas qu'il le crée, mais que celui-ci dépend de celui-là pour se rapporter intellectuellement au divin.⁹ Dans ce cas, il est impossible de conclure, d'une ressemblance formelle, à une identité doctrinale. La hiérarchie dionysienne n'est une « hiérarchie » néoplatonicienne que par homonymie.¹⁰

C'est pourtant ce que peinent à voir les commentateurs. Les deux problèmes, lexical et doctrinal, sont intimement liés, et ne cessent de s'entremêler et de se contaminer l'un l'autre. Parce que, d'une part, les doctrines néoplatoniciennes sont retraduites en termes de hiérarchie, et parce que, d'autre part, le ps.-Denys emprunte énormément au néoplatonisme, on se hâte de conclure que la pensée hiérarchique du ps.-Denys provient directement des néoplatoniciens. Il y a là comme une illusion rétrospective, qui nous fait voir, par un abus de langage, la hiérarchie dionysienne dans la pensée néoplatonicienne, mais dont l'effet véritablement pervers est, plus

9 Sur cette différence fondamentale, cf. Ivánka 1990. 247–273.

10 C'est ce que souligne très explicitement René Roques : « L'expression de monde hiérarchique risque de faire équivoque. Il ne faudrait pas l'entendre dans un sens cosmologique, car le monde dionysien est essentiellement le monde des intelligences, et la hiérarchie qui lui correspond – ne craignons pas le pléonasme – est une hiérarchie sacrée. Uniquement conçue pour la divinisation des intelligences, cette hiérarchie s'affranchit à peu près des conditionnements cosmologiques que les religions du paganisme imposaient d'ordinaire aux démarches du salut. Sans doute se réfère-t-elle souvent, pour se définir, à un vocabulaire de résonance cosmologique, mais c'est uniquement d'un monde spirituel qu'il s'agit. Hiérarchie céleste pour les intelligences pures, hiérarchie ecclésiastique pour les intelligences humaines : voilà tout l'univers dionysien » (Roques 1954, 29). L'auteur continue pourtant de rapporter la théorie dionysienne de la hiérarchie à ce qu'il appelle une « vision alexandrine du monde » (Roques 1954, 29).

encore, de nous faire projeter en un bloc, dans la pensée dionysienne, ce que nous appelons la « hiérarchie » néoplatonicienne. D'où l'idée étrange, et tout à fait étrangère à la pensée dionysienne, d'une « hiérarchie métaphysique » ou d'une « hiérarchie ontologique ». ¹¹ Encore une fois, on peut chercher dans tout le *corpus dionysiacum*, on ne trouvera pas le syntagme *hierarchia tès ousias* ou *hierarchia tôn ontôn*, ou d'autre expression similaire. Il en va de même, en outre, pour toute la théologie inspirée par les écrits du ps.-Denys : aucun théologien médiéval n'a jamais parlé de *hierarchia entis*. ¹² L'idée que le concept de hiérarchie servirait à formaliser une structure ontologique, voire même cosmologique, n'est que l'effet d'une projection de la métaphysique néoplatonicienne sur le texte dionysien – qui dans les traités sur les hiérarchies, n'est pas de facture métaphysique, et qui, dans les traités plus métaphysiques, n'évoque pas l'idée de hiérarchie. ¹³ Cet infléchissement néoplatonicien de la pensée dionysienne en obscurcit ou en tronque considérablement la lecture et l'interprétation : on n'y voit plus que ce qu'on y projette, à savoir, de la métaphysique néoplatonicienne, et le plus souvent, de la mauvaise métaphysique néoplatonicienne, frelatée, partielle, inconséquente, mais on ne perçoit pas ce qui est véritablement en jeu. En effet, ce que nomme et sert à penser le concept de hiérarchie est d'un tout autre ordre, qui relève, par définition, de la connaissance et de l'activité : c'est une organisation des intelligences angéliques et humaines visant à produire pratiquement, voire institutionnellement, une imitation du divin. La hiérarchie n'est donc pas le nom de l'être en général, ni même du cosmos, mais de cette réalité singulière dans laquelle le christianisme s'est tout entier déployé et qu'on appelle communément l'Église.

La théorie dionysienne de la hiérarchie s'énonce dans le cadre d'une angélogologie et d'une ecclésiologie, non pas d'une métaphysique ou d'une cosmologie. La matière qu'elle traite est donc d'ordre pratique. Le problème qu'elle pose est celui de la relation pratique de la créature au divin, des modalités concrètes et effectives de sa divinisation. C'est précisément là que les commentateurs médiévaux l'ont situé. Contrairement aux lecteurs modernes, dont le regard était courbé par un miroir néoplatonicien, ils n'y ont pas vu une théorie de l'être, mais une doctrine du pouvoir.

3. Pouvoir sacré

Le mot *hierarchia* est composé de *hieros* et *archè*. Comme on le sait, *archè* peut prendre deux significations principales : commencement et commandement, principe et pouvoir. Toute la question est alors de savoir s'il faut traduire *hierarchia* par « principe sacré » ou par « pouvoir sacré », les deux solutions étant linguistiquement justifiées. La première engage une interprétation plus métaphysique de la pensée dionysienne, alors que la seconde se situe sur un plan plus pratique.

11 Sur cette idée, voir Hathaway 1969, 37–60 ; Perl 2007, 65–82.

12 Voir Mahoney 2000, 429–475.

13 Voir *Noms divins*, V, 2, où le ps.-Denys nie explicitement l'idée d'une hiérarchie de principes métaphysiques.

Le premier glossateur du texte dionysien, Jean de Scythopolis – à qui l'on doit sans doute, en partie au moins, la version du *corpus dionysiacum* sur laquelle sont fondées les éditions modernes – donne une signification strictement ecclésiologique, c'est-à-dire pratique, au néologisme dionysien. On lit dans ses *Scholies sur la Hiérarchie céleste* :

Il faut savoir en effet que la hiérarchie [ἱεραρχία] est le pouvoir sur l'ordre même des choses sacrées [ἡ τῆς διατάξεως αὐτῆς τῶν ἱερῶν ἀρχή], et en quelque sorte leur gestion [φροντίς], et le hiérarque [ἱεράρχης] celui qui dirige [ἄρχων], gère [φροντίζων] et prend soin [προνοῶν] des choses sacrées [τῶν ἱερῶν], et non des prêtres [τῶν ἱερέων] – mais celui qui dispose les choses sacrées et leur constitution [κατάστασιν], ainsi que celle de l'Église et des mystères, n'est pas le grand-prêtre [ἀρχιερεὺς].¹⁴

Il apparaît clairement que la *hierarchia* est le pouvoir et la fonction du *hierarchès* : la gestion du sacré. Jean de Scythopolis l'oppose judicieusement au terme *archie-reus*, dont elle constitue morphologiquement une inversion, pour signifier qu'il ne s'agit pas de la dignité du grand-prêtre, mais de la fonction ecclésiastique en général. On ne saurait dire plus clairement à quel point ce qui est en jeu dans la *hierarchia* ne se réduit pas à l'ordre ou au classement « hiérarchique » des choses ou des personnes. Il sera suivi en cela par Jean Scot, premier commentateur latin, et traducteur,¹⁵ du *corpus dionysiacum*. Dans une lettre à Charles le Chauve, à qui est dédiée la traduction du corpus dionysien, il reformule le titre du traité dionysien, *Sur la hiérarchie céleste (De caelesti hierarchia)*, en « sur le pontificat sacré » (*de caelesti pontificatu*) ou « sur le suprême sacerdoce sacré » (*de caelesti summo sacerdoti*), « exprimant le sens mais non le mot » (*non verbum sed sensum exprimentes*).¹⁶

Il semblerait alors que la véritable équivoque au sujet de la hiérarchie ne repose pas tant sur le sens d'*archè*, pouvoir ou principe, que sur l'articulation entre *archè* et *hieros*, la hiérarchie consistant, de façon indécidable, en un pouvoir sacré (*iera archè*), et un pouvoir sur le sacré (*archè tòn hierôn*).¹⁷ La question fondamentale concernant la hiérarchie est donc de savoir comment fonctionne le pouvoir, sur quoi ou sur qui il s'exerce, en quel sens il peut être dit sacré, et non pas de se demander s'il s'agit d'une structure ontologique ou d'un dispositif pratique – ce qui parissait évident aux premiers lecteurs du texte dionysien. Les commentateurs médiévaux répéteront tous en chœur, « *hierarchia, id est sacer principatus* », la hiérarchie signifie le pouvoir ou le gouvernement sacré. Le choix de traduire *archè* par *principatus* plutôt que par *principium*, précipite évidemment toute la théorie de la hiérarchie dans une réflexion sur la praxis et non sur la nature. Il ne s'agit pas là de ce genre d'erreurs de traduction dont les conséquences auront été riches pour la pensée, mais plutôt d'un choix initial permettant de dissiper une équivoque : le passage en latin met en évidence ce qui demeure flou dans le grec. C'est pourtant un choix qui a historiquement décidé de la signification du concept de hiérarchie et qui a

14 *Sancti Maximi Scholia in eos beati Dionysii libros qui exstant*, PG, 4, 29 A.

15 La première traduction latine du *corpus dionysiacum* est due à l'abbé Hilduin, entre 828 et 835. Voir Théry 1923.

16 MGH, *Epistolæ* 6, n. 14, 158.

17 Sur ce point, nous renvoyons aux très beaux développements d'Emanuele Coccia in Agamben, Coccia 2008, 455–478.

ainsi permis d'ouvrir un vaste champ de pensée et de pratiques, dont les effets sur la culture occidentale ont été très profonds. De ce choix initial dépend en effet toute l'angéologie médiévale et tout ce qu'elle a apporté à la théologie en général. En prenant au sérieux le concept dionysien de hiérarchie, les commentateurs médiévaux ont établi les coordonnées d'un plan sur lequel, pendant tout le Moyen âge, la question du pouvoir a été inlassablement discutée. On pourra toujours dire que cette option théorique est l'effet des conditions historiques de réception du *corpus dionysiacum*, et que s'ils avaient connu les textes néoplatoniciens, les médiévaux n'auraient pas lu le ps.-Denys de la même façon. Et la critique moderne n'a, de fait, cessé de produire des lectures métaphysiques du texte dionysien en le rabattant sur son fond néoplatonicien. La question n'est pas ici de justifier les interprétations médiévales face aux lectures modernes – il faudrait pour cela engager une lecture globale du *corpus dionysiacum*¹⁸ – mais plutôt d'en faire usage là où elles éclairent le texte dionysien d'une façon généralement plus convaincante que les exégèses récentes.

La véritable entrée de la pensée dionysienne dans la culture médiévale ne s'est pas faite au neuvième siècle avec les premières traductions du corpus dionysien, mais au douzième siècle, avec le commentaire magistral d'Hugues de Saint-Victor sur la *Hiérarchie céleste*. C'est la lecture d'Hugues qui permet aux médiévaux de dissiper un peu l'obscurité du texte dionysien. Reprenons la définition minimale donnée par le ps.-Denys : la hiérarchie est un ordre, un savoir et une opération en vue de l'imitation divine. Force est de constater qu'elle est, pour un lecteur moderne, surtout s'il l'aborde à partir d'une grille de lecture néoplatonicienne, à peu près inintelligible. Hugues prend sur le texte dionysien le point de vue de la question du pouvoir, comme il le dit explicitement dans le prologue du commentaire :

Denys l'Aréopagite, le philosophe converti à la théologie, qui a décrit la hiérarchie, expose l'ordre de l'administration divine [*divinae dispositionis ordinem*] dans le gouvernement de toute chose [*rerum omnium gubernatione*], à savoir, comment Dieu a fait participer la créature rationnelle à son pouvoir [*potestatis*], en instituant des magistrats [*magistratus*], des pouvoirs [*potestates*] et des gouvernements sacrés [*principatus sacros*], au ciel entre les anges, et sur la terre entre les hommes, afin que soient dominées [*dominentur*] ses créatures.¹⁹

Le concept de hiérarchie sert à penser la forme du pouvoir sacré (*sacer principatus*) qui opère dans le gouvernement divin du monde. La hiérarchie est, avant tout, un mode d'exercice du pouvoir, car c'est par le fait d'exercer ou de subir une domination que les êtres rationnels participent du divin. Les hiérarchies angéliques et humaines dessinent donc un grand dispositif visant à faire circuler le pouvoir divin. La théorie dionysienne semble apporter au problème théologique du gouvernement divin du monde un complément technique. La triple définition de la hiérarchie permet de mettre au jour la logique propre du pouvoir sacré. « Dans l'ordre, il y a la fonction (*officium*) ; dans la science, le jugement (*discretio*) ; dans l'action, le ser-

18 Une étude d'ensemble du corpus dionysien suppose d'envisager à nouveaux frais l'articulation entre mystique et hiérarchie à partir du contexte syriaque. Sur ce point, voir Arthur 2008 ; Fiori 2011, 27–44.

19 *Expositio in Hierarchiam Caelestem S. Dionysii*, I, 2 (PL, 925 B)

vice (*ministerium*) ». ²⁰ L'ordre renvoie au fait que le pouvoir est ordonné (*potestas ordinata*) ou institué par le divin : c'est une charge ou une fonction qui incombe à celui qu'il ordonne. Or, tout ordre implique son exécution, tout pouvoir son accomplissement, c'est pourquoi l'ordre fonctionne toujours avec la connaissance et l'action : la détermination des tâches à exécuter et leur mise en œuvre. Ces trois dimensions sont inséparables pour que le pouvoir fonctionne, sans quoi l'ordre serait inutile et l'action infondée. Dans l'exercice du pouvoir, c'est bien l'imitation du divin qui est en question, en ce que les créatures participent de la forme divine aussi bien en étant disposées selon elle qu'en agissant en fonction d'elle, aussi bien dans leur ordre que dans leur connaissance et leur action. La hiérarchie est donc une gigantesque entreprise de mimétisme, un ordre qui reproduit le divin jusque dans le détail des pensées et des gestes qu'il organise. Inversement, parce que la relation hiérarchique est fondamentalement mimétique, le pouvoir devient un mode de perfectionnement et de divinisation de ceux qui l'exercent ou qui le subissent.

On retrouve la même idée explicitement formulée chez Thomas d'Aquin qui semble avoir bénéficié de la leçon hugonienne : la hiérarchie est un gouvernement sacré (*sacer principatus*), qui suppose, comme tout gouvernement, un degré du pouvoir et de la fin (*gradus potestatis et finis*). Thomas le compare au gouvernement séculier (*principatu saeculari*), qui consiste à soumettre pacifiquement la multitude au bien visé par le gouvernant (*princeps*), ou au pouvoir militaire, qui, selon Aristote, ordonne l'armée à son commandant (*dux*) comme à sa fin ultime. De la même manière, la fin du gouvernement sacré est l'assimilation au divin (*assimilatio ad Deum*), en vue de laquelle les anges accomplissent une action ordonnée (*ordinata actio*), pour laquelle ils ont besoin d'un pouvoir ordonné (*ordinata potestas*) et d'une science rectrice (*scientia dirigens*). ²¹ Thomas reformule la logique dionysienne du pouvoir sacré dans les termes d'un syllogisme pratique qui articule la visée de la fin, la recherche des moyens et leur mise en œuvre :

Et, parce que Dieu est la fin non seulement des ministères angéliques [*angelicorum ministeriorum*], mais aussi de toutes les créatures, à la première hiérarchie appartient la considération de la fin [*consideratio finis*] ; à la seconde, la disposition universelle des choses à accomplir [*dispositio universalis de agendis*] ; à la dernière l'application de la disposition à l'effet [*applicatio dispositionis ad effectum*], c'est-à-dire l'exécution de l'œuvre [*operis executio*] ; il est évident en effet que ces trois choses se trouvent en toute opération. C'est pourquoi Denys, considérant les propriétés des ordres à partir de leurs noms, a placé dans la première hiérarchie les ordres dont les noms sont établis en fonction de leur relation à Dieu [*per respectum ad Deum*] : à savoir, les Séraphins, les Chérubins et les Trônes. Dans la hiérarchie intermédiaire, il a placé les ordres dont les noms désignent une forme commune de gouvernement ou de disposition [*communem quandam gubernationem sive dispositionem*] : à savoir, les Dominations, les Vertus et les Puissances. Dans la troisième hiérarchie, il a placé les ordres dont les noms désignent l'exécution de l'œuvre [*operis executionem*] : c'est-à-dire les Principautés, les Anges et les Archanges. ²²

20 *Expositio in Hierarchiam Caelestem S. Dionysii*, IV, 1 (PL, 992 D)

21 Voir *Scriptum super Libros Sententiarum*, lib. 2, d. 9, q. 1, a. 1, c. (éd. Pierre Mandonnet, 226).

22 *Summa theologica*, Ia, q. 108, a. 6, c. (éd. Léonine, 501–502).

Thomas donnera une interprétation très riche et détaillée de tous les ordres angéliques de la hiérarchie dionysienne, des séraphins au sommet jusqu'aux anges au niveau le plus bas, à partir de ce schéma général. Il apparaît clairement, cependant, que tout cet imaginaire céleste se déploie à partir d'un problème pratique : celui du gouvernement du monde (*gubernatio mundi*), comme mise en application des fins ou des décrets divins. L'angéologie dionysienne apporte à la théologie une théorie du pouvoir exécutif, au sens littéral. D'où la distinction et l'articulation hiérarchiques des trois niveaux du syllogisme pratique : la considération des fins, la disposition des moyens et l'exécution de l'action. La hiérarchie angélique est dans son ensemble, ordre par ordre, la réalisation du gouvernement divin dont la fin n'est autre que l'assimilation de la créature au divin.

On ne sera pas étonné, alors, que le thème dionysien de la hiérarchie ait connu de nombreuses interprétations politiques. Là où le ps.-Denys se contentait de mettre en parallèle la hiérarchie céleste et la hiérarchie ecclésiastique, nombreux sont les commentateurs médiévaux qui ont étendu l'analogie à la sphère politique. Ainsi chez Alain de Lille ou chez Guillaume d'Auvergne,²³ et jusque chez Gilles de Rome,²⁴ trouve-t-on de minutieuses comparaisons entre la hiérarchie angélique et la cour royale ou les ordres de la société. À chaque niveau de la hiérarchie correspond une réalité politique ou sociale : par exemple, aux séraphins seront comparés les proches courtisans du roi, aux trônes les juges, ou encore aux anges, les légats et les messagers envoyés à travers tout le royaume. Il ne s'agit toutefois pas là d'une simple comparaison, qui superposerait comme par jeu différents ordres absolument étrangers les uns aux autres, mais plutôt de ce que Georges Duby appelle une « exemplarité céleste », c'est-à-dire d'un rapport paradigmatique entre la vision de la société humaine – et son organisation pratique – et la contemplation des hiérarchies angéliques. De même que l'église terrestre et l'église céleste sont structurellement similaires parce qu'elles forment une seule et même Église, de même, la société des hommes et la société des anges, d'une façon plus générale, forment un même ordre politique.²⁵ Si la réalité humaine imite le monde des anges en se hiérarchisant, c'est parce qu'elle lui est profondément liée, et que l'humanité se destine secrètement à rejoindre les rangs angéliques pour former un tout qu'elle s'efforce de réaliser autant qu'elle peut dans sa condition terrestre, en attendant de l'accomplir parfaitement à la fin des temps.

Ce n'est sans doute pas un hasard si les premiers lecteurs médiévaux du ps.-Denys ont été, bien avant l'époque des commentaires scolastiques, les théoriciens du pouvoir. Comme le montrent les travaux des historiens médiévistes, de Georges Duby et Ernst Kantorowicz à Jacques le Goff et Dominique Iogna-Prat, la théologie politique médiévale, pour la nommer ainsi, n'a pas cessé de croiser la référence dionysienne. Il a existé, par-delà les lectures et les commentaires savants, et déjà avant eux, un usage pratique des idées dionysiennes dans des contextes variés – de l'idéologie des trois ordres au onzième siècle à la querelle entre le pouvoir temporel

23 Sur les applications politiques du concept de hiérarchie, voir Vallentin 1908, 41–120 ; Luscombe 1980 ; Luscombe 2008.

24 Voir Dyson 2004, 33–41.

25 Voir Peterson 1954.

et le pouvoir spirituel au quatorzième siècle – qui témoigne de la charge profondément politique du concept de hiérarchie. On nous rétorquera qu’il s’agit là d’instrumentalisations plus que d’interprétations rigoureuses : mais si le texte a été instrumentalisé, c’est précisément parce qu’il était au centre des débats et qu’en un sens, c’est lui qui en avait établi les coordonnées.²⁶ On ne saurait donc réduire de tels usages à des instrumentalisations pour en indiquer le caractère fallacieux et idéologique, car ce qu’ils mettent en évidence, c’est, au contraire, l’enjeu véritablement politique de toute interprétation du texte dionysien.

Bibliographie

- Agamben, Giorgio; Coccia, Emanuele (a cura di) 2008. *Angeli, Ebraismo Cristianesimo Islam*. Vicenza: Neri Pozza Editore.
- Alain de Lille 1965. *Hierarchia*, éd. Marie-Thérèse d’Alverny. Paris: Vrin.
- Albert le Grand 1993. *Super Dionysium de Caelesti Hierarchia*, hrsg. Paul Simon, Wilhelm Kübel. Münster: Aschendorff.
- Arthur, Rosemary A. 2008. *Pseudo-Dionysius as Polemicist. The Development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth Century Syria*. Aldershot-Burlington: Ashgate.
- Coakley, Sarah; Stang, Charles M. (eds.) 2009. *Re-thinking Dionysius the Areopagite*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Combes, André 1940. *Jean Gerson commentateur dionysien: Les « Notulae super quaedam verba Dionysii De caelesti hierarchia »*. Paris: Vrin.
- Congar, Yves Marie-Joseph 1961. ‘Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et au début du XIVe’, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 28. 35–151.
- De Andia, Ysabel (éd.) 1997. *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International, Paris 21–24 septembre 1994*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes.
- Dillon, John; Klitenic Wear, Sarah 2007. *Dionysius the Areopagite and Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*. Aldershot-Burlington: Ashgate.
- Dyson, Robert W. (ed.) 2004. *Giles of Rome’s on Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government*. New York: Columbia University Press.
- Duby, Georges 1978. *Les trois ordres ou l’imaginaire du féodalisme*. Paris: Gallimard.
- Fiori, Emiliano 2011. ‘Mystique et liturgie. Entre Denys l’Aréopagite et le *Livre de Hiérothée* : aux origines de la mystagogie syro-occidentale’. In *Les mystiques syriaques*, éd. Alain Desreumaux. Paris: Geuthner. 27–44.
- Gersh, Stephen 1978. *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: Brill.
- Hathaway, Ronald 1969. *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*. La Haye: Nijhoff.
- Iogna-Prat, Dominique 1986. ‘Le « baptême » du schéma des trois ordres fonctionnels : l’apport de l’école d’Auxerre dans la seconde moitié du IXe siècle’, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 41, 101–126.
- Ivánka, Endre von 1990. *Plato christianus, La réception critique du platonisme chez les Pères de l’Église*, trad. fr. Rémi Brague, Jean-Yves Lacoste. Paris: PUF.
- Jean Scot Érigène 1975. *Expositiones in hierarchiam caelestem*, éd. Jeanne Barbet. Turnhout: Brepols.

26 Sur les usages contraires de la référence dionysienne en contexte polémique, voir Congar 1961 ; Duby 1978 ; Iogna-Prat 1986.

- Koch, Hans 1895. 'Proklus als Quelle des pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen', *Philologus* 54. 438–454.
- Luscombe, David E. 1980. 'Conceptions of Hierarchy before the Thirteenth Century'. In *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, hrsg. Albert Zimmermann. Berlin: de Gruyter. 1–19.
- Luscombe, David E. 2008. 'The Hierarchies in the Writings of Alan of Lille, William of Auvergne and St. Bonaventure'. In *Angels in Medieval Philosophical Inquiry, Their Function and Significance*, ed. Isabel Iribarren, Martin Lenz. Aldershot-Burlington: Ashgate. 15–28.
- Mahoney, Edward P. 2000. 'Pseudo-Dionysius's Conception of Metaphysical Hierarchy and Its Influence on Medieval Philosophy'. In *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, hrsg. Tzotche Boiadjiev, Georgi Kapriev, Andreas Speer. Turnhout: Brepols. 429–475.
- McEvoy, James 1967. *Robert Grosseteste on the Celestial Hierarchy of Pseudo-Dionysius. An Edition and Translation of his Commentary, Chapters 10 to 15*, M.A. Thesis, The Queens' University of Belfast.
- McQuade, James Stanley 1961. *Robert Grosseteste on the Celestial Hierarchy of Pseudo-Dionysius the Areopagite*, Ph.D. Thesis, The Queens' University of Belfast.
- O'Meara, Dominic 1975. *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin. Étude historique et interprétative*. Leiden: Brill.
- Perl, Eric 2007. *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany: State University of New York Press.
- Peterson, Erik 1954. *Le livre des Anges*, trad. fr. Claire Champollion. Paris: Desclée de Brouwer.
- Pseudo-Dionysius Areopagita 1994. *Hiérarchie céleste*. In *Corpus dionysiacum. Band II*, hrsg. Günther Heil, Adolf Martin Ritter. Berlin: de Gruyter.
- Roques, René 1954. *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Paris: Aubier.
- Stiglmayr, Josef 1895. 'Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel', *Historisches Jahrbuch* 16. 253–273.
- Théry, Gabriel 1923. 'Hilduin et la première traduction des écrits du Pseudo-Denis', *Revue d'histoire de l'Église de France* 9. 23–39.
- Vallentin, Berthold 1908. 'Der Engelstaat. Zur mittelalterlichen Anschauung vom Staate (bis auf Thomas von Aquino)'. In *Grundrisse und Bausteine zur Staats- und Geschichtslehre. Zusammengetragen zu den Ehren Gustav Schmollers und zum Gedächtnis des 24. Juni 1908 seines siebenzigsten Geburtstages*, hrsg. Kurt Beysig, Fritz Wolters, Berthold Vallentin, Friedrich Andrae. Berlin: Bondi. 41–120.

ICÔNE ET CONTEMPLATION

Entre l'art populaire et le soufisme dans le shi'isme imamite
(Aspects de l'imamologie duodécimaine XI)

Mohammad Ali Amir-Moezzi

1. Les icônes portatives

Comme c'est le cas dans toute culture religieuse, le shi'isme possède un art populaire riche.¹ L'examen qui va suivre tente de montrer qu'outre sa richesse, cet art présente parfois une complexité remarquable dans des domaines qui relèvent souvent exclusivement des aspects savants de la religion.

Dans la panoplie composite de l'art pictural shi'ite, l'icône portative (*shamā'il-i j̄ībī* littéralement « l'image pieuse de poche » en persan) semble occuper une place particulière. Elle porte le nom de *shamā'il* qui est aussi celui des grands portraits muraux de saints dans la peinture dite de « maison de café » ou sur les tissus peints (littéralement « écrans » ou « voiles », *parda*) des conteurs ambulants de récits épiques et religieux (*naqqāl, parda dār*).² Les plus anciens spécimens connus des *shamā'il* portatifs dateraient du XVIII^e siècle de notre ère. L'objet serait originaire d'Iran ou d'Inde, où on le trouve plus facilement qu'ailleurs (voir plus loin), mais il existe également dans d'autres régions acquises au shi'isme.³

Le *shamā'il* portatif est un objet de dévotion censé assurer bénédiction et protection à son propriétaire. C'est une planchette rectangulaire de bois, parfois recouverte de papier mâché peint, qui mesure environ 15 à 20 centimètres sur 10. L'objet se présente aussi sous forme de retable composé de deux ou plusieurs planchettes, dissimulant parfois un miroir. Il porte toujours l'image (*shamā'il*) polychrome pré-

1 Cet article est le onzième d'une série consacrée à l'imamologie duodécimaine. Les dix premiers sont réunis maintenant dans Amir-Moezzi 2006 ; voir aussi 2014a ; 2014b ; 2015a ; 2015b.

2 Ce sens persan du terme *shamā'il* (plus exactement *shamā'el* selon la prononciation persane) est inattendu. Il s'agit probablement d'un usage détourné du mot arabe qui est le pluriel féminin de *shimāl* qui a, entre autres, aussi bien le sens de vêtements (plus particulièrement manteau et turban) que bonne qualité innée, caractère noble (dans ce sens, notre mot est également le pluriel de *shamīla*). C'est peut-être pour cette raison qu'en persan on utilise très souvent le couple *shikl* et *shamā'il* pour désigner soit la forme physique et les qualités morales, soit la forme physique et les vêtements qui recouvrent celle-ci. Dans cette étude, le mot est considéré, tel qu'en persan, comme étant masculin singulier.

3 Il est cependant possible que ce genre d'objets, portant les portraits des saints shi'ites, soit devenu particulièrement populaire au cours ou après le règne du souverain qajar Nāṣir al-Dīn Shāh (règne : 1848–1896) qui déploya beaucoup d'efforts pour la promotion de la peinture religieuse shi'ite. Il vouait en particulier une véritable dévotion à l'image du premier imam. Voir par ex. Gobineau 1859, 316 sq. ; Massé 1960.

sumée des personnages saints du shi'isme. Il s'agit généralement de celle de 'Alī b. Abī Ṭālib, premier imam et saint par excellence en religion shi'ite.⁴ Toutes les planchettes qu'il m'a été donné d'examiner portaient l'image de 'Alī, le plus souvent seul ou accompagné d'un ou plusieurs autres personnages : le prophète Muḥammad, les deux fils de 'Alī, Ḥasan et Ḥusayn, son épouse Fāṭima, le visage voilé, son serviteur Qanbar. L'on voit parfois un lion (manifestation du courage légendaire de 'Alī signifié par ses surnoms *Asad allāh*, lion de Dieu, ou *Ḥaydar*, lion). Les visages des personnages masculins sont souvent dévoilés et clairement peints. Il arrive aussi qu'ils soient voilés, donc invisibles au regard.⁵ Très souvent, 'Alī est assis, la tête entourée d'un halo, portant sur les genoux son sabre, le fameux Dhu l-faḡār.⁶

La figure 1, où l'on voit 'Alī et ses deux fils, et la figure 2, sont des exemples typiques de ces *shamā'il*. Sur la première planchette, l'image est entourée de poèmes mystiques : en haut : *ey shīr-e khodā* [...] (« Ô lion de Dieu [...] » – i.e. 'Alī –, le reste est effacé). En bas : *dar hā-ye omīd bar rokham baste shodeh* (« Les portes de l'espoir se sont fermées devant moi »). À droite : *ey sāḥeb-e dho l-faḡār-e* (au lieu de *dho l-faḡār o*) *qanbar fathī* (« Ô Maître du Dhu l-faḡār et de Qanbar, [accorde-moi] une ouverture/une inspiration »). À gauche : (le début est effacé) [...] *goshā-ye dar-e Khaybar fathī* (« Ô toi qui a ouvert la porte de Khaybar – célèbre bataille de 'Alī – [accorde-moi] une ouverture/une inspiration »). Il s'agit en fait d'un quatrain attribué au célèbre mystique khurāsānien, Abū Sa'īd Abū l-Khayr (m. 440/1048) :

Ey shīr-e khodā amīr-e ḥaydar fathī / Vey ḥalqe goshā-ye dar-e Khaybar fathī
Dar hā-ye omīd bar rokham baste shodeh / Ey sāḥeb-e dho l-faḡār o qanbar fathī

Ô lion de Dieu, prince vaillant, ô toi qui as conquis la forteresse de Khaybar en ouvrant sa porte,
 [accorde-moi] une ouverture/une inspiration,
 Les portes de l'espoir se sont fermées devant moi,
 Ô Maître du Dhu l-faḡār et de Qanbar, [accorde-moi] une ouverture/une inspiration).⁷

- 4 Sur le mythe, faux mais néanmoins persistant, de l'interdiction de la représentation humaine en islam, voir l'étude classique de Arnold 1965, 6 sq. ; aussi les belles pages de Melikian-Chirvani 1987. Pour une discussion plus large concernant la période médiévale voir Barry 2004, et pour une analyse couvrant jusqu'à la période contemporaine, voir Heyberger, Naef 2003 ; Naef 2004 ; et maintenant Suleman 2015.
- 5 Sur la question du voilement et du dévoilement des personnages dans les représentations islamiques, voir les remarques pertinentes de Milstein 1986.
- 6 Sur la prononciation *faḡār* et non *fiḡār*, plus conventionnelle, voir Abū 'Ubayd al-Bakrī, *Mu'jam mā sta'jam*, éd. M. al-Saqqā', Le Caire 1364–1371/1945–1951, vol. I, 156 et vol. III, 1026. Le mot veut dire littéralement « possesseur d'échine », signifiant probablement « sabre à double tranchant ». C'est sans doute pour cette raison que, souvent dans l'iconographie, le sabre de 'Alī est curieusement dessiné avec une lame dont l'extrémité est divisée en deux ! Sur ce sabre, apporté selon la tradition par l'ange Gabriel à Muḥammad et transmis par celui-ci à 'Alī, voir par ex. al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣā'ir al-darajāt*, éd. M. Kūčebāghī, Tabriz s.d. (vers 1960), 2e éd., section 4 du 4e chapitre ; al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfi*, éd. J. Muṣṭafawī, Téhéran s.d., 4 vols., « kitāb al-Ḥujja », bāb mā 'ind al-a'imma min silāḥ rasūl allāh, vol. I, 337 sq.
- 7 Voir *Sokhanān-e manẓūm-e Abū Sa'īd Abū l-Khayr*, éd. S. Nafīsī, Téhéran, 1334 solaire/1956, 90, quatrain n° 615. Le poète joue évidemment avec les deux sens du mot arabe *fath* : victoire (en allusion au caractère victorieux du premier imam dans ses combats) et ouverture/inspiration (en allusion au rôle de ce dernier en tant que guide initiateur).

La lecture du poème commence donc au sommet de la planchette et se poursuit dans le sens inverse des aiguilles d'une montre. On remarquera que le halo qui entoure la tête des saints sur la première planchette est circulaire, alors qu'il est en forme de flamme sur la seconde.⁸



figure 1



figure 2

À ma connaissance, le *shamā'il* portatif, objet de dévotion populaire, est inconnu des études critiques. Des ouvrages de référence tels que *Shi'ism and Late Iranian Arts* de Samuel R. Peterson, *Iconografia dell'Ahl al-bayt : Immagini di arte persiana dal XII al XX secolo* de Maria Vittoria Fontana, *Royal Persian Paintings : The Qajar Epoch* dirigé par Layla S. Diba et Maryam Ekhtiar ou *Imageries populaires en Islam* de Pierre et Micheline Centlivres ou même des monographies comme celles de Peter Chelkowski ou de 'Alī Bolūkbāshī l'ignorent.⁹ Sans prétendre combler pleinement cette lacune, je me pencherai ici sur certaines fonctions probables de l'objet en question.

- 8 Pièces de l'ensemble d'objets appartenant à Madame Vesel (voir plus bas). Sur l'image en général et les effigies de 'Alī dans le shi'isme voir Paret 1968 ; voir aussi l'ouvrage récent de Flakerud 2010. Pour les discussions sur les deux formes du halo et les influences sous-jacentes sassanides et chrétiennes, voir Milstein 1986, 537–538 ; Fodor 1987–1988 ; Fodor 1992.
- 9 Rogers 1970 ; Peterson 1981 ; Chelkowski, 1989 ; Fontana 1994 ; Centlivres P., Centlivres M. 1997 ; Diba, Ekhtiar 1998 ; Bolūkbāshī 2001 ; Mohammad-Zadeh 2008 ; Ekhtiar 2015, 146–154. La liste n'est évidemment pas exhaustive.

2. « La vision par le cœur »

Pendant l'été 1983, à Shiraz, un derviche appartenant à la confrérie soufie des Dhahabiyya m'a présenté une de ces planchettes en employant à son égard l'expression '*shamā'il* de poche'. C'était la première fois que j'en voyais une. Le derviche m'a expliqué qu'elle faisait partie des objets spirituels que doivent posséder certains adeptes (ensemble d'objets communément appelé la *waṣla* des derviches), et qu'elle servait de support à une pratique contemplative secrète appelée, dans sa confrérie, l'exercice de *vejhe* (de *wijha* en arabe, voir plus bas). L'exercice consiste à regarder fixement l'image de 'Alī tout en se concentrant sur son propre cœur et en pratiquant le *dhikr-e 'Alī*, c'est-à-dire en répétant inlassablement le nom de 'Alī qui est aussi un des Noms de Dieu. Le but est d'atteindre la contemplation de « l'imam intérieur », celui du cœur de l'individu initié, sous forme de lumière (*imām-e nūrānī* – littéralement « imam de lumière », ou *nūrāniyyat-e imām*, « le rayonnement lumineux de l'imam »). Le mystique m'a dit encore que cette pratique est principalement celle des derviches débutants, ceux à qui il est interdit de se concentrer sur l'image mentale du visage du maître vivant de l'ordre, parce qu'ils risquent de tomber dans « l'idolâtrie » et le « culte du maître », mais aussi parce qu'ils sont incapables de visualiser sans support physique « la face de Lumière » de l'imam. On leur remet alors ces portraits de 'Alī, imam par excellence, afin qu'ils s'en servent pendant un certain temps comme support de visualisation jusqu'à ce qu'ils deviennent aptes à s'en passer.¹⁰

Les révélations du derviche shirazi au sujet du *shamā'il* m'ont vivement intéressé. La posture de 'Alī tenant son sabre est frappante. Il se tient assis sur les genoux, les avant-bras croisés de sorte que chaque main repose sur la cuisse opposée. C'est l'une des attitudes caractéristiques de la pratique du *dhikr* soufi. De nombreuses recherches ne m'ont pas permis de trouver la moindre confirmation écrite ou orale de cet usage initiatique des *shamā'il* portatifs. D'autres membres de la même confrérie Dhahabiyya que je connaissais ont refusé de dire quoi que ce soit au sujet de leur pratique de *vejhe* et des supports éventuels de celle-ci.

Plusieurs années après cette rencontre, au cours de mes travaux de recherches à Paris, j'ai pu constater que l'exercice de *vejhe* possède des origines très lointaines dans la pratique spirituelle de « la vision par le cœur » (*al-ru'ya bi l-qalb*). Il s'agit d'une pratique dont le contenu théologique, anthropologique et eschatologique a été exposé de manière allusive par des compilateurs de hadith-s shi'ites aussi anciens qu'al-Ṣaffār al-Qummī, Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī ou Ibn Bābūya al-Ṣadūq, au cours du IIIe/IXe et du IVe/Xe siècles. Cela m'a incité à poursuivre ma recherche au-delà du corpus ancien et à étudier les prolongements de la « vision par le cœur » dans la mystique shi'ite, plus précisément dans la littérature des confréries soufies imamites aux époques moderne et contemporaine. Les résultats de cette recherche sont aujourd'hui publiés dans plusieurs ouvrages qu'il peut être utile de consulter pour mieux comprendre ce qui va suivre.¹¹

10 Amir-Moezzi 2003, 108–109 (maintenant Amir-Moezzi 2006, 263–264).

11 Amir-Moezzi 1999, 146–169 ; 2003 ; 2007, 112–145.

Dans de nombreux passages sur la pratique de la « vision par le cœur » des ouvrages dhahabi que j'ai consultés, je n'ai trouvé aucune mention explicite de l'exercice de *vejhe* ni du *shamā'il* portatif comme support de contemplation. Cependant, deux trouvailles, datant des années 2000, m'ont permis d'établir un lien entre mes travaux sur les textes doctrinaux et les révélations du derviche de Shiraz.

D'abord, grâce à la bienveillance de quelques vieilles connaissances dhahabi, j'ai pu disposer d'un document interne de la confrérie intitulé précisément « Qu'est-ce que le *vejhe* ? ». La copie qui m'en a été offerte couvre les pages 150 à 160 d'un ouvrage qui semble être un manuel des pratiques et des croyances dhahabi, apparemment écrit par l'avant-dernier maître de la Dhahabiyya Ahmadiyya, le Dr Ganjaviyān, ou peut-être rédigé sous sa dictée.

La seconde trouvaille est un ensemble de quatorze *shamā'il* portatifs acquis sur un marché de Téhéran par notre collègue iranienne du Centre National de la Recherche Scientifique, Madame Živa Vesel qui a bien voulu m'autoriser à les étudier.¹² Le lecteur connaît déjà deux des *shamā'il* de cet ensemble (fig. 1 et 2). Une troisième pièce de celui-ci me semble contenir des éléments particulièrement significatifs pour la problématique de la pratique de *vejhe*. Ils corroborent, me semble-t-il, les dires du derviche iranien.

Qu'il me soit permis, en guise d'introduction, de revenir brièvement sur la pratique contemplative shi'ite de « la vision par le cœur » et sur le rôle de 'Alī comme objet de contemplation analysés dans des travaux précédents.¹³

Le couple *zāhir/bāṭin* (manifeste/caché ou exotérique/ésotérique), omniprésent dans le shi'isme, est naturellement en œuvre en théologie aussi.¹⁴ Dieu possède Lui-même deux niveaux ontologiques : celui de l'Essence (*dhāt*) qui constitue son niveau caché, non-manifesté, sa Face inconnaissable, et celui des Noms et Attributs (*asmā' wa ṣifāt*) qui correspond à la Face révélée de Dieu. Ce dernier niveau est manifesté à travers son lieu de théophanie (*mazhar, majlā*) par excellence, c'est-à-dire l'Imam dans son sens cosmique et métaphysique.¹⁵ En ce qui concerne la question de la vision, l'Essence insondable de Dieu ne peut en aucun cas être objet de vision. En revanche, les Noms de Dieu, révélés à travers l'Imam, peuvent être perçus, non pas par l'œil physique, mais grâce à la découverte de la Lumière de l'Imam « dans » ou « par » le cœur (ce sont les deux sens de la préposition *bi* dans l'expression *al-ru'ya bi l-qalb*).¹⁶ Dans cette pratique spirituelle secrète, faisant du fidèle qui y est initié « le fidèle dont le cœur a été éprouvé par Dieu

12 Sur cet ensemble et d'autres concernant l'art populaire shi'ite, gracieusement offertes par Mme Živa Vesel au musée des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée (MuCEM) de Marseille, voir maintenant Kleiber 2006, 64–71.

13 Voir les études signalées dans les notes 9 et 10 ci-dessus.

14 Amir-Moezzi 1997 ; De Smet 1994.

15 Amir-Moezzi 1996 (maintenant dans Amir-Moezzi 2006, partie II-3).

16 Voir Amir-Moezzi 2007 ; aussi Vajda 1970 ; cette étude, bien que faisant allusion à la vision par le cœur (44–45), ne concerne que le premier volet de cette problématique théologique, à savoir l'impossibilité de la vision de l'Essence divine. En somme, la distinction entre les deux niveaux ontologiques de Dieu, et donc les deux volets complémentaires du problème de la vision, n'y est pas faite. Voir maintenant aussi la synthèse de van Ess 1993, 83 sq. ; sur la pratique dans le soufisme sunnite voir Ventura 1991 ; 1985, 123–134 ; Gobillot, Ballanfat 1999.

pour la foi » (*al-mu'min qad imtahana llāhu qalbahu li l-īmān*), la vision de la Face lumineuse de l'Imam dans le cœur équivaut à la contemplation de la face révélée de Dieu. Or, partout dans la littérature ésotérique shi'ite, 'Alī est présenté comme le véhicule par excellence de l'Imam cosmique, le plus haut lieu de manifestation de Dieu.¹⁷ Avec une telle imamologie mystique, il est normal que 'Alī joue le rôle central dans les pratiques contemplatives. À cet égard, qu'il nous suffise de citer deux hadith-s que mentionnent constamment les ouvrages mystiques lorsqu'ils abordent la question de la vision de Dieu à travers la vision de l'Imam. Il y a tout d'abord cette tradition attribuée au Prophète, rapportée par les compilations de hadith-s qui font autorité : « Regarder la face de 'Alī est un acte cultuel d'adoration ; se souvenir de lui est un acte cultuel d'adoration » (*al-naẓar ilā wajh 'Alī 'ibāda wa dhikruhu 'bāda*).¹⁸ Il y a ensuite ce propos qui remonte à 'Alī lui-même et qui n'apparaît que dans le corpus des écrits proprement mystiques : « Me connaître en tant que lumière c'est connaître Dieu et connaître Dieu, c'est me connaître en tant que lumière. Celui qui me connaît en tant que lumière est un croyant fidèle dont Dieu a éprouvé le cœur pour la foi » (*ma'rifatī bi l-nūrāniyya ma'rifatu llāh wa ma'rifatu llāh ma'rifatī bi l-nūrāniyya man 'arafanī bi l-nūrāniyya kāna mu'minan imtahana llāhu qalbahu li l-īmān*).¹⁹ La lumière « vue » dans ou par le cœur est ainsi identifiée à la face de 'Alī, être théophanique par excellence. Ces données initiatiques sur le rôle du regard porté sur une figure sacrée, fondée sur une théologie complexe et subtile de l'Imam, ont également atteint la religiosité « populaire ». En guise d'exemples, on peut citer plusieurs portraits d'époque qajar de 'Alī, parfois accompagné de ses deux fils, qui se trouvent au musée du mausolée de la sainte Ma'šūma à Qumm, ou encore au musée de l'imam 'Alī à Téhéran où l'on trouve des inscriptions en persan de ce genre, présentées comme étant des dits du premier imam : « Celui qui regarde et embrasse mon portrait (*shamā'il*), chaque jour après la prière de l'aube, c'est comme s'il accomplissait soixante fois le pèlerinage à la Mecque », ou encore : « Celui qui regarde constamment mon portrait restera à l'écart des maux de toutes sortes et celui qui en doute est un incroyant ».

17 Voir Amir-Moezzi 1996.

18 Voir par ex. Ibn Bābūya, *al-Amālī* (= *al-Majālis*), éd. M.B. Kamare'ī, Téhéran, rééd. 1404/1984, majlis 28, hadith n° 9, p. 138 et majlis 58, hadith n° 1, p. 361 (sans mention du *dhikr* 'Alī) ; Id., *Kitāb man lā yaḥḍuruḥu l-faqīh*, éd. al-Mūsawī al-Kharsān, s.l. 1390/1970, 5e éd., chapitre 158, hadith n° 2145. Il faut noter que le mot *dhikr*, traduit ici par « se souvenir », désigne aussi la fameuse pratique mystique de la répétition rythmique d'un mot ou d'une expression ; dans ce cas *dhikr* 'Alī du hadith signifie pour un soufi la répétition du nom de 'Alī. Précisons enfin que c'est en se fondant sur ce genre de traditions qu'une autorité religieuse comme l'ayatollah Nakhjavānī justifie la licéité de l'art du portrait des saints shi'ites ; Āyatullah Shaykh Muḥammad 'Alī Nakhjavānī, *al-Du'a' al-Husaynī*, Qumm, 1406/1985, 86 sq. (cité par Mohammad-Zadeh 2008, 100–101).

19 Pour les sources, voir Amir-Moezzi 2003, 113–115 (maintenant Amir-Moezzi 2006, 268–270).

3. « *Qu'est-ce que le vejhe ?* »

Traduction commentée du traité dhahabi anonyme (les notes et les textes entre crochets ont été rédigés par moi ; les digressions, ayant peu ou pas de rapport avec notre propos ainsi que les formules eulogiques ont été supprimées) :

Salut sur la Face de Dieu qui apporte paix et sécurité à celui qui y ajoute foi²⁰ [en arabe suivi d'une traduction libre en persan. Le texte se poursuit en persan]. Il n'y a nul doute que le Prophète ultime ainsi que chacun des autres Impeccables [i.e. Fāṭima et les douze imams] sont tous la Face la plus noble de Dieu ainsi que Sa preuve la plus éclatante, Sa main de puissance, Son œil tout-voyant et Son oreille tout-entendant. Avec tout ce qui a été écrit auparavant, fondé sur le livre des *Baṣā'ir al-darajāt*²¹ et d'autres sources fiables, ce qui vient d'être dit n'a pas besoin de preuve supplémentaire. Cependant, afin d'en tirer bénédiction, une tradition sera citée ; elle est tirée du livre des *'Uyūn akhbār al-Riḍā* du Shaykh Ṣadūq [Ibn Bābūya, m. 381/991], une des sources les plus sûres du Hadith [voir plus bas]. Ensuite, concernant le sens de *vejhe*²² (l'une des questions les plus ardues sur le chemin initiatique et la connaissance mystique) un propos de l'imam [‘Alī] Commandeur des croyants, constituant une preuve décisive, sera rapporté. Et maintenant, le hadith rapporté par le Shaykh Ṣadūq dans les *'Uyūn akhbār al-Riḍā*, sur la nature du Maître de la *walāya* [i.e. ‘Alī]²³ et le fait qu'il est la Face de Dieu : [suit le texte arabe du hadith et sa traduction persane. Le début de la longue chaîne des transmetteurs qui ne concerne pas notre propos est omis] ‘Alī b. Mūsā al-Riḍā [le huitième imam] rapporte de son père Mūsā b. Ja‘far [le septième imam... la chaîne remonte la lignée des imams] [...] qui rapporte de son père ‘Alī b. Abī Ṭālib, du Prophète, des anges Gabriel, Michaël, Séraphiel lequel rapporte de Dieu qui déclare : « je suis Dieu. Nul dieu hormis Moi. J'ai créé les créatures par ma puissance. J'ai choisi parmi elles mes envoyés et parmi ceux-ci, j'ai choisi Muḥammad comme ami, confident intime et élu, le chargeant de mission comme envoyé auprès de mes créatures. Et j'ai élu ‘Alī pour [compléter la mission de] Muḥammad, je l'ai élu comme son frère, son légataire, son lieutenant, le messenger de son œuvre après lui. J'ai élu ‘Alī comme mon vicaire auprès de mes serviteurs afin qu'il explicite pour eux mon Livre, qu'il juge parmi eux d'après ma justice. J'ai établi ‘Alī comme la connaissance qui guide hors de l'égarement, comme mon seuil, comme ma demeure où celui qui y entre est sauvé de mon feu, comme ma forteresse où je protège celui qui s'y réfugie de toute mauvaise chose de ce monde et de l'autre. J'ai fait de ‘Alī ma face ; je ne détournerai jamais ma face de celui qui dirige la sienne vers ‘Alī. J'ai fait de ‘Alī ma preuve dans les cieus et sur terre pour la totalité de mes créatures de sorte que je n'accepte rien des actes de celles-ci si elles n'ajoutent pas foi à la *walāya* de ‘Alī en même temps qu'à la mission prophétique de Muḥammad, mon envoyé. ‘Alī est ma main, étendue au-dessus de mes serviteurs ; il est le bienfait dont je gratifie ceux que j'aime. Les serviteurs que j'aime et que j'ai pris sous ma bienveillance, je leur accorde la *walāya* et la connaissance de ‘Alī alors que

20 *Al-salām ‘alā wajh allāh alladhī man āmana bihi amina*. La formule concerne ‘Alī, appelé, comme dans beaucoup d'autres endroits, la Face de Dieu. La formule se trouve par exemple dans la *Ziyāra* de ‘Alī (prières récitées lors du pèlerinage sur la tombe du premier imam à Najaf en Irak ; innombrables éditions), *ziyāra* n° 7.

21 Le livre est cité ci-dessus à la note 5. Sur cet ouvrage et son auteur voir Amir-Moezzi 1992 ; Newman 2000, chapitre 5, 7.

22 Le mot *vejhe* est la prononciation persane du terme arabe *wijha* qui signifie littéralement « face d'un corps, d'un objet ». Il a aussi le sens coranique de « la direction où se trouve l'objet de la prière » (Coran 2 :148 : *wa li kulli wijhatun huwa muwallihā*, « À chacun une direction vers où se tourner dans la prière », selon l'élégante traduction de Berque 1995, 45). L'usage du mot dans la pratique dhahabi englobe certainement les deux significations.

23 Sur la *walāya*, notion centrale dans la foi shi'ite, voir Amir-Moezzi 2002 (maintenant Amir-Moezzi 2006, partie II-7).

ceux qui subissent ma colère, la subissent à cause du fait qu'ils ont ignoré 'Alī, sa *walāya* et sa connaissance. Je jure par ma gloire et ma grandeur que celui qui aime 'Alī sera protégé du Feu et je l'introduirai dans mon Jardin, que celui qui se détourne de l'amour de 'Alī connaîtra ma colère et je le précipiterai dans le Feu, quelle vilaine destinée ! ».²⁴

[Le texte se poursuit en persan :] Dans le commentaire coranique *Burhān*, en glose du verset 88 de la sourate 28 « Tout est périssable sauf sa face », il est rapporté de l'imam Ṣādiq [le sixième imam] : « Nous, les gens de la Famille du Prophète, nous sommes cette face impérissable ».²⁵ La raison principale de la citation de ce genre de traditions est de montrer que la Preuve Infaillible [i.e. l'imam ou d'une manière plus générale les Impeccables soit le Prophète, sa fille Fāṭima et les imams] est la face éternelle de Dieu. Celui qui veut se diriger vers Dieu doit se diriger vers cette face.

Les gens de la gnose mystique ont appelé *vejhe* le fait de se diriger vers la face divine.²⁶ De quoi s'agit-il ? En disant que l'imam est la face divine, entend-on son visage et son aspect physique ? Comme on l'a dit précédemment, l'une des notions théologiques et philosophiques les plus difficiles dans les propos des initiés et des sages est la pratique cultuelle de *vejhe* et la contemplation de la présence de l'être adoré grâce à cette pratique. Techniquement, on l'appelle aussi la méditation (*tafakkur*) ou encore la forme [ou « la face », « le visage »] mentale (*ṣūrat i fikriyya*), comme l'a chanté Mawlavī [Jalāl al-Dīn Balkhī Rūmī, m. 672/1273. Le vers provient de son *Mathnavī*; c'est une variante du vers n° 3207, « Histoire du bédouin et du philosophe », Daftar 2] :²⁷

Par la pratique du *dhikr* [répétition rythmée d'un mot sacré], une voie s'ouvre
Grâce à la pratique de *fikr* [« méditation »], apparaît [la forme] du roi
(*dhekr ān bāshad ke bogshāyad rahī / fekr ān bāshad ke pīsh āyad shahī*).

Ou encore le Shaykh Shabistarī [Sa'd al-Dīn Maḥmūd, m. 720/1320. Le vers provient de son *Golshan-e rāz*, Réponse à la première question, vers 2] :²⁸

La méditation c'est aller de l'illusoire vers le réel,
C'est voir l'universel absolu dans le particulier
(*tafakkor raftan az bājel sū-ye ḥaq / be jozʿ andar bedīdan koll-e moṣṭaq*).

La difficulté de la compréhension de cette question est à la base du fait que les gens de Dieu n'en ont parlé que symboliquement. Ce qui est par exemple le cas des vers qui viennent d'être cités. La raison en est que la grande majorité des hommes sont incapables de dépasser les limites des capacités des organes des sens et leur com-

24 Ibn Bābūya, *'Uyūn akhbār al-Riḍā*, éd. M.H. Lājevardī, Téhéran 1378/1958, chap. 31, hadith n° 19, vol. II, 49. Voir aussi Ibn Bābūya, *al-Amālī*, majlis 39, hadith n° 10, 222–223.

25 Il s'agit d'une citation du célèbre commentaire coranique *al-Burhān fī tafsīr al-Qurʿān* de Ḥāshim b. Sulaymān al-Baḥrānī (m. 1107 ou 1109/1695–96 ou 1697–98), 5 vols., Téhéran s.d., *sub* Coran 28 : 88. On trouve cette exégèse de la Face dans pratiquement tous les *tafsīr-s* shī'ites ; voir par exemple Amir-Moezzi 2007, 116, note 225.

26 L'auteur fait un jeu de mots avec les termes appartenant à la racine *WJH* : *wajh* (face), *wijha* / *vejhe* (pratique de contemplation), *tawajjuh*/*tavajjoh* (direction, le fait de se diriger vers quelque chose, concentration) ; pour d'autres sources sur le même sujet voir mon étude Amir-Moezzi 2003, 111 sq. (maintenant Amir-Moezzi 2006, 266 sq.).

27 Éd. R. Nicholson, rééd. Téhéran s.d. (vers 1950), Daftar 2, 427.

28 Éd. H. Rowshandel, Téhéran 1351 solaire/1972, 2e éd., 59.

préhension en est entachée. Or, ces questions divines vont bien au-delà non seulement des sens, mais aussi de la raison. C'est pourquoi des subtilités comme le *vejhe* on ne peut parler que par allusion. Pour démontrer la véracité du fait que la pratique culturelle des gens de la connaissance et de la perfection ne se fait que grâce au *vejhe*, qu'il suffise de rapporter un propos du trésorier des secrets de la Révélation après Muḥammad, le Maître de la *walāya*, [‘Alī] le Commandeur des croyants. Ainsi, n’aurons-nous nul besoin d’une argumentation raisonnée.

Dans le livre *al-Ikhtisāṣ*, le Shaykh Muḥīd [m. 413/1022] rapporte d’al-Aṣḥāgh b. Nubāta [célèbre disciple de ‘Alī], en mentionnant sa chaîne de transmetteurs :

[...] Du haut de la chaire de la mosquée de Kūfa, ‘Alī s’adressa ainsi au peuple : « Questionnez-moi avant que vous ne me perdiez ! Voici la demeure de la connaissance. J’ai dans ma bouche la salive du Prophète ; questionnez-moi car je détiens la science des origines et des fins ». ²⁹ À ce moment, un homme nommé Dhi’lib, connu pour son éloquence, sa science et son courage, se leva et dit : [...] « Commandeur des croyants ! Est-ce que tu as vu ton Seigneur ? » ‘Alī répondit : « Prends garde Dhi’lib ! Je n’adorerais pas un Seigneur que je ne verrais pas ? ». « Alors décris-le ». « Malheur à toi ! Les yeux ne peuvent L’atteindre par le regard ; ce sont les cœurs qui le voient par les réalités de la foi ». ³⁰

La citation de cet extrait du sermon [de ‘Alī] tiré de l’*Ikhtisāṣ* a pour but de démontrer que, d’après le dit du Commandeur des croyants, voir Dieu est possible grâce à la vision par le cœur. Celui qui a atteint les « réalités de la foi » peut Le voir et il sait les modalités de cette vision. Alors, le débutant dans les affaires de la foi n’a pas le droit de nier cela et il doit savoir que les voiles de la négation injustifiée sont parmi les plus épais et les plus ténébreux entre Dieu et les créatures. Qu’il sache aussi que croire en la réalité de cette vision est une condition nécessaire de la perfection de sa foi... Qu’il traverse les obstacles qui lui voilent Dieu par le cheminement spirituel et l’ascèse, sous la guidance des instructeurs divins qui ont eux-mêmes dépassé ces voiles, comme l’a si bien dit le Maître Rāz [Abū l-Qāsim Sharīfī Shīrāzī, l’un des grands maîtres de l’ordre des Dhahabiyya, m. 1286/1869] :

Grâce à son amour, j’ai atteint un point/ où je ne vois rien d’autre que le Témoin éternel
Les univers et tout ce qui s’y trouve se sont effacés/ lorsque j’ai atteint la Face éternelle de Dieu
Dans ces espaces de l’immensité au-delà de l’espace/ j’ai volé, sans ailes, des milliers d’années
Et je n’y ai vu que la Face du Réel/ Tout ce que je dis et entends c’est grâce à Lui.

De tout ce qui vient d’être écrit, on peut tirer les conclusions suivantes :

a - L’imam infaillible est la Face de Dieu.

b - À travers l’imam, la vision de la beauté divine est possible, non pas avec les yeux de la chair mais par l’œil du cœur et grâce aux réalités de la foi. Puisque l’imam est lui-même la totalité des réalités de la foi, il constitue la direction de la prière dans le cœur dans l’acte d’adoration de Dieu. ³¹ Il ne s’agit cependant pas de son corps

29 Sur la salive comme facteur de transmission de la connaissance et des vertus spirituelles voir Giladi 1998, *passim* ; Amir-Moezzi 2000, 56–58 (maintenant Amir-Moezzi 2006, 41–43) ; 2007, 192–195.

30 Al-Muḥīd, *al-Ikhtisāṣ*, éd. ‘A.A. Ghaffārī, Qumm s.d., « Khuṭbat li amīr al-mu’minīn », 235–236. Pour une autre version du même discours et les sources voir Amir-Moezzi 2007, 123.

31 Il est intéressant de noter que dans le vocabulaire technique du shī’isme la « foi » (*īmān*) signifie la dimension ésotérique de l’islam, autrement dit l’enseignement des imams ou tout simplement

physique ; il s'agit de s'effacer dans sa *walāya* pour y renaître éternellement afin d'avoir sa sainte vision à travers le cœur et de pouvoir déclarer : « Je n'adorerais pas un Seigneur que je ne verrais pas » [suit une longue partie consacrée au fait que la vision des Impeccables ne peut être que véridique puisqu'aucune créature maléfique, en l'occurrence Satan, n'a le pouvoir de prendre leurs formes] (fin de citation).

4. Analyse d'une planchette de la collection Vesel

Il s'agit du *shamā'il* représenté par la figure 3.³² 'Alī, la tête entourée d'un halo circulaire, est assis sur les genoux, les avant-bras croisés tenant le Dhu l-faqār sur les cuisses. Nous avons vu que cette position ressemble à une des positions caractéristiques de la pratique du *dhikr* soufi. En effet, des formules de *dhikr* entourent le portrait sur la planchette. On lit au sommet la formule *yā 'Alī*. Puis de haut en bas et de droite à gauche : *yā Bāqī* (début effacé), *yā Qayyūm* (fin effacée), *yā Dayyān*, *yā Burhān*, *yā Ghufrān*, *yā Subhān*, *yā Samī'* (début effacé), *yā Baṣīr* (fin effacée).³³ Enfin, deux distiques, dont les hémistiches sont clairement isolés, sont écrits horizontalement au sommet et à la base, et verticalement à gauche et à droite, de haut en bas et de bas en haut. Leurs allusions symboliques semblent désormais décodées à la lumière des textes anciens et de notre traité sur la pratique de *vejhe*.

Premier vers :

Tant que l'amour de 'Alī se reflète dans le miroir du cœur
On peut dire que mon cœur est le lieu de manifestation des grâces divines
(*tā dar āyīne-ye del mehr-e 'Alī jelve namāst / mītavān goft delam maḡhar-e alṭāf-e khodāst*).

Second vers :

Le Lion de Dieu ['Alī] est venu à l'être,
Ainsi se révéla tout secret voilé
(*asadallāh dar vojūd āmad / dar pas-e parde har ḡe būd āmad*).

La position de 'Alī, les formules de *dhikr*, les poèmes chantant les secrets théophaniques de 'Alī et la vision béatifique de son amour qui se reflète comme une lumière dans le cœur, tout cela établit des rapports étroits entre notre *shamā'il* et la pratique de la vision par le cœur en général et l'exercice de *vejhe* en particulier. Ce faisceau de données concordantes semble bien étayer les dires du derviche de Shiraz au sujet du *shamā'il* portatif comme support de contemplation mystique.

Une peinture exécutée sur le coffret en papier mâché d'un petit miroir conservé au Musée historique de Berne représente un *shamā'il* de 'Alī qui, à cet égard, se compare fort bien à notre pièce. En effet, sur les marges du portrait de 'Alī, entouré

le shi'isme. Le terme se distingue de *islām* qui signifie, toujours dans le lexique technique, la dimension exotérique du message de Muḡammad ; voir Amir-Moezzi 2007, index s.v. Par ailleurs, il faut préciser que pour Rāz Shīrāzī, l'imam de lumière contemplé dans le cœur par l'initié dhahabi est la « lumière noire » de la forme spirituelle du huitième imam, 'Alī al-Riḡā, le fondateur présumé de l'ordre ; voir Amir-Moezzi 2006, 260–262 ; Amir-Moezzi 2007, 105–106.

32 Également reproduite dans l'article de Kleiber 2006, illustration n° 7 (en noir et blanc), 69.

33 Sur ces Noms voir Gimaret 1988, index s.v.



figure 3

de ses deux fils, ses compagnons et des anges, plusieurs vers sont tracés dans une belle calligraphie. En voici les trois premiers :

Voici le portrait du Lion de la Vérité, l'Ami de Dieu,
 Ou bien est-ce le miroir reflétant Dieu ?
 (*šūrat-e shūr -e ḥaq valī-ye khodāst / yā ke ā'īne-ye khodāy namāst* ?)

Lorsque la sagesse perçut l'image de la face de 'Alī,
 Elle dit que c'est le miroir de la beauté de Dieu.
 (*dīd čon 'aql naqsh-e rūy-e 'Alī/ goft ā'īne-ye jamāl-e khodāst*)

Le lieu de manifestation de la Lumière divine, c'est la beauté de 'Alī,
 C'est en lui qu'apparaît le secret de la création de Dieu.
 (*maẓhar-e nūr-e ḥaq jamāl-e 'alī-st / va ndarū serr-e šon'-e ḥaq peydāst*).³⁴

Le fait que l'usage initiatique du *shamā'il*, en particulier celui de 'Alī, dépasse l'Ordre des Dhahabiyya appuie encore cette hypothèse. En effet, il fait également partie de la *waṣla* (sur ce terme voir ci-dessus, début de la partie 2) des derviches Khāksār et peut-être de ceux de l'ordre des Ni'matullāhiyya aussi.³⁵ Chez les Baktāshiyya, héritiers des doctrines des Ḥurūfiyya sur la sacralité du visage humain et son caractère théophanique, le portrait ainsi que le nom calligraphié de 'Alī con-

34 Diba, Ekhtiar 1998, planche n° 163. Il s'agit d'une œuvre de Muḥammad Ismā'il, exécutée en 1288/1871, pour le souverain d'Iran, Nāṣir al-Dīn Shāh, Bernisches historisches Museum, pièce n° 73/1913.

35 Pour les premiers voir M. Modarresī Čahārdehī, *Khāksār va Ahl e ḥaqq*, Téhéran, 1368/1989, 23 ; pour les seconds voir les illustrations n° 1, 8 et 9 de Ekhtiar 2015 (les dimensions indiquées sont cependant quelque peu plus grandes que celles des *shamā'il-s* de poche).

stituent de puissants supports de méditation et de contemplation.³⁶ La forme de Dieu s'inscrit sur le visage de l'homme baktāshi grâce au nom de 'Alī : le 'ayn est figuré par l'arcade sourcilière, le *lām* est formé par la ligne du nez et le *yā'* par la courbe de la moustache. Ainsi, des deux côtés de la virtuelle ligne verticale médiane du visage, deux 'Alī « en miroir » couvrent la face. L'on pourrait dire de la sorte qu'une identité est iconographiquement établie entre le soi de l'individu initié (représenté par sa propre face), 'Alī et Dieu.³⁷ Cette doctrine spirituelle est abondamment attestée. Ces vers célèbres du poète baktāshi Ḥilmī Dede Bābā (m. 1907) l'illustrent clairement :

J'ai tenu un miroir devant mon visage / 'Alī est apparu à mes yeux
Je me suis regardé moi-même / 'Alī est apparu à mon visage
(*tutdum aynayi yūzūme / Alī göründü gözūme*
nazar eyledim özüme / Alī göründü gözūme).³⁸

Dans ce contexte, le fait que certains *shamā'il*-s portatifs contiennent également un miroir vaut d'être noté. Dans certains objets rassemblés par Madame Vesel, la surface qui porte le portrait de 'Alī glisse à la manière d'un tiroir pour faire apparaître un miroir. Ainsi, celui qui contemple la planchette peut passer rapidement de l'image de 'Alī au reflet de son propre visage et vice-versa.

5. Contemplation d'icône : entre interprétations et applications

Les doctrines théoriques qui soutiennent la pratique de la « vision par le cœur », c'est-à-dire, comme on l'a vu, la contemplation de la forme spirituelle lumineuse de l'imam au niveau du cœur, semblent être des interprétations de deux traditions distinctes. D'abord, dans le corpus de Hadith ancien, une adoption-adaptation interprétative de la théorie aristotélicienne de la perception visuelle, apprise sans doute à travers quelques résumés élémentaires traduits, selon laquelle la vision n'est possible que lorsque le sujet et l'objet de la vision sont de même nature. Selon une tradition attribuée au dixième imam 'Alī al-Hādī :

36 Sur le sujet en général voir De Jong, 1989 ; Mélikoff 1997 ; Bağci 2005 ; Derman 2005 ; Mir-Kasimov 2006 ; 2015, index s.v. Face (*wajh, rū*).

37 Mélikoff 1997, 45, 51 ; 2005.

38 Ḥilmī Dede, *Dīvān*, éd. B. Atalay, Constantinople, 1909, 30, cité par Mélikoff 2005, 101–102. Dans son poème, Ḥilmī passe constamment de 'Alī à Dieu (dont justement 'Alī est un des Noms) et puis à lui-même. L'identité du soi (qui est différent de l'égo), de l'imam et de Dieu est illustrée par l'adage shī'ite que les ouvrages philosophiques et mystiques mentionnent constamment : celui qui se connaît, connaît son imam qui est son Seigneur ; voir par exemple Ḥaydar Āmolī, *Jāmi' al-asrār wa manba' al-anwār*, éd. H. Corbin et O. Yahia, Téhéran-Paris, 1969, 270, 307–309, 315, 464 ; Id., *Risāla naqd al-nuqūd fī ma'rifat al-wujūd*, dans le même volume, 675 ; Mullā Ṣadrā, *Kitāb al-mashā'ir*, éd. H. Corbin, Téhéran-Paris 1964, 186–188 ; Id., *Sharḥ al-Uṣūl min al-Kāfī*, éd. Litho, Téhéran 1283/1865, 475–476 ; Abū l-Ḥasan Sharīf Iṣfahānī, *Tafsīr mir'at al-anwār*, s.l. (Iran) s.d., l'introduction, en particulier 13–15. Pour les sources proprement soufies voir Amir-Moezzi 2001, surtout 17–18 (maintenant Amir-Moezzi 2006, 352–353).

La visibilité (littéralement « la vision » *al-ru'ya*) n'est possible que lorsqu'il y a de l'air transparent entre le sujet voyant et l'objet vu. Sans cet air et sans une lumière entre le sujet et l'objet, il ne peut y avoir aucune visibilité. Or, l'existence des facteurs communs de l'acte entre le sujet et l'objet entraîne la similitude de nature entre eux deux.³⁹

En accord avec cette théorie, la consubstantialité entre le « corps spirituel » de l'imam et le cœur du fidèle initié, permettant ainsi la vision entre eux, est soulignée par toute une série de hadith-s cosmo-anthropogoniques sur la création des corps, des cœurs et des esprits des hommes. En effet, selon ces traditions, le corps pré-existential de l'imam ainsi que le cœur (siège de l'esprit) de son fidèle sont créés de la même « matière première » de la substance céleste appelé 'Illiyīn.⁴⁰ Cette identité de nature permet que « l'œil du cœur » du fidèle puisse avoir la vision du « corps de lumière » de l'imam. Enfin, la pratique de la contemplation grâce au *shamā'il*, comme on vient de le voir, peut être considérée comme une interprétation pratique et une application instrumentale de ces doctrines théoriques.

S'il est vrai que le terme d'« icône » est employé avec un sens technique précis dans le christianisme en général et dans le christianisme orthodoxe en particulier, il est permis de l'appliquer au *shamā'il* portatif sous réserve de lui accorder la signification plus générale de l'objet d'art sacré telle que la propose Plotin, définition qui est à la base de celle de l'icône chrétienne.⁴¹ Cette définition trouve son fondement dans le regard du sujet voyant plutôt que dans la forme de l'objet vu.⁴² Par ailleurs, une inscription d'une église orientale du Xe siècle au sujet de l'icône paraît encore plus pertinente pour notre propos : « Petite est l'image que tu as sous les yeux ; immense est celui qui porte en soi l'image de l'Infini. Vénère le prototype dont tu n'as ici que l'image ». ⁴³ Cette fonction icônique du *shamā'il* est également manifeste sur une autre planchette acquise par Madame Vesel. Exécutée en Inde, le portrait de 'Alī est ici entouré d'une sorte de Mandala, support de méditation et de contemplation dans plusieurs religions indiennes (fig. 4).⁴⁴

L'icône portative, le « *shamā'il* de poche », selon le mot de notre derviche, constituerait donc un puissant lien entre l'art pictural shi'ite et la mystique des confréries, ou encore entre les croyances populaires et les tendances soufies. Ce n'en est pas le seul. D'autres connexions caractéristiques peuvent être signalées : les écrans où sont peintes les scènes de l'histoire sainte du shi'isme sont appelés, un

39 Al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfi*, Kitāb al-tawhīd, bāb 9, n° 4 ; Ibn Bābūya, *Kitāb al-Tawhīd*, éd. al-Ḥusaynī al-Ṭihirānī, Téhéran 1398/1978, bāb 9, p. 110, n° 7. Voir aussi le propos analogue remontant au théologien Hishām b. al-Ḥakam, partisan du sixième imam Ja'far al-Šādiq, rapporté par al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfi*, cit., n° 12 (le vocabulaire tâtonnant du propos est à noter).

40 Sur ces traditions, voir Amir-Moezzi 2007, 96–97 ; 2014c, 526–527.

41 Grabar 1945.

42 À cet égard, voir les réflexions subtiles de Hadot 1997.

43 Cité par Lafontaine-Dosogne 1987, 109.

44 Les inscriptions, dans un arabe plus qu'approximatif, indiquent au moins le lieu et la date de la fabrication du *shamā'il* : *hādihā al-naqsh (sic) imām (sic) al-awwal 'Alī ibn Abī Ṭālib bāb waṣī allāh (sic) wa 'Alī allāh* (« voici l'image du premier imam, 'Alī fils d'Abī Ṭālib, seuil du légataire de Dieu – sic, peut-être au lieu de « seuil et légataire » – et 'Alī est Dieu) ; *ft sana khamsa (sic) wa mi'atayn ba'd al-alf sana 1205 ft baladat Bumba'rī* ([fait] en l'an 1205/1790–1791 dans la province de Bombay). Cependant, la fiabilité de ces indications n'est pas certaine.



figure 4

peu par tout en Iran et en Afghanistan, les « écrans de derviches » (*parda-ye darvīshī*) et les récits racontés devant ces écrans par les conteurs sont dits, surtout au Khorassan, « récits de derviches » ou encore « récits véridiques » (*hikāyāt-e darvīshī / hikāyāt-e ḥaqīqī*).⁴⁵ On sait que beaucoup de ces conteurs ambulants ont appartenu et appartiennent encore à la confrérie des Khāksāriyya.⁴⁶ Des expressions populaires en Iran concernant ‘Alī proviendraient apparemment toutes des milieux appartenant au soufisme ou aux cercles liés au mouvement « chevaleresque » de la *futuwwa* : « Que la main de ‘Alī te protège » (*dast-e ‘Alī negahdārat*), « Que l’ombre de Morteḏā ‘Alī soit sur ta tête » (*sāye-ye Murtaḏā ‘Alī bar sarat*), « Que ‘Alī soit ton soutien et protecteur » (*‘Alī posht o panāhat*), « Ô ‘Alī, de l’aide » (*yā ‘Alī madad*), « ‘Alī le roi des hommes, l’homme du champ de bataille » (*‘Alī shāh-e mardān, mard-e meydān*), etc.⁴⁷ En même temps, la pratique spirituelle de l’icône des saints shī’ites, et singulièrement celle de ‘Alī, montre de la façon peut-être la plus significative combien les frontières peuvent être poreuses entre religion savante et religion populaire, entre doctrines anciennes et croyances et pratiques vivantes. Ici encore, comme dans beaucoup d’autres cas, la conjugaison de l’art et de la mystique constitue le pont le plus solide entre les deux rives.

45 Voir par exemple A. Panāhī Semnānī, *Tarāne va tarāne sarāyī dar īrān*, Téhéran, 1376 solaire/1996, 397 sqq.

46 Voir Gramlich 1965, 70 sq., en particulier 85–88 ; Tortel 1999, ch. IV, 191–197.

47 Voir Mīhandūst 2001 ; Karīmīyān Sardashtī 2001, 40–45. Sur la *futuwwa* (en persan : *javānmardī*, grand mouvement confrérique des corporations de métiers) voir, entre autres, Taeschner 1979 (*Magnum Opus* de l’auteur qui complète ses très nombreux travaux antérieurs sur le sujet) ; Cahen 1955 ; Cahen 1959 ; Baldick 1990 ; Zakeri 1995 ; Ridgeon 2011 ; Amir-Moezzi 2015.

Bibliographie

- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 1992. 'Al-Şaffār al-Qummī (m. 290/902–903) et son *Kitāb baṣā'ir al-darajāt*', *Journal Asiatique* 3–4, 221–250.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 1996. 'Aspects de l'imamologie duodécimaine I : Remarques sur la divinité de l'Imam', *Studia Iranica* 25 (2), 193–216.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 1997. 'Du droit à la théologie : les niveaux de réalité dans le shi'isme duodécimain'. In *Cahiers du Groupe d'Études Spirituelles Comparées (GESC)*, 5 « *L'Esprit et la Nature* », *Actes du colloque de Paris, 11–12 mai 1996*. Milano: Archè. 37–63.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 1999. 'La vision par le cœur dans l'islam shi'ite', *Connaissance des religions* 57–59, 146–169.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 2000. 'Considérations sur l'expression *dīn 'Alī*. Aux origines de la foi shi'ite', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 150 (1), 56–58.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 2001. 'Une absence remplie de présences : herméneutiques de l'Occultation chez les Shaykhiyya (Aspects de l'imamologie duodécimaine VII)', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64 (1), 1–18.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 2002. 'Notes à propos de la *walāya* imamite (Aspects de l'imamologie duodécimaine X)', *Journal of the American Oriental Society* 122 (4), 722–741.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 2003. 'Visions d'Imams en mystique duodécimaine moderne et contemporaine (Aspects de l'imamologie duodécimaine VIII)'. In *Autour du regard : Mélanges Gimaret*, éd. Eric Chaumont et al. Louvain: Peeters. 97–124.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 2006. *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*. Paris: Vrin (trad. anglaise 2011. *The Spirituality of Shi'i Islam. Beliefs and Practices*. London: I.B. Tauris).
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 2007. *Le Guide divin dans le shi'isme originel : aux sources de l'éso-térisme en islam*. Paris: Verdier.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 2014a. 'Dissimulation tactique (*taqiyya*) et scellement de la prophétie (*khatm al-nubuwwa*) (Aspects de l'imamologie duodécimaine XII)', *Journal Asiatique* 302 (2), 411–438.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 2014b. 'Alī et le Coran (Aspects de l'imamologie duodécimaine XIV)', *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 98, 669–704.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 2014c. 'Worlds and Their Inhabitants. Some Notes on Imami-Shi'i Cosmo-Anthropogony'. In *De l'Antiquité tardive au Moyen-Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, éd. Elisa Coda, Cecilia Martini Bonadeo. Paris: Vrin. 519–530.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 2015a. 'Les cinq esprits de l'homme divin (Aspects de l'imamologie duodécimaine XIII)', *Der Islam* 92 (2), 297–320.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 2015b. 'La Nuit du *Qadr* (Coran, sourate 97) dans le shi'isme ancien (Aspects de l'imamologie duodécimaine XV)', *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 31, 181–204.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 2015c. « Les descendants d'Adam sont les organes d'un même corps ». Remarques sur la solidarité non-communautaire en islam'. In *Solidarité. Enquête sur un principe juridique*, éd. Alain Supiot. Paris: Odile Jacob. 183–197.
- Arnold, Thomas 1965. *Painting in Islam. A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture*. 2nd ed. New York: Dover Publications.
- Bağcı, Serpil 2005. 'From Texts to Pictures. 'Alī in Manuscript Painting'. In *From History to Theology. 'Alī in Islamic Beliefs*, ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: TTK. 229–263.
- Baldick, Julian 1990. 'The Iranian Origin of the *Futuwwa*', *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 50, 345–361.
- Barry, Michael 2004. *Figurative Art in Medieval Islam*. Paris: Flammarion.
- Berque, Jacques 1995. *Le Coran : essai de traduction*. Paris: Albin.

- Bolükbāshī, 'Alī 2001. 'Shamā'il negārī dar ḥawze-ye honar hā-ye 'āmm-e-ye īrān', *Honar : ketāb-e mäh* 31–32. 3–7.
- Cahen, Claude 1955. 'Mouvements et organisations populaires dans les villes de l'Asie musulmane au moyen-âge : milices et associations de Foutouwwa', *Recueil de la Société Jean Bodin* 7. 273–298.
- Cahen, Claude 1959. *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen-âge*. Leiden: Brill.
- Centlivres, Pierre; Centlivres Micheline 1997. *Imageries populaires en Islam*. Genève: Georg.
- Chelkowski, Peter 1989. 'Narrative Painting and Painting Recitation in Qajar Iran', *Muqarnas* 6. 98–111.
- De Jong, Frederick 1989. 'The Iconography of Bektashism. A Survey of Themes and Symbolism in Clerical Costume, Liturgical Objects and Pictorial Art', *Manuscripts of the Middle East* 4. 7–29.
- Derman, Mehmet Uğur 2005. 'Alī in Ottoman calligraphy'. In *From History to Theology. 'Alī in Islamic Beliefs*, ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: TTK. 291–303.
- De Smet, Daniel 1994. 'Au-delà de l'apparent : les notions de *zāhir* et *bāḥin* dans l'ésotérisme musulman', *Orientalia Lovaniensia Periodica* 25. 197–220.
- Diba, Layla S.; Ekhtiar Maryam (eds.) 1998. *Royal Persian Paintings. The Qajar Epoch, 1785–1925*. London: Tauris.
- Ekhtiar, Maryam 2015. 'Exploring *Ahl al-bayt* Imagery in Qajar Iran (1785–1925)'. In *People of the Prophet's House*, ed. Fahmida Suleman. London: Azimuth Editions. 146–154.
- Flaskerud, Ingvild 2010. *Visualising Belief and Piety in Iranian Shiism*. London: Bloomsbury.
- Fontana, Maria Vittoria 1994. *Iconografia dell'Ahl al-bayt. Immagini di arte persiana dal XII al XX secolo*. Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- Fodor, Alexander 1987–1988. 'A Group of Iraqi Arm Amulets', *Quaderni di Studi Arabi* 5–6. 266–277.
- Fodor, Alexander 1992. 'Types of Shi'ite Amulets from Iraq'. In *Shia Islam*, hrsg. Frederick De Jong. Utrecht: Utrecht University Press. 124–134.
- Giladi, Avner 1998. 'Some Notes on *taḥnīk* in Medieval Islam', *Journal of Near Eastern Studies* 3. 175–179.
- Gimaret, Daniel 1988. *Les noms divins en Islam*. Paris: Les éditions du Cerf.
- Gobillot, Geneviève ; Ballanfat, Paul 1999. 'Le cœur et la vie spirituelle chez les mystiques musulmans', *Connaissance des religions* 57–59. 170–204.
- Gobineau, Arthur de 1859. *Trois ans en Asie*. Paris: Hachette.
- Grabar, André 1945. 'Plotin et les origines de l'esthétique médiévale'. *Cahiers Archéologiques* 1. 15–34.
- Gramlich, Richard 1965. *Die schiitischen Derwischorden Persiens. Band I: Die Affiliationen*. Wiesbaden: Steiner.
- Hadot, Pierre 1997. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Folio.
- Heyberger, Bernard; Naef, Silvia (éds.) 2003. *La multiplication des images en pays d'islam*. Würzburg: Ergon.
- Karīmīyān Sardashtī, Nādir 2001. 'Pažūheshī dar bāre-ye ahl-e fotovvat', *Honar: ketāb-e mäh* 31–32. 40–45.
- Kleiber, Liliane 2006. 'Expression populaire et dévotion shi'ite', *La Revue des Musées de France. Revue du Louvre* 4. 64–71.
- Lafontaine-Dosogne, Jacqueline 1987. *Histoire de l'art byzantin et chrétien d'Orient*. Louvain: Université Catholique de Louvain.
- Massé, Henri 1960. 'L'imagerie populaire de l'Iran', *Arts Asiatiques* 7(3), 163–178.
- Melikian-Chirvani, Assadullah Souren 1987. 'L'islam, le verbe et l'image'. In *Nicée II, 787–1987 : douze siècles d'images religieuses. Actes du colloque Nicée II, Collège de France, 2–4 octobre 1986*, éds. François Boespflug, Nicolas Lossky. Paris: Les éditions du Cerf. 89–117.
- Mélikoff, Irène 1997. 'Images et symboles chez les Qezelbāš'. In *Images et représentations en terre*

- d'Islam. *Actes du colloque international de l'Université de Strasbourg : 3 et 4 février 1994*, éd. Beikbaghban Hossein. Téhéran: Presses Universitaires d'Iran. 40–65.
- Mélikoff, Irène 2005. 'La divinisation d'Ali chez les Bektachis-Alevis'. In *From History to Theology. 'Alī in Islamic Beliefs*, ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: TTK. 83–110.
- Mihandüst, Mohsen 2001. 'Pendāre hā va bāvardāsht hā-ye 'āmiyāne', *Honar: ketāb-e māh* 31–32. 10–16.
- Milstein, Rachel 1986. 'Light, Fire and the Sun in Islamic Painting'. In *Studies in Islamic History and Civilization in honour of Professor David Ayalon*, ed. Moshe Sharon. Jerusalem: Cana; Leiden: Brill. 533–552.
- Mir-Kasimov, Orkhan 2006. 'Notes sur deux textes hurūfī : le *Jāvdān-Nāma* de Faḍlallāh Astarābādī et l'un de ses commentaires, le *Maḥram-Nāma* de Sayyid Ishāq', *Studia Iranica* 35 (2). 203–235.
- Mir-Kasimov, Orkhan 2015. *Words of Power. Hurūfī Teachings Between Shi'ism and Sufism in Medieval Islam. The Original Doctrine of Faḍl Allāh Astarābādī*. London: Tauris.
- Mohammad-Zadeh, Mehdi 2008. *L'iconographie chiite dans l'Iran des Qādjārs : émergence, sources et développement*, Thèse de Doctorat, École Pratique des Hautes Études (Paris) et Université de Genève.
- Naef, Silvia 2004. *Y-a-t-il une « question de l'image » en islam ?* Paris: L'Harmattan.
- Newman, Andrew J. 2000. *The Formative Period of Twelver Shi'ism. Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad*. Richmond: Curzon.
- Paret, Rudi 1968. 'Das islamische Bildverbot und die Schia'. In *Festschrift Werner Caskel*, hrsg. Erwin von Graf. Leiden: Brill. 224–232.
- Peterson, Samuel Robb 1981. *Shi'ism and Late Iranian Arts*, Ph.D. Thesis, New York University.
- Ridgeon, Lloyd 2011. *Jawānmardī. A Sufi Code of Honour*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Rogers, Michael J. 1970. 'The Genesis of Safawid Religious Painting', *Iran* 8. 121–141.
- Suleman, Fahmida (ed.) 2015. *People of the Prophet's House. Artistic and Ritual Expressions of Shi'i Islam*. London: Azimuth Editions.
- Taeschner, Franz 1979. *Zünfte und Bruderschaften im Islam. Texte zur Geschichte der Futuwwa*. Zürich: Artemis Verlag.
- Tortel, Christiane 1999. *Saints ou démons ? Les Qalandar-s Jalālī et autres derviches errants en terre d'Islam. Russie méridionale et Inde aux XIIIe–XVIIe s.*, Thèse de Doctorat, École Pratique des Hautes Études (Paris).
- Vajda, Georges 1970. 'Le problème de la vision de Dieu (*ru'ya*) d'après quelques auteurs shī'ites duodécimains'. In *Le shī'isme imāmīte. Actes du colloque de Strasbourg, mai 1968*. Paris: PUF. 31–53.
- van Ess Joseph 1993. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Band V*. Berlin: de Gruyter.
- Ventura, Alberto 1985. 'La presenza divina nel cuore', *Quaderni di Studi Arabi* 3. 123–134.
- Ventura, Alberto 1991. 'L'invocazione del cuore'. In *Yād Nāma in memoria di Alessandro Bausani*, a cura di Bianca Maria Scarcia Amoretti, Lucia Rostagno. Roma: Bardi. 475–495.
- Zakeri, Mohsen 1995. *Sāsānid Soldiers in Early Muslim Society. The Origins of 'Ayyārān and Futuwwa*. Wiesbaden: Harrassowitz.

LA REPRISE ECKHARTIENNE DE QUELQUES PRINCIPES EXÉGÉTIQUES ORIGÉNIENS

Elisabeth Boncour

Nous savons fort bien, depuis les travaux d'Henri de Lubac¹ notamment, combien la méthode exégétique des médiévaux est redevable à l'ardente et fourmillante interprétation origénienne des textes bibliques. Pour Origène tout fait sens dans l'Écriture, y compris lorsque la littéralité du texte semble énoncer des propos absurdes, contradictoires ou incohérents. Cette intelligibilité de droit se fait sur le fond de deux principes directeurs de sa lecture de la Révélation : l'Écriture est en son entier la parole de l'Esprit Saint, et celui-ci se rend commensurable aux hommes en adoptant des « ruses » aux divers visages : allégorie, typologie, distinction du sens littéral et du sens spirituel etc.

Pour notre propos, nous nous concentrerons d'abord sur deux principes : 1) les Écritures saintes sont inspirées par l'Esprit ; 2) quiconque entend en comprendre le sens devra s'efforcer, sans nier la vérité de la lettre, de recevoir ce même Esprit. Ces deux points, nous les retrouvons chez Eckhart, très clairement énoncés et mis en pratique. Ce passage de la littéralité à la spiritualité donne lieu à une lecture de la Bible qui emprunte à la philosophie la répartition de ses disciplines en même temps que la rationalité de sa démarche. Énoncée et annoncée par Origène, cette assertion d'une identité de structure et de raison entre la nature et le Livre est affirmée par Eckhart et lui sert de fondement heuristique et méthodologique dans sa lecture du livre saint. Cette lecture véritablement singulière du texte sacré débouche, chez Origène, puis chez Eckhart qui en reprendra le thème, sur l'affirmation de la naissance du Verbe en l'âme.

1. Deux principes exégétiques :

l'auteur des Écritures est l'Esprit Saint et le passage de la lettre à l'esprit

Origène l'annonce dans tous ses commentaires bibliques : quel que soit le livre étudié, l'auteur en est l'Esprit qui s'approprie le verbe humain afin de pouvoir se révéler aux hommes. Ce point, qui justifie l'idée même de *Révélation*, est très clairement affirmé par nos deux auteurs : relevons par exemple ce passage du *Traité des Principes* d'Origène :

Mais puisque, quand nous discutons de réalités si nombreuses et si importantes, il ne suffit pas de nous confier entièrement aux pensées humaines et aux conceptions communes et, pour ainsi dire, de nous prononcer de façon visible au sujet des réalités invisibles, pour prouver ce

1 Cf. de Lubac 1950 ; 1959–1964.

que nous disons il faut aussi prendre les témoignages qui viennent des Écritures divines. Pour établir que ces témoignages méritent une confiance sûre et ne souffrent aucun doute, à propos de ce que nous devons dire ou de ce que nous avons déjà dit, il semble d'abord nécessaire de montrer que ces mêmes Écritures sont divines, c'est-à-dire inspirées par l'Esprit de Dieu (*id est dei spiritu inspiratae*).²

Mais une telle affirmation se doit d'être sinon prouvée, du moins expérimentée par la lecture elle-même. La lecture, ou *lectio divina*, reconnaît l'Esprit innervant l'Écriture ; elle essaye de se rendre digne de son intelligence, par la vertu, la prière, l'attention spirituelle. Sinon, qu'est-ce qui distinguerait le Texte des fables d'Homère et d'Hésiode ? Les Grecs voyaient aussi en leurs mythes des histoires à interpréter. La saisie du sens allégorique et sa compréhension dans les termes d'une philosophie rationnelle justifiaient le caractère de prime abord irrationnel des fables poétiques. Mais ce faisant, ils abandonnaient, par l'usage de cette méthode allégorique, la tessiture du texte lui-même ; épuré en ses raisons, sa narrativité et sa trame s'écroulaient. Le texte biblique au contraire est une histoire : c'est l'histoire de l'Esprit de Dieu qui se donne aux hommes et à un peuple : d'un Dieu-Personne qui se révèle par l'intermédiaire de figures individuelles : Abraham, Moïse, Salomon... jusqu'à s'incarner en la personne du Christ.

C'est ici l'un des premiers aspects notables de cette herméneutique : loin de vider le texte de sa narrativité historique, elle dépasse la simple lettre afin de mieux affirmer l'historicité concrète des théophanies divines ici narrées.

Eckhart reprend à son compte le principe origénien de l'Esprit Saint auteur des Écritures.³ Le principe d'union spirituelle entre l'esprit du prophète et celui de l'interprète vient directement d'Origène. On le retrouve dans de nombreux passages origéniens à titre de principe herméneutique fondamental.⁴ Dans le *Livre de la consolation divine* on peut lire :

Saint Augustin⁵ dit que celui-là comprend le mieux l'Écriture sainte qui, dépouillé de tout esprit, cherche le sens et la vérité de l'Écriture en elle-même, c'est-à-dire dans l'Esprit en lequel elle a été dite et énoncée : l'Esprit de Dieu. Saint Pierre dit que tous les prophètes ont parlé dans l'Esprit de Dieu (*in gotes geiste*).⁶ Saint Paul dit : « Personne ne peut connaître et savoir ce qui est dans l'homme, si ce n'est l'Esprit qui est dans l'homme (*dan der geist, der in dem menschen ist*), et personne ne peut savoir ce qu'est l'Esprit de Dieu et qui est en Dieu ». ⁷ C'est pourquoi une glose dit fort justement quelque part que personne ne peut comprendre ni enseigner les écrits de saint Paul, à moins d'avoir l'Esprit dans lequel saint Paul a parlé et écrit. Et ce dont je me plains toujours, c'est que des gens grossiers, qui sont vides de l'Esprit de Dieu et n'en possèdent rien, se permettent de juger d'après leur gros bon sens humain ce qu'ils entendent ou lisent dans les saintes Écritures, dites et écrites par l'Esprit Saint et dans l'Esprit Saint, et ne réfléchissent pas à ce qui est écrit : « Ce qui est impossible

2 Origène 1978–1984, IV, 1, I, 256–259.

3 Dans toute son œuvre, latine et allemande, Eckhart cite 51 fois Origène. Il a pris connaissance de l'Alexandrin par la *Glossa ordinaria* de Laon, les *Sentences* du Lombard. La *Catena aurea* de Thomas n'a pas été pour lui une source très exploitée.

4 Cf. Origène 1989, *Hom.* II, 2, 102–105.

5 Saint Augustin, *De doctrina christiana*, III, 27, 38 ; *PL* 34, 80, *BA* 11, 388–389.

6 2 P 1, 21.

7 1 Co 2, 11.

aux hommes est possible à Dieu ».⁸ Et de même en général et dans le domaine naturel, ce qui est impossible à une nature inférieure, cela est habituel et naturel à la nature supérieure.⁹

L'Écriture sainte est inspirée par l'Esprit, qui parle aux prophètes, apôtres et autres auteurs humains de l'Écriture : ceux-ci sont les instruments, les médiateurs, des moyens de commensuration entre l'Esprit de Dieu et le nôtre. Cette médiation se matérialise dans la lettre du texte, à laquelle s'arrêtent les « gens grossiers » avec leur « gros bon sens humain ». L'intelligibilité de l'esprit du texte ne se donne qu'à celui qui, possédant l'Esprit, saisit l'esprit particulier du texte dans lequel il a pris forme. Maître Eckhart, contrairement à Origène,¹⁰ fait peu de cas du sens littéral. Ce n'est pas à sauver la lettre et l'histoire qu'il engage sa pensée : mais plutôt, à élever chaque événement analysé ou chaque péricope à une vérité spirituelle. Ainsi en est-il de sa célèbre interprétation de l'épisode évangélique de Marthe et de Marie au *Sermon allemand* 86, dans lequel Marthe devient la figure d'une vie parfaitement unie à Dieu au sein même de son existence terrestre.¹¹ Ou bien encore : de l'existence terrestre et humaine du Christ, peu est dit :¹² ici aussi, c'est sur le Christ, le Verbe-Logos fait chair en vue de notre union à Dieu qu'il concentre son intelligence.

Ce désintéret de l'histoire biblique a pu être reproché à Eckhart ;¹³ il a encore servi d'argument pour faire d'Eckhart un philosophe attaché à la rationalité du texte plus qu'au mystère de la Révélation. Mais tel n'est pas le cas. Le passage cité du *Livre de la consolation divine* le montre : parce que les Écritures sont inspirées par l'Esprit, parce que ce dernier se sert de l'esprit du prophète comme d'un *medium*, moyen de commensuration entre l'esprit divin et le nôtre, nul ne peut comprendre l'Écriture sans se mettre au préalable dans une disposition spirituelle adéquate.¹⁴ L'intelligibilité de l'Écriture se refuse aux « esprits frustes et grossiers » qui n'ont pour moyen que leurs facultés naturelles ; elle se donne à ceux qui sont unis à

8 Mt, 19, 26.

9 Maître Eckhart, *Livre de la consolation divine*, DW V, 42–43 (Maître Eckhart 1993, 155).

10 Rappelons qu'Origène devait défendre la véracité du texte biblique en se battant sur plusieurs fronts : les gnostiques, les païens et les juifs. Tel n'est pas le cas d'Eckhart.

11 Cf. *Predigt* 86, DW III, 592–599.

12 Eckhart fait parfois allusion à ses repas ou à quelques-unes de ses émotions humaines.

13 Cf. Pasqua 2011.

14 Cf. *Expositio libri Sapientiae*, LW II, § 209, 543–545 : « Notandum, ut supra capitulo octavo in fine : sicut nullus potest esse iustus sine iustitia, sic nemo potest scire iustitiam nisi per iustitiam et in ipsa iustitia. Et sic universaliter unumquodque sicut habet esse per speciem solam in natura, puta homo humanitate, sic et cognoscitur unumquodque in sola specie sui ipsius in anima cognoscentis, puta, ut prius, homo sola humanitate cognoscitur. Hinc est illud, quod “ simile simili ” sibi “ cognoscitur ”, et quod supra dictum est, quod nemo novit iustitiam nisi iustus, “ nec patrem ” “ nisi filius ”. Hoc etiam quod ait Aristoteles, quod ab eo quod res est, oratio vera dicitur ; et iterum : quod sicut res se habent in esse, sic se habent in veritate et cognitione. Sic ergo sensum dei nemo potest scire nisi per spiritum et in spiritu dei. Et hoc est quod communiter dicitur, et est verbum in Glossa super Ad Romanos, ut puto, quod nullus intellegit Paulum, nisi habeat spiritum Pauli, et quod eodem spiritu, quo locuti sunt prophetae, exponuntur prophetae. Ad hoc est illud Cor. 2 : “ quis hominum scit quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est ? Ita est quae dei sunt, nemo cognovit nisi spiritus dei ”. Et hoc est quod hic dicitur : *sensum tuum quis sciet, nisi tu dederis ?* Psalmus : “ in lumine tuo videbimus lumen ” ».

l'esprit du prophète ou de l'Apôtre, c'est-à-dire, et pour le dire rapidement, à ceux qui reçoivent la grâce. Si l'histoire biblique s'efface devant un implicite surnaturel, c'est bien en raison de la tension intellectuelle et spirituelle qui animait Eckhart. Il va à ce qu'il considère comme étant l'essentiel de la Révélation.

Nuançons néanmoins. Il ne s'agit pas de déclarer trop hâtivement que la lettre n'a aucune valeur. Pour Origène il est évident que la lettre est ce par quoi un sens latent est possible et celui dans lequel tout s'origine. En effet, Origène établit un parallélisme entre les sens de l'Écriture et les degrés de maturité spirituelle de l'âme du croyant. Le *Traité des Principes* affirme certes une première distinction entre le sens littéral et le sens latent ou spirituel (avant de la complexifier en parlant des trois ou quatre sens de l'Écriture) :

Mais si la signification qui dépasse l'homme n'apparaît pas aussitôt à ceux qui sont moins instruits dans les disciplines divines, dans leur premier contact avec la lettre, il n'y a là rien d'étonnant : car les réalités divines sont apportées aux hommes d'une manière un peu plus recouvertes (*paulo latentius*) et elles sont d'autant plus cachées que le lecteur est incroyant ou indigne. En effet, bien qu'il soit certain que tout ce qui est ou se passe en ce monde est gouverné par la Providence de Dieu, certaines réalités apparaissent assez clairement comme dirigées par le gouvernement de la Providence, mais d'autres se déroulent d'une manière si obscure et si incompréhensible (*tam occulte tamque incompraehensibiliter*) qu'on ne voit plus du tout en elles la manière d'agir de la divine Providence ; et ainsi d'aucuns ne croient pas que certaines réalités soient régies par la Providence, parce qu'ils ne voient pas la manière dont, avec un art ineffable (*ineffabili quadam arte*), les œuvres de la Providence divine sont gouvernées ; [...] l'inspiration divine de l'Écriture sainte elle-même, qui s'étend à tout son ensemble, ne sera pas refusée parce que la faiblesse de notre intelligence n'est pas capable de fouiller dans chaque mot les significations occultes et latentes (*occultas et latentes sententias*), car le trésor de la divine sagesse est caché dans les vases vils et négligés des mots, comme le déclare l'Apôtre : *Nous avons en effet ce trésor dans des vases d'argile, afin que la grandeur de la puissance divine en brille d'autant plus*, puisque aucun maquillage dû à l'éloquence humaine ne se mêle à la vérité des doctrines. C'est pourquoi maintenant que nous avons été menés à la foi et à la croyance par une puissance céleste, bien mieux, plus que céleste, afin d'adorer seulement notre Dieu créateur de tous, essayons, nous aussi, de faire tous nos efforts pour *laisser la science des débuts du Christ, c'est-à-dire les premiers commencements de la connaissance, pour être portés à la perfection*, afin que la sagesse qui est livrée aux parfaits nous soit aussi transmise.¹⁵

Eckhart énonce, quant à lui, au premier paragraphe du Prologue du *Livre des Paraboles de la Genèse* :

Après avoir dégagé dans la première édition du livre de la Genèse les propos qui apparaissent devoir être dits dans un sens plus manifeste (*ad sensum apertiozem*), notre intention est, dans cette interprétation des paraboles [de la Genèse], de parcourir rapidement quelques passages tant de ce livre que d'autres du Canon sacré, pour y faire ressortir, quant au sens plus caché (*quantum ad sensum latentiozem*), certaines choses contenues de manière parabolique « sous l'écorce de la lettre » pour que ceux qui sont plus expérimentés soient stimulés, aussi bien en ceux-ci, que je touche peu et brièvement, qu'en plusieurs autres, que je passe, [et] cherchent à découvrir mieux et plus richement, tant dans les choses divines, naturelles et morales, les choses cachées sous les figures et la superficie du sens littéral. En effet, comme le dit Maïmonide, toute l'Écriture de l'Ancien Testament relève soit « de la science naturelle » soit « de la science spirituelle », « Nous savons que la loi est spirituelle » (Romains 7, 14). Et Augustin au livre VII des Confessions dit ainsi : « cette autorité » des Écritures saintes « me semblait d'autant plus

15 Origène 1978–1984, IV, 1, 7, 284–293.

vénéral et plus digne de foi sacrée qu'elle pouvait être lue par tous, et qu'elle préservait la dignité de son mystère à une intelligence plus profonde », « parlant dans le style le plus humble, s'offrant à tous et exerçant l'attention de ceux qui ne sont pas légers de cœur ». Et c'est ce qui est dit en Proverbes 25, 11 : « des pommes d'or dans des ciselures d'argent ». En interprétant ceci Maïmonide dit : « comprends combien est douce cette similitude » ; car « toute parabole a deux faces ». « Et il est nécessaire que la face extérieure soit belle » pour attirer, « mais que l'intérieur soit plus beau ». Sa « comparaison avec l'extérieur est comme celle de l'or avec l'argent ». Donc, la vérité des Écritures est « comme une pomme d'or cachée dans un filet sur lequel se trouvent des ciselures en argent ». « Et comme elle semble éloignée de la vision sans intelligence (*visione sine intellectu*), ce qui est seulement en argent monte dans le cœur » ; mais « quand l'homme verra d'un regard plus précis, il lui sera démontré ce qui est caché à l'intérieur et il saura que c'est de l'or ». Et c'est peut-être ce qui est dit en Sagesse 1, 5 : « l'esprit saint de la sagesse fuit le mensonge et il se retire devant les pensées sans intelligence ». Donc quand, à partir de celui-ci, nous pouvons extraire, des choses qui ont été lues, l'intelligence d'une certaine signification mystique (*alicuius mysticae significationis*), comme nous produisons du miel des cellules profondes ou bien frottons les épis de nos mains en imitant les disciples du Christ, pour parvenir aux grains cachés, comme le dit Augustin dans une homélie.¹⁶

Les deux textes distinguent entre une lecture de débutant, qui se satisfait, en tant que telle, du sens obvie du texte et une autre lecture qui, herméneutique, cherche sous l'argent l'or, sous la lettre, des significations plus profondes et véritables. Pour Origène comme pour Eckhart, la difficulté du texte, ses apories ou ses contradictions sont causes d'une recherche approfondie. Si Eckhart enrichit son texte d'autres références, notamment le *Guide des Égarés* de Maïmonide,¹⁷ il se situe néanmoins dans la droite ligne de la pensée d'Origène ; le sens manifeste a un double rôle : il instruit tout en cachant des vérités plus profondes. Ailleurs, dans de nombreux passages et reprenant des expressions pauliniennes, Origène distingue le « lait » que l'on donne aux enfants, qui correspond au niveau débutant, des « nourritures solides » données aux adultes qui la méritent. Cette distinction correspond elle-même à la distinction chair/esprit.¹⁸

L'accès au sens spirituel se retrouve d'une façon particulière dans les différents livres de la Bible. En eux Origène va trouver une tripartition disciplinaire philosophique dont Eckhart s'inspire.

16 *Liber parabolarum Genesis*, LW I, § 1, 447 (nous traduisons).

17 Le prologue au *Guide des Égarés* est constitué par une lettre, que Maïmonide adresse à son élève, qu'il juge digne, en raison de sa passion pour l'étude et de la maîtrise des diverses sciences, de recevoir son enseignement sur les mystères de la Torah. Le premier but du traité est de discerner parmi les appellations du langage humain celles qui conviennent – et ne conviennent pas – à Dieu. Le deuxième est « d'expliquer des allégories (*parabola*) très obscures qu'on rencontre dans les livres des prophètes sans qu'il soit bien clair que ce sont des allégories (*parabola*), et qu'au contraire l'ignorant et l'étourdi prennent dans leur sens extérieur sans y voir un sens ésotérique » (Maïmonide 1979, 11).

18 1 Cor. 3, 2 : « Pour moi frères, je n'ai pu vous parler comme à des hommes spirituels, mais comme à des êtres de chair, comme à de petits enfants dans le Christ. C'est du lait que je vous ai donné une nourriture à boire, non une nourriture solide ; vous ne pouviez encore la supporter. Mais vous ne le pouvez pas davantage maintenant, car vous êtes encore charnels » ; He 5, 13 : « Effectivement, quiconque en est encore au lait ne peut goûter la doctrine de justice, car c'est un tout petit enfant ; les parfaits, eux, ont la nourriture solide, ceux qui, par l'habitude, ont le sens moral exercé au discernement du bien et du mal ».

2. Le contenu philosophique de la Bible : d'une tripartition scripturaire à une analogie entre les livres de la nature et de la révélation

Commençons par cette affirmation d'Origène au début de son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* :

Essayons d'abord de chercher pour quelle raison, alors que les Églises de Dieu ont reçu trois livres écrits par Salomon, le livre des Proverbes est placé le *premier* d'entre eux, le *deuxième* est celui qu'on appelle l'Éclésiaste, et le livre du Cantique des cantiques est à la *troisième* place. Or, ce qui peut nous venir à l'esprit en la matière, le voici. Il y a trois disciplines générales par lesquelles on parvient à la science des choses. Les Grecs les ont appelées éthique (*ethicam*), physique (*physicam*) et époptique (*epopticam*) ; nous pouvons les dire, nous, morale (*moralem*), naturelle (*naturalem*), inspective (*inspectivam*). Parmi les Grecs, quelques-uns ont en outre mis au quatrième rang la logique (*logicam*), que nous pouvons dire, nous, la discipline rationnelle (*rationalem*).¹⁹

À l'éthique correspond la morale, à la physique la science naturelle, à l'époptique²⁰ l'inspective. Origène rajoute la logique, qu'il nomme « discipline rationnelle ». Un parallèle est très clairement établi entre les livres de la Bible et les disciplines philosophiques enseignées, qui sont à l'époque les trois disciplines majeures des Grecs :²¹ il donne une définition philosophique classique de chacune d'entre elles :

Est dite morale celle grâce à laquelle on organise une manière de vivre honnête et on prépare des habitudes inclinant à la vertu. Est dite naturelle celle où l'on examine la nature de chaque chose, afin que dans la vie rien ne soit fait contre la nature, mais que chaque chose soit réservée à ces usages pour lesquels elle fut produite par le Créateur. Est dite inspective celle par laquelle, dépassant les choses visibles, nous contemplons les réalités divines et célestes et les considérons par l'intelligence seule, puisqu'elles dépassent la portée du regard corporel.²²

La définition de la morale qu'il donne ici, comme exercice disposant à la vertu, est très proche de celle donnée par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* : « [...] l'excellence, la vertu de l'homme ne saurait être qu'une disposition par laquelle un homme devient bon et par laquelle aussi son œuvre propre sera rendue bonne ». ²³ La définition de la physique en revanche semble s'inspirer de celle des stoïciens : il n'est pas seulement question de s'interroger sur la nature de chaque être, mais aussi sur la conformité à laquelle il doit tendre en raison de sa nature propre. D'après Marguerite Harl, dans cette définition de la physique « comme la connaissance de la nature qui permet que rien ne soit fait “contre la nature” », « on reconnaît l'idée stoïcienne que chacun doit se conformer aux lois naturelles ». ²⁴ La science inspective, comme science des réalités non sensibles, accessibles à l'intelligence seule, re-

19 Origène 1991–1992, Prologue, 3, 4, I, 128–129.

20 Pour l'origine de ce terme, voir la note complémentaire n° 4 « L'époptique », 755 : époptique doit être rapproché de ἐφορᾶν. Τὰ ἐποπτικά désigne les mystères d'Éleusis et ἐποπτεύειν signifie contempler. Chez Clément, l'« époptique » qualifie la plus haute contemplation : θεωρία μεγίστη ἢ ἐποπτική (*Stromates*, II, 47, 4).

21 Origène affirme plus loin, à la suite de Philon et Clément d'Alexandrie, que la philosophie barbare a puisé dans les textes des chrétiens le contenu de sa science.

22 Origène 1991–1992, Prologue, 3, 3, I, 130–131.

23 Aristote 1990, II, 5, 102–103.

24 Harl 1987, 251–252, note 12.

joint ce que Platon nomme « dialectique », science permettant d'atteindre les réalités en soi.²⁵

Nous aboutissons donc à une division graduée des sciences en morale, naturelle, inspective, dont les définitions s'inspirent de celles données par les grecs. L'intérêt supplémentaire est la correspondance que fait Origène entre ces disciplines et les trois livres de Salomon :

Donc Salomon, voulant séparer les unes des autres et distinguer ces trois disciplines que nous venons de dire générales : morale, naturelle, inspective, en fit le sujet de trois petits livres disposés successivement chacun dans son ordre.

D'abord, dans les Proverbes, il enseigna la morale, proposant par des sentences courtes et concises, comme il se doit, des règles de vie. Mais il enferma la seconde, qu'on appelle naturelle, dans l'Éclésiaste ; là, traitant de nombreux sujets concernant les choses de la nature, distinguant ce qui est inutile et vain de ce qui est utile et nécessaire, il exhorte à laisser la vanité et à rechercher ce qui est utile et honnête.

Il a aussi enseigné l'inspective dans ce petit livre qui est entre nos mains, à savoir le Cantique des cantiques ; là, il inspire à l'âme l'amour des réalités célestes et le désir des biens divins, sous la figure de l'Épouse et de l'Époux, enseignant à parvenir par les voies de la charité et de l'amour à la communion avec Dieu.²⁶

Est-ce à dire que l'on peut assimiler philosophie et Révélation ? Si les livres bibliques enseignent un contenu identique à celui de la philosophie, à quoi bon la Révélation ? Où trouver la limite ? Cette limite, donnée comme caractère discriminant par Origène lui-même, est la distinction du naturel et du surnaturel. Même si Origène ne bénéficie pas des mises au point des écoles médiévales, les termes employés pour qualifier ce qu'il appelle l'inspective ou l'époptique sont éloquentes et clairs. La « science inspective » est connaissance des réalités supra-célestes qui n'est donnée que par l'épanchement de l'Esprit, et son expérience est celle de l'union de l'Époux et de l'Épouse : du Verbe avec son Église, du Verbe avec l'âme :

Ce livre en effet tient la dernière place pour qu'on vienne à lui, alors qu'on s'est déjà purifié dans ses mœurs et que l'on a appris la science et la distinction des choses corruptibles et des réalités incorruptibles : afin de ne pouvoir en rien être choqué de ces figures par lesquelles est décrit et dépeint l'amour de l'Épouse et de l'Époux céleste, c'est-à-dire de l'âme parfaite pour le Verbe de Dieu. Car une fois dépassé ce par quoi l'âme est purifiée grâce à ses actes et ses mœurs, et conduite au discernement des choses naturelles, on en vient avec compétence aux réalités doctrinales et mystiques, et par un amour authentique et spirituel on s'élève à la contemplation de la divinité.²⁷

Si les trois savoirs sont contenus dans le livre révélé, le dernier bénéficie cependant d'un statut bien particulier. Il ne relève pas de l'effort intellectif ou moral de l'homme, mais est un don conféré par surcroît qui nous situe dans le domaine supra-humain de la grâce. Il est la fin d'un cheminement pédagogique et psychologique.²⁸

25 Cf. Platon 2002, VII, 534b, 389 : « Est-ce que tu acceptes d'appeler dialecticien celui qui est capable de saisir la raison de l'essence de chaque chose ? ».

26 Origène 1991–1992, Prologue, 3, 5–7, I, 132–133.

27 Origène 1991–1992, Prologue, 3, 14–16, I, 375, 138–139.

28 Cf. Hadot 1979. Pierre Hadot distingue trois types de classification des sciences dans l'Antiquité : la classification aristotélicienne, qui donne une cohésion architecturale des sciences en continuité avec celle mise au point par Platon dans *La République* et *Le Politique*, la

Eckhart reprend cette répartition disciplinaire. Mais chez lui, ces différentes sciences ne sont plus distribuées selon un ordre de livres : elles traversent la totalité du texte biblique. C'est ainsi qu'il énonce au début du Prologue du *Commentaire de Jean* :

En expliquant ces paroles et les autres qui suivent, l'auteur se propose, comme dans tous ses écrits, d'expliquer (*exponere*) par les raisons naturelles des philosophes (*per rationes naturales philosophorum*) les affirmations de la sainte foi chrétienne et de l'Écriture dans les deux Testaments. « Car depuis la création du monde Dieu invisible se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, lui, son éternelle puissance » – « c'est-à-dire le Fils » – « et sa divinité » – « c'est-à-dire le Saint Esprit » – comme l'explique la Glose sur Rm1. En outre dans le livre VII des *Confessions*, Augustin assure avoir lu *Dans le Principe était le Verbe* ainsi qu'une grande partie de ce premier chapitre de Jean dans les livres de Platon. Et dans la *Cité de Dieu*, livre X, il mentionne un certain platonicien qui disait que le début de ce chapitre jusqu'à « il y eut un homme envoyé par Dieu », « devrait être écrit en lettres d'or » et « exposé dans les endroits les plus en vue ». ²⁹

Et sa consécutive :

En outre l'intention de cette œuvre est de montrer comment la vérité des principes, des conclusions et des propriétés des choses de la nature est clairement indiquée – [entende] qui a des oreilles pour entendre ! – dans ces mêmes mots de l'Écriture sainte que l'on interprète au moyen de ces réalités naturelles. On insérera aussi, çà et là, quelques interprétations d'ordre moral. ³⁰

Tel est le grand principe exégétique eckhartien : se servir de la rationalité philosophique comme d'un *instrument de déchiffrement*. Il ne cesse de le rappeler aussi bien dans son *Commentaire de Jean* que dans ses autres commentaires bibliques. Au § 185 il ajoute :

[...] on interprète donc la sainte Écriture avec une grande pertinence, de telle façon que ce que les philosophes ont écrit sur les natures des choses et sur leurs propriétés s'accorde avec elle, ce d'autant plus que tout ce qui est vrai dans l'ordre de l'être comme dans celui de la connaissance, dans l'Écriture comme dans la nature, procède d'une même et unique source, d'une même et unique racine. À cela contribue ce que j'ai déjà noté ci-dessus dans la dernière interprétation de la parole : « Tout a été fait par lui, et néant a été fait sans lui ». La parole suivante concorde en tout avec elle : « Dans le commencement Dieu a créé le ciel et la terre », Gn 1. Moïse, Christ et philosophe enseignent la même chose (*idem*). Ils ne diffèrent que par les modes de leur enseignement (*solum quantum ad modum differens*), à savoir le crédible, le démontrable ou le vraisemblable, et la vérité. ³¹

La véracité de l'Écriture comme celle de la philosophie provient de l'unique fondement divin. Mais ce n'est pas dire que leur rationalité est identique : leur contenu l'est – elles enseignent « la même chose » –, mais les moyens (*modi*) pour l'enseigner diffèrent, diversifiant la vérité en des rationalités plurielles. En d'autres termes :

classification stoïcienne, qui, organique et matérialiste, unifie les diverses sciences sous la raison de l'unité d'un Logos présidant le monde et le gouvernant. Toutes les sciences sont donc sciences dérivées de cet unique principe. Le troisième type – dans lequel semble s'inscrire Origène – insiste sur les étapes de la formation pédagogique : « Il s'agit d'établir un programme d'enseignement de la philosophie qui tienne compte à la fois de l'ordre logique des notions et des capacités de l'auditeur ».

29 *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, LW III, §2, 4, OLME 6, 27.

30 *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, LW III, § 3, 4, OLME 6, 29.

31 *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, LW III, 154–155, OLME 6, 334–335.

Moïse, le Christ et le philosophe enseignent la même chose ; seul les modes de savoir diffèrent.

La construction grammaticale de la phrase est, avouons-le, ambiguë ; il semblerait y avoir au premier coup d'œil la correspondance suivante : Moïse se rapporte au crédible, Christ au démontrable ou au vraisemblable, et le philosophe – Aristote – à la vérité.³² On comprend néanmoins clairement que Moïse a pour objet le crédible, mais il y a ensuite un chiasme : le démontrable ressortit au philosophe et la vérité au Christ. Le Christ est la vérité : Moïse, l'auteur des Écritures, l'atteint par la foi, le philosophe par la raison. *Cela fait du Christ la mesure de toute vérité, à l'aune de laquelle les autres formes de discours peuvent se déployer.* Cette compréhension du texte permet de discerner deux types de rationalité en parallèle avec deux types d'ontologie. Aristote examine le démontrable ou le vraisemblable : *verisimile*, ce qui, dans l'ordre propre de la philosophie aristotélicienne de la nature, est semblable analogiquement au vrai. En revanche, le Christ montre la vérité qu'il est lui-même en s'incarnant, c'est-à-dire : en se donnant.

Le contenu de l'Écriture est l'objet de la foi ; la démonstration est l'objet de la philosophie, mais l'un et l'autre ne sont pas la vérité absolue, saisie face à face et donnée directement par le Christ. C'est pourquoi nulle part Eckhart ne prétend parvenir à démontrer de tels mystères. Au contraire il affirme bien que tout ce que l'on peut en dire n'est que de l'ordre de l'approche, timide et respectueuse : tout exposé rationnel de théologie trinitaire ou de christologie reste en deçà de son objet révélé. Pourtant l'exposé en exprime vraiment quelque chose : « En résumé, note que tout ce que l'on peut écrire ou dire au sujet de la bienheureuse Trinité n'est en aucun cas ni adéquat ni vrai ».³³ En effet, tout ce que l'on peut dire au sujet des mystères reste dans l'ordre du vraisemblable, et la raison ne peut qu'échouer lorsqu'elle entend subsumer les vérités de foi sous son ordre propre.

Les déclarations eckhartiennes deviennent claires lorsque l'on ne part pas de la rationalité philosophique pour la plaquer maladroitement sur l'Écriture : en partant du texte saint lui-même, nous comprenons que tout est déjà contenu.

Comme bon nombre de médiévaux, il entend montrer que la foi doit pouvoir rendre raison d'elle-même, qu'elle doit être éclairée par l'intelligence. En outre, Dieu, auteur de la nature et de la révélation, institue, par sa nature même de créateur, une analogie de structure entre les deux. La Révélation est aussi révélation de notre monde ; cette idée, Eckhart l'emprunte aussi à Origène.

3. Métaphysique de la forme et théologie de la grâce

L'herméneutique eckhartienne des textes saints révèle un parallélisme entre les *naturalia*, les *artificialia* et les *divina* en raison d'une communauté de fondement : ces réalités possèdent une structure métaphysique analogue pour cette raison que le

32 Cf. Koch 1960, 81 : « Der sorglose Aufbau des Satzes könnte sogar dazu verleiten, probable sive verisimile auf Christus und veritas auf Aristoteles zu beziehen. Die zahlreichen Stellen, an denen der Meister Christus als die Wahrheit feiert, läßt diese "Versuchung" nicht sehr groß werden ».

33 *Sermo* IV, 2, n. 30, *LW* IV, 31 (Maître Eckhart 2009, 73).

même Verbe divin est leur cause formelle créatrice. C'est le sens de cette affirmation répétée maintes fois par Eckhart, particulièrement claire ici dans ce passage du *Commentaire de Jean* :

Il faut remarquer encore que, puisque « le Verbe s'est fait chair » pour habiter en nous, comme on l'a expliqué ci-dessus, et puisqu'il est dit en Ga 4 : « Dieu a envoyé son Fils, fait d'une femme », « pour que nous recevions l'adoption des fils de Dieu », il semble que ce soit juste d'ajouter ceci : la Sagesse de Dieu a daigné se faire chair, de telle façon que l'Incarnation elle-même, se trouvant pour ainsi dire tenir le milieu entre la procession des Personnes divines et la production des créatures (*ut ipsa incarnatio quasi media inter divinarum personarum processionem et creaturarum productionem*), comprenne la nature de l'une et de l'autre. Il en résulte que l'Incarnation elle-même est vraiment à l'image (*exemplata*) de l'émanation éternelle et qu'elle est aussi le modèle exemplaire (*exemplar*) de toute la nature inférieure [...].³⁴

L'Incarnation, c'est-à-dire le mystère de Dieu fait homme, est le milieu entre les deux activités divines, l'émanation des Personnes à partir et dans l'essence divine, et la création des réalités à l'extérieur. C'est parce que le Christ, en sa Personne et en raison du mystère de l'union hypostatique est *médiateur*, que l'on peut comprendre la création comme la trace, l'image ou le vestige de la vie trinitaire intradivine.³⁵ Toutes les explications données par Eckhart dans les différents domaines de la nature, de la morale ou de la vie surnaturelle partent de ce principe d'un Dieu révélé en son Incarnation comme deuxième personne de la Trinité.

Il va donc s'agir de retrouver ce mouvement trinitaire dans les sciences, ce que fait Eckhart à l'aide du couple aristotélico-thomiste de l'altération et de la production, renouant en cela avec l'interprétation biblique typologique classique. De même que tout ce qui appartient à l'Ancien Testament relève de l'altération et est marqué par l'imperfection, la douleur, la crainte, l'esclavage, le labeur, tout ce qui appartient au Christ relève de la génération, de la perfection, de la joie, de la liberté. C'est donc le passage de l'Ancien au Nouveau Testament qui sert de paradigme, car toutes choses se résolvent métaphysiquement en la personne du Verbe médiateur :

Il faut remarquer que tout ce qu'il y a d'imperfection dans les Écritures et dans les créatures appartient à Moïse et à la Loi donnée par lui, selon cette parole d'He 7 : « La Loi n'a rien mené à la perfection » ; en revanche tout ce qui est parfait et tout ce qui relève de la perfection appartient au Christ, Jc 1 : « Tout don excellent et toute donation parfaite viennent d'en haut ». C'est ce qui est dit ici : *La Loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité ont été faites par Jésus-Christ*. Ga 3 : « Avant que vînt la foi, nous étions enfermés sous la garde de la Loi » ; et la suite : « Ainsi, la Loi a été notre pédagogue dans le Christ » ; et He 10 : « La Loi qui contient l'ombre des biens à venir ». Moïse : l'esclave, la crainte ; le Christ : le fils, l'amour. Et ainsi, en bref, toutes les choses qui relèvent de la perfection et sont parfaites, c'est-à-dire, la grâce, la vérité de la vie, de la justice et de la doctrine, appartiennent au Christ (*ad Christum pertinent*) ; mais celles qui relèvent de l'imperfection et qui s'accordent avec elle indiquent Moïse et la Loi. Or, venir à quelque perfection que ce soit, c'est venir au Christ, venir au Fils, venir au sein du Père, être Fils, être dans le Christ ; tandis que s'éloigner tant soit peu de n'importe quelle perfection, c'est s'éloigner du Christ, de la grâce, de la vérité, du sein du Père en lequel est le Fils, l'unique engendré du Père. Le Christ est donc naturellement et par nature : perfection, grâce et vérité ; Qu'y a-t-il en effet de plus naturel à la grâce et à la vérité que *la grâce et la vérité* ? Or le

34 *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, LW III, § 185, 154–155, *OLME* 6, 333–334.

35 Cf. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, LW III, § 361, 306–307.

Christ est la vérité, Jn 14. C'est donc à nous et à « tous ceux que compte la religion chrétienne » qu'appartient, par adoption et par grâce, ce qui relève de la perfection et de la grâce. Et c'est ce qui est dit parfaitement ici : *la grâce et la vérité ont été faites par Jésus-Christ*, Rm 8 : « Vous avez reçu l'esprit d'adoption des fils de Dieu ». ³⁶

De même que dans les choses naturelles, la génération s'opère dans l'introduction instantanée de la forme substantielle dans la matière, que dans les *artefacts*, la forme est donnée par l'artiste, que dans la morale elle est l'acquisition de l'*habitus* après l'exercice, la génération est, dans le domaine de la grâce, naissance instantanée de Dieu en l'âme. C'est la raison de la reprise par Eckhart de ce passage origénien :

2. Il faut remarquer que, ainsi qu'on l'a dit plus haut, le premier fruit de l'incarnation du Verbe, qui est le Fils de Dieu par nature, est que nous soyons fils de Dieu par adoption (*quod est filius dei naturaliter, est ut nos simus filii dei per adoptionem*). Car il serait de peu de prix pour moi que *le Verbe* se fût fait chair pour l'homme dans le Christ – en supposant qu'il soit séparé de moi – s'il ne s'était pas aussi fait chair en moi personnellement, afin que moi aussi je sois fils de Dieu. Car « si tu es fils, tu es aussi héritier ». Et peut-être est-ce ce que nous demandons, à l'exhortation du Seigneur, Mt 6 : « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel », c'est-à-dire : de même que dans le Christ, « au ciel », la volonté du Père fut faite de telle sorte que fût le Fils car, conformément à la nature, la volonté d'un père en tant que père est d'engendrer et d'avoir un fils – de même aussi : que soit faite la volonté du Père sur la terre, c'est-à-dire en nous qui habitons sur la terre, afin que nous soyons fils de Dieu, Rm. 8 : « Vous avez reçu l'esprit d'adoption des fils » de Dieu, et plus loin : « Si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers ; héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ », et encore, plus loin : « Ceux qu'il prédestina à être conformes à l'image de son Fils, afin que lui-même fût le premier parmi beaucoup de frères ». Et c'est ce qui est dit ici : *Le verbe s'est fait chair*, à savoir dans le Christ premier engendré, *et il a habité en nous*, quand nous sommes engendrés fils de Dieu par adoption. Aussi est-il dit plus bas, au chapitre seizième : « Je vous verrai de nouveau et votre cœur se réjouira, et personne ne vous ravira votre joie ». Car Dieu nous vit lorsqu'il fut fait homme dans le Christ, et il nous voit de nouveau en nous adoptant (*iterum autem videt nos in filios adoptando*) pour fils et en habitant en nous comme le père dans ses fils. C'est ce que signifie : *Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous*. ³⁷

Le thème de la naissance du Verbe en l'âme est un thème bien connu de la pensée eckhartienne. Reprise d'Origène, elle est pourtant à analyser dans la perspective du parallélisme des ordres car : 1) elle montre l'identité d'un processus métaphysique, mais : 2) elle nous oblige à distinguer la nature et la grâce et peut-être, de partir de la grâce pour comprendre la nature. En effet, c'est à l'aide de la théologie de la *théosis* qu'Eckhart rend compte de la venue en l'âme du Verbe. Que nous soyons par grâce ce que le Fils est par nature, cela est possible en raison même de la nature et de la place du Verbe au sein de la procession trinitaire et dans son rôle médiateur.

La grâce d'adoption ou d'inhabitation est la suite de la grâce de l'Incarnation : elle réalise en tout homme ce qui est donné par grâce à l'humanité de l'homme Jésus. Pour l'homme qu'est Jésus, l'union hypostatique est une grâce. L'âme humaine du Christ est déiformée par un don de grâce, appelée traditionnellement « grâce d'union hypostatique ». Cette grâce permet de comprendre la grâce d'adoption qui vaut pour tout humain comme sa suite et sa raison d'être, puisque l'homme, en se

36 *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, LW III, n. 184, 153–154, OLME 6, 330–333.

37 *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, LW III, § 117, 101–102, OLME 6, 230–232.

conformant au Christ, pourra être uni en son âme à la divinité à laquelle le Christ-homme est uni substantiellement. C'est la raison pour laquelle le Christ n'a pas assumé un seul homme mais la nature humaine. Citons ici le Sermon allemand 24 :

Les maîtres disent que la nature humaine n'a rien à voir avec le temps, qu'elle est absolument intangible et qu'elle est beaucoup plus intime à l'homme et proche de lui qu'il ne l'est de lui-même. Et c'est pourquoi Dieu prit la nature humaine en soi et l'unit à sa personne. Ainsi la nature humaine devint Dieu, car il assumait la nature humaine essentiellement, et non un être humain. C'est pourquoi, si tu veux être le même Christ et être Dieu, détache-toi de tout ce que le Verbe éternel n'a pas assumé en soi. Le Verbe éternel n'a pas assumé en soi un être humain ; c'est pourquoi, détache-toi de ce qui est homme en toi et de ce que tu es, et assume-toi seulement selon la nature humaine, ainsi tu seras dans le Verbe éternel ce que la nature humaine est en lui. Car la nature humaine et la sienne n'ont pas de différence, elle est une : ce qu'elle est dans le Christ, elle l'est en toi (*si ist ein, wan, swaz si ist in Kristô, daz ist si in dir*) [...].³⁸

Il s'agit de devenir soi-même, par grâce, ce que la Personne divine du Verbe est par nature. Au sein de l'économie trinitaire, le Verbe est l'Intellect proféré par le Père, deuxième Personne de la Trinité. L'essence divine est vie intellectuelle.³⁹ Le Verbe ne procède pas d'elle comme d'une action volontaire, mais son émanation est le résultat nécessaire de la vie intradivine. Sont en jeu ici des questions de noétique que nous ne pouvons que résumer.

La « forme » ou « espèce » intelligible est, pour l'intellect créé, présence de la chose sur un mode intentionnel et actuation de l'intellect possible. Pour l'Intellect divin, c'est l'essence divine qui tient lieu d'espèce intelligible, ce qui le définit comme vie, retour immanent sur lui-même : acte pur ne tolérant aucune réceptivité, l'intellection divine est égale à l'objet d'intellection, sa propre essence.

De même que, dans l'ordre des choses naturelles, la forme substantielle informe la matière, dans l'ordre de la vie spirituelle, l'intellect divin devient forme substantielle de notre intellect qui se sera au préalable détaché et vidé de toute représentation étrangère. *Notre intellect est alors déiforme, la forme de l'intellect divin.*

4. Conclusion

Comme Origène, Eckhart considère les Écritures saintes comme la Parole de l'Esprit de Dieu. Le texte biblique est absolument singulier, irréductible à aucune autre forme de récit inspiré : il est manifestation cachée du Logos. En tant que telle, une exégèse est nécessaire et se centre autour de quelques règles finalement assez simples mais essentielles : l'Esprit-Saint parle par l'intermédiaire des prophètes et la *lectio divina* consiste à recevoir ce même esprit de compréhension. Une telle réception gracieuse permet de passer de la lettre à l'esprit. L'Écriture contient les

38 *Pr.* 24, DWI, 420 (Maître Eckhart 1974–1979, t. 1, 205–208).

39 Cf. *Quaestiones Parisienses*, LWV, q. 2, § 4, 50–51 : « [...] Ainsi Dieu est intellect et connaître et c'est ce connaître intellectif qui est le fondement de son être. Car il est dit en Jean 1 [1] : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était auprès de Dieu et Dieu était le Verbe ». Car l'évangéliste n'a pas dit : « Au commencement était l'étant et l'étant était Dieu ». Mais le Verbe est par lui-même tout entier relatif à l'Intellect. Là il y a celui qui dit le Verbe ou le Verbe proféré et non pas un être ou un être mélangé » (Maître Eckhart 1984, 179).

disciplines philosophiques tout en ne se réduisant pas à n'être qu'un discours philosophique. Mais, Parole de Dieu, elle recèle en elle tout ce qu'il y a de vrai, jusqu'aux vérités ultimes, incompréhensibles à la seule rationalité.

Notre propos entend montrer que la rationalité philosophique, nécessaire à la compréhension des textes sacrés, ne subsume pas sous elle, en l'annulant, un donné premier qui est d'ordre kérygmaticque. Eckhart, en accentuant l'effort rationnel origénien, en voulant lire la Bible « avec les raisons des philosophes », ne nie pas son point de départ. La métaphysique de l'être est révélée par le mystère de la vie divine, distribuée en ces deux points principaux : la Trinité et l'Incarnation. Lire l'Écriture consiste donc à se laisser former par le Verbe qui se manifeste et prend chair en elle. Le théologoumène de la « naissance du Verbe en l'âme », formulé par Origène, est expliqué par Maître Eckhart à l'aide du concept de « forme intelligible » (*species*) reçue par l'intellect : dire que le Verbe naît en l'âme, c'est dire que le Verbe devient la forme de notre intellect.

Bibliographie

- Aristote 1990 (1959¹). *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. Jules Tricot. Paris: Vrin.
- de Lubac, Henri 1950. *Histoire et Esprit, l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris: Aubier.
- de Lubac, Henri 1959–1964. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 voll. Paris: Aubier.
- Hadot, Pierre 1979. 'Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité', *Museum helveticum* 36. 201–223.
- Harl, M. 1987. 'Les trois livres de Salomon et les trois parties de la philosophie dans les Prologues des Commentaires sur le Cantique des Cantiques (d'Origène aux chaînes exégétiques grecques)'. In *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung*, hrsg. Jürgen Dummer. Berlin: Akademie-Verag.
- Koch, Josef 1960. 'Sinn und Struktur der Schriftauslegung'. In *Meister Eckhart der Prediger, Festschrift zum Eckhart-Gedankjahr*, hrsg. Udo M. Nix, Raphael Öchslin, Freiburg: Herder.
- Maïmonide 1979. *Le Guide des Égarés suivi du Traité des huit chapitres*, trad. fr. Salomon Munk. Paris: Verdier.
- Maître Eckhart 1974–1979. *Sermons*, 3 voll., éd. Jeanne Ancelet-Hustache. Paris: Seuil.
- Maître Eckhart 1993. *Traité et sermons*, trad. fr. Alain de Libera. Paris: Flammarion.
- Maître Eckhart 1994. *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Les Questions parisiennes n. 1 et n. 2*, études, textes et introductions par É. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, P. Vignaux, É. Weber. Paris: PUF.
- Maître Eckhart 2009. *La mesure de l'amour. Sermons parisiens*, trad. fr. É. Mangin. Paris: Seuil.
- Origène 1978–1984. *Traité des Principes*, 5 voll., éd. Henri Crouzel, Manlio Simonetti. Paris: Les éditions du Cerf.
- Origène 1989. *Homélie sur Ézéchiel*, éd. Marcel Bonnet. Paris: Les éditions du Cerf.
- Pasqua, Hervé 2011. 'Maître Eckhart par lui-même', *Revue Thomiste* CXI. 629–654.
- Platon 2002. *République*, trad. fr. Georges Leroux. Paris: Flammarion.

PRATICA E USO DELLA STORIA IN NICCOLÒ MACHIAVELLI

Francesco Marchesi

Ad uno sguardo di superficie il tema del rapporto tra Machiavelli e i suoi riferimenti, classici e moderni, può apparire tradizionale, lungamente esaminato e dibattuto. Soffermandosi però con maggiore attenzione si noterà che il tema specifico dell'interpretazione machiavelliana di tali fonti ne risulti non raramente aggirato, piuttosto che, come si potrebbe ritenere, analiticamente indagato. Già Gennaro Sasso polemizzava con un atteggiamento storico, di inesatta e non del tutto fedele derivazione rankiana, teso unicamente alla ricostruzione delle fonti da un lato, e alla demarcazione di primogeniture e gradi di originalità dall'altro, piuttosto che a un'indagine attorno alla logica intima dell'uso di tali riferimenti. Tutto ciò risulta evidente: «quando si pensi che il capitolo dei suoi [di Machiavelli] rapporti [...] con gli scrittori classici (romani e greci), è forse il più squallido fra quanti compongono il secolare libro delle interpretazioni». ¹ Tuttavia è lo stesso Sasso a confessare che «niente è più tedioso dei discorsi di metodo» confidando nella «buona volontà di tornare alla “materia”». ²

È in questo senso non usuale rintracciare una esplicita riflessione attorno alle modalità interpretative machiavelliane, ³ soprattutto se riferita al tema della storia, ⁴ che tocchi il nucleo epistemico, della pratica dello storico, dell'attività, in estrema sintesi, del fare la storia. Esito non ovvio se accompagnato alla constatazione, ormai condivisa dalla gran parte della critica, che nel pensiero machiavelliano convivano una dottrina del divenire storico e una prassi storiografica non coincidenti. Di più, che la teoria della storia esposta nei primi dieci capitoli del primo libro dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (I, 2, com'è noto, in particolare), di ascendenza polibiana, costituisca un apparato esplicitamente accantonato al confronto effettivo con la prassi dello storico, ovvero quando l'8 novembre 1520 Machiavelli viene assunto con lo stipendio di 100 fiorini con il compito di scrivere «annali e cronache di Firenze», incarico dal quale avranno origine le *Istorie fiorentine*, l'opera della tarda maturità del segretario. Per avvicinare rapidamente una

1 Sasso 1987, 4.

2 Sasso 1987, 8.

3 Per l'esplicita tensione epistemologica nella ricostruzione del rapporto tra Machiavelli e la lezione (non solo storica) dei classici si ricorderanno in particolare Zanzi 1981; Zanzi 2013. Nonché alcuni capitoli (specialmente l'introduzione e la terza parte) di Vatter 2014.

4 Considerazioni difformi riguardano invece il più classico tema dell'influenza dei classici sulla teoria politica machiavelliana. Cfr. in particolare i classici lavori di Quentin Skinner e John Pocock: Skinner 1978; Pocock 1975. E soprattutto i saggi metodologici: Skinner 2002; Pocock 1972; Pocock 1985.

questione di tale estensione l'esposizione che seguirà sarà divisa in due parti principali, la prima avente come oggetto l'interpretazione machiavelliana dei principi polibiani di intelligibilità del corso storico rintracciabili come ricordato nei primi capitoli dei *Discorsi*; la seconda sezione sarà invece dedicata al più difficile esame della peculiare natura della pratica storica machiavelliana attraverso un esempio molto noto che restituisce almeno in parte la presenza di un'attività interpretativa machiavelliana difforme rispetto a quanto rinvenuto all'altezza dei *Discorsi*. Si tratta in effetti della controversa narrazione dei fatti definiti dalla tradizione come *tumulto dei Ciompi*, che Machiavelli colloca nel terzo libro delle sue *Istorie*: saranno dunque analizzati i due discorsi paradigmatici pronunciati, nella ricostruzione dell'autore, dal Gonfaloniere Luigi Guicciardini e dalla nota figura dell'anonimo Ciompo.

Due pratiche interpretative dunque, che, anche in ragione dei non sovrapponibili materiali su cui vengono a esercitarsi, sembrano articolare diacronicamente la ricezione, sempre attiva, che Machiavelli opera rispetto alla «esperienza delle cose moderne» e alla «lezione delle antiche».

1. Teoria della storia

Il lavoro interpretativo machiavelliano presenta sempre, a fianco di un ascolto meditato della tradizione classica (Polibio, Livio, Plutarco, Sallustio, ma anche Lucrezio tra gli altri) un certo numero di differenze, slittamenti semantici e concettuali innestati su questa base. Una ricezione che dunque assume le forme di una riformulazione piuttosto che di una copia.⁵ Di tale movimento la rilettura machiavelliana della teoria dell'*anakyklōsis* polibiana rappresenta un caso paradigmatico:⁶ insieme debito esplicito, fonte documentale, strumento polemico, risorsa concettuale suscettibile di uso deliberato per altri fini.

I primi dieci capitoli dei *Discorsi* individuano tre tesi sulla storia la cui intima relazione risulta interessante indagare in questa sede.⁷ La prima tesi è tanto elementare quanto diffusa in queste pagine. In molteplici passi si trova infatti la celebre affermazione relativa all'uniformità della natura, e specialmente della natura umana.

E' si conosce facilmente, per chi considera le cose presenti e le antiche, come in tutte le città ed in tutti i popoli sono quegli medesimi omori, e come vi furono sempre. Il modo che gli è facil cosa, a chi esamina con diligenza le cose passate, prevedere in ogni repubblica le future e farvi quei rimedi che dagli antichi sono stati usati, o non ne trovando degli usati, pensare de' nuovi per la similitudine degli accidenti (I, 39).⁸

5 Non è questa la sede opportuna per una diffusa discussione delle forme dell'imitazione machiavelliana. Si veda a questo proposito almeno: Gmelin 1932; Sabbadini 1885; Pigman 1980.

6 Cfr. Baron 1950; Momigliano 1980; Momigliano 1985.

7 La struttura di questa relazione dipende naturalmente in buona parte dalla configurazione stilistica e dal genere letterario, peculiare commistione di *discursus* e *narratio*, che caratterizza i *Discorsi*. Cfr. almeno Matucci 1991; Dionisotti 1980.

8 Machiavelli 2001, 194. Oppure: *Discorsi*, III, 43 (Machiavelli 2001, 768).

Un'assunzione che sembra qui essere posta a garanzia, in primo luogo, dell'universalità dei principi enunciabili nell'ambito considerato: la politica intesa come disciplina che tratta delle modalità generali di governo degli uomini. Se alcuni tratti delle condotte umane tendono a rimanere immutabili, in altre parole, è possibile tentare di strutturare una conoscenza oggettiva delle leggi della storia, utilizzando le pratiche degli antichi per derivarne comportamenti produttivi nel presente. Il confronto con le esperienze del passato è, in secondo luogo, in questo modo assicurato, assegnando ad esse un ruolo analogo alle analisi sperimentali delle scienze naturali.⁹

In un momento seguente però Machiavelli sembra indicare al lettore una via d'accesso all'antica sapienza in opposizione frontale rispetto a quanto appena sostenuto. Si enuncia infatti una tesi secondo la quale la realtà risulta connotata da un perpetuo movimento e, analogamente ad essa, lo sono le pratiche, i costumi, gli orientamenti degli uomini.

Ma sendo tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde, conviene che le salghino o le scendino; e a molte cose che la ragione non t'induce, t'induce la necessità [...] (I, 6).¹⁰

Un argomento che, evidentemente, è in stretto rapporto con la possibilità teorica del cambiamento, Non è però questa l'ultima parola, contraddittoria,¹¹ di Machiavelli sul tema, piuttosto un'introduzione logica alla teoria ciclica del corso storico.¹²

E questo è il cerchio nel quale girando tutte le repubbliche si sono governate e si governano: ma rade volte ritornano ne' governi medesimi, perché quasi nessuna repubblica può essere di tanta vita che possa passare molte volte per queste mutazioni, e rimanere in piede. Ma bene intervengono che, nel travagliare, una repubblica, mancandole sempre consiglio e forze, diventa suddita d'uno stato propinquo che sia meglio ordinato di lei; ma, posto che questo non fusse, sarebbe atta una repubblica a rigirarsi infinito tempo in questi governi (I, 2).¹³

Non sembra però questa una soluzione soddisfacente, conciliazione lineare di istanze diverse e a prima vista non immediatamente disponibili a una sintesi. Ancora una volta è necessario compiere un passo ulteriore, osservando una quarta tesi, che è in realtà, un chiarimento di quest'ultima: le forme citate sono, nota Machiavelli, caratterizzate da una breve durata, dall'incapacità di prolungare la propria esistenza oltre un certo limite. In questo senso il centro della problematica appare essere adesso la durata della repubblica. Un'uscita, in altri termini, dall'instabilità del ciclo sempre identico in cui nessun cambiamento avviene effettivamente. Proprio sulla base di questo sfondo teorico è allora possibile cogliere sotto una diversa luce l'esempio classico di Roma: con la sua fondazione monarchica e il suo ordinamento repubblicano appare adesso non come una figura storica del governo tra le altre, ma

9 È una tesi classica, formulata ad esempio da Horkheimer 1970. Più recentemente si veda Ciliberto 2005, 76. Cfr. inoltre in questa prospettiva Garin 1970, 43–72; Garin 1993.

10 Machiavelli 2001, 48.

11 Cfr. Saralegui 2013.

12 La critica ha molto dibattuto su possibili genealogie di questo orizzonte di comprensione storica in Machiavelli, a fianco dell'esplicito debito nei confronti di Polibio. Segnaliamo a titolo puramente indicativo: Heller 1977; Parel 1992.

13 Machiavelli 2001, 25.

come una repubblica che, nella sua forma mista, è in condizione di perpetuarsi nel tempo, evadendo, per così dire, dalla storia.¹⁴

Dico adunque che tutti i detti modi sono pestiferi, per la brevità della vita che è ne' tre buoni, e per la malignità che è ne' tre rei. Talché, avendo quelli che prudentemente ordinano leggi, conosciuto questo difetto, fuggendo ciascuno di questi modi per se stesso, ne elessero uno che partecipasse di tutti, giudicandolo più fermo e più stabile, perché l'uno guarda l'altro, sendo in una medesima città il Principato, gli Ottimati, e il Governo Popolare (I, 2).¹⁵

Interviene in questo punto in particolare l'operazione interpretativa machiavelliana. Lo schema polibiano, è centrato su due sensi attribuiti al termine *archè*, come inizio e principio della vita politica: la forma politica è per Polibio un *archè* poiché determina l'inizio dell'azione politica, ma un tale avvio ipotoca anche il destino della repubblica, in quanto principio «di comando». La forma come inizio determina cioè l'insieme dei rapporti sociali come rapporti di regola, normativi. C'è poi un terzo senso, non esplicito: quello per cui la forma come inizio e principio sarebbe in grado di garantire la stabilità istituzionale. Machiavelli vuole verificare quanto sia storicamente effettivo che la forma si trovi al principio della vita politica.

Il ciclo polibiano infine postula due leggi naturali: quella propriamente ciclica della connessione tra una configurazione storica e la seguente (*anakýklōsis*), e una seconda che associa a ogni costituzione una fase di crescita (*auxesis*), perfezione (*acme*), declino (*phthisis*).¹⁶ A differenza di Polibio però Machiavelli sostiene che questa «economia naturale» non sia eterna, poiché non è possibile spiegare, ad esempio, l'intera vicenda di Roma su questa base, in quanto ogni ordinamento che non sia in grado di fuoriuscire dal ciclo è in breve tempo destinato a perire. Come ha scritto ancora Gennaro Sasso «il tempo consuma lo stato».¹⁷ A partire da questa oscillazione dell'asse polibiano il segretario fiorentino presenta in effetti, in particolare nel primo libro dei *Discorsi*, la problematica generale che la critica ha spesso definito della «produttività del conflitto», dell'architettura costituzionale romana, e del governo dello sviluppo storico mediante *leggi e prudenza*, del tutto irriducibile alla pura ripetizione postulata dalla teoria di riferimento. Non vi è qui lo spazio per indagare gli esiti di questo movimento iniziale del primo libro dei *Discorsi*; interessa però sottolineare come tale scarto si svolga per intero sul piano del teorico, uno slittamento che prende corpo entro un orizzonte di confronto speculativo con il passato (una teoria della tradizione). Vedremo nella seconda parte di questo saggio come l'attività interpretativa machiavelliana nelle *Istorie fiorentine* si presenti in forme del tutto alternative: se fino a questo momento abbiamo esaminato una trasformazione tra oggetti posti ad uno stesso livello, una traduzione, un'interpretazione, che a partire da una teoria ne ricava una ulteriore, nelle *Istorie* si osserverà quanto

14 Cfr. McCormick 2011, 34. Si veda inoltre: Vatter 2012; Sasso 1987, 147–148; Reale 1985; Morfino 2002, 159–160; Vatter 2014, 63–73.

15 Machiavelli 2001, 25.

16 Vatter 2014, 51–59.

17 Si veda inoltre la conclusione di Sasso su questo rapporto: «Machiavelli seppe vedere nella *mikté* non tanto una risoluzione definitiva quanto invece il duttile strumento della sua propria, continua autotrasformazione», Sasso 1987, 80–81.

l'inedito materiale storico incida sulle trasformazioni della teoria, in questo caso su una visione della storia.

2. *Pratica della storia*

Mostrare la complessità e l'insieme delle peculiarità che connotano la pratica storica machiavelliana in un'opera come le *Istorie fiorentine* è compito che certamente eccede le possibilità e lo spazio di queste pagine. Non risulta però forse inutile analizzare un campione di questa attività ricostruttiva: in questo senso l'esame dei due discorsi messi in scena da Machiavelli nei capitoli undicesimo e tredicesimo del terzo libro delle *Istorie* può permettere una delucidazione di alcuni tra questi tratti. Occorrerà inquadrare in primo luogo, la metodologia generale di interpretazione e lettura machiavelliana dei documenti moderni, in secondo luogo chiarire e isolare le fonti a partire dalle quali è ricostruito l'episodio del *tumulto* dei Ciompi¹⁸ nel quale i discorsi si collocano, e infine avvicinare il testo così da cogliere i risultati, almeno parziali, del lavoro interpretativo del segretario. Nota è infatti la modalità complessiva di ricostruzione storica del fiorentino che – al contrario ad esempio di un Guicciardini, il quale ricorre ampiamente a materiali d'archivio e testimonianze – riprende e modula informazioni contenute in opere precedenti.

La molteplicità delle fonti adottate nell'esposizione del libro terzo, così lontana dal lavoro quasi monografico con cui è sviluppata la traiettoria dei libri precedenti, è connessa al venir meno della cronaca del Villani come riferimento principale. Come è stato osservato vi è poi l'esigenza di descrivere in modo ravvicinato l'epoca medievale della città di Firenze, in una chiave assente nelle opere precedenti alle *Istorie*. Per quanto riguarda il secondo Trecento fiorentino la storiografia umanistica risulta infatti particolarmente concentrata sugli antefatti e le ragioni di sviluppo della guerra con Milano, ponendo in secondo piano le discordie interne e i ricorrenti episodi di ricomposizione delle alleanze tra agenti sociali che ne originano. Di segno opposto la parzialità prevalente nelle cronache in volgare – produzione legata ad autori vicini alle posizioni dei ceti oggetto delle contestazioni della plebe cittadina – documenti in questo senso ricchi e informativi ma indubbiamente frutto di un lavoro unilaterale di selezione dei contenuti. La peculiare esigenza dell'ermeneutica machiavelliana, incardinata sulla centralità delle disunioni interne allo spettro politico fiorentino¹⁹ e conseguentemente sulla rilevanza di un episodio come il tumulto dei Ciompi, dà complessivamente conto del rimaneggiamento proposto dal segretario che

si discosta perciò dal Bruni che può essergli solo utile per le vicende esterne (guerra degli Otto Santi, ad esempio) e preferisce, per le vicende interne, testi come quelli dello Stefani, del Cap-

18 Sull'origine ed il significato del termine *Ciompi*: Paris 1996, 109–115. Si noti come Machiavelli non utilizzi in alcuna occasione una tale definizione, preferendovi categorie tradizionali della divisione sociale fiorentina volgarizzate a partire dalle traduzioni di Bruni e Donato Acciaiuoli: *plebe*, *infima plebe*, *moltitudine*, *uomini plebei*, *popolo minuto*.

19 Cfr. Torres 2013, 174.

poni e del suo anonimo prosecutore, del Minerbetti. Inoltre legge certo le specifiche ricordanze e memorie elaborate da molti testimoni dei fatti dei Ciompi.²⁰

Qualche parola dunque sui riferimenti dei capitoli centrali del III libro, quelli dedicati alla rievocazione della rivolta dei Ciompi nel dettaglio. In primo luogo vi è la cronaca contemporanea pubblicata da Gino Scaramella nelle *Cronache e memorie sul Tumulto dei Ciompi*, vol. XVIII, 3 delle *Rerum italicarum scriptores* (Città di Castello, 1917–1934). Il volume comprende tra le altre la cronaca di Alamanno Acciaiuoli (già pubblicata nel XVIII secolo da Ludovico A. Muratori e da lui attribuita a Gino Capponi), aggiunte anonime a questa cronaca, una cronaca favorevole ai Ciompi detta *dello Squittinatore*, quella di Ser Piero delle Riformaggioni e altre anonime. Un'ulteriore cronaca contemporanea ai fatti è quella citata di Marchionne di Coppo Stefani, edita da Niccolò Rodolico nel volume XXX, 1 delle *Rerum italicarum scriptores* (Città di Castello, 1903).²¹ Rispetto a questo materiale Jean-Claude Zancarini ha indicato una direzione di avvicinamento assai condivisibile:

il nous faut admettre que le Machiavel “historien” fait avant tout œuvre d’analyste politique, que son but est de donner du sens à la suite linéaire des événements dont il fait le récit; il nous faut tenir compte de ce que l’analyse politique qu’il mène se fait par choix et par agencement du matériel historiographique qu’il a sa disposition. Il nous faut donc faire l’inventaire précis des choix et des agencements qu’il effectue et considérer la langue et le discours qu’il emploie pour ce faire.²²

Originalità di Machiavelli dunque, in questo contesto, di natura combinatoria. Percorrere nuovamente il lavoro di ricomposizione del segretario sarà allora una delle modalità di discernimento della sua pratica di analista politico e pensatore storico.

Veniamo dunque al testo, ossia ai due discorsi che Machiavelli contrappone nel corso della narrazione del tumulto, quello del gonfaloniere Luigi Guicciardini e quello di un anonimo Ciompo, il quale capeggia ed esprime i reclami dei ribelli durante i fatti del 1378. Del resto l'opposizione logica dei due discorsi che marciano il centro del III libro delle *Istorie fiorentine* è a tal punto stringente, che si è parlato a questo proposito di effettiva antilogia.²³ Il primo discorso è certamente, a una prima approssimazione, leggibile come un elogio della pace sociale in nome del ruolo generale svolto dalla ricchezza cittadina, da coloro che gestiscono le principali leve economiche in nome della prosperità della comunità tutta. C'è però forse qualcosa di più: il gonfaloniere sottolinea infatti la politica di «liberalità» che caratterizza le classi dirigenti fiorentine nel fronteggiare il tumulto, o meglio, una forma del conflitto che non giunga allo scontro aperto, ma si attesti su un atteggiamento e su rivendicazioni moderate. Un'attitudine che, probabilmente, prescrive una prassi generale nel governo della congiuntura. Vediamo le parole di Guicciardini:

Che trarrete voi dalle disunioni vostre, altro che servitù? O de' beni che voi ci avete rubati o rubasse, altro che povertà? Perché sono quelli che, con le industrie nostre, nutriscono tutta la

20 Anselmi 1979, 123. In queste pagine Anselmi ricostruisce inoltre lo schema completo dei riferimenti ai capitoli. Cfr. inoltre almeno Cabrini 1996; Gilbert 1972.

21 Cfr. almeno: Zancarini 2004, 9; Stella 1993.

22 Zancarini 2004, 10–11.

23 Cfr. Marietti 1985, 192.

città [...]. Io e questi Signori vi comandiamo e, se la onestà lo consente, vi preghiamo, che voi fermiate una volta lo animo e siate contenti a stare quieti a quelle cose che per noi si sono ordinate; e quando pure ne volesse alcuna di nuovo, vogliate civilmente, e non con tumulto e con le armi, dimandarle: perché, quando le sieno oneste sempre ne sarete compiaciuti [...].²⁴

Leggendo questo discorso come relativo non solamente all'economia della città, ma, forse soprattutto, a una sorta di economia del potere fiorentino, si nota tutta la portata dei due elementi principali di queste righe machiavelliane: il valore generale di una gestione illuminata e inclusiva della regolazione dei rapporti tra i diversi ceti, nonché l'amministrazione compassionevole tesa a un sereno controllo delle tensioni sociali e delle richieste dei livelli più bassi dello spettro politico cittadino. Una linea non armonica, mai può esserlo completamente in Machiavelli, ma produttiva rispetto al *riscontro* tra l'azione del governo cittadino e la problematica congiuntura nella quale è implicato durante gli eventi narrati in queste pagine.

Si noti di passaggio che una tale direzione di marcia aveva già nel corso dell'ultima parte dei *Discorsi* subito sottili ma significative variazioni: mai però si era giunti a un punto di rottura, almeno potenziale, tra le due istanze come nel discorso che l'anonimo Ciompo²⁵ contrappone a quello del gonfaloniere Luigi Guicciardini. Nel contesto dei tumulti e delle violenze un capo degli insorti esorta a compiere un ulteriore passo in avanti, alla luce anche della situazione di potenziale pericolo di un ritorno della controparte che, nel momento considerato, si trova ancora divisa e relativamente preparata rispetto all'urto della decomposizione sociale in atto. Così il Ciompo a un principio astratto di lettura della situazione, «quando altri non c'insegnasse, che la necessità c'insegni» (III, 13),²⁶ ne accompagna uno pratico, radicato nella congiuntura:

convienci per tanto, secondo che a me pare, a volere che ci sieno perdonati gli errori vecchi, farne de' nuovi, raddoppiando i mali, e le arsioni e le ruberie moltiplicando, e ingegnarsi a questo avere di molti compagni, perché dove molti errano niuno si gastiga, e i falli piccoli si puniscono, i grandi e gravi si premiano.²⁷

Due assunti di fondo: l'uno connesso in generale alla presenza mai riducibile di una oggettiva convenienza politica, l'altro al momento peculiare e alle indicazioni pratiche per una fuga in avanti in ordine alla necessità di sfuggire al rientro nella normalità del potere costituito, con relative conseguenze per coloro che hanno provato a sottrarvisi, da ottenersi anche forzando in definite modalità il contesto. A queste due assunzioni sono legate immediatamente giustificazioni di almeno tre ordini, atte a fugare i dubbi e gli scrupoli dell'uditorio. Giustificazioni di sicuro interesse teorico: la prima, e più celebre è relativa alla fondamentale eguaglianza naturale degli uomini, i quali «da la natura sono stati fatti ad uno modo. Spogliateci tutti ignudi: voi ci vedrete simili; rivestite noi delle veste loro ed eglino delle nostre: noi

24 Machiavelli 2010, 324–325. Sul nesso tra economia e politica in Machiavelli sia consentito rinviare a Marchesi 2015.

25 L'interpretazione del ruolo di questa figura ha lungamente interrogato la critica. Ricordiamo alcune delle principali posizioni. Anselmi 1979; Badaloni 1969; Bock 1990; Borsellino 1974; Del Lucchese 2001; Garin 1981; Zancarini 2001; Zancarini 2004.

26 Machiavelli 2010, 328.

27 Machiavelli 2010, 328.

senza dubbio nobili ed egli ignobili parranno; perché solo la povertà e le ricchezze ci disaguagliano». ²⁸ Ad un tale primo motivo in apparenza naturalizzante (su cui torneremo), segue un ulteriore momento di discontinuità: il Ciompo mostra come non vi debbano essere dubbi intorno alla bontà della soluzione indicata, poiché è in effetti in questo modo che si sviluppa l'intero corso storico, l'azione politica è sempre caratterizzata da un alto tasso di violenza, inganno, uso della forza contro i lacci imposti dalla situazione data.

Ma se voi noterete il modo del procedere degli uomini, vedrete tutti quelli che a ricchezze grandi e a grande potenza pervengono o con frode o con forza esservi pervenuti; e quelle cose, di poi, ch'eglino hanno o con l'inganno o con la violenza usurpate, per celare la bruttezza dello acquisto, quello sotto falso titolo di guadagno adonestano. ²⁹

Infine, terzo elemento rilevante, è necessario per il Ciompo «usare la forza quando ce ne è data occasione», ³⁰ poiché «la opportunità che dalla occasione ci è porta vola, e invano quando la è fuggita, si cerca poi di ripigliarla». ³¹ Qui la capacità e la necessità di incidere sulla congiuntura vengono portate ad un livello di tensione massima: gli ordinamenti sociali non dovranno più essere gli stessi, lo sconvolgimento dovrà essere sostanziale e duraturo, e il tempo dell'azione, contestualmente, limitato. ³²

Tentiamo adesso di indicare, mettendo in comunicazione i due discorsi rapidamente riassunti nei tratti fondamentali, dove i momenti salienti di queste pagine incidono rispetto a problemi di ordine metodologico e interpretativo, misurando infine la distanza di questa pratica della storia dall'uso «teorico» dei riferimenti classici individuato, nella sezione precedente, nel primo libro dei *Discorsi*.

Le ragioni specifiche del discorso dell'anonimo sono recuperate da Machiavelli dalla cronaca di Alamanno Acciaiuoli, e filtrate da un punto d'accesso parziale. È quella di Acciaiuoli una delle pochissime fonti dell'epoca che riportano il punto di vista dei Ciompi, nel caso particolare attraverso le parole del Ciompo Simoncino detto Bugigatto, interrogato dai *Signori* (tra cui Acciaiuoli stesso). L'altro documento favorevole ai Ciompi è la cronaca detta dello *Squittinatore* che Machiavelli non ha però probabilmente potuto consultare. Jean-Claude Zancarini ha mostrato come l'organizzazione e la prassi politica di questa parte sia comandata, in Acciaiuoli, dall'esigenza di evitare pene connesse alla rivolta, dall'odio generato da un diseguale trattamento economico e da un'insoddisfacente condizione sociale generale. ³³ La cronaca che mette in scena la voce del Ciompo Simoncino è significativamente più chiara riguardo alle rivendicazioni positive della rivolta, ovvero alla richiesta di una propria corporazione e di una parte nel governo della città: Machiavelli si limita invece a riprendere gli argomenti negativi nella sua messa in scena di un discorso

28 Machiavelli 2010, 329–330.

29 Machiavelli 2010, 330.

30 Machiavelli 2010, 331

31 Machiavelli 2010, 332. Rinvio per un esame di questi temi, in una diversa chiave, a Marchesi 2017.

32 Su questi passi, rispetto però al tema della conflittualità sociale si veda almeno: Pedullà 2011; Dotti 1979; Cadoni 1990; Cadoni 1982.

33 Cfr. Zancarini 2004.

essenzialmente volto ad evidenziare la necessità e l'improrogabilità dell'azione. Contemporaneamente, e simmetricamente, l'emergere di una nuova soggettività politica pone un problema non solo lessicale ma di ristrutturazione della descrizione della composizione sociale fiorentina: difficoltà comune ad altri storici della città quali Nardi, Varchi e Gianotti, Machiavelli sente la questione dell'inadeguatezza delle antiche categorie, e di una nuova divisione della mappa dei ceti dopo il manifestarsi di un segmento non popolare. Ancora Zancarini ha notato come in assenza del tumulto questa parte avrebbe perseverato, suo malgrado, in uno stato di anonimato: in questo senso Machiavelli si trova a nominare «plebe» questo insieme meno che popolare utilizzando una locuzione che nel discorso politico del XV e XVI secolo aveva assunto un tono fortemente negativo. Un termine che certo non appare per la prima volta in queste pagine, ma che qui assume un significato definitivo nella lingua machiavelliana, anche a partire da una materia di difficile gestione.³⁴

L'uso, raramente esplicito, delle fonti da parte di Machiavelli rappresenta un ulteriore livello sotteso alla complessa formazione dei testi analizzati. Schematicamente ci limiteremo a nominare le più rilevanti implicazioni connesse al lavoro sui materiali della tradizione. In primo luogo vi è nel passaggio dedicato al discorso del Ciompo una citazione occulta, accertata dalla critica, dalle *Vite parallele* di Plutarco. Quando il Ciompo esclama «spogliateci tutti ignudi: voi ci vedrete simili» è evocato un rituale di tipo militare e dunque la connessa logica radicalmente antagonista, piuttosto che egualitaria, presente nel corrispondente passaggio plutarco.³⁵ Da notare, in secondo luogo, l'uso delle due grandi tradizioni storiografiche: quella, più nota, rappresentata dalla cosiddetta storiografia umanistica, in verità assemblaggio di molteplici e differenziate correnti di letteratura storica in latino, rispetto alla quale Machiavelli prende le distanze su più fronti, sebbene quei testi e quella logica rimangono il principale punto, talvolta polemico, di confronto.³⁶ L'altra tradizione, già in

34 Zancarini osserva a questo proposito: «mais revenons à l'usage lexical de Machiavel dans les *Istorie fiorentine*: lorsqu'il décrit le corps politique, il y a de sa part une tension entre deux tendances contradictoires. Il y a d'un côté une volonté de comprendre la complexité des conflits et des rapports sociaux et politiques qui les déterminent; cette volonté produit des moments d'analyse d'une grande souplesse et l'invention d'une langue qui tente de donner un nom aux "diverses humeurs". [...] Mais d'ailleurs, il existe également une poussée en sens contraire, une tendance à ramener la complexité au schéma interprétatif, à la thèse "un se divise en deux", théorisée dans le prologue, à la volonté de rappeler que ce qui est décrit illustre le programme narratif énoncé d'emblée» (Zancarini 2001, 31).

35 Non potendo analizzare diffusamente la questione rinviamo alla spiegazione fornita da Jean-Claude Zancarini: «L'expression *spogliateci ignudi* renvoie à un épisode des *Vies parallèles* de Plutarque – une des lectures favorites de Machiavel – qui rapporte qu'Agélis "avait commandé aux commissaires qui vendaient publiquement au plus offrant les prisonniers de guerre qu'ils les dépouillaient tout nus pour les vendre", afin que ses soldats puissent voir que les ennemis étaient des hommes comme eux et n'étaient donc pas à craindre. Cette indication textuelle indubitable est à prendre au sérieux : on n'est pas dans la logique d'une revendication de l'égalité de tous les hommes, mais dans celle de la guerre. Dans la volonté de prendre le pouvoir par les armes pour prendre la place des riches, pour prendre leur richesse, on peut d'ailleurs reconnaître une thèse centrale de la pensée militaire de Machiavel» (Zancarini 2004, 21).

36 Si segnalano tra i molti studi sull'argomento Santoro 1967; Tenenti 1970.

parte discussa, è quella della cronachistica fiorentina trecentesca,³⁷ dalla quale Machiavelli trae fonti documentali per la narrazione dei fatti delle *Istorie*, ricavandone però anche una certa razionalità, ancora antagonista, presente in alcuni autori.

Tornando in conclusione all'oggetto di partenza, le forme dell'interpretazione, è stato correttamente notato come nessuna delle posizioni incarnate dai due discorsi di *Istorie*, III, 11–13 risulti in effetti l'opzione sostenuta da Machiavelli, e come in particolare non possa esserlo quella del Ciompo. Al contrario preme sottolineare la posizione, quella sì individuabile, del Machiavelli *storico* e la sua matura consapevolezza della potenza logorante e disgregante degli avvenimenti rappresentati, cui è conseguente l'impossibilità di una descrizione adeguata della storia di Firenze attraverso i modelli elaborati fino a quel momento. È in questo punto che emerge la novità delle *Istorie*, attraverso un lavoro interpretativo di ricezione attiva delle fonti non più «speculativo» ed uniformemente collocato sul piano del teorico, quello tipico dell'avvio dei *Discorsi*, ma «combinatorio», attivato da un materiale resistente che incide, fino a mutarle, sulle convinzioni dell'autore quanto alle forme dello sviluppo storico.

Una difformità che si mostra esattamente nella rottura prodotta rispetto alle antiche e già complesse posizioni adesso inadeguate se calate sul nuovo oggetto in esame. La vicenda del Ciompo non incarna allora la *posizione politica* di Machiavelli, ma rappresenta piuttosto il punto di emergenza della *visione della storia* che Machiavelli viene elaborando.

Bibliografia

- Anselmi, Gian Mario 1979. *Ricerche sul Machiavelli storico*. Pisa: Pacini.
- Badaloni, Nicola 1969. 'Natura e società in Machiavelli', *Studi Storici* 4. 676–708.
- Baron, Hans 1950. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton: Princeton University Press.
- Bock, Gisela 1990. 'Civil Discord in Machiavelli's *Istorie Fiorentine*'. In *Machiavelli and Republicanism*, eds. Gisela Bock, Quentin Skinner, Maurizio Viroli. Cambridge: Cambridge University Press. 181–202.
- Borsellino, Nino 1974. 'L'anonimo sovversivo'. In *Letteratura e critica. Studi in onore di Natalino Sapegno*, a cura di Walter Binni. Roma: Bulzoni. 323–340.
- Cabrini, Anna Maria 1996. 'L'idea di Firenze dal *Decennale* alle *Istorie*'. In *Niccolò Machiavelli: politico, storico, letterato*, a cura di Jean-Jacques Marchand. Roma: Salerno. 337–361.
- Cadoni, Giorgio 1982. 'Machiavelli teorico dei conflitti sociali'. In *Machiavelli attuale/Machiavell actuel*, a cura di Georges Barthouil. Ravenna: Longo. 17–22.
- Cadoni, Giorgio 1990. *Crisi della mediazione politica e conflitti sociali*. Roma: Jouvence.
- Ciliberto, Michele 2005. *Pensare per contrari: disincanto e utopia nel Rinascimento*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Cutinelli-Rendina, Emanuele; Marchand, Jean-Jacques; Melera-Moretini, Matteo 2005. *Dalla storia alla politica nella Toscana del Rinascimento*. Roma: Salerno.

37 Sul tema delle fonti delle *Istorie* si veda la già citata e pionieristica ricerca di Anselmi 1979. Sulla cronachistica fiorentina, aspetto sistematicamente esplorato solo recentemente: Cutinelli-Rendina, Marchand, Melera-Moretini 2005; Marchand, Zancarini 2003; Marchand 1996.

- Del Lucchese, Filippo 2001. '«Disputare» e «Combattere»: modi del conflitto nel pensiero politico di Niccolò Machiavelli', *Filosofia politica* 1. 71–98.
- Dionisotti, Carlo 1980. *Machiavellerie*. Torino: Einaudi.
- Dotti, Ugo 1979. *Niccolò Machiavelli. La fenomenologia del potere*. Milano: Feltrinelli.
- Garin, Eugenio 1970. *Dal Rinascimento all'Illuminismo*. Pisa: Nistri-Lischi.
- Garin, Eugenio 1981. 'Echi del tumulto dei Ciompi nella cultura del Rinascimento'. In *Il tumulto dei Ciompi. Un momento di storia fiorentina ed europea*. Firenze: Olschki. 5–22.
- Garin, Eugenio 1993. *Machiavelli fra politica e storia*. Torino: Einaudi.
- Gilbert, Felix 1972. 'Machiavelli's Istorie fiorentine: An Essay in Interpretation'. In *Studies on Machiavelli*, ed. Myron P. Gilmore. Firenze: Sansoni. 75–99.
- Gmelin, Hermann 1932. 'Das Prinzip der Imitatio in den romanischen Literaturen der Renaissance', *Romanische Forschungen* 46. 283–360.
- Heller, Agnes 1977. *L'uomo del Rinascimento*. Firenze: La Nuova Italia.
- Horkheimer, Max 1970. *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a.M: Fischer.
- Machiavelli, Niccolò 2001. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Tomo I*. In *Edizione Nazionale delle Opere, Vol. I*. Roma: Salerno.
- Machiavelli, Niccolò 2010. *Istorie fiorentine*. In *Opere storiche, Tomo I, Edizione Nazionale delle Opere, Vol. II*. Roma: Salerno.
- Marchand, Jean-Jacques 1996. *Machiavelli politico, storico, letterato*. Roma: Salerno.
- Marchand, Jean-Jacques; Zancarini, Jean-Claude 2003. *Storiografia repubblicana fiorentina: 1494–1570*. Firenze: Cesati.
- Marchesi, Francesco 2015. 'Machiavelli e la crisi finanziaria del Cinquecento: conflitto economico e retorica della guerra', *Il Pensiero economico italiano* 1. 11–22.
- Marchesi, Francesco 2017. '«Sforzare i signori», «sforzare il popolo». Modelli dell'azione politica nelle «Istorie fiorentine» di Niccolò Machiavelli', *Filosofia politica* 1. 105–122.
- Marietti, Marina 1985. 'L'uso dell'antilogia nelle Istorie fiorentine'. In *Culture et société en Italie du Moyen Age à la Renaissance. Hommage à A. Rochon*. Paris: Université Sorbonne Nouvelle.
- Matucci, Andrea 1991. *Machiavelli nella storiografia politica fiorentina. Per la storia di un genere letterario*. Firenze: Olschki.
- McCormick, John P. 2011. *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Momigliano, Arnaldo 1980. *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Momigliano, Arnaldo 1985. *Tra storia e storicismo*. Pisa: Nistri-Lischi.
- Morino, Vittorio 2002. *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli*. Milano: LED.
- Parel, Anthony 1992. *The Machiavellian Cosmos*. New Haven: Yale University Press.
- Paris, Robert 1996. 'Les «Ciompi»: cardeurs, foulons, bâtards?', *Médiévales* 30. 109–115.
- Pedullà, Gabriele 2011. *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*. Roma: Bulzoni.
- Pigman, George W. 1980. 'Versions of Imitation in the Renaissance', *Renaissance Quarterly* 33. 1–32.
- Pocock, John Greville Agard 1972. *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*. London: Methuen.
- Pocock, John Greville Agard 1975. *The Machiavellian Moment. Florentine Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Pocock, John Greville Agard 1985. *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reale, Mario 1985. 'Machiavelli, la politica e il problema del tempo. Un doppio cominciamento della storia romana? A proposito di Romolo in «Discorsi», I, 9', *La Cultura* 23. 45–123.
- Sabbadini, Remigio 1885. *Storia del ciceronianismo e di altre questioni letterarie nell'età della rinascenza*. Torino: Loescher.
- Santoro, Mario 1967. *Fortuna, ragione, prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento*. Napoli: Liguori.

- Saralegui, Miguel 2013. *Maquiavelo y la contradicción. Un estudio sobre fortuna, virtud y teoría de la acción*. Pamplona: Eunsa.
- Sasso, Gennaro 1987. *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*. Milano-Napoli: Ricciardi.
- Skinner, Quentin 1978. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin 2002. *Visions of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stella, Alessandro 1993. *La Révolte des Ciompi*. Paris: EHESS.
- Tenenti, Alberto 1970. 'La storiografia in Europa dal Quattro al Seicento'. In *Nuove questioni di storia moderna*. Milano: Marzorati. 995–1045.
- Torres, Sebastian 2013. *Vida y tiempo de la república. Contingencia y conflicto político en Maquiavelo*. Córdoba: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Vatter, Miguel 2012. 'The Quarrel Between Populism and Republicanism: Machiavelli and the Antinomies of Plebeian Politics', *Contemporary Political Theory* 11. 242–263.
- Vatter, Miguel 2014. *Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Political Freedom*. New York: Fordham University Press.
- Zancarini, Jean-Claude 2001. 'Les humeurs du corps politique: le peuple et la plèbe chez Machiavel', *Laboratoire italien* 1. 25–33.
- Zancarini, Jean-Claude 2004. 'La révolte des Ciompi: Machiavel, ses sources, ses lecteurs', *Cahiers philosophiques (SCEREN)* 97. 9–22.
- Zanzi, Luigi 1981. *I «segni» della natura e i «paradigmi» della storia: il metodo di Machiavelli. Ricerche sulla logica scientifica degli «umanisti» tra medicina e storiografia*. Manduria: Lacaita.
- Zanzi, Luigi 2013. *Il metodo del Machiavelli*. Bologna: Il Mulino.

COMME UN TEXTE ANCIEN

Johann Conrad Dannhauer et l'interprétation des rituels
dans la première modernité

Dominik Fugger

Dans les recherches scientifiques menées sur les rituels, la question de leur signification a donné et donne encore lieu à des débats répétés. Elle faisait déjà problème durant la première modernité.¹ Si l'on admet que les rituels transmettent un message, les contemporains se trouvent alors confrontés à la difficulté de savoir comment déchiffrer leurs significations respectives, comment les décrire de façon pertinente. Sur ce point, le sens conventionnel – autrement dit, celui que les acteurs prêtent à leur action dans leur propre présent – était pendant la première modernité soumis à rude épreuve, et ce pour plusieurs raisons : les rituels pouvaient être conçus comme un phénomène historique déterminant, les regards se portaient vers leur origine, et l'on cherchait à les comprendre depuis cette perspective. Une telle situation semble devoir être imputée au rapport qui était alors entretenu avec les textes, ainsi que l'on s'efforcera de le montrer ici en analysant l'histoire des interprétations successives d'un même rituel.

1. Les attentes de sens pendant la première modernité

En 1606, à la cour de son employeur le duc de Poméranie Bogislav XII, le baron Joachim von Wedel assistait à un « Royaume » (*Königreich*), un rituel festif célébré pour l'épiphanie aussi bien en Europe occidentale qu'en Europe centrale.² Un roi était élu ou tiré au sort, et l'on mettait en scène un « Royaume », de façon plus ou moins élaborée, en organisant un repas en commun. Selon des déclinaisons locales et sociales différenciées, il incombait aux participants des devoirs variés, qu'il n'est pas nécessaire d'énumérer ici. Wedel, notre source d'informations, n'était en tout cas pas familier du rituel. Il rédigea dans son *Hausbuch* une description détaillée de l'événement, en évoquant notamment les habits, les processions, etc. Dans son introduction, il formulait une remarque brève, mais décisive pour notre propos. Il confessait en effet expressément « ne pas » savoir « d'où [le Royaume] provenait, ni son grand bénéfice ou la signification qu'il devait avoir ».³

1 Pour un aperçu sur l'état de la question, voir Kreinath 2006a ; Kreinath 2006b. Pour un aperçu récent sur la théorie des rituels où il est tenu compte du problème du sens, voir Fugger 2011a.

2 Pour une monographie sur ce rituel, on renverra ici à Fugger 2007.

3 Von Bohlen Bohlendorff 1882, 511 (entrée de l'année 1606).

Wedel exprimait ainsi trois attentes : que le rituel du « Royaume » possédât une origine fondamentalement déterminable (il n'était donc absolument pas éternel ou im-prévisible) ; en outre, qu'il eût un but actualisé ou qui pût le devenir par cet agir concret, et, finalement, qu'il présentât une « signification » (*Bedeutung*).⁴ À ce stade, on peut donc retenir que la signification n'était en aucun cas l'unique qualité relevant de la catégorie de l'action qui fût assignée au Royaume par Wedel. Dans sa liste, la signification ne figurait même pas en première place. S'il paraît donc déconseillé de les réduire à leur seul aspect sémantique, les actions rituelles peuvent néanmoins, à titre d'exemple et en élargissant la perspective, être envisagées aussi en procédant à l'examen des problèmes suscités par les significations que les contemporains leur attribuaient.

2. *L'herméneutique de la première modernité : une voie de la recherche du sens*

Comment les contemporains parvenaient-ils à comprendre un rituel ? Deux couches de signification peuvent d'emblée être distinguées. La première est celle que l'on peut qualifier de signification conventionnelle. Elle est partagée par les acteurs, c'est celle qu'ils mentionnent eux-mêmes lorsqu'on les questionne sur le sens d'un rituel. Tout en étant exprimée symboliquement et en paroles de multiples manières dans le rituel lui-même,⁵ elle était pour le cas du « Royaume » explicitée dans une formulation contemporaine de la façon suivante :

Et quantum quidem mihi videtur, non aliam ob causam nunc iamdudum recepta consuetudine in vnaquaque familia rex eligitur ; quam ad significandum grataque memoria recolendum, quod Rex ille regum & Dominus dominantium Christus, nos gentiles hodie ad regnum suum vocauerit, atque adeo reges effecerit, secundum Scripturam <Apoc. I.> ; Fecisti nos Deo nostro regnum & sacerdotium.⁶

En tout cas, il me semble que la coutume adoptée depuis déjà fort longtemps d'élire un roi dans chaque famille n'a pas d'autre cause que de signifier et de rappeler ainsi à la mémoire reconnaissante que le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs, le Christ, nous a en ce jour appelés en Son royaume, alors que nous étions des païens, et, bien plus, qu'il a alors créé des rois, selon l'Écriture. <Apocalypse, 1> [Tu as fait de nous un royaume et des prêtres pour son Dieu].

Ce sens conventionnel du rituel – qui apparaissait ici de façon univoque comme un signe, « significare » – subissait cependant depuis le XVIIe siècle la concurrence d'une autre possibilité interprétative, que l'on qualifiera dans ce qui suit d'herméneutique. Ce faisant, nous sommes conscients du risque de confusion conceptuelle ainsi créé, mais « l'herméneutique » doit ici être entendue, au sens de la première modernité, comme un apprentissage de la compréhension juste (*richtiges Verstehen*), une acception développée et appliquée au concept au cours du XVIIe siècle.

4 Pour un examen systématique de la signification d'une telle attente sémantique, indéterminée, ne se rattachant pas à une hypothèse concrète, voir, pour ce qui concerne les rituels, Fugger 2011b, 101–111.

5 Voir Fugger 2007, 71–105, 115–136, 144–150, *passim*.

6 Simons 1609, 414.

L'histoire des sciences attribue ordinairement la fondation de l'herméneutique en tant que discipline académique à Johann Conrad Dannhauer (1603–1666), un universitaire, également prédicateur à la cathédrale de Strasbourg. Dannhauer développa son concept herméneutique tout d'abord dans un écrit programmatique conçu comme une herméneutique générale, l'*Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris*, paru à Strasbourg en 1630. Dans cette lignée, il publia 24 ans plus tard une herméneutique de la Bible intitulée *Hermeneutica sacra* (Strasbourg, 1654), dans laquelle il appliquait à un cas particulier les principes généraux établis auparavant.

Hasso Jaeger est le premier à avoir mis en exergue le rôle décisif de Dannhauer dans la constitution de l'herméneutique comme discipline autonome.⁷ L'originalité prêtée par Jaeger au théologien luthérien a été quelque peu relativisée par des recherches ultérieures, mais l'on s'est depuis lors accordé à reconnaître que l'apport de Dannhauer ne se résumait pas seulement à l'introduction de l'*hermeneutica* et au fait d'avoir été le premier à forger un programme contemporain autour de ce concept.⁸ Avec l'établissement de l'herméneutique comme discipline académique autonome, un progrès décisif en termes de conception fut en effet accompli : la méthode ancienne de l'exégèse était désormais reliée à la logique contemporaine, et l'herméneutique devenait une partie de cette discipline nouvelle. « La logique apprend la méthode de la reconnaissance de la vérité et de la distinction de la vérité ; l'herméneutique est un cas particulier de distinction de la vérité, dans la mesure où elle crée un fondement commun à toutes les sciences, le *modus interpretandi qua modus sciendi* ». ⁹ Selon Dannhauer, le but de l'herméneutique était par conséquent l'« *expositio omnium orationum & veri sensus a falso infallibilis discretio* ». ¹⁰ Cette relation comportait donc un présupposé d'une grande portée, la reconnaissance par principe de l'existence d'un unique sens vrai pour un énoncé et, partant, la reconnaissance des alternatives binaires et logiques entre « vrai » et « faux » comme des catégories déterminantes pour caractériser l'interprétation. L'enjeu, il faut le souligner, était alors la question du vrai sens d'un énoncé, pas celle de savoir si cet énoncé lui-même était vrai.

Le vrai sens de l'énoncé est toujours celui qui aura été pensé par celui qui est à l'origine de l'expression linguistique. Ce sens peut être obscur *expressive*, mais il doit être éclairci *interpretative*. Dannhauer n'affirmait pas que cela était toujours faisable. L'herméneutique concernait les cas dans lesquels il était possible de mener le processus à son terme, et dans lesquels l'énoncé était donc « explicable ». Il en résultait que le sens d'une énonciation était inscrit, fixé *in actu*, et qu'il demeurerait ensuite toujours immuable.

Dannhauer a de façon très claire conçu son herméneutique comme générale. D'emblée, il ne l'a pas limitée à la seule herméneutique biblique : « *Sicut enim non est alia grammatica Juridica, alia Theologica, alia Medica, sed una generalis omnibus scientijs comunis. Una generalis est hermenevtica, quamvis in objectis particu-*

7 Hasso Jaeger 1974.

8 Pour une mise au point, voir Sdzuj 2011, 593–627. Voir aussi Sdzuj 1997. On trouvera une présentation envisageant différentes périodes dans Böhl, Reinhard, Walter 2013.

9 Sdzuj 2011, 604.

10 Dannhauer 1652, 13.

laribus sit diversitas ». ¹¹ À première vue, l'herméneutique de Dannhauer s'avérait limitée de façon univoque aux énoncés linguistiques : « verum sensum a falso discernere in [...] scriptis ac orationibus ». ¹² Selon l'interprétation dominante, une extension programmatique du domaine d'application de l'herméneutique aux signes non linguistiques serait apparue seulement au XVIII^e siècle.

Cependant, comme l'on voudrait le montrer dans ce qui suit, dès l'époque de Dannhauer, le domaine de l'herméneutique a été élargi au niveau pratique des applications – sur lequel la recherche demeure quasiment inexistante. Dannhauer lui-même a employé son concept herméneutique pour les rituels, non seulement de fait, mais *expressis verbis*. L'adoption d'une telle perspective sur les rituels eut des conséquences de grande portée qui devront également retenir notre attention.

3. Le Royaume le jour de la fête des Rois : l'interprétation de Dannhauer

Par un heureux hasard, Dannhauer a aussi développé dans un prêche plus tardif des réflexions sur les Royaumes. ¹³ À la différence de Joachim von Wedel, le prédicateur de la cathédrale de Strasbourg ne manifestait aucun doute à leur sujet. Il trouvait en fait l'explication du Royaume dans un passage d'Isaïe. Le prophète y laisse à Dieu le soin de proférer une philippique sur les parties de son peuple passées aux dieux du destin Gad et Meni (Isaïe 65, 11 sq.). En se référant à Jérôme, Dannhauer expliquait comment, le dernier jour de l'année, les renégats avaient dressé un repas en l'honneur du dieu du bonheur Gad. Cet usage du « judaïsme idolâtre, apostat et païen » (*abgöttischen Heyden apostatischen Judenthumb[s]*) n'aurait aucunement été aboli, mais se serait au contraire propagé dans la Chrétienté au « temps où sévisait la papauté » (*Zeit der grassirenden Pabsthums*). Et il y aurait encore persisté jusqu'à sa propre époque.

Dann was ist das also genannte Fest und Wirthschafft / so zu Anfang des Jahrs / sonderlich den 6. Jenner auf den H. drey König-Tag / in Stadt und Land/ zu Hof/ auf Universitäten und Schulen pflegt *solemniter* gehalten werden / da man ein Kuchen auf den Tisch legt / und in denselben eine Bohn steckt / darüber werden die Stück durchs Loß getheilt / wer die Bohn bekommt / der muß der König / ja der Bohnen-König seyn / der muß den Tisch decken / ein Gelach bezahlen / aufftragen / und das Königs-Fest *celebriren* / so endlich auf eine wütende Freß- und Säufferey abläufft / daß man endlich Salomon und Marcolphum / König unn Narr nicht mehr für einander kennen kann. [...] *Interpretative* kommt es endlich τῷ δαμονίῳ dem Teuffel zu / dem wird *finaliter* damit gedienet. Hinweg über alle Meer hinweg mit solchem Affen-Spiel / mit dieser schnöden Capell/ welche der Sathan neben die Kirch Christi gebaut [...].

Qu'est-ce alors que cette fête et cette société ? / Voici donc : au début de l'année / tout particulièrement le 6 janvier, le jour des Rois, / en ville comme à la campagne, / à la cour, / dans les universités et les écoles, on a coutume de la célébrer *solemniter* : / on met un gâteau sur la table, / et dans celui-ci l'on cache une fève ; / puis les parts sont réparties au hasard. / Celui qui reçoit la fève / doit être roi, / oui, être roi de la fève, / il doit dresser la table, / régaler d'un festin, / servir / et célébrer (*celebriren*) la fête des Rois. / Et cela se termine en ripailles et en beuverie

11 Dannhauer 1652, 11.

12 Dannhauer 1652, Titre.

13 Dannhauer 1666, 1021 sq. Les citations suivantes sont extraites de cet ouvrage.

furieuses, /si bien qu'à la fin l'on ne reconnaît plus Salomon de Marculphe, le roi du bouffon / [...] *interpretative* cela revient τῷ δαίμονι, au diable, / c'est lui qu'ainsi l'on sert, *finaliter*. Que tout cela disparaisse en mer, que disparaissent une telle bouffonnerie et la chapelle sordide/ que Satan a construite à côté de l'Église du Christ [...].

La coutume du roi de la fête devait d'après ce texte être mise au passif du judaïsme qui avait sombré dans le paganisme. Ainsi était-elle, avant la Réforme, parvenue à s'immiscer dans l'Église papale. Dannhauer fondait son raisonnement sur trois analogies : le repas festif des Rois, le terme employé et la détermination du roi par le hasard. Comme le Royaume s'avérait de la sorte essentiellement païen, son existence se présentait comme une œuvre du diable, car, aux yeux des contemporains pour qui c'était une affaire entendue, l'une des ruses les plus dangereuses de Satan consistait précisément à instiller la tentation de se détourner de la Révélation chrétienne. « Le paganisme » n'était alors pas seulement une façon de caractériser des formes de religion historiquement ou géographiquement éloignées. Le mot décrivait surtout un danger, auquel l'on estimait que tous les chrétiens étaient en permanence exposés.

Dans les développements de Dannhauer, *interpretative* formait d'un point de vue méthodologique le concept décisif pour la question de la compréhension des rituels. C'était un terme technique, envisagé par les contemporains comme un antonyme d'*expressive*, et qui évoquait précisément le processus de pensée consistant à mettre au jour un sens obscur, mais « explicable », c'est-à-dire, quand cela était effectué *lege artis*, de façon « infaillible » (voir *supra*). *Interpretative* renvoyait ainsi immédiatement à l'activité de l'interprète. Selon Dannhauer en effet, « *Interpres enim est analyticus orationum omnium quatenus sunt obscurae sed exponibiles, ad discernendum verum sensum a falso* ». ¹⁴

Dans le cas présenté, Dannhauer ne développait pas son interprétation en détail, mais confrontait ses auditeurs uniquement avec le résultat qui en était issu. Il est clair cependant que, pour l'obtention de ce même résultat, il faisait valoir ses propres préceptes relatifs à l'interprétation juste. Les rituels faisaient donc *de facto* partie des objets de l'herméneutique. Au caractère traditionnel du rituel correspondait alors un traitement analogue non pas à celui appliqué aux *Orationes* (discours énoncés dans le présent), mais à celui réservé aux *Scripta* (discours énoncés dans le passé). Dannhauer envisageait les rituels comme un texte ancien. Il concevait la signification comme quelque chose d'inscrit dans le rituel et qui devait être sorti de l'obscurité. Il était possible de se tromper à son sujet, mais, fondamentalement, elle ne changeait pas. L'on peut considérer que le mot *interpretative* était en l'occurrence sur-interprété, mais, en réalité, l'appréciation du rituel par Dannhauer était tout à fait concluante, pourvu que l'on acceptât la prémisse selon laquelle le rituel avait un sens qui était le vrai, qui ne disparaissait pas, même lorsqu'aucun participant au rituel ne le connaissait. Ainsi seulement pouvait-on déterminer si les contemporains se trouvaient collectivement dans l'erreur. L'appréciation de Dannhauer était donc, de façon immédiate, conforme avec son concept herméneutique. Même lorsque les participants conféraient tous à leur action un sens absolument

14 Dannhauer 1652, 33.

différent – ce qui était le cas pour le Royaume, comme on l’a vu et comme le savait pertinemment Dannhauer –, même lorsque cet autre sens était manifesté *expressive* au sein même du rituel, cela ne changeait rien : l’on se trouvait simplement en présence d’une erreur collective, d’un préjugé (*judicium praeoccupatum*), qui non seulement n’exerçait aucune influence sur le *sensus verus*, mais qui, précisément, devait être surmonté pour parvenir à sa connaissance. La procédure herméneutique adoptée par Dannhauer correspondait de la sorte aux procédés de l’herméneutique biblique, elle restait axée sur l’exégèse de l’Écriture. Le sens était inscrit dans le rituel dès le moment de sa fondation, son accomplissement s’apparentait dès lors à la re-lecture d’un texte.

L’attribution d’origines païennes à un domaine plus ou moins grand de pratiques festives contemporaines ne constituait pas une nouveauté. Certes, l’interprétation proposée *in concreto* par Dannhauer se distinguait de la conception répandue à son époque, selon laquelle les origines du « Royaume » de l’Épiphanie devaient être recherchées dans l’Antiquité romaine, plus précisément dans la fête des Saturnales.¹⁵ Le roi et son Royaume éphémère apparaissaient comme l’expression et le prolongement de l’inversion de la hiérarchie effectuée lors des Saturnales, en vertu de laquelle les seigneurs mangeaient ensemble avec leurs esclaves, faisaient la fête avec eux, et devaient même les servir et leur donner toute liberté de parole, y compris pour se livrer à la moquerie. Les rapprochements d’ordre généalogique entre la pratique rituelle chrétienne et une Antiquité essentiellement romaine étaient depuis longtemps monnaie courante ; l’humanisme se délectait de tels jeux érudits. Ces efforts de rapprochements se distinguaient très clairement entre eux par leurs résultats, fort différents selon les cas. Les Saturnales n’étaient pas seulement invoquées pour le roi de l’Épiphanie, mais aussi pour Noël et pour le Carnaval. En fonction des points de comparaison adoptés, le carnaval lui-même pouvait être considéré comme un prolongement soit des Bacchanales, soit des Luperciales ou bien encore des Petites Quinquatries (*Quinquatrus minores*). Au cours de la deuxième moitié du XVIIe siècle, l’hébraïstique luthérienne érudite introduisit de surcroît dans les discussions un véritable rituel juif, la fête de Pourim. En dépit de son originalité dans le détail, l’interprétation proposée par Dannhauer du Royaume de l’Épiphanie demeurait ainsi fidèle au cadre contemporain adopté pour interpréter des fêtes du même genre. En effet, dans une certaine mesure, il se référait à la fois au judaïsme et au paganisme... tout en justifiant de façon univoque le rejet de cette coutume par l’apostasie de son propre Dieu à laquelle s’était livré le peuple d’Israël.

Considérée isolément, l’interprétation du Royaume par Dannhauer ne présenterait pas suffisamment d’intérêt pour qu’une étude spécifique lui soit consacrée. En revanche, elle permet d’observer un point décisif : en usant de ses principes herméneutiques, Dannhauer ajoutait aux débats quelque chose de fondamentalement nouveau. Dans la période immédiatement antérieure, il n’existait aucun accord sur l’appréciation à laquelle devait mener l’hypothèse que les rituels actuels aient eu des précédents païens. Les catholiques adoptaient traditionnellement une même attitude à cet égard : ils ne contestaient absolument pas l’origine antique et païenne

15 Voir à ce sujet, de façon exhaustive, Fugger 2013, 18–21.

des rituels considérés isolément, mais opposaient à cette connaissance l'action transformatrice de l'Église ancienne. Leur jugement se fondait essentiellement sur deux critères, l'intention et l'interprétation de ceux qui accomplissaient le rituel. Ils accordaient par conséquent une importance moindre au fait que les racines de ces rituels aient pu plonger dans une période antérieure au christianisme, ou bien encore à d'éventuelles similitudes phénoménologiques avec des pratiques païennes. « Duo cum faciunt idem, non est idem »¹⁶ : cette position avait déjà été affirmée dans des commentaires liturgiques médiévaux. Elle avait de surcroît été renforcée depuis la fin du XVI^e siècle par l'autorité de l'historiographe et cardinal Caesar Baronius (1538–1607). Il avait en effet dans ses *Annales* donné de nombreux exemples de transformations réussies de ce genre.¹⁷ Selon une conception catholique courante, l'affaire se serait présentée ici également de la même manière : les éléments incontestablement chrétiens du jeu du Royaume auraient été inventés « pour corriger le paganisme ». Tel était le point de vue défendu par Guillaume Bouchet (1513–1594) dans ses *Séréés*.¹⁸ La fête remplissait ainsi son but et était justifiée par la tradition... aussi longtemps que des exactions n'étaient pas commises.

Cette attitude comparativement tolérante ne faisait pas l'unanimité au sein du catholicisme. Elle trouvait moins d'adeptes encore parmi les protestants, en particulier chez les réformés, qui rivalisaient d'ardeur pour refuser catégoriquement tout ce qui pouvait avoir ne serait-ce que l'apparence du paganisme. Ils reprenaient avec fougue les spéculations d'histoire de la religion composées jusqu'alors, les augmentaient, puis les systématisaient avant de les condenser dans toute une série d'abrégés. « Pagano-papisme », ce vilain mot apparu en Angleterre caractérisait l'enjeu de façon éloquente : il s'agissait de signifier combien des restes païens continuaient à imprégner profondément l'Église du pape. Si l'on porte le regard au-delà de la seule rhétorique, il apparaît alors que ce rejet sans équivoque reposait le plus souvent sur l'idée que les chrétiens ne devaient pas se comporter comme des païens lorsqu'ils célébraient des fêtes. L'enjeu était par conséquent, à l'aune d'une pensée chrétienne de la fête, de porter un jugement sur le caractère approprié ou non de certains comportements concrets attachés à la forme rituelle, tels les déguisements, la consommation d'alcool, etc. En outre, il ne seyait pas à l'Église chrétienne de revêtir comme la papauté une « robe païenne » (*heydnischen Rock*).¹⁹ La praxis chrétienne devait être et demeurer libre de toute salissure qui aurait pu la défigurer, rester en tout conforme à l'image inaltérée de sa différence fondamentale avec toutes les autres religions. Le mode de vie personnel comme l'exercice public de la religion étaient soumis au postulat de la pureté,²⁰ et les deux domaines se re-

16 La formule se trouve chez Forer 1644, 249.

17 « Quamobrem consulto quidem postea introductum videtur, vt quae erant Gentiliciae superstitionis officia, eadem veri Dei cultu sanctificata, in verae religionis cultum impenderentur » ; Baronius 1590, 263 (an 200). Voir aussi l'entrée consacrée à l'an 58, Baronius 1588, 520 : « Multa quidem ex superstitione gentilitia in christianam religionem laudabiliter esse translata ».

18 Bouchet 1586, fol. 116 r/v.

19 Grasser 1607, fol.):(V r.

20 Sur ce point, voir Burschel 2014.

joignaient dans le rituel religieux. Tels étaient approximativement les termes du débat à la fin du XVI^e siècle.

À ces deux positions s'en ajouta alors une troisième, une interprétation du rituel fidèle aux principes de « l'herméneutique », nouvelle sous-discipline de la logique. Le rituel n'y était plus refusé parce qu'il aurait été considéré comme un mode de comportement extérieurement inapproprié dans le cadre d'une fête chrétienne, mais parce qu'il était païen *per se* et de façon immédiate, parce qu'il constituait un office divin païen. « Corriger le paganisme », autrement dit adapter et comprendre de façon modifiée le rituel : tout cela était par principe exclu dans la perspective de l'herméneutique de Dannhauer, car le vrai et l'unique sens d'un rituel était inscrit en lui, de même que le contenu d'un énoncé était inscrit dans un discours depuis longtemps fixé par écrit. Cette position fut notamment reprise par les réformés. Increase Mather, un ministre puritain influent dans la Colonie de la baie du Massachusetts, qui fut aussi recteur et ensuite président de l'université de Harvard, l'indiquait très clairement : « To observe the Festivals of the Heathen, is one way of partaking with them in their Superstitions ».²¹ Il est à cet égard déterminant qu'à l'instar de Dannhauer, Increase Mather ne reprochât pas à ses contemporains un paganisme conscient (il s'agissait dans le cas évoqué de la fête de Noël, dont il souhaitait la suppression). L'accomplissement du rituel aurait toutefois actualisé son sens païen originel, indépendamment du fait que ceux qui l'auraient accompli l'eussent souhaité ou non.

La sentence condamnait évidemment aussi le catholicisme. Dannhauer l'exposait clairement :

à l'origine, la papauté s'est inscrite dans le sillage de *cérémonies* païennes et juives, la bonne *intention* a ensuite tout *coloré* et teint [...] mais après, tout s'est embrasé dans les flammes de la corruption.

Der Vrsprung des Papsthums hat sich angesponnen auß den Heydnischen vnd Jüdischen *Ceremonien*, die gute *intention* hat alles *coloriret* vnd gefärbet [...] aber hernach ist alles in die verderbliche Flamme außgeschlagen.²²

Même si le prédicateur strasbourgeois érudit devait implicitement concéder que les rituels se transformaient extérieurement sous l'influence du sens changeant qui leur était donné, l'herméneute Dannhauer n'aurait guère su y voir autre chose qu'un vernis tout à fait superficiel et parfaitement trompeur. L'essence et l'énoncé fondamental de la cérémonie ne pouvaient absolument pas en être affectés.

Permettant d'extraire de toute connaissance historique un sens objectif et intemporel, cette méthode de l'herméneutique suscita de nombreuses critiques lorsqu'elle fut appliquée aux rituels et à leur appréciation, en particulier au sein même du protestantisme luthérien auquel Dannhauer adhérait. Le théologien d'Altdorf Christopher Sonntag citait ainsi dans son traité du carnaval (1709) un superintendant non identifié qui exposait de manière concise son refus de la construction de Dannhauer :

21 Mather 1687, ch. III.6, 35.

22 Dannhauer 1653, 144 (souligné dans le texte).

Die Faßnacht mag von den Heiden herkommen seyn; was ists mehr? Wir sind doch keine Heiden/ sondern Christen.

Le carnaval vient peut-être des païens ; et quoi ? Nous ne sommes pas pour autant des païens, mais restons des chrétiens.

Et Christopher Sonntag de poursuivre :

Hinc argumentor: Si sine peccato vigiliis carnisprivii celebrare possumus, & recreatio temperata, moderata ac honesta in illis licita est, sequitur, illas non esse per se Festum Bacchi Ethnicum aut Diabolicum.²³

De là mon argument : si nous pouvons sans commettre de péché célébrer le carnaval, et s'il nous est permis d'y trouver un repos tempéré, modéré et honnête, alors il s'ensuit qu'il ne s'agit pas d'une fête de Bacchus païenne ou diabolique.

La conception ainsi attaquée, l'*esse per se*, correspondait exactement à celle défendue par Dannhauer et ses successeurs : la signification est inscrite, autrement dit, le rituel possède un sens objectif. Celui-ci est actualisé sans modification aucune dans la performance. De la même manière, pourvu que la lecture d'un texte soit correcte du point de vue phonétique, il devient alors possible à un auditeur d'accéder à son sens, même si la personne qui le lit n'y comprend pas un mot et se trompe entièrement sur sa signification. Pas plus que la réalité intérieure d'un lecteur ne confère au texte lu un sens nouveau, l'accomplissement d'un rituel n'ouvre aux participants une possibilité de ce genre.

4. Une critique du rituel fondée sur Luther ?

« Les paroles l'emportent donc sur les signes » (*Also ligt vil mehr an den Worten den an den tzeychen*).²⁴ Ainsi Martin Luther avait-il jadis décrit la relation entre la parole et le rituel. Le réformateur avait en vertu de cette maxime dirigé ses critiques contre les rituels éventuellement susceptibles de concurrencer la validité de la Parole, par exemple en prétendant avoir des effets non authentifiés dans la Bible ou bien en véhiculant des conceptions théologiques suspectes. Aux yeux de Luther, tel n'était naturellement pas le cas pour le Royaume. En effet, il n'y avait rien de choquant dans son sens théologique conventionnel (l'idée du Royaume du Christ et sa réalisation liturgique avec l'Épiphanie), et il ne comportait aucune revendication sacramentelle. Il n'est par conséquent pas surprenant que Luther n'ait éprouvé aucune difficulté avec ce rituel. En réalité, il l'a lui-même accompli volontiers, de façon régulière et en public. Ce faisant, avec plus de force que d'autres de ses contemporains, il a souligné autant qu'il était possible le caractère religieux de cette fête, ou, en tout cas, l'a accentué dans son sens théologique. C'est ce que suggérait Anton Lauterbach, dont la description ne mettait probablement pas par hasard en exergue la parole parmi les composantes de la fête rituelle célébrée dans la maison

23 Sonntag 1709, 26.

24 Luther 1888, 363.

de Luther : « Ibi canebatur, recitabantur psalmi, euangelia, catechismus, orationes [...] ».²⁵

Tout en étant par ailleurs l'un des luthériens les plus éminents de son temps, Dannhauer abandonna ce primat absolu de la parole. Si, au terme d'une approche historique, les éléments discursifs mobilisés dans l'accomplissement du rituel s'avéraient des ajouts tardifs, la caractéristique essentielle qui permettait de trancher sur sa signification ne résidait plus alors dans ce qui était manifesté *expressive* au cours du rituel, mais dans ce qui était identifié *interpretative* grâce à l'examen de sa forme même. Si ces deux interprétations ne tenaient plus, il s'avérait alors que les paroles prononcées témoignaient d'un malentendu prolongé. La préséance de principe accordée par Luther à la parole s'inclinait ainsi devant un principe d'ancienneté, susceptible dans ses résultats de conduire à une inversion complète de la hiérarchie luthérienne. L'anti-ritualisme de Dannhauer se fondait sur des hypothèses plus essentialistes et, partant, plus ritualistes. C'est ce qui le différençait de la critique des rituels effectuée par Luther.

Il ne s'agit pas ainsi de prétendre que Dannhauer passa au crible de sa méthode tout ce que nous caractérisons aujourd'hui comme des rituels. Cela demeure du reste peu probable, car le « rituel » constitue une catégorie contemporaine de description qui ne saurait sans inconvénient être transposée telle quelle à l'époque moderne. Il serait en fait utile d'analyser le domaine de validité que Dannhauer accorda à ses propres principes en examinant à quels objets il les appliqua. Du reste, sa position à ce sujet put changer au cours de sa vie. Ce serait l'objet d'une autre étude. Une chose toutefois paraît d'ores et déjà assurée : lorsqu'il considérait sa méthode applicable, ses conséquences étaient d'une grande portée – pour lui-même, comme pour tous ceux qui le suivirent. On en voudra pour ultime preuve le fait qu'un puritain radical comme Increase Mather ait de la sorte pu se rapprocher d'une doctrine catholique *Ex-opere-operato*.²⁶

[Traduction : Stéphane Péquignot]

Bibliographie

- Baronius, Caesar 1588. *Annales ecclesiastici. Tomus primus*. Roma: Typographia Vaticana.
 Baronius, Caesar 1590. *Annales ecclesiastici. Tomus secundus*. Roma: Typographia Vaticana.
 Böhl, Meinrad; Reinhard, Wolfgang; Walter, Peter (hrsg.) 2013. *Hermeneutik. Die Geschichte der abendländischen Textauslegung von der Antike bis zur Gegenwart*. Wien: Böhlau.
 Bouchet, Guillaume 1586. *Sérées de Guillaume Bouchet, iuge et consul des Marchants à Poitiers*. Paris: Gabriel Buon.
 von Bohlen Bohlendorff, Julius Freiherr (hrsg.) 1882. *Hausbuch des Herrn Joachim von Wedel auf Krepzow Schloß und Blumberg erbgessessen*. Tübingen: Literarischen Verein.
 Burschel, Peter 2014. *Die Erfindung der Reinheit. Eine andere Geschichte der frühen Neuzeit*, Göttingen: Wallstein.

25 Luther 1914, 613. *Martin Luthers Werke* (WA). Tischreden, Bd. 3, 1914, 613.

26 L'auteur tient à remercier très vivement Franziska Turre (Erfurt) pour les discussions approfondies et les indications précieuses qui ont enrichi cet article.

- Dannhauer, Johann Conrad 1652. *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris*. Strasbourg: J. Stadelius.
- Dannhauer, Johann Conrad 1653. *Catechismvs-Milch / Oder Der Erklärung deß Christlichen Catechismi / Vierdter Theil*. Strasbourg: Spoor.
- Dannhauer, Johann Conrad 1666. *Catechismvs-Milch / Oder Der Erklärung deß Christlichen Catechismi / Achter Theil*. Strasbourg: Spoor.
- Forer, Laurenz 1644. *Antiquitas papatus. Das Alt herkommene Pabstumb. Band I: Von der Kirchl heiligen Schrift / und Traditionen*. Dillingen: Akademische Truckerey.
- Fugger, Dominik 2007. *Das Königreich am Dreikönigstag. Eine historisch-empirische Ritualstudie*. Paderborn: Schöningh.
- Fugger, Dominik 2011a. 'Symbol, Handlung, Erfahrung. Perspektiven auf das Ritual als Gegenstand soziologischer Theoriebildung'. *Archives Européennes de Sociologie / European Journal of Sociology* 52. 393–421.
- Fugger, Dominik 2011b. 'What about the Bean King? Reflections on a Specific Ritual between 1500 and 1900 and Their Implications for a Methodology of Ritual-Analysis'. In *Ritual Dynamics and the Science of Ritual. T. 4: Reflexivity, Media and Visuality*, ed. Axel Michaels. Wiesbaden: Harrassowitz. 101–111.
- Fugger, Dominik 2013. 'Im Schatten der Saturnalien. Zur Theoriegeschichte der «verkehrten Welt»'. In *Verkehrte Welten? Forschungen zum Motiv der rituellen Inversion*, hrsg. Dominik Fugger. Munich: Oldenbourg Wissenschaftsverlag. 11–38.
- Grasser, Johann Jacob 1607. *Heydnisch Bapstumb. Das ist / Grundlicher Bericht / was für Gebräuch vnnnd Ceremonien / die Römische Kirch hab auß dem Heydenthumb genommen*. Bâle: Johannes Schröter.
- Hasso Jaeger, Henry-Evrard 1974. 'Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik'. *Archiv für Begriffsgeschichte* 18. 35–84.
- Kreinath, Jens 2006a. *Semiose des Rituals. Eine Kritik ritualtheoretischer Begriffsbildung*, Dissertation, Universität Heidelberg.
- Kreinath, Jens 2006b. *Semiotics*. In *Theorizing Rituals. T. 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, eds. Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Strausberg. Leiden: Brill. 429–470.
- Luther, Martin 1888. 'Eyn sermon von dem neuen Testament, das ist von der heyligen Messe' (1520). In *Martin Luthers Werke (Weimarer Ausgabe)*. T. 6. 353–378.
- Mather, Increase 1687. *Testimony Against several Prophane and Superstitious Customs, Now Practised by Some in New-England*. London.
- Sdzuj, Reimund B. 1997. *Historische Studien zur Interpretationsmethodologie der frühen Neuzeit*. Würzburg: K&N.
- Sdzuj, Reimund B. 2011. 'Die allgemeine Hermeneutik in der frühen Neuzeit'. In *Diskurse der Gelehrtenkultur in der frühen Neuzeit. Ein Handbuch*, hrsg. Herbert Jaumann. Berlin: de Gruyter. 593–627.
- Simons, Petrus 1609. 'De Epiphania Domini Tractatus'. In Petrus Simons, *De veritate libri sex*. Anvers: Officina Plantiniana.
- Sonntag, Christoph 1709. *Saltus ab extremo ad extremum geminus, sub vigiliam carnisprivii (quae vulgo vocatur Fastnacht) declinandus, disputatione publica*. Altdorf: Kohlesius.

LE LOGOS/INTELLECT SELON L'HERMÉNEUTIQUE PHILOSOPHIQUE DANS L'ISLAM IRANIEN (XVIIe SIÈCLE)

Christian Jambet

Les étapes de la *falsafa*, de la philosophie dite « péripatéticienne » en islam (Xe/ XIIe siècles) sont reconnues et elles doivent cette notoriété à leur inclusion très ancienne dans l'histoire générale de la philosophie. Les traductions médiévales des auteurs dits « arabes » ont joué un grand rôle dans la formation des problèmes et des concepts de la philosophie médiévale de langue latine. En revanche, les périodes de l'histoire de la philosophie qui sont postérieures à l'âge de la *falsafa* sont moins intégrées à nos réflexions historiques, parce qu'elles sont longtemps restées étrangères au monde occidental. Ainsi l'essor de la philosophie en Iran produisant un bon nombre d'œuvres novatrices et de grande valeur au XVIIe siècle de notre ère est-il encore sous-estimé.¹ Or, il importe grandement à l'histoire du néoplatonisme, qui a perduré hors des frontières spatiales et temporelles du monde hellénique et du monde chrétien. Les savants iraniens, au temps où les Safavides font du shī'isme imamite la religion d'État en Iran, adoptent massivement les schèmes moyen-platoniciens ou néoplatoniciens pour interpréter les données scripturaires de leur religion. La notion capitale du Verbe (*kalima*), équivalent en langue arabe du Logos, est identifiée à l'Intellect (arabe 'aql, grec *noûs*), les deux notions s'assimilent l'une à l'autre, ce qui a des conséquences capitales pour la compréhension de la souveraineté divine, de la connaissance et de l'autorité des prophètes et des imāms.

Sans renier l'apport d'Aristote et de ses commentateurs, sans manquer d'intégrer à leur examen les enseignements des auteurs de la *falsafa*, les penseurs de l'époque safavide ont parachevé un retour au platonisme préparé par les commentateurs de Sohrawardī (m. 587/1191).² Ce retour aux intentions de l'œuvre de Platon a transité par la lecture attentive des textes néoplatoniciens traduits ou paraphrasés en langue arabe et par une situation foncièrement marquée par la pratique de l'herméneutique. Cette pratique ne se satisfait pas de découvrir, dans les textes sacrés de l'islam shī'ite, de vagues allégories. L'art des correspondances est pratiqué de façon systématique, pour permettre l'interprétation des écritures sacrées, le Coran et les ḥadīth-s. L'herméneutique philosophique joue, dans l'Iran safavide, un rôle comparable à celui que le néoplatonisme hellénique a fait jouer à l'herméneutique des

1 La meilleure présentation d'ensemble de cette période reste l'ouvrage de Corbin 1981. Voir aussi Nasr, Aminrazavi 2015.

2 L'œuvre de Sohrawardī est l'une des sources majeures des systèmes de Mīr Dāmād (m. 1041/1631) et de Mullā Ṣadrā (m. 1050/1640–1641). Elle est lue par ces penseurs en fonction de ses commentateurs, surtout Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī (710/1311). Voir Walbridge 1992.

textes sacrés de l'antiquité païenne.³ Il s'agit de montrer, par un travail exégétique très détaillé, qu'il existe une correspondance féconde entre les enseignements des imāms et celui de l'intelligence métaphysicienne, afin de briser les prestiges d'une adhésion aveugle à la lettre des textes révélés et de promouvoir une forme de religiosité dite « gnostique », plus apte à épouser le sens vrai de l'imamat et du contenu de l'enseignement ésotérique des imāms.

Deux philosophes se signalent à notre attention sous les traits de deux grands commentateurs. Le premier d'entre eux, Mullā Ṣadrā, né à Shīrāz en 979/1571, mort à Bassora en 1050/1640 ou 1641 est l'objet d'un plébiscite spontané des savants de l'Iran moderne, qui reconnaissent en lui un des plus grands philosophes que l'islam ait connu. Il a synthétisé l'ensemble des problèmes de la philosophie islamique, en l'harmonisant avec les leçons du soufisme philosophant et il a parachévé la courbe de la métaphysique islamique. Sa somme philosophique communément citée sous le titre *Les quatre voyages de l'intellect*⁴ peut être considérée comme le plus influent et le plus systématique ouvrage visant à couvrir l'ensemble des domaines de la philosophie dans la période safavide. Le second, Qāzī Sa'īd Qummī, né à Qom en 1049/1639, mort à Qom en 1107/1695, est l'auteur de vastes commentaires philosophiques des ḥadīth-s des imāms. Il enseigne, sous la forme de l'exégèse, une philosophie systématique, opposée en presque tous ses points majeurs aux thèses de Mullā Ṣadrā, mais dans le respect d'une sorte de « programme commun » à l'ensemble des philosophes imamites de son temps.⁵

Tous deux s'accordent à considérer l'Intellect comme une réalité immatérielle séparée des degrés d'êtres qui lui sont inférieurs. Selon l'exégèse des notions coraniques, l'Intellect accompagne l'impératif créateur divin (*al-amr*), il est le premier degré de la manifestation de l'essence cachée de la divinité, le degré où cette essence ineffable devient, à proprement parler « Dieu » (*Allāh*) en revêtant la « divinité » et la souveraineté (*al-rubūbiyya*) :

Dans le Coran, il est dit, pour le décrire, « *notre impératif n'est autre qu'unique* » (Coran 54, 50). Accompagnant l'unicité de l'impératif, il y a le tout des étants, et il a été démontré que l'Intellect est la totalité des choses. Par conséquent l'Intellect est sa lumière, il est la droite du Miséricordieux dans les mots « *et les cieus seront ployés en sa main droite* » (Coran 39, 67) ainsi que dans le ḥadīth prophétique « *La droite du Miséricordieux est une assemblée de munificences* ». Il est aussi le Nom suprême de Dieu, tandis que les autres intellects et les âmes sont

- 3 L'enjeu est comparable à celui que la religion des philosophes a jugé devoir être celui de l'herméneutique dans le contexte conflictuel de l'Orient partagé entre christianisme et hellénisme. Voir Athanassiadi 2006.
- 4 Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), *Al-Hikma al-muta'aliyya ft l-asfār al-'aqliyya al-arba'a* [La sagesse suréminente dans les quatre voyages de l'intellect]. Nous nous référons à l'édition en neuf volumes, Qom, s.d. (citée : *Asfār*). Sur Mullā Ṣadrā, la littérature est devenue pléthorique. Parmi ces travaux, voir : Corbin 1972 ; Jambet 2002 ; Rizvi 2007 ; Bonmariage 2007.
- 5 Sa'īd Muḥammad ibn Muḥammad Mufīd al-Qummī doit à son élévation à la dignité de juge (*qādī*, *qāzī*) par Shāh 'Abbās II son appellation familière. Parmi les auteurs en langues européennes, H. Corbin est l'un des rares qui se soient consacrés de façon développée à l'exposition de ses doctrines. Voir Corbin 1972, 123–201 ; 1983, 237–255 ; 1980, 197–283. Sur l'usage herméneutique du néoplatonisme, voir Jambet 2012–2013, 147–154.

les lettres de ce Nom. Ce sont les verbes divins (*kalimāt Allāh*) et leurs opérations impératives concomitantes, ce qui est indiqué par ces mots : « *En ta main est le bien* » (Coran, 3, 26). Il est parfois nommé « Esprit de sainteté » (*rūḥ al-quds*) puisque le monde de la sainteté tout entier procède de lui. Il est le Trône de Dieu, le Grand, le Loué, le Noble, et c'est sur lui que le Miséricordieux se tient droit. Il est le Trône qui était sur l'eau antérieurement à la création des cieux et de la terre pendant cinquante mille ans.⁶

L'Intellect dont il s'agit en ces exégèses est l'Intellect divin, le Verbe ou impératif créateur, en lequel l'essence divine se dote du Nom divin suprême. Il est aussi bien le Trône de la souveraineté, la source de l'ensemble des verbes agents qui animent les étants ; il est le tout de l'étant procédant de l'impératif dont il est le symbole. C'est donc dans l'Intellect que se réalise l'unité de l'être de l'étant, en sa totalité, avec l'unicité ineffable de l'essence divine. Il est enfin la source spirituelle de la prophétie, l'Esprit de sainteté insufflé dans les prophètes (par exemple, Jésus) et dans l'ensemble des personnes impeccables composant le plérôme composé par Muḥammad, Fāṭima et les douze imāms.⁷

Pour Qāzī Sa'īd Qummī, l'Intellect est « le tout en unité », il donne forme à la matière de l'univers, il est le commencement de l'être, car, à l'inverse de Mullā Ṣadrā, notre philosophe professe que le Principe divin est au-delà de l'être. Il est constitué de l'ensemble des archétypes invisibles des réalités sensibles, il est le Vivant complet, la science divine, le degré des Noms de l'essence divine. C'est par la médiation du Verbe (*kalima, logos*) qui a en charge toutes les formes intelligibles et toutes les lumières divines sises dans l'Intellect que ce qui est occulté entre graduellement dans la génération. L'Intellect, devenant Logos, est à l'origine des opérations démiurgiques, en faisant émaner la matière, à laquelle l'Âme universelle donnera forme. Enfin, l'Intellect est le Nom parce que le tout intelligible est la manifestation du Nom suprême de Dieu. Qāzī Sa'īd énonce que tout existant du monde sensible a un archétype situé dans le monde du Trône, le monde de l'Intellect, et que cette forme est revêtue d'une matière lumineuse dont les dimensions et les figures font partie du « monde de la lumière ». Ces archétypes lumineux intelligibles appartiennent au monde intelligible qui est aussi le lieu de naissance des esprits prophétiques⁸.

Nos deux philosophes adoptent ainsi deux thèses majeures, devenues les clés herméneutiques qui leur permettent de mettre en correspondance le degré suprême de l'anthropologie, la nature impeccable des imāms, les guides légitimes de l'humanité, et le degré suprême des mondes émanés de Dieu, l'Intellect. Nous trouvons ces deux thèses jumelées en une particulière clarté par Qāzī Sa'īd Qummī. La première s'appuie sur une tradition présente dans le vaste recueil de ḥadīth-s imāmites, le *Livre qui suffit*, composée par al-Kulaynī. Elle énonce que les imāms ont été créés à partir d'une lumière immense, puis que Dieu les forma à partir d'une

6 Mullā Ṣadrā, *Mafāṭīḥ al-ghayb*, éd. Najafqulī Ḥabībī, Téhéran 1386 h.s., vol. II, 724.

7 Voir Jambet 2009 ; 2013.

8 Voir Qāzī Sa'īd Qummī, *Al-Arba'inīyyāt li-kashf anwār al-qudsīyyāt*, éd. Najafqulī Ḥabībī, Téhéran 1381 h.s., 118, 120, 132, 142, 153 ; Qāzī Sa'īd Qummī, *Sharḥ al-Arba'in*, éd. Najafqulī Ḥabībī, Téhéran 1379 h.s., 282, 387.

argile secrète, tirée de dessous le Trône divin. Les esprits des partisans des imāms seraient, eux, créés à partir de l'argile dont les corps spirituels des imāms sont faits, tandis que leurs propres corps seraient créés à partir d'une seconde argile, inférieure à la première. Ainsi la tradition en question dénoterait l'existence de trois degrés d'existence, le monde supérieur, celui de la lumière, le monde médian, celui de « l'invisible potentiel », autrement dit le monde imaginal conçu autrement, dit l'auteur, que ne le font les disciples de Sohrawardī, et enfin le monde de la manifestation sensible. La seconde thèse s'appuie sur le Plotin arabe, la version du *Traité 38* de Plotin donnée dans le fameux ouvrage intitulé *Théologie*, attribué, par une étrange substitution, à Aristote. Le monde supérieur, le monde de l'Intellect est le Vivant complet, comprenant la totalité des choses, il contient un ciel, une terre, des vivants de toute sorte. Au-dessous il existe un monde médian et médiateur, le monde de l'Âme, recevant de l'Intellect la puissance de la sensation et effusant sur le troisième monde, celui des corps et de la Nature, tout ce qu'il reçoit de l'Intellect. En une procédure herméneutique exemplaire, Qāzī Sa'īd met en correspondance deux triades, d'une part celle qui constitue les trois degrés de l'Anthropos parfait, l'Imām, d'autre part celle qui est faite du monde de l'Intellect, du monde de l'Âme, du monde de la Nature. Cette structure permet de concevoir tout un ensemble d'homologies qui concernent le premier degré de cette architectonique, le degré de la lumière constitutive de la nature suprasensible des imāms et le degré de l'Intellect dans la pensée néoplatonicienne.⁹

Mullā Ṣadrā a une claire conscience de l'hétérogénéité des significations du terme « intellect », au regard de la tradition philosophique d'une part, et des traditions des imāms d'autre part. Commentant un ḥadīth du sixième imām, Ja'far al-Ṣādiq, il écrit :

Les hommes divergent grandement les uns des autres quand il s'agit de définir l'intellect et ils sont troublés lorsqu'il s'agit de dire ce qu'est en vérité sa définition, cela à cause de leurs opinions. Tantôt ils nomment « intellect » la première réalité que Dieu a créée, comme on le voit dans la tradition de Abū 'Abd Allāh [Ja'far al-Ṣādiq] qui énonce : « Dieu créa l'Intellect, et c'est lui le premier des êtres spirituels (*al-rūḥāniyyūn*) à avoir été créé à partir de la droite du Trône, de sa lumière ». Tantôt ils nomment « intellect » l'une des propriétés naturelles de l'homme, l'un des *habitus* de son âme, comme c'est dit dans le ḥadīth précédent. Tantôt ils nomment « intellect » la nature humaine, ce par quoi l'homme se distingue des animaux. Tantôt ils nomment ainsi l'excellence de la vision dans la découverte de ce par quoi on trouve un certain avantage, même si c'est dans le registre mondain et des réalités temporelles, et on dira alors d'un Mu'āwiya qu'il est intelligent.¹⁰

Ainsi y aurait-il au moins quatre significations distinctes de l'intellect, trois d'entre elles étant enseignées par les imāms, et une autre par Aristote. Il n'y a rien de commun entre, premièrement, l'Intellect, premier créé par Dieu, dont l'origine est révélé-

9 Voir Qāzī Sa'īd Qummī, *Al-Arba'iniyyāt*, 4ème traité, *Mirqāt al-asrār wa mi'rāj al-anwār*, cit., 146. L'auteur cite Kulaynī, *Kitāb al-ḥujja*, Chapitre de la création du corps des imāms, 2ème ḥadīth, et la *Théologie* dite d'Aristote, ch. 8, édition Badawī, Le Caire 1955, 93–94 correspondant à Plotin *Ennéade* VI, 7, [*Traité 38*] 12, 1–13.

10 Mullā Ṣadrā, *Sharḥ al-Uṣūl min al-Kāfī*, vol. I, *Al-'aql wa l-jahl*, éd. Reżā Ostādī, Téhéran 1384 h.s., 84. Pour distinguer l'Intellect, conçu comme la première réalité créée, de l'intellect humain, nous faisons usage de la majuscule.

lée par un ḥadīth inspiré, deuxièmement, l'intellect choisi par Adam, accompagné malgré lui de la pudeur et de la religion selon un autre ḥadīth, troisièmement, l'intellect capable de ruse et de malice dont l'exemple est fourni en la personne maudite de Mu'āwiya, selon le ḥadīth que commente ici Ṣadrā, et enfin l'intellect humain dont parle Aristote.¹¹ Mais cette diversité de sens nous renvoie à un partage plus profond, celui de la tradition prise en un tout et de la philosophie. Il est remarquable que Ṣadrā, lorsqu'il traite abondamment de l'intellect humain dans sa somme des *Quatre voyages*, n'aborde pas le terrain des ḥadīth-s et de ce qu'ils enseignent. Dans son analyse des divers sens du mot « intellect », il traite des deux puissances de l'âme humaine que sont l'intellect théorétique et l'intellect pratique, il cite longuement Abū Naṣr al-Fārābī, Alexandre d'Aphrodise, la *Théologie* dite d'Aristote, Avicenne et Porphyre. L'enjeu de cette analyse des significations de l'intellect est la résolution de la question de l'unification de l'intellect humain et de l'intelligible.¹² En revanche, lorsqu'il rédige son commentaire des « Principes » du *Livre qui suffit*, il en arrive à distinguer six significations de l'intellect, significations dont il reconnaît qu'elles attestent l'homonymie de l'expression, et dont il recherche l'harmonie grâce à la notion d'analogie ou de « modulation » (*tashkīk*). Dans ce cadre herméneutique, sur le fond d'une domination des significations rationnelles, il laisse une place à la signification enseignée par l'imām.¹³

Le partage entre les significations de l'intellect qui sont présentes dans la diversité des ḥadīth-s et celles des philosophes ou des théologiens rationalistes condamne notre philosophe à l'exercice de l'interprétation. Nous le constatons singulièrement lorsque Ṣadrā s'attaque à la tradition qui soutient que l'Intellect est la première réalité créée. Ce ḥadīth appartient manifestement à ce que M.A. Amir-Moezzi nomme la tradition « supra-rationnelle » du shī'isme imamite. Selon Amir-Moezzi, le mot « Intellect » désigne, chez les imāms, la science (*'ilm*), c'est-à-dire la « science initiatique » qui est de toute éternité le lot des imāms, et il faut entendre par là une « hiéro-intelligence ». Cette hiéro-intelligence est le premier créé de Dieu ; tout comme le font les imāms impeccables, elle procède de la lumière divine et elle est tirée du côté droit du Trône sur lequel se tient droit en majesté le Miséricordieux. Il s'agit donc bien de l'Intelligence cosmique, entourée de ses armées, qui sont l'archétype cosmogonique de l'imām et de ses adeptes, lesquelles armées proviennent toutes d'un mystérique « océan » dont l'eau est douce et agréable, et font face aux armées de l'Ignorance cosmique (*jahl*), lesquelles proviennent d'un autre océan non moins mystérique, dont l'eau est salée et saumâtre.¹⁴

11 Sur le ḥadīth du premier imām, 'Alī ibn Abī Ṭalīb, énonçant que Gabriel descendit vers Adam et lui proposa de choisir entre trois choses, l'intellect, la pudeur et la religion, ḥadīth commenté par Ṣadrā, *Sharḥ*, cit., vol. I, 79–82, voir Amir-Moezzi 1992, 80. Sur le ḥadīth du sixième imām dénonçant en l'intellect de Mu'āwiya une abomination, voir Amir-Moezzi 1992, 25 et, sur son commentaire par Ṣadrā, voir Jambet 2014.

12 *Asfār*, vol. III, 418–427.

13 Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, cit., vol. I, 85–90. Sur la somme de ḥadīth-s de Kulaynī, *Le Livre qui suffit*, qui est commentée par Ṣadrā, voir Amir-Moezzi 2011.

14 Voir Amir-Moezzi 1992, 15–28, 47, 174–199 ; 2006, 120, 162–163, 210 ; Amir-Moezzi, Jambet 2014, 106.

Mullā Ṣadrā ne conserve pas, en leur sens littéral, ces données de la tradition, mais il les interprète dans les termes de la métaphysique spéciale, la théologie rationnelle. La hiéro-intelligence devient ainsi « l'Intellect mentionné dans le registre de la métaphysique (*ilāhiyyāt*), dans la théologie (*al-rubūbiyyāt*) ». La hiéro-intelligence, dont la nature est exposée dans un style qui se rapproche de celui des kabbalistes juifs, devient l'étant (*al-mawjūd*) premier émané du Principe (*mubdī'*), l'étant sans substrat, qui n'est la forme d'aucune matière, qui n'est l'âme d'aucun corps.¹⁵ Il constitue en soi-même un monde, le monde de l'Intellect (*'ālam al-'aql*), qui n'est autre que le monde intelligible selon Plotin. C'est la raison pour laquelle Ṣadrā se heurte à une difficulté.

Les ḥadīth-s énoncent que la hiéro-intelligence est créée par Dieu. La création de l'Intelligence cosmique, sa nature d'être créé sont des enseignements de première importance. S'il n'en était pas ainsi, l'Intelligence cosmique et la lumière originaires du plérôme prophétique, celui des particules lumineuses dont sont mystérieusement constituées les réalités spirituelles du Prophète et des imāms, seraient créées et seraient, par conséquent, d'un rang équivalent à l'essence créée de Dieu. Non seulement le plérôme des Impeccables participerait de la nature divine essentielle, alors qu'il est du degré par lequel cette nature inconnaissable se révèle, mais la transcendance même de l'essence divine serait en quelque sorte affectée et ruinée.

Or, par sa définition même, voici que l'Intellect, « le premier seuil par lequel s'ouvre ce qui est au maximum de la grandeur, de la majesté et de l'éclat auroral » autrement dit le seuil de l'essence divine, est tel qu'il n'y a rien de plus grand que lui parmi les possibles, « ou plutôt, il n'a pas réellement de potentialité, car l'obscurité de sa potentialité se cache sous les rayons de la Lumière première et l'ombre de sa quiddité se cache sous l'éclat de la majesté divine ».¹⁶ C'est cela même qu'énonce Ṣadrā lorsqu'il commente le propos du sixième imām : l'Intellect n'a pas de perfection en puissance, il n'y a en son essence aucune dimension de privation, de potentialité, d'imperfection. En projetant l'univers du *ḥadīth* dans celui de la métaphysique, Ṣadrā se rend tributaire de l'une des grandes divisions de l'étant que professe la métaphysique aristotélicienne, celle de l'acte et de la puissance. La perfection de l'Intellect est telle qu'elle soit acte pur, comme c'est le cas de l'Intellect divin selon Aristote. Mais le fait que l'Intellect immatériel procède de son Principe, Dieu « le Provident » (*al-qayyūm*), entendons Dieu qui pourvoit à la donation de l'existence, le fait qu'il soit second dans l'ordre de l'être implique que cette perfection de l'acte pur soit elle-même dominée par la souveraineté du Principe : « Il est dominé (*munjabar*) par la nécessité de l'être du Réel divin ».¹⁷

En bonne logique, l'Intellect étant doté d'une quiddité et d'une existence participe du régime général des possibles à qui Dieu confère l'existence, mais dont la limite et l'imperfection se traduisent par la possession d'une quiddité. Seule l'es-

15 Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, cit., vol. I, 89, ap. 3ème ḥadīth, « Je lui demandai : qu'est-ce que l'Intellect ? Il répondit : Il est ce par quoi le Miséricordieux est adoré (*'ubida*), ce par quoi s'acquièrent les paradis ».

16 Mullā Ṣadrā, *Mafātīḥ al-ghayb*, cit., vol. II, 722.

17 Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, cit., vol. I, 89.

sence divine n'a pas de quiddité, étant transcendante à l'ordre général des possibles, par l'unicité de son être absolu et de son unité absolue. Or, Mullā Ṣadrā, pour se mettre en accord avec les déclarations qui font de l'Intellect l'étant total et absolu doit transiger. Certes, l'Intellect a une quiddité, qui est le monde intelligible en sa totalité, certes il émane de son Principe, mais il est si éminemment placé dans la hiérarchie de l'étant qu'il n'a pas d'autre potentialité que celle qui consiste dans le lien entre lui et son Principe, celle qui traduit la non-nécessité absolue de son être, immédiatement rédimée par sa proximité avec le Principe. Sa potentialité n'en est pas véritablement une. Elle ne réside que dans le fait d'être dominé par l'essence ineffable de Dieu, elle « se cache », se dérobe sous la majesté divine, autrement dit elle est indiscernable à nos intellects.

Le modèle aristotélisant cède devant le modèle emprunté à la métaphysique de Sohrawardī, lequel modèle permet à Mullā Ṣadrā d'exalter l'Intellect au-dessus du possible tout en lui conservant le statut de possible. Tel est, en effet, le mode d'être ambigu de l'Intellect, « le deuxième des principes »,¹⁸ dont le monde est celui du *Jabarūt*, la Domination, moins parce que ce monde intelligible exerce la souveraineté procédant de Dieu sur l'ensemble des degrés inférieurs que pour la raison qui fait de l'Intellect le premier témoin de la domination de l'essence divine sur le tout. L'Intellect est le soleil du monde intelligible, de qui procèdent les Intelligences de l'ordre longitudinal, les Intelligences « dominatrices ». « Les lumières des Intelligences et les rayonnements des âmes s'allument à sa lumière et sont des gouttes de son océan » ; « tout entier il est lumière, il est bien, auquel ne se mélange aucune obscurité, aucun mal, si ce n'est ce qu'entraîne nécessairement la simple expansion de la lumière de l'unité (*al-ḍaw' al-aḥadī*) et les rayonnements de l'Obscur (*al-tāmis*) le Provident ».¹⁹

Selon Mullā Ṣadrā, l'être absolu, l'essence divine se lie, dans l'Intellect, aux degrés de l'étant qui lui sont inférieurs par un lien qui est celui de l'analogie de l'être. Ainsi chaque attribut divin reste-t-il doté d'une définition unique tout en adoptant des modes d'existence diversifiés, selon le degré de la procession dans lequel il s'exprime. Il en va ainsi de la science et de la volonté. Si l'essence divine est une et si son acte d'exister absolu se confond avec sa nécessité pure, voici que les attributs de la science et de la volonté ne se distinguent pas de l'être absolu qui est le sien. Dans l'essence divine, la science est nécessaire et unificatrice, tout comme l'est la volonté.

Au niveau de l'Intellect, de l'Âme universelle et de la Nature, les trois degrés successifs de la procession de l'être, cette cause une et unique de toute chose se déploie en une triade, l'être, la science et l'amour. Dieu devient existence, il devient science et il devient amour dans le mouvement où il sort de son abscondité (l'essence est l'Obscur), et où ses attributs, tout en restant unis, se diversifient. Dans l'Intellect, la science et la volonté ou amour sont science et volonté intellectives et totalisatrices, dans l'Âme, elles se déploient selon deux degrés, la science et la réception par la volonté du Décret divin, et la science est la science psychique du

18 Mullā Ṣadrā, *Mafāṭīḥ al-ghayb*, cit., vol. II, 722.

19 Voir Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, cit., vol. I, 89, *Mafāṭīḥ al-ghayb*, cit., vol. II, 722, et la glose de Mullā Ṣadrā sur Sohrawardī, *Kitāb Hikmat al-ishrāq*, dans Sohrawardī 2003, glose 430, 556–558.

Décret, la science de la Détermination détaillée et l'exercice de cette Détermination détaillée. Enfin, dans la Nature, la science et la volonté s'expriment dans les existants corporels et dans le destin de ces existants écrit sur la table de la matière.²⁰

Il est ainsi permis de comprendre pourquoi l'Intellect, quoiqu'il appartienne au domaine des étants instaurés dans l'être par l'essence divine, n'en est pas séparé absolument et participe à son être. Tout en adoptant un modèle dont l'origine se trouve dans le néoplatonisme, Mullā Ṣadrā ne distingue pas radicalement l'Un du Bien intelligible, parce qu'il fonde sa théologie en une ontologie. Si l'essence divine est l'être qui enveloppe toute chose, l'acte même d'exister, alors l'Intellect est l'un-tout des formes, l'Âme est le multiple unifié des formes, la Nature est le multiple selon le détail des formes dans la matière.

L'Intellect correspond à la Réalité muhammadienne, à l'esprit du Prophète, au Calame divin et au degré supérieur des hiérarchies angéliques, celles des chérubins, ou « anges rapprochés », en vertu de traditions prophétiques que Mullā Ṣadrā conjoint : « Dieu créa en premier l'Intellect », « Dieu créa en premier ma lumière », « Dieu créa en premier le Calame », « Dieu créa en premier un ange rapproché ». L'interprétation est la mise en lumière de l'unicité de la signification de ces vocables multiples, car « les noms sont multiples, mais ce qui est nommé est un en son essence et en son existence ».²¹

L'Intellect est le premier étant instauré par Dieu, il procède du Principe, il est le « deuxième principe » parce qu'il est le tenant-lieu (le calife) ou représentant de l'essence divine souveraine, laquelle est sise dans le retrait de son abscondité. Le califat de l'Intellect, c'est l'Image (*mithāl*), c'est le fait d'être l'Image du Principe. La production de l'Intellect est celle de l'Image originaire de l'essence cachée qui est le tout. Le tout de l'étant, le monde intelligible, exerce la représentation de la souveraineté divine parce que le tout, autrement dit l'univers des Formes platoniciennes, réhabilitées par Mullā Ṣadrā, est aussi le monde de l'impératif divin, tout ensemble démiurge et gouverneur du monde de la création.²² C'est ainsi que l'Intellect est assimilé à la réalité archangélique de Bahman, « la lumière la plus proche » selon l'interprétation que Sohrawardī a proposée de la théologie des « anciens Perses ».²³

Dans ce cadre herméneutique, Mullā Ṣadrā n'a aucune peine à faire de l'Intellect, Image de l'essence divine, le sens caché du célèbre verset de la Lumière (Coran 24, 35) et de l'identifier à la Réalité muhammadienne. En effet, « l'essence du Prophète est comme le miroir dépoli en lequel se refléchet la Face du Principe lumineux suprême, qui fait face au Réel divin, de sorte qu'en lui se révèle en pleine lumière la Face de ton Seigneur, pleine de majesté et de grâce ».²⁴ L'Esprit suprême

20 Voir Mullā Ṣadrā, *Mafātīḥ al-ghayb*, cit., vol. I, 435–438.

21 Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, cit., vol. I, 74.

22 Sur la réhabilitation des Formes platoniciennes, voir Mullā Ṣadrā, *Asfār*, cit., vol. II, 63–69, avec des références explicites à la *Théologie* dite d'Aristote et à la doctrine plotinienne de l'Intellect et de l'homme intelligible (*Théologie*, éd. Badawī, ch. 4, 63, ch. 8, 92–93 sq., ch. 10, 152–154, correspondant à des textes de Plotin, tirés de son *Traité 38*).

23 Voir Sohrawardī, *Kitāb Hikmat al-ishrāq*, 2ème partie, livre 2, § 138 dans Id., *Opera metaphysica et mystica*, vol. II, Téhéran/Paris 1952, 128, et Corbin 1971, 104–119.

24 Mullā Ṣadrā, *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, éd. M. Khājavī, Qom 1366–1369 h.s., vol. IV, *Tafsīr Āyat al-nūr*, 365, et la traduction par Ch. Jambet dans Mullā Ṣadrā *Shīrāzī* 2009, 35.

est l'Esprit muhammadien, quintessence du premier Intellect qui est la « lampe », et il est son « huile » et sa « lumière ». Le premier Intellect est l'arbre de l'être, la semence des Intelligences célestes et des intellects humains, ce qui résout le problème que nous évoquions plus haut, celui de la liaison entre le modèle néoplatonicien de l'Intellect et la doctrine de l'intellect humain héritée de la *falsafa*.²⁵

La correspondance entre la perfection de l'Intellect et le terme final du perfectionnement théorique et pratique de l'intellect humain est clairement établie par Ṣadrā.²⁶ Dans l'ordre de la procession, le premier Intellect contient la totalité des possibles, il est l'origine de leur existence et il les enveloppe de sa science. Cette science intelligible est symbolisée par le Calame²⁷ et, dans la réalité, l'Intellect est la forme du tout, son agent et son terme final.²⁸

Mullā Ṣadrā, fidèle à son modèle néoplatonisant, distingue dans les substances créées trois degrés. Pour bien le concevoir il nous faut rendre explicite une réflexion sur les degrés d'éternité ou de temporalité supposée connue par Ṣadrā. Le plus élevé des degrés, celui de l'Intellect, n'a besoin de rien si ce n'est de Dieu et n'a de regard et d'inclination que pour son Principe. Sa perfection est donc bien totale et sans lien avec quelque temporalisation que ce soit, si l'on excepte l'insuffisance ontologique, son besoin originaire du Principe. Le degré médian, celui de l'Âme, n'a besoin que de Dieu pour être fondé à exister, mais il a besoin d'autre chose pour perfectionner son existence. En lui l'origine et la fin sont disjointes, et il nous faut comprendre qu'une certaine forme de temporalisation du temps se manifeste ici, la perfection de l'existence étant foncièrement antérieure à ce degré (c'est l'intellect agent) et chronologiquement postérieure à lui (c'est l'intellect acquis). Le troisième degré, celui de la Nature, est le degré inférieur. Il a besoin de ce qui est autre que Dieu aussi bien pour être le fondement de son existence que pour être celui de sa perfection, il est le degré du temps de la génération et de la corruption, qui a besoin de ce que l'on appellera, en un autre contexte, les causes secondes, qui sont toutes dans l'Âme, dans le monde des principes démiurgiques et des gouvernants des corps élémentaires. L'Intellect, tourné éternellement vers l'essence divine, en est l'Image (*mithāl*). Image de Dieu, L'Intellect a sa propre image dans le monde sensible, qui est le soleil.²⁹

25 Voir Mullā Ṣadrā, *Tafsīr al-Qur'ān*, cit., vol. IV, 385 et 2009, 66.

26 Voir Mullā Ṣadrā, *Tafsīr al-Qur'ān*, cit., vol. IV, 392–393 et 2009, 77–78.

27 Sur ce terme, qui donne son titre à la sourate 48 du Coran, voir l'article d'Yves Porter, « Calame », dans *Dictionnaire du Coran*, Paris, 2007, 143-144. Cet article, très riche sur les aspects empiriques de l'instrument d'écriture nommé « calame » laisse malheureusement de côté les réflexions sur l'entité céleste qui porte ce nom. Ces réflexions sont présentes chez les commentateurs des *Fuṣūṣ al-ḥikam* d'Ibn 'Arabī. On trouve chez eux la doctrine de la science divine qui en gouverne l'exégèse, singulièrement celle de Qayṣarī, très appréciée de Mullā Ṣadrā. Il faut aussi mentionner l'exégèse de celui qui a le mieux opéré la synthèse du soufisme et du shī'isme imamite, Ḥaydar Āmolī. Voir, par exemple, Ḥaydar Āmolī, *Al-Muḥīṭ al-a'zam*, vol. I, 390 sq. Les similitudes entre les exégèses de ce penseur et ce qu'énonce Mullā Ṣadrā sont nombreuses.

28 C'est ici qu'il convient de consulter le chapitre des *Quatre Voyages* qui montre comment toute chose fait retour dans l'Intellect et comment l'Intellect fait retour dans l'essence divine. Voir Mullā Ṣadrā, *Asfār*, cit., vol. IX, 243–272.

29 Ce lieu commun platonicien, comme un bon nombre des thèses de Ṣadrā sur l'Intellect univer-

Comment l'Intellect est-il ou devient-il aussi Logos ? Mullā Ṣadrā répond à cette question dans son commentaire d'un ḥadīth du cinquième imām, Muḥammad al-Bāqir, dont voici la traduction :

Lorsque Dieu créa l'Intellect, Il le soumit à examen, puis Il lui dit : Avance ! Et il s'avança. Puis Il lui dit : Recule ! Et il recula. Puis Il lui dit : Par ma gloire et ma majesté, Je n'ai point créé une créature qui me fût plus chère que toi et Je ne te parvais qu'en celui que J'aime. Quant à moi, c'est par toi que J'ordonne, c'est par toi que J'interdis, c'est par toi que Je châtie et c'est par toi que Je récompense.³⁰

Mullā Ṣadrā, s'autorisant de ce qu'énoncent « les maîtres du soufisme », entendons l'école d'Ibn 'Arabī, voit en ce ḥadīth le dévoilement de la véritable nature de la prophétie et de la manière dont Dieu confère à l'Intellect, essence de la Réalité muhammadienne, la possession du Logos. Dans le monde de la prophétie, monde premier créé, l'Intellect est Logos. En effet, Mullā Ṣadrā propose de comprendre les mots de l'imām « Il le soumit à examen » en revenant à la racine de l'expression arabe « *istantāqa-hu* », la racine n, ṭ, q, qui est celle dont dérive, par exemple le mot « *al-nāṭiq* », qui désigne « celui qui énonce, le parlant », le Prophète doué de Logos. Ce faisant, Ṣadrā comprend que le sens vrai est « Il le rendit possesseur d'un Logos » (*ja'ala-hu dhā nuṭq wa kalām*).³¹ Les deux termes techniques, *al-nuṭq*, *al-kalām*, l'énonciation et la parole, nous renvoient à la prééminence de la Parole, à son antériorité ontologique eu égard à l'écriture par le Calame divin, à sa puissance de signification qui se traduit par la prééminence des significations ésotériques du Coran et par leur supériorité métaphysique sur les enveloppes scripturaires obvies. Le Logos prophétique, qui n'est autre que l'Intellect en sa pleine puissance, détermine ainsi la supériorité de la *ma'rifa*, de la connaissance ésotérique du Livre sur sa connaissance exotérique, et elle détermine la supériorité de la prophétie en sa révélation de la preuve ésotérique de Dieu, l'Intellect, sur toutes les formes exotériques de la mission des envoyés.³² La fonction de l'énonciation étant inséparable de celle de l'intellection, ce n'est pas seulement ou principalement l'exotérique qui est conféré à l'Intellect premier, mais bien le souffle de la parole immatérielle, animant les lettres, par elles-mêmes choses finies et exotériques.

Nous retrouvons, chez Qāzī Sa'īd Qummī, une exégèse identique, ce qui prouve qu'il a lu celle de Ṣadrā, ou que nos deux penseurs participent d'une tradition d'exégèse philosophique unique, valant pour tous les enseignants et les disciples : « Puisqu'il existe une certaine unification entre ce qui se manifeste (*al-zāhir*) et le

sel, ont transité du lexique hermétiste jusqu'aux *Ikhwān al-Ṣafā'*, et de là chez Ṣadrā. La place ici nous manque pour montrer ces corrélations.

30 Il s'agit du premier ḥadīth du *Kitāb al-'aql wa l-jahl* et l'on se reportera utilement à Amir-Moezzi 1992, 26 qui en donne une version légèrement différente.

31 Voir Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, cit., vol. I, 75.

32 Voir Mullā Ṣadrā, *Sharḥ*, cit., vol. V, *Kitāb al-ḥujja*, ch. 3, ap. 4ème ḥadīth, 105–110, où Ṣadrā explique que la Loi mosaïque a été dévoilée sur des Tables de pierre, tandis que la Loi muhammadienne a été dévoilée au Prophète de l'islam dans l'intériorité de son cœur, par un dévoilement intellectif, comme une actualisation de son Intellect/Logos, de sorte que, déjà ésotérique, cette ultime Loi aspire en quelque sorte à son dévoilement ésotérique ultérieur dans et par la *walāya* des imāms. Sur la prééminence de la Parole, voir Mullā Ṣadrā, *Mafātīḥ al-ghayb*, cit., vol. I, 30–35. Tout cela est inspiré d'Ibn 'Arabī.

lieu de manifestation (*mazhar*), la Forme imitatrice de Dieu (*al-sūrat al-ḥākiyya*) devient savante, oyante, voyante, comme il est indiqué dans le *Livre de l'Intelligence* ». Ces mots « *fa-istaṅṭaqa-hu* » signifient « Il la rendit possédant le Logos, la science et ce qui s'ensuit de façon concomitante ». Puis la réalité s'inversa en miroir, l'intérieur (*al-bāṭin*) fut remplacé par l'extérieur (*al-ẓāhir*), de la façon dont ce qui est caché se manifeste dans le miroir en ce qui apparaît, de sorte qu'il est vu comme s'il résidait dans le miroir ».³³

C'est en devenant Logos, en réfléchissant de façon inversée la réalité invisible de l'essence divine, et en étant l'Image de Dieu, que l'Intellect « contemple son Seigneur de l'œil de l'évidence épiphanique et devient voyant de la lumière de Dieu en tout état ».³⁴

Nous concluons cette trop brève présentation en suggérant une piste, parmi d'autres, qui permettrait de procéder à d'utiles comparaisons, sinon à une archéologie de ces herméneutiques. Il nous semble que les sources plotiniennes ne suffisent pas à tout expliquer du statut du Logos/Intellect chez nos auteurs, et que ce statut présente des analogies avec le Logos tel qu'il est conçu par Philon d'Alexandrie. Comme chez Philon, le Logos est créé, il est le plus ancien des anges, il est principe, il est l'image de Dieu. Il gouverne et maintient le monde dans l'existence. Enfin, l'idée selon laquelle l'Intellect devenu Logos contient en lui les archétypes de la vraie communauté élue, celle des imāms et de leurs disciples, rejoint l'idée philonienne selon laquelle Israël est le Logos lui-même. Que l'essence incompréhensible de Dieu se révèle par la prophétie et que Dieu se révèle dans sa création suppose une telle ontologie du Logos/Intellect.³⁵ Une autre piste nous a été utilement suggérée, qui a le mérite de croiser d'autres similitudes présentes chez les penseurs iraniens de la période safavide, le Commentaire d'Origène sur l'évangile selon saint Jean.³⁶ Elle doit être explorée.

Bibliographie

- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 1992. *Le Guide divin dans le shi'isme originel*. Paris: Verdier.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 2006. *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*. Paris: Vrin.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 2011. *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*. Paris: CNRS.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali; Jambet, Christian 2014. *Qu'est-ce que le shi'isme ?* 2e édition. Paris: Les éditions du Cerf.
- Athanassiadi, Polymnia 2006. *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numénius à Damascius*. Paris: Les Belles Lettres.
- Bonmariage, Cécile 2007. *Le Réel et les réalités. Mullā Ṣadrā Shīrāzī et la structure de la réalité*. Paris: Vrin.

33 Qāzī Sa'īd Qummī, *Al-Arba 'īniyyāt*, cit., 10ème traité, 271.

34 Qāzī Sa'īd Qummī, *Al-Arba 'īniyyāt*, cit., 10ème traité, 271.

35 Voir Daniélou 2012, 154–158.

36 Communication de M. Jean-Daniel Dubois en réponse à la présentation de ces mêmes analyses au Laboratoire d'études sur les monothéismes (CNRS-EPHE).

- Corbin, Henry 1971. *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques, T. II: Sohrawardi et les platoniciens de Perse*. Paris: Gallimard.
- Corbin, Henry 1972. *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques, T. IV: L'école d'Ispahan ; l'école shaykhié ; le douzième imam*. Paris: Gallimard.
- Corbin, Henry 1980. *Temple et contemplation*. Paris: Flammarion.
- Corbin, Henry 1981. *La philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Buchet-Chastel.
- Corbin, Henry 1983. *Face de Dieu, face de l'homme: Herménutique et soufisme*. Paris: Flammarion.
- Daniélou, Jean 2012. *Philon d'Alexandrie*. Paris: Les éditions du Cerf.
- Jambet, Christian 2002. *L'acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mollâ Sadrâ*. Paris: Fayard (trad. anglaise 2006 *The Act of Being. The Philosophy of Revelation in Mollâ Sadrâ*. New York: Zone Books).
- Jambet, Christian 2009. « L'Essence de Dieu est toute chose ». Identité et différence selon Šadr al-Dīn Šhīrāzī (Mullā Šadrâ). In *Le Šhī'isme imamite quarante ans après, Hommage à Etan Kohlberg*, dir. Mohammed Ali Amir-Moezzi, Meir M. Bar-Asher, Simon Hopkins. Turnhout: Bibliothèque de l'École des Hautes Études. 269–292.
- Jambet, Christian 2012–2013. 'Les modèles plotiniens du « dévoilement des lumières » dans les courts traités de Qāzī Sa'id Qummī', *Annuaire EPHE, Sciences religieuses 121*. 147–154.
- Jambet, Christian 2013. 'L'exégèse du verset du Trône par Mullā Šadrā Šhīrāzī'. In *Islam : Identité et altérité. Hommage à Guy Monnot, o.p.*, éd. Mohammed Ali Amir-Moezzi. Turnhout: Bibliothèque de l'École des Hautes Études. 263–310.
- Jambet, Christian 2014. 'Religion du savant et religion du vulgaire : Remarques sur les intentions du Commentaire du Livre de la preuve par Mullā Šadrâ', *Studia Islamica 109*. 208–239.
- Mullā Šadrā Šhīrāzī 2009. *Le Verset de la Lumière. Commentaire*. Paris: Les Belles Lettres.
- Nasr, Seyyed Hossein; Aminrazavi Mehdi (eds.) 2015. *An Anthology of Philosophy in Persia, Vol. V: From the School of Shiraz to the Twentieth Century*. London: Tauris.
- Porter, Yves 2007. 'Calame'. In *Dictionnaire du Coran*, éd. Mohammed Ali Amir-Moezzi. Paris: Robert Laffont. 143–144.
- Rizvi, Sajjad H. 2007. *Mullā Šadrā Šhīrāzī. His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Sohravardī, Shihāboddīn Yaḥyā 2003. *Le livre de la sagesse orientale*, traduction et notes par H. Corbin établies et introduites par Ch. Jambet. 2e édition. Paris: Gallimard.
- Walbridge, John 1992. *The Science of Mystic Lights. Qūṭb al-Dīn Šīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

SOVRANI, ALLEGORIE, SEGNI

Interpretare gli dèi nel Settecento

Laura Nicoli

1. Le chiavi del mito

Come sarebbero «fredde» e «miserabili» le opere dei poeti classici se si pensasse che tutti i miti sono stati inventati a capriccio, oppure se non vi si cercasse altro che allegorie morali! Perfino le citazioni mitologiche dei grandi oratori dell'antichità risulterebbero «piatte» se alludessero a racconti di pura invenzione. I miti acquistano invece senso, utilità e bellezza nel momento in cui si riconosce il loro nocciolo di verità storica, gli eventi e i personaggi reali nascosti sotto l'involucro fantastico. Con queste e altre simili osservazioni, il dotto arminiano Jean Le Clerc apre nel 1687 la sua *Explication historique de la Fable de Cerès*,¹ inaugurando il sistema della «interpretazione storica dei miti» che diventerà largamente dominante nella Francia dell'inizio del Settecento. Che grosso errore di prospettiva storica – risponderà qualche decennio più tardi Nicolas Fréret – pretendere di spogliare le favole antiche dell'elemento meraviglioso e fantastico, cercarvi una storia di fatti quando vi si potrebbe trovare una storia del pensiero, lo spirito stesso dei popoli del passato! «Source inépuisable d'idées ingénieuses, d'images riantes, de sujets intéressants, d'allégories, d'emblèmes»,² è nell'allegoria e nei simboli che va ricercata la chiave delle favole antiche. Indissolubilmente legati alla dimensione religiosa, i miti sono in grado di restituire le teogonie, le cosmologie, il pensiero religioso dei popoli antichi, piuttosto che un'arida sequenza di aneddoti.

Cosa bisogna cercare, insomma, nel mito e nei suoi protagonisti, gli dèi e gli eroi? La questione della loro interpretazione coinvolge diversi ambiti del sapere e del pensiero, e implica almeno quattro ordini di problemi che già il breve scambio di battute ideale tra Le Clerc e Fréret lascia trapelare. In primo luogo, un problema di metodo storico: che tipo di rapporto i miti intrattengono con la storia e in che misura possono essere utili alla conoscenza delle epoche per le quali non si conservano altre testimonianze? In secondo luogo, un problema morale e pedagogico: come e perché leggere e far leggere i testi dei poeti classici e che insegnamento trarne? Un problema estetico: in cosa consiste la bellezza del mito? Infine, un problema teologico-filosofico, che tradizionalmente si poneva all'incirca in questi termini: come l'idea dell'unità divina, che Dio ha trasmesso ai primi uomini, si è potuta corrompere nella moltiplicazione degli dèi pagani?

1 Le Clerc 1687, 56–57.

2 Fréret 1756a, 17.

Questi interrogativi agitano gli animi e le discussioni di teologi, antiquari e filosofi tra la fine del Seicento e la metà del secolo successivo. Si tratta, ben inteso, di questioni che si ponevano già da tempo e che avrebbero continuato a porsi ancora a lungo, ma è a partire da questi anni che il dibattito inizia ad abbandonare la dimensione puramente esegetica e apologetica. La trattatistica seicentesca guardava alle divinità pagane per lo più attraverso la lente del comparativismo o sincretismo biblico, cercando cioè di stabilire una loro identificazione con i personaggi della Scrittura, con l'obiettivo di sancire la dipendenza della storia profana da quella sacra e dunque la priorità della tradizione ebraica su tutte le altre. A partire dagli ultimi decenni del Seicento – complici la conoscenza sempre più dettagliata dei mondi extra-europei, il consolidarsi dell'approccio filologico ai testi sacri e la messa in discussione delle vecchie cronologie bibliche –, lo studio della storia profana e del mondo pagano inizia gradualmente a svincolarsi dall'esegesi scritturale e ad acquisire una propria autonomia. Nella prima metà del Settecento, il comparativismo viene criticato da più parti, accusato di piegare dati storici, evidenze etimologiche e fonti antiche ai propri fini apologetici, arrivando fino a eccessi di inverosimiglianza come quelli del vescovo Pierre-Daniel Huet, che aveva impiegato le oltre settecento pagine della sua *Demonstratio evangelica* (1679) nel tentativo di provare la derivazione di tutte le divinità delle religioni politeiste dalla sola figura di Mosè. Prese dunque definitivamente le distanze da operazioni di questo tipo, gli eruditi e gli storici del Settecento si trovano di fronte alla necessità di formulare nuove teorie sull'origine e la natura delle divinità pagane. Ne scaturiscono vari metodi di interpretazione del mito che, pur presentandosi come alternativi o espressamente antagonisti tra loro, condividono il rifiuto del sincretismo biblico e la volontà di attersi nelle loro analisi ai soli «monuments de l'Antiquité».³ Nel presente saggio si prenderanno in esame i tre sistemi che ebbero maggiore diffusione nella Francia del Settecento: la cosiddetta «spiegazione storica», che, ispirata alle tesi di Le Clerc, trova la sua consacrazione nell'opera di Antoine Banier; l'allegorismo – o, meglio, «neoallegorismo» – difeso da Fréret in una serie di memorie lette all'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres di Parigi negli anni Quaranta; infine, la teoria dell'origine delle divinità pagane dai simboli della scrittura geroglifica adottata dall'abbé Pluche nella sua *Histoire du ciel*. Dopo una rapida presentazione dei principi generali su cui è fondata ciascuna di queste concezioni, se ne proporrà un confronto tramite l'analisi della loro applicazione alla lettura del mito di Dioniso. Emergerà così con particolare evidenza la distanza che le separa non soltanto nelle premesse teoriche, ma anche nella pratica concreta della spiegazione delle favole antiche. Il processo esegetico, del resto, richiede che si stabiliscano alcune regole ed è ovvio che i vari metodi settecenteschi di interpretazione dei miti, applicando allo stesso oggetto regole diverse, giungano a risultati molto differenti tra loro. L'elaborazione di quei metodi – la scelta, cioè, di quei particolari sistemi di regole – è però già di per sé l'espressione di una certa temperie culturale, contraddistinta

3 Sull'interpretazione del mito nella Francia del Settecento, la monografia di riferimento è Boch 2002. Fondamentali anche gli studi più generali Raskolnikoff 1992; Grell 1995; Poulouin 1998. Cfr. inoltre Scribano 1979; AA.VV. 1988; Mannarino 1999. Più datati ma ancora utili Manuel 1959; Deshayes 1963; Feldman, Richardson 1972.

dallo sforzo di ricondurre il discorso sul paganesimo a una dimensione più rigorosamente storica in senso moderno. All'interprete odierno di quelle interpretazioni settecentesche si offre così la possibilità di cogliere questa temperie, riconoscendole tutte, pur nelle loro differenze, come manifestazioni di una stessa epoca.

2. Antoine Banier: gli dèi protagonisti della storia

La spiegazione storica del mito, nota anche sotto la definizione polemica di «evemerismo» assegnatale più tardi dai suoi avversari,⁴ rappresentò per un buon trentennio la posizione ufficiale dell'Académie des Inscriptions, diventando per molti anni una vera e propria «opinion commune» tra i mitologi e gli antiquari.⁵ Alla sua diffusione contribuirono in maniera decisiva i tre volumi de *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, pubblicati tra il 1738 e il 1740 dall'abate Antoine Banier (1673–1741), membro di spicco dell'Académie.⁶ Risultato dell'ampliamento del dialogo intitolato *Explication historique des fables* (1711), l'opera è una sorta di mitologia universale, concepita come strumento di istruzione e consultazione generale, che raccoglie le favole di tutti i popoli antichi, pur riservando a quelle greche lo spazio maggiore. L'intento di Banier è di rintracciare per ogni episodio e figura del mito il «fond d'Histoire caché sous l'enveloppe de la Fable»,⁷ nella convinzione che i miti non siano «pure finzioni», ma abbiano «un rapporto reale con la storia dei primi secoli» e ne contengano «eventi importanti», tanto che si deve supporre che «la maggior parte» dei loro personaggi siano stati uomini.⁸ Ogni mito viene spiegato come trasposizione poetica di vicende reali e ogni divinità è identificata con un uomo o una donna realmente vissuti, la cui esistenza sia testimoniata da opere di storici e viaggiatori, da monumenti del passato o, infine, dalla Scrittura. Il metodo evemerista, dunque, non esclude del tutto il ricorso all'assimilazione tra i personaggi della Bibbia e quelli del mito: dal momento che tanto gli uni quanto gli altri sono uomini e donne storicamente esistiti, nulla impedisce in linea di principio che si possa talvolta riconoscere lo stesso individuo nei panni di un dio o eroe pagano e in quelli di una figura biblica. Al contrario che nell'ottica comparativista seicentesca, tuttavia, per gli evemeristi il confronto con il testo sacro non è né l'unico né il principale strumento per l'interpretazione delle favole, dal momento che non si può pretendere di identificare le divinità di tutte le nazioni antiche con i personaggi della storia del solo popolo ebraico. «Nei miti – afferma Banier in chiara polemica con i mitologi che lo avevano preceduto – ci sono un'infinità di cose che non hanno alcun rapporto con i fatti che si trovano nei Libri Sacri».⁹ In linea generale, insomma, le vicende degli dèi e degli eroi devono essere comprese all'interno della storia dei popoli che

4 Cfr. in particolare Fréret 1758, 314–315; Foucher 1770b.

5 Foucher 1770a, 436.

6 Sulla spiegazione storica del mito di Le Clerc e Banier, oltre agli studi generali già citati, cfr. Cantelli 1972; Pitassi 1988; Padrone 1995a; Padrone 1995b.

7 Banier 1738, ii–iii.

8 Banier 1738, ii. Le traduzioni dei passi citati qui e di seguito sono mie.

9 Banier 1738, 10.

li veneravano, presso i quali erano stati un tempo sovrani, legislatori e benefattori. Se il rifiuto del sincretismo biblico è dettato quindi da ragioni di metodo e di verosimiglianza, la critica degli evemeristi alla tradizione platonica e neoplatonica, che interpretava i miti come allegorie mirate a trasmettere insegnamenti morali o alte verità filosofiche, è invece sostanziale. L'evemerismo settecentesco nasce, anzi, proprio come reazione all'allegorismo tipico della cultura rina-scimentale, recuperato e rinnovato nel Seicento dal celebre Athanasius Kircher. Per gli evemeristi, il valore dei miti sta sì nel loro contenuto di verità, ma questa verità non è di tipo filosofico né morale, bensì storico nel senso più stretto del termine: «l'allegoria e la morale non sono state l'oggetto principale di coloro che li hanno inventati».¹⁰ Banier contrappone alle vecchie spiegazioni allegoriche la novità del proprio metodo, facendosi orgoglioso portavoce del razionalismo tipico della sua epoca:

Una volta i mitologi credevano di aver penetrato il senso di una favola quando fossero riusciti a trarne una qualche allegoria o insegnamento morale; e a questo si riducono quasi tutte le loro spiegazioni. Oggi i dotti, persuasi che le favole nascondano sotto involucri ingegnosi la storia delle epoche che seguirono il Diluvio, si sono impegnati a togliere il velo misterioso che impediva a occhi poco rischiarati di vedere le verità che esse racchiudono.¹¹

La rischiarante novità qui annunciata non trova, a dire il vero, un riscontro altrettanto convincente quando Banier passa alla pratica dell'interpretazione dei miti. Il ricorso all'identificazione con i personaggi biblici è più frequente di quanto le dichiarazioni di principio non lascino credere. Le spiegazioni dei miti sono molto spesso poco originali e riprendono quelle già proposte nei grandi trattati di mitologia seicenteschi (in particolare, quelli di Vossius e di Bochart). Soprattutto, però, ne emerge una concezione ingenua e limitata della storia: sebbene i miti vengano spiegati in maniera apparentemente lineare, razionale e sistematica, il risultato del loro presunto «svelamento» è una sequenza di episodi, una giustapposizione di aneddoti e di minute vicende individuali o famigliari. La cosiddetta «spiegazione storica», insomma, non riesce a restituire un contesto storico o vicende collettive né a contribuire a una più profonda conoscenza delle civiltà antiche. Nonostante questi limiti, destinati a sancirne il superamento definitivo nel giro di pochi decenni, l'evemerismo settecentesco concorre però comunque a segnare una rottura rispetto al passato nella costruzione dell'immagine del mondo pagano, svincolando, almeno in linea di principio, la storia sacra da quella profana e riconoscendo a ogni popolo dell'antichità la propria peculiare vicenda storica.

3. Nicolas Fréret: allegorie su misura

L'egemonia del sistema della spiegazione storica resiste fino alla metà degli anni Quaranta del secolo, quando nell'Académie des Inscriptions inizia a riaffermarsi l'interpretazione allegorica dei miti a opera di Louis de La Barre (1688–1738)¹² e

¹⁰ Banier 1738, vii.

¹¹ Banier 1738, vii.

¹² Cfr. La Barre 1751–1753 [1736–1737].

poi del più noto Nicolas Fréret (1688–1749), segretario perpetuo dell'istituzione a partire dal 1743.¹³ Figura complessa e ambivalente, filosofo, erudito, storico, esperto di cronologia, pioniere degli studi sulla lingua cinese, accademico di spicco e al tempo stesso autore clandestino di scritti antireligiosi, Fréret conduce una vera e propria battaglia anti-evemerista, che lo vede impegnato su tutti i fronti della sua attività: quello interno all'Accademia con la critica a Banier e ai suoi seguaci; quello delle ricerche di cronologia che per diversi anni lo coinvolgono in una polemica con Newton, il quale pure aveva abbracciato la teoria evemerista nella *Chronology of Ancient Kingdoms* (1728); infine, quello della produzione clandestina, dal momento che il rifiuto dell'evemerismo è ribadito anche nella *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, la più importante delle opere di critica della religione che gli sono attribuite.¹⁴ Riprendendo obiezioni già formulate da de La Barre e inserendole all'interno di una riflessione di più ampio respiro sul metodo per la conoscenza del passato, Fréret accusa i suoi avversari di una sostanziale mancanza di sensibilità storica, che li aveva indotti, per esempio, ad attribuire alle prime popolazioni della Grecia un grado di civiltà che difficilmente avrebbero potuto possedere:

In queste spiegazioni, si danno agli dèi, considerati come gli antichi sovrani della Grecia, città, palazzi, una corte brillante, flotte, eserciti numerosi; in una parola, tutto il potere e lo splendore che accompagnavano i re nei tempi storici, presso nazioni ricche e civili. Ci si dimentica che l'epoca in cui si colloca il loro regno è quella precedente all'arrivo delle colonie orientali, e dunque un'epoca in cui, secondo i più antichi scrittori di questa nazione, la Grecia era abitata solo da selvaggi erranti e dispersi nelle foreste.¹⁵

Un'epoca, tra l'altro, in cui non solo era impossibile che avessero avuto luogo gli eventi descritti dagli evemeristi, ma in cui l'assenza della scrittura rendeva del tutto improbabile che se ne fosse potuto conservare il ricordo. Le stesse critiche di inverosimiglianza sono rivolte da Fréret al comparativismo biblico, di fatto associato all'evemerismo perché, come quest'ultimo, pretendeva di rintracciare nei miti le vicende di individui che si supposeva fossero realmente esistiti. A questi sistemi Fréret contrappone la tesi tradizionale dell'origine allegorica delle divinità pagane, riletta però alla luce di una nuova concezione della storia e del metodo critico. La sua attenzione si concentra in particolare sulla religione greca: affidandosi alla testimonianza di Erodoto, sostiene che essa fosse il risultato dell'assemblaggio di elementi stranieri, giunti in Grecia attraverso le colonie egizie e fenicie nel corso del secondo millennio avanti Cristo. L'arrivo di questi culti in fasi successive e secondo alterne vicende avrebbe dato vita a un nuovo sistema religioso, in cui gli dèi avevano nomi, funzioni e gerarchie diversi rispetto a quelli originari. Si trattava in ogni caso di rappresentazioni allegoriche, ma anche il loro significato era mutato nel passaggio dal contesto dell'antica civiltà egizia a quello ancora primitivo delle popolazioni che abitavano il Peloponneso: mentre le figure sacre egizie esprimevano speculazioni filosofiche più o meno elaborate, la simbologia delle divinità greche

13 Per la riflessione di Fréret sul mito, oltre agli studi generali già citati, cfr. Cantelli 1974; Borghero 1981; Vanwelkenhuyzen 1995.

14 Cfr. Landucci 1986, 56–59.

15 Fréret 1805, 6–7. Per la confutazione punto per punto della tesi evemerista cfr. Fréret 1758, 297–380.

era legata piuttosto alle vicende cui i vari culti erano andati incontro al loro arrivo in Grecia. Un mito che raccontasse la nascita e le avventure di un dio era in realtà la rappresentazione allegorica dell'epoca e del luogo in cui quella divinità era stata accolta per la prima volta sul suolo greco e delle circostanze particolari vissute dai suoi ministri e seguaci. Allo stesso modo, le genealogie divine rappresentavano in maniera figurata l'ordine cronologico in cui i vari culti si erano affermati in Grecia, mentre i nomi e gli attributi delle divinità erano spesso legati a particolari arti o invenzioni portate in quel territorio insieme al loro culto. Secondo Fréret, la mitologia e la religione greca vanno dunque interpretate tenendo conto di tre elementi fondamentali:

1. un fondo teologico relativo a una cosmogonia religiosa, che sotto bizzarre allegorie racchiudeva una specie di sistema sull'origine del mondo, sulla materia e infine sui diversi ordini di intelligenze che avevano dato essere o forma all'universo: sistema preso in prestito dall'Egitto o dalla Fenicia ma deformato dalle aggiunte dei poeti greci; 2. [...] la storia dello stabilirsi degli dèi stranieri in Grecia; storia tradotta in favole, i cui autori intendevano evidentemente rappresentare in stile figurato la facilità o gli ostacoli incontrati dai ministri delle nuove divinità, e presentarono le loro finzioni come avventure accadute agli dèi stessi; 3. [...] una descrizione allegorica delle arti e delle invenzioni utili portate in Grecia dai ministri e da coloro che diffusero questi nuovi culti.¹⁶

Su questi principi generali Fréret fonda un sistema di spiegazione dei miti che, più che «allegorico», sarebbe opportuno definire «neoallegorico».¹⁷ Se da un lato, infatti, recupera parzialmente, contro l'evemerismo, la tradizione platonico-rinascimentale della *prisca theologia*, dall'altro il rigore del suo metodo storico gli impedisce di formulare ipotesi su epoche prive di testimonianze, così come lo induce alla consapevolezza che le allegorie vadano lette e interpretate alla luce del particolare contesto storico-culturale che le ha prodotte (o ricevute dall'esterno). Se per la comprensione del sistema teologico di una civiltà millenaria come quella dell'antico Egitto è legittimo ricorrere a nozioni filosofiche complesse, per interpretare la religione greca arcaica bisogna immaginare invece allegorie semplici e grossolane. Anche rispetto alla teologia egizia, comunque, Fréret ridimensiona l'allegorismo tradizionale: sebbene più evoluta di altre, era anch'essa un prodotto della storia, che esprimeva in fondo solo «une espèce de système sur l'origine du monde» e non la sapienza originaria che le teorie misteriosofiche rinascimentali vi avevano cercato.¹⁸ Alla visione banalizzante della conoscenza storica su cui si fondavano le spiegazioni di Banier, Fréret contrappone dunque la concezione di una storia fatta di grandi mutamenti culturali, di spostamenti di popoli e di influenze tra civiltà. Lo studio del mito, interpretato in chiave allegorica, rappresenta uno strumento privilegiato per la conoscenza di questi processi di lungo periodo. In questo senso, il

16 Fréret 1756a, 23–24.

17 Per un'argomentazione più ampia a sostegno del carattere di novità dell'allegorismo di de La Barre e di Fréret rispetto a quello tradizionale di matrice neoplatonica, mi sia concesso di rinviare al cap. III della mia tesi di dottorato *Il dibattito filosofico sul politeismo nel Settecento francese (1704–1770)* (Università di Roma «La Sapienza» / EPHE), attualmente in corso di pubblicazione.

18 Fréret 1756a, 23.

contributo del neoallegorismo alla storicizzazione del discorso sul paganesimo si rivela fondamentale: da un lato ribadisce, questa volta sulla base di un solido metodo storico e filologico, l'autonomia della storia di ciascuna nazione dalla storia sacra; dall'altro, riconosce dignità al pensiero mitico in quanto espressione dello spirito stesso delle civiltà antiche.

4. L'abbé Pluche: la rottura del processo simbolico

L'abate Noël-Antoine Pluche (1688–1761) era molto noto nell'Europa del Settecento come autore di un monumentale trattato di teologia naturale in otto volumi, *Le Spectacle de la nature*, che, pubblicato per la prima volta tra il 1732 e il 1750, raggiunse in vent'anni ben dieci edizioni. Sebbene modeste dal punto di vista dello spessore filosofico e scientifico, le opere di Pluche erano apprezzate per il loro carattere divulgativo e per lo stile vivace adatto a «piquer la curiosité» dei giovani. Anche la *Histoire du ciel* conobbe una diffusione notevole: alla prima edizione del 1739 ne seguirono altre sei nel giro di venticinque anni, oltre a traduzioni in tutte le principali lingue europee.¹⁹ Pluche vi avanza una teoria sulla scrittura geroglifica egizia simile a quella proposta negli stessi anni in Inghilterra da William Warburton nella *Divine legation of Moses* (1738–1741), ma ne ricava una tesi generale sulla nascita dell'idolatria che fu accolta dai suoi contemporanei per lo più come una novità.²⁰ Per Pluche la gran parte delle divinità pagane, non solo quelle greche, sono di origine egizia e il loro culto si era diffuso dall'Egitto a tutto il resto del mondo antico attraverso i navigatori fenici. Gli dèi, però, non erano nati né dalle apoteosi di uomini realmente esistiti, né come rappresentazioni allegoriche di concetti astratti: erano, al contrario, il frutto del fraintendimento popolare dei simboli della scrittura geroglifica. Questi erano stati inizialmente introdotti dai governanti per comunicare alla popolazione i risultati delle osservazioni astronomiche e le previsioni sulle inondazioni del Nilo, vale a dire informazioni indispensabili per il lavoro agricolo e per la stessa sopravvivenza degli abitanti di quel territorio. Si trattava, dunque, di simboli immediatamente comprensibili a tutti, destinati a trasmettere nozioni semplici relative alla vita quotidiana. L'impiego della scrittura simbolica venne man mano esteso all'ambito dell'educazione civile, morale e religiosa del popolo, e gli stessi simboli iniziarono a essere esposti anche in quelle che Pluche chiama «feste rappresentative», in cui si rievocavano alcuni eventi particolarmente importanti del passato e si esprimeva la propria riconoscenza per la Divinità. La religione che in questo modo si intendeva celebrare era quella monoteista di origine

19 Su Pluche cfr. Scialla 1989; Trinkle 1997; De Baere 2001; Boch, Gevrey, Haquette 2006; Nicoli 2015.

20 Il *Journal de Trévoux*, ad esempio, dà notizia della pubblicazione dell'opera definendone il primo libro «une Mythologie nouvelle et singulière» (agosto 1739, 1692–1695). Qualche mese più tardi la recensisce dichiarando: «Ce spirituel et savant ouvrage ne peut manquer de faire beaucoup de bruit par la nouveauté de son plan, de ses idées, et de son but» (dicembre 1739, 2592–2624). Anche l'articolo «Polythéisme» dell'*Encyclopédie* dedica diverse pagine all'esposizione del «nouveau système sur l'origine de l'idolâtrie» inventato da Pluche.

noetica e il valore simbolico delle figure adoperate rimaneva evidente a chiunque. Fu solo in seguito all'introduzione della scrittura alfabetica, più sintetica e di più facile apprendimento, che l'uso dei geroglifici per le comunicazioni ordinarie venne meno, il ricordo del loro significato iniziò gradualmente a perdersi e la maggior parte della popolazione cominciò a leggerli in maniera letterale: vedendoli esposti ormai soltanto in contesti di tipo religioso e cerimoniale, li interpretò come immagini di eroi e divinità, accompagnate dai loro animali e oggetti sacri. «In una parola, il cielo dei poeti o il primo fondamento di tutta la mitologia pagana è, all'origine, soltanto una scrittura innocentissima, ma letta rozza e nel senso che mostrava alla vista, piuttosto che in quello che era destinata a mostrare alla mente».²¹ A partire da questa teoria generale, Pluche propone dunque la sua spiegazione delle divinità principali del pantheon egizio e di quelle, da esse derivate, delle altre religioni pagane antiche: si sforza di svelare il carattere simbolico di ciascun dio, riconducendone nome, attributi e funzioni alle nozioni basilari di astronomia, meteorologia e agronomia cui dovevano inizialmente riferirsi, oppure spiegando il significato che dovevano aver avuto in origine nelle cerimonie drammatiche. È indubbio che per molti aspetti il sistema di Pluche rimanga ancorato alla tradizione: il suo sfondo teorico resta quello del monoteismo originario, dell'idolatria concepita come risultato di un processo degenerativo, della monogenesi di tutte le religioni pagane e del ruolo centrale occupato nella storia dell'umanità dagli eventi descritti dalla Scrittura. Ciononostante, la *Histoire du ciel* presenta anche alcuni interessanti elementi di novità: sebbene vi manchi una riflessione sul metodo storico anche vagamente paragonabile a quella di Fréret, la presa di distanza tanto dalle ingenuità dell'evemerismo quanto dal simbolismo misteriosofico di Kircher è esplicita. Rispetto a queste teorie, Pluche mostra un'attenzione maggiore alla cosiddetta «mentalità primitiva»: pur riconoscendo un legame profondo tra l'origine degli dèi e la scrittura geroglifica, esclude in maniera ancora più convinta di Fréret che la teologia egizia esprimesse una sapienza originaria racchiusa dal mistero dei geroglifici. La sua teoria si fonda, piuttosto, sul tentativo di cogliere l'origine di questo particolare sistema di scrittura nel suo contesto storico, geografico e culturale, il contesto cioè di una società agricola arcaica la cui esistenza e sussistenza dipendeva interamente dal fenomeno delle inondazioni del Nilo. Anche la *Histoire du ciel*, insomma, pur nei limiti di un'impostazione fortemente connotata dal punto di vista teologico e di un'ipotesi ingenua, fondata su una serie di forzature storiche e concettuali, si fa in qualche modo portavoce dello spirito della sua epoca, contribuendo al formarsi di una concezione più razionalistica e storicizzante del mondo pagano.

5. Un esercizio settecentesco di interpretazione: Dioniso

La più enigmatica tra le divinità maggiori dell'Olimpo, carica di simbolismi e associata ai noti rituali scabrosi, Dioniso o Bacco occupa naturalmente un posto di rilievo nella mitologia universale di Banier e nella rassegna di Pluche, ma è anche

21 Pluche 1739, 3.

oggetto di una lunga memoria di Fréret, probabilmente una delle ultime lettere all'Académie prima della sua morte. I tre autori offrono del dio, del suo nome, delle sue vicende così come le raccontava il mito, dei suoi attributi e dei culti legati alla sua figura, interpretazioni così diverse da lasciar emergere la distanza tra le loro concezioni del mito meglio di qualunque dichiarazione di metodo.

5.1. *Una storia deformata*

Il mito, com'è noto, narra che Dioniso fosse nato da Zeus e Semele, figlia di Cadmo, fondatore fenicio della città di Tebe. La madre, avendo voluto conoscere le sembianze divine dell'amante, ne rimase incenerita e Dioniso, che si trovava ancora nel suo grembo, fu cucito dal padre nella propria coscia fino alla nascita. Fu poi allevato prima da Ino, sorella di Semele, e poi dalle ninfe del monte Nisa. Divenuto adulto, fu protagonista di avventure e viaggi in tutto il mondo antico, dall'Egitto all'India, alla Tracia e alla Frigia, prima della sua ascesa all'Olimpo. Che Dioniso fosse originario dell'Egitto e che il suo culto fosse stato portato in Grecia dai coloni fenici è l'unico punto su cui Banier, Fréret e Pluche concordano. Se, però, la sua nascita in quel paese andasse intesa in senso letterale o figurato è già un primo punto di divergenza tra le loro interpretazioni. Banier, dal suo punto di vista, non ha alcuna difficoltà a intenderla in senso letterale, dal momento che Dioniso, come tutti gli dèi pagani, era stato un uomo: le vicende, i viaggi e le avventure che gli si attribuivano erano fatti reali, che la fantasia dei poeti greci aveva arricchito di elementi sovranaturali. Secondo Banier, Dioniso o Bacco altri non sarebbe che la versione greca di Osiride, antico sovrano d'Egitto che, resosi caro ai suoi sudditi per le imprese militari e per le invenzioni utili che aveva introdotto nel suo paese, era stato divinizzato dopo la morte, diventando la divinità suprema della religione egizia. Ecco, dunque, in sintesi, la spiegazione evemerista di Banier: «Molti autori antichi [...], tra cui Erodoto, Plutarco e Diodoro, dicono [...] che Bacco era nato in Egitto, che fu allevato a Nisa, città dell'Arabia felice, dove l'aveva mandato suo padre Ammone; e che, insomma, è lo stesso che il famoso Osiride che conquistò l'India».²² Gli altri aspetti del mito, e in particolare la parentela con Cadmo, si spiegherebbero invece con la sovrapposizione, avvenuta alcuni anni dopo l'arrivo del culto di Bacco in Grecia, tra il dio egizio e un nipote del sovrano fenicio cui fu dato lo stesso nome del dio:

Il culto di questa divinità fu portato in Grecia dalla colonia di Cadmo; e, poiché sua figlia Semele aveva avuto un figlio che fu chiamato o almeno soprannominato Bacco, che fece qualche conquista e qualche azione simile a quelle dell'antico Bacco, in seguito li si è confusi; e per fare onore alla famiglia di Cadmo, si è posto suo nipote tra gli dèi; gli si è reso il culto che era stato istituito molto tempo prima per onorare il vecchio Bacco, e alla sua storia si sono aggiunte le avventure di Osiride.²³

22 Banier 1739, 257–258.

23 Banier 1739, 262.

Che Dioniso, poi, fosse figlio di Zeus era una falsità inventata per celare l'amore clandestino che l'aveva generato: Semele, infatti, «ayant eu quelque galanterie, on voulut pour sauver son honneur, la mettre sur le compte de Jupiter».²⁴ È ricorrendo a espedienti di questo tipo che Banier rende conto di tutti gli elementi principali del mito di Dioniso: nell'intento di svelare una «histoire défigurée», finisce così per restituire una vicenda che assomiglia più a un romanzo che a una concatenazione di eventi storici.

5.2. Un'allegoria semplificata

Nelle indagini che Fréret dedica alla figura e al culto di Bacco è facile ritrovare i tre elementi che aveva indicato come costitutivi della religione greca nelle sue *Réflexions générales*. In primo luogo, il fondo teologico di derivazione egizia: anche per Fréret Dioniso è l'*alter ego* greco di Osiride, il quale però, lungi dall'essere un uomo realmente esistito, «era in Egitto la potenza demiurgica, considerata come la causa e il principio attivo di tutte le produzioni e di tutte le generazioni».²⁵ In secondo luogo, la storia figurata dell'affermarsi dei culti stranieri in Grecia: in questo modo vanno interpretate le avventure e le battaglie di cui era stato protagonista Bacco, il cui culto, noto per i rituali orgiastici, aveva incontrato grandi difficoltà ad affermarsi in Grecia a causa dell'opposizione dei governanti locali. Il fatto che il mito lo descrivesse come il più giovane dei figli di Zeus, laddove in Egitto era egli stesso la divinità suprema, simboleggiava appunto l'imporsi del suo culto in Grecia in una fase più tarda rispetto a quelli delle altre divinità maggiori. Infine, la terza componente del mito era la descrizione allegorica di arti e invenzioni portate in Grecia dai coloni insieme ai culti stranieri: si trattò, nel caso di Dioniso, dell'arte della coltivazione della vite e della produzione del vino. Lo indicano, tra l'altro, il nome del dio, che Fréret riconduce alla parola del dialetto eolico *bakkóa* o *bótrus*, cioè «grappolo d'uva», e molti altri aspetti del mito su cui l'erudito si diffonde a lungo, come per esempio la nascita dalla coscia di Zeus, riferimento allegorico alla pratica dell'innesto, o il nome della madre Semele, anch'esso legato al linguaggio tecnico della viticoltura. In generale, il caso di Dioniso esemplifica perfettamente il meccanismo che secondo Fréret è all'origine della religione greca: quella che era nata in Egitto come un'«allegoria filosofica» dall'alto contenuto speculativo diventa, con il suo passaggio in Grecia, «un'allegoria semplice e grossolana, ma proprio per questo alla portata dei selvaggi per cui era stata immaginata».²⁶

5.3. Un simbolo preso alla lettera

Dai simboli di Osiride, Iside e Horus, figure antropomorfe che rappresentavano rispettivamente il sole, la terra genitrice e il lavoro agricolo, sarebbero derivate,

24 Banier 1739, 262.

25 Fréret 1756b [1749], 256.

26 Fréret 1756b [1749], 258.

secondo Pluche, tutte le principali divinità della religione egizia, e dunque del paganesimo. Dioniso, in particolare, farebbe parte di quel gruppo di dèi nati dall'uso dei simboli geroglifici durante le cerimonie drammatiche. Nel corso della più importante tra queste feste pubbliche, quella che rievocava l'introduzione dell'arte di coltivare la terra, la figura di Horus bambino veniva esposta per simboleggiare gli albori di quell'invenzione così fondamentale:

Al tempo in cui ci si esprimeva tramite simboli e se ne variavano gli elementi per farsi intendere bene, lungi dal volervi nascondere alcun mistero, la figura di Horus cambiava nome e attributi a seconda dell'esigenza delle circostanze in cui veniva usata. Il primo uso che se ne faceva in alcune feste era *la rappresentazione del passato*. [...] Il bambino simbolico che vi si esponeva [...] si chiamava *il bambino della rappresentazione (ben semele)*. Questa imitazione dell'infanzia [...] dell'agricoltura si trasmise con le stesse feste e gli stessi nomi ai Greci. Costoro non capivano il termine *semele*; e prendendo il bambino simbolico per un bambino reale, tradussero *ben semele* come il bambino di Semele, il figlio di Semele.²⁷

Come tutti gli dèi del politeismo, anche Dioniso sarebbe dunque il risultato di un equivoco linguistico: un semplice simbolo che, interpretato alla lettera ed esposto in cerimonie pubbliche e solenni, diventa un idolo, una divinità bambina da venerare.

Una vicenda umana resa sovranaturale dalla poesia, un'allegoria di cui non si ricorda più il senso figurato, un significante che ha perso il proprio significato: per il Settecento, l'errore pagano non è altro, in fondo, che un errore di interpretazione.

Bibliografia

- AA.VV. 1988. *Les religions du paganisme antique dans l'Europe chrétienne. XVIe–XVIIIe siècles. Colloque tenu en Sorbonne les 26–27 mai 1987*. Paris: PUPS.
- Banier, Antoine 1738. *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, vol. I. Paris: Briasson.
- Banier, Antoine 1739. *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, vol. II. Paris: Briasson.
- Boch, Julie 2002. *Les dieux désenchantés. La fable dans la pensée française de Huet à Voltaire (1680–1760)*. Paris: Champion.
- Boch, Julie; Gevrey, Françoise; Haquette, Jean-Louis (éd.) 2006. *Écrire la nature au XVIIIe siècle. Autour de l'abbé Pluche*. Paris: PUPS.
- Borghero, Carlo 1981. 'Pirronismo storico, tradizione romana e teoria della conoscenza storica in un dibattito settecentesco all'Académie des Inscriptions', *Filosofia* 32. 175–210.
- Cantelli, Gianfranco 1972. 'Mito e storia in J. Leclerc, Tournemine e Fontenelle'. *Rivista critica di storia della filosofia* 27. 269–286, 385–400.
- Cantelli, Gianfranco 1974. 'Nicola Fréret: tradizione religiosa e allegoria nell'interpretazione dei miti pagani'. *Rivista critica di storia della filosofia* 29. 264–283, 386–406.
- De Baere, Benoît 2001. *Trois introductions à l'abbé Pluche: sa vie, son monde, ses livres*. Genève: Droz.
- Deshayes, Jean 1963. 'De l'abbé Pluche au citoyen Dupuis: à la recherche de la clef des fables', *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 24. 457–486.
- Feldman, Burton; Richardson, Robert D. 1972. *The Rise of Modern Mythology (1680–1860)*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Fréret, Nicolas 1756a. 'Réflexions générales sur la nature de la religion des Grecs, et sur l'idée qu'on doit se former de leur mythologie', *Histoire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 23. 17–26.

27 Pluche 1739, 200–201.

- Fréret, Nicolas 1756b [1749]. 'Recherches sur le culte de Bacchus parmi les Grecs', *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 23. 242–270.
- Fréret, Nicolas 1758. 'Défense de la chronologie fondée sur les monuments de l'histoire ancienne, contre le système chronologique de M. Newton', éd. Jean-Pierre de Bougainville. Paris: Durand.
- Fréret, Nicolas 1805 [1746–1747]. *Observations générales sur l'origine et sur l'ancienne histoire des premiers habitants de la Grèce*. Paris: Imprimerie Impériale.
- Foucher, Paul 1770a [1762]. 'Recherches sur l'origine et la nature de l'hellénisme ou de la religion de la Grèce. Premier mémoire. Système d'Évhémère', *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 34. 435–461.
- Foucher, Paul 1770b [1766]. 'Recherches sur l'origine et la nature de l'hellénisme ou de la religion de la Grèce. Quatrième mémoire. Examen du système d'Évhémère', *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 35. 39–88.
- Grell, Chantal 1995. *Le dix-huitième siècle et l'Antiquité en France (1680–1789)*. Oxford: Voltaire Foundation.
- La Barre, Louis-François-Joseph de 1751–1753 [1736–1737]. 'Mémoires pour servir à l'histoire de la religion de la Grèce', *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 16/18. 1–92, 1–59.
- Landucci, Sergio 1986. *Introduzione a Nicolas Fréret, Lettre de Thrasybule à Leucippe*. Firenze: Olschki. 9–245.
- Le Clerc, Jean 1687. 'Explication historique de la Fable de Cerès'. *Bibliothèque universelle et historique* 6. 55–127.
- Mannarino, Lia 1999. *Le mille favole degli antichi. Ebraismo e cultura europea nel pensiero religioso di Pietro Giannone*. Firenze: Le Lettere.
- Manuel, Frank Edward 1959. *The Eighteenth Century Confronts the Gods*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nicoli, Laura 2015. 'Linguaggio, scrittura e idolatria in Warburton e Pluche'. In *Linguaggio, filosofia, fisiologia nell'età moderna. Atti del convegno (Roma, 23–25 gennaio 2014)*, a cura di Cristina Marras, Anna Lisa Schino. Roma: ILIESI-CNR. 259–270.
- Padrone, Silvia 1995a. *Mito e storia. L'evemerismo nella Francia della prima metà del Settecento*. Pisa: ETS.
- Padrone, Silvia 1995b. 'La mitologia storica di G.B. Vico e la *Explication historique des fables* di Leclerc e Banier', *Paradigmi* 37. 83–107.
- Pitassi, Maria Cristina 1988. 'Histoire de dieux, histoire d'hommes. L'interprétation de la mythologie païenne chez Jean Le Clerc'. In AA.VV., *Les religions du paganisme antique dans l'Europe chrétienne. XVIe–XVIIIe siècles. Colloque tenu en Sorbonne les 26–27 mai 1987*. Paris: PUPS. 129–140.
- Pluche, Noël-Antoine 1739. *Histoire du ciel considéré selon les idées des poètes, des philosophes et de Moïse*, Vol. I. Paris: Estienne.
- Poulouin, Claudine 1998. *Les temps des origines. L'Eden, le Déluge et «les temps reculés»*. De Pascal à l'Encyclopédie. Paris: Champion.
- Raskolnikoff, Mouza 1992. *Histoire romaine et critique historique dans l'Europe des Lumières*. Roma: École française de Rome.
- Scialla, Giorgio Ludovico 1989. 'L'enciclopedia dell'uomo e della natura. L'opera dell'abate Pluche', *Annali della Fondazione Luigi Einaudi* 23. 217–295.
- Scribano, Maria Emanuela 1979. 'Animismo, origine della religione e interpretazione delle favole da Fontenelle a Voltaire', *Annali dell'Istituto di Filosofia, Università di Firenze* 1. 237–259.
- Trinkle, Dennis 1997. 'Noël Antoine Pluche's "Le Spectacle de la nature": An Encyclopaedic Best Seller', *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 358. 93–134.
- Vanwelkenhuyzen, Nadine 1995. 'Langue des hommes, signes des Dieux. Fréret et la mythologie', *Corpus* 29. 63–73.

VERA NARRATIO

Sull'interpretazione vichiana del mito

Emma Nanetti

Nel terzo libro della *Scienza Nuova* del 1744, nel quale Giambattista Vico si propone di trattare *Della scoperta del vero Omero*, nella prima sezione dedicata alla *Ricerca del vero Omero*, vengono ad un certo punto elencate le prove filosofiche che rendono ragione di tale scoperta, tra cui il fatto

Che le favole nel loro nascere furono narrazioni vere e severe (onde *mythos*, la favola, fu definita «vera narratio»); le quali nacquero dapprima per lo più sconce, e perciò poi si resero improprie, quindi alterate, seguentemente inverisimili, appresso oscure, di là scandalose, ed alla fine incredibili [...].¹

Tralasciando per il momento l'originalità della posizione vichiana in merito alla questione omerica, il punto sul quale il presente saggio si soffermerà è l'interpretazione che Vico dà del mito, anch'essa innovativa e assai rilevante ai fini della comprensione del pensiero del filosofo napoletano.

Che cos'è il mito, di cui il nostro autore parla tanto diffusamente e che a tratti sembra costituire addirittura l'impalcatura del pensiero vichiano? Il percorso nel quale le pagine che seguono sono articolate si snoda attraverso tre direttrici: in primo luogo, sarà indagato il ruolo del mito come fatto antropologico, secondariamente, ci concentreremo sulla funzione del mito come strumento ermeneutico e in ultima battuta verrà analizzato lo statuto di fondamento etico che il mito viene ad assumere. Per farlo, ci avvarremo dei contributi di alcuni autori, in particolare Goody, Leach e Lévi-Strauss per la prima parte, Said, Cassirer e Horkheimer per la seconda, mentre Auerbach andrà a definire alcuni degli aspetti che interesseranno la terza.

Comprendere che cosa il mito rappresenti significa penetrare l'architettura, imponente e cesellata, del capolavoro vichiano, la *Scienza Nuova*, e più in generale tutte le linee di una riflessione filosofica articolata, destinata a godere nel corso dei secoli di alterne fortune. L'impopolarità di una posizione come quella vichiana, che in pieno Illuminismo interpretava il mito come lo strumento necessario per riscoprire le origini oscure e favolose della civiltà, era destinata a convertirsi in successo solo nel secolo successivo, quando con il Romanticismo le opere del filosofo tornarono a circolare.

Jack Goody, nel suo libro *L'ambivalenza della rappresentazione. Cultura, ideologia, religione*,² osserva come vi sia stato, nel corso dell'Ottocento, un pro-

1 Vico 2011, § 814, 459.

2 Goody 2000.

gressivo enfatizzarsi della contrapposizione dicotomica tra libro e mito. Da un lato, la razionalità occidentale, basata sulla parola scritta della Bibbia, dall'altro l'espressione mitica, prerogativa delle società senza scrittura. Una situazione per certi versi non dissimile da quella che aveva visto nei tempi passati affermarsi il razionalismo greco, che respingeva in blocco tutte le antiche storie degli dèi considerandole alla stregua di *mythoi*, ovvero di resoconti non veritieri. Ai *mythoi* si contrapponevano i *logoi*, le cronache contemporanee storicamente accertate degli eventi. Il mito, che inizialmente rappresentava un resoconto di natura narrativa, finì successivamente per assumere la connotazione dispregiativa di racconto finzionale.

Alla categoria della finzione appartiene il lungo recitativo noto come Bagre, diffuso presso la popolazione africana dei LoDagaa. I LoDagaa distinguono tra verità (*yelmiong*), menzogna (*ziri*) e finzione (*sünsolo*): il Bagre, a cui Goody si riferisce nei termini di mito, rientra in quest'ultima categoria. Questo canto recitativo che non ha equivalenti presso i popoli vicini ai LoDagaa, anche se in loDagaa non c'è una parola vera e propria per designare il mito, fa parte della conoscenza tradizionale che al mito si apparenta. Si tratta di un elemento del *corpus* indefinito che contiene le storie sacre di origine sovranaturale e in generale tutte le storie provenienti dal passato.

Di fondamentale importanza per comprendere il fenomeno del Bagre è indagare il suo doppio statuto di verità. La dimensione mitologica è attraversata infatti da una duplicità di fondo: da un lato il mito esprime verità universali, adombrando paure, convinzioni e desideri radicati nell'animo umano, dall'altro la forma del mito si discosta dall'ordinarietà dei fatti, conferendo a quest'ultimo un carattere di finzione. La narrazione mitica, in altre parole, è vera se si guarda ai contenuti ma falsa se si prendono in esame i canali comunicativi di cui si serve.

L'interrogativo da porsi a questo punto non può che riguardare il grado di consapevolezza degli attori che recitano il Bagre: fino a che punto essi sono consapevoli dell'ambivalenza di fondo che caratterizza il mito? Goody tenta di dare una risposta, suggerendo che la mente degli interpreti del Bagre non operi in modo diverso dalla nostra: anch'essi sono capaci di sdoppiarsi, di credere da un lato e di dubitare dall'altro, dimostrando di padroneggiare lo «scarto tra livelli». Detta altrimenti, non ci sono ragioni specifiche per dubitare del fatto che i LoDagaa siano in grado di far coesistere incredulità e credenza, di collocarsi cioè nella fascia liminale tra verità e finzione. In una fase iniziale della recitazione del Bagre, ad esempio, gli iniziati sono portati a credere che la medicina li curerà dalla malattia della morte. In una fase successiva, tuttavia, vengono disillusi riguardo a questa convinzione e messi al corrente del fatto che la morte è ineliminabile. Nulla che nei fatti i LoDagaa già non sapessero, a ben vedere. La conclusione a cui giunge Goody è perciò che a un certo livello si recita il Bagre anche senza crederci.

Queste considerazioni ricordano molto da vicino le riflessioni di Giambattista Vico sulla nascita del mito e sulla sua funzione all'interno delle società antiche, *in primis* quella greca. Nel § 7 della *Scienza Nuova* i miti, le favole, vengono definiti «vere e severe storie de' costumi delle antichissime genti di Grecia» e i loro artefici «poeti teologi». ³ In questo passaggio Vico esplicita la sua teoria secondo la quale

3 «Imperciocché, in forza d'altri principi qui scoperti di mitologia, che vanno di séguito agli altri

gli uomini primitivi, incapaci di spiegare razionalmente la varietà e la complessità dei fenomeni naturali, fantasticarono che la realtà fosse popolata da divinità e che ad esse si dovesse attribuire il manifestarsi di tali fenomeni. Di qui l'appellativo di poeti teologi, nella duplice accezione di creatori di miti e fondatori di religioni. Le favole scaturite dalle menti immaginifiche dei poeti teologi vengono definite vere e severe in riferimento alla verità nascosta di cui si fanno portatrici, una verità che è però anche densamente oscura, dal momento che risulta celata dalle invenzioni che vi si sono stratificate.

Si ha dunque anche in Vico una lettura del mito in una chiave fortemente ambivalente, in cui verità intesa come credenza e finzione coesistono. In un altro passaggio viene descritto il processo attraverso il quale gli uomini «si finsero e si credertero»⁴ le prime religioni. L'eco tacitiana rende poeticamente giustizia dell'ambiguità alla base della fondazione del mito. Esattamente come gli attori del Bagre, i quali mettono in scena le proprie paure più radicate nel tentativo di esorcizzarle, pur restando perfettamente consapevoli del fatto che quella a cui stanno prendendo parte è a tutti gli effetti una recita, i poeti teologi di Vico inventano spiegazioni favolose alle quali attribuiscono un carattere di verità: essi danno vita a finzioni alle quali finiscono per credere.

Ma in che cosa queste invenzioni si discostano dalla menzogna? Che cosa, in altre parole, le rende veritiere? Lo scarto è dato dalla funzione sociale delle narrazioni mitiche: per quanto grossolane, le religioni poetiche partorite dalla fantasia dei primi uomini si ergono a fondamento della società civile.

Della stessa opinione è anche l'antropologo Edmund Leach, il quale asserisce che quello mitologico è un linguaggio e che in quanto tale è dotato di una cogente grammatica e può dunque essere interpretato secondo precise regole.⁵ Ciò che per noi è interessante rilevare è come l'orizzonte di senso all'interno del quale Leach introduce queste considerazioni sia dichiaratamente vichiano: la «ragione» del mito non è una ragione cartesiana, che procede rigorosamente sulla base di argomentazioni logiche, ma semmai qualcosa di più simile a quanto Vico teorizza nella *Scienza Nuova*, che da Leach viene citata espressamente. Quella del filosofo napoletano è una nuova logica, immaginifica e poetica, che non somiglia affatto alla logica matematica di matrice aristotelica. In opposizione alla logica aristotelica Leach te-

principi qui ritrovati della poesia, si dimostra le favole essere state vere e severe istorie de' costumi delle antichissime genti di Grecia, e, primieramente, che quelle degli dèi furon istorie de' tempi che gli uomini della più rozza umanità gentilesca credertero tutte le cose necessarie o utili al genere umano essere deitadi; della qual poesia furon autori i primi popoli, che si trovano essere stati tutti di poeti teologi, i quali, senza dubbio, ci si narrano aver fondato le nazioni gentili con le favole degli dèi» (Vico 2011, § 7, 53–54).

4 «E quivi, co' principi di questa nuov'arte critica, si va meditando a quali determinati tempi e particolari occasioni di umane necessità o utilità, avvertiti da' primi uomini del gentilesimo, eglino, con ispaventose religioni, le quali essi stessi si finsero e si credertero, fantasticarono prima tali e poi tali dèi; la qual teogonia naturale, o sia generazione di dèi, fatta naturalmente nelle menti di tai primi uomini, ne dia una cronologia ragionata della storia poetica degli dèi» (Vico 2011, § 7, 54).

5 Leach 1981.

orizza l'esistenza di una «mito-logica», termine che preferisce a «non-logica»: nella mito-logica le metafore sono trattate come metonimie.

Ma che cosa si intende esattamente per «mito-logica»? Le affermazioni mitologiche possono essere marcate da conflitti con la logica comunemente intesa ma determinano comunque dei significati esatti nella mente di parlanti e ascoltatori. Chi pensa e parla mito logicamente condivide infatti le stesse idee sul mondo circostante e sulle nozioni ad esso legate. Cruciale è l'aspetto convenzionale di questo tipo di logica. Il punto di vista di Leach è quello dell'antropologo che ha imparato, per così dire, dagli errori frazeriani: la distanza del pensiero occidentale, logico e razionale, da quello primitivo, fantasioso e poetico, non giustifica una presa di posizione in senso critico nei confronti di quest'ultimo. Dipingere sulla roccia per propiziare la caccia o pensare e credere al mito non è, come riteneva Frazer, erroneo o rozzo, bensì una diversa scelta di rappresentazione, un diverso adattamento al mondo, un'espressione della complessità diversa rispetto a quella del nostro quadro di riferimento. La sfida antropologica consiste nel cercare di penetrare questo tipo di pensiero, così diverso dal nostro eppure non privo di una sua logica.

La mito-logica leachiana è in questo senso speculare ai caratteri poetici che Vico attribuisce ai primi popoli.⁶ I caratteri poetici sono generi fantastici, ovvero immagini fantastiche formate dalla fantasia dei primi uomini. Queste immagini «per lo più di sostanze animate o di dèi o d'eroi»⁷ non hanno un corrispettivo fattuale ma assommano i caratteri elettivi propri di ciascun genere, che viene così poeticamente elevato a modello per mezzo della fantasia. Detta altrimenti, tali immagini altro non sono che «l'idee ottime degli uomini in ciascun suo genere»,⁸ idee che come abbiamo visto derivano il loro grado di realtà dall'essere il prodotto di un esercizio collettivo di astrazione e ricomposizione. Obiettivo del filosofo è ricostruire attraverso i fossili linguistici in suo possesso la mentalità dei primitivi, per conoscere la *forma mentis* dei quali il mito fa le veci di un documento storico.

Per compiere questa operazione ermeneutica sono fondamentali le «favole, ovvero favelle vere», generi divini o eroici scaturiti dalle «fantasie robustissime» degli uomini di «debolissimo raziocinio».⁹ Le favole o favelle nel lessico vichiano indicano qualche cosa a metà strada tra la storia e il linguaggio. Vico parla infatti poco dopo di «favella eroica» e «favella mutola»: la prima è la lingua parlata dagli eroi, nata dall'esigenza di farsi comprendere senza avere a disposizione un ricco vocabolario a cui attingere; la seconda è la lingua diffusa nell'età degli dei, una lingua in cui le parole avevano un rapporto naturale e diretto con le cose che volevano significare. Questo, chiarisce Vico nella *degnità LVII*, è «l principio de' gero-

6 «Principio di tal'origini e di lingue e di lettere si truova essere stato ch'i primi popoli della gentilità, per una dimostrata necessità di natura, furon poeti, i quali parlarono per *caratteri poetici*; la qual scoperta, ch'è la chiave maestra di questa Scienza, ci ha costato la ricerca ostinata di quasi tutta la nostra vita letteraria, perocché tal natura poetica di tai primi uomini, in queste nostre ingentilite nature, egli è affatto impossibile immaginare e a gran pena ci è permesso d'intendere» (Vico 2011, § 34, 74).

7 Vico 2011, § 34, 74.

8 Vico 2011, § 34, 75.

9 Vico 2011, § 34, 75.

glifici, co' quali si truovano aver parlato tutte le nazioni nella loro prima barbarie». ¹⁰ Solo in una fase successiva, corrispondente con l'età degli uomini, il linguaggio sarà linguaggio convenuto, stipulato su base razionale e scevro di legami con la corporeità.

L'importanza di Vico per il pensiero antropologico è data proprio da questo passaggio: Vico sa che la lingua degli uomini non è l'unica possibile, perché prima di essere uomini sono stati dèi ed eroi e hanno comunicato le loro emozioni attraverso altre forme espressive, più misteriose e immediate ma non meno vere. L'interesse vichiano per il mito si lega a doppio filo a questo interrogativo: è possibile penetrare il pensiero degli uomini che hanno camminato sulla terra nei tempi oscuri a partire dagli strumenti razionali in nostro possesso?

Dell'importanza di un pensatore come Vico per il pensiero antropologico è acceso sostenitore anche Claude Lévi-Strauss, che parla del filosofo napoletano nei termini di un «anti-Descartes in cui si scopre oggi un precursore del pensiero etnologico». ¹¹ Lévi-Strauss, in particolare, pone l'accento sulla teorizzazione vichiana degli universali fantastici, domandandosi con il filosofo partenopeo se esistono degli «universali» nella cultura come quelli individuati da Vico: religione, matrimonio solenne e sepoltura dei morti.

Ma che cosa sono, esattamente, gli universali fantastici? «Universale fantastico» è un altro dei nomi con cui Vico si riferisce ai generi o caratteri poetici, modelli o ritratti ideali a cui tutti i particolari somigliano. A dar vita a queste costruzioni sono stati i primi uomini che, «come fanciulli del genere umano», ¹² hanno creato dei prototipi plastici delle loro rappresentazioni mentali, incapaci di formarsi idee intelligibili di natura astratta. I prodotti di questa operazione mentale conservano uno statuto di verità metafisico, legato cioè alla dimensione ideale, che non è però di grado inferiore rispetto a quello fisico, reale. Aristotelicamente, potremmo dire che il vero poetico è di livello pari se non superiore al vero storico.

Già nel *De Ratione* Vico aveva introdotto questo aspetto a proposito dell'attività dei poeti, i quali «si allontanano dalle forme quotidiane del vero al fine di simulare una qualche specie di vero più eminente, e abbandonano la natura incerta per seguire la natura costante, ed in tal modo *seguono il falso, per essere in qualche modo più veri*». ¹³ Riassumendo, il verosimile della poesia assurge per Vico a vero, essendo il prodotto di processi mentali collettivi.

Di più, la presenza di idee simili tra popoli distanti tra loro è la testimonianza di una comune origine e l'uniformità di tali idee depone a favore del loro essere intessute di verità: «idee uniformi nate appo intieri popoli tra essoloro non conosciuti debbon avere un motivo comune di vero», ¹⁴ si legge nel § 144 della *Scienza Nuova*. La *degnità XIII* mette invece in rapporto l'origine del senso comune con il criterio di uniformità delle idee che compongono il dizionario mentale degli uomini. In questa degnità viene esplicitata la teoria vichiana secondo la quale il diritto

10 Vico 2011, § 226, 151.

11 Lévi-Strauss 1983, 33.

12 Vico 2011, § 209, 147–148.

13 Vico 2010, 83, corsivo mio.

14 Vico 2011, § 144, 133.

naturale non si è diffuso a partire da una prima nazione per poi espandersi in tutte le altre, bensì è nato indipendentemente presso ciascuna nazione, senza che vi fosse alcuno scambio. Nel *De Antiquissima*, ad esempio, Vico spiega come sia la somiglianza dei costumi a generare il senso comune nelle nazioni e lo fa ricorrendo alla similitudine con i bambini:

Noi stessi vediamo nei fanciulli, dove la natura è più integra e meno corrotta da persuasioni o pregiudizi, che la prima facoltà che si manifesta è quella di osservare cose simili – motivo per cui chiamiamo padri tutti gli uomini e madri tutte le donne – per poi riprodurle [...]»¹⁵.

Anche Lévi-Strauss, come Vico, è convinto che la distanza spaziale e quella temporale, per quanto significative, non impediscano ai miti di avere strutture analoghe, come dimostrano i punti di contatto tra i miti greci e quelli amerindiani sul tema della proibizione dell'incesto. Nel caso in cui ogni contatto geografico o culturale è escluso, il repertorio a cui il mito attinge mostra comunque sorprendenti somiglianze.

Vico, è cosa nota, era poligenista. La comune origine delle nazioni evocata fin dal titolo della *Scienza Nuova* allude appunto a questo tratto del pensiero vichiano, la convinzione che «l diritto natural delle genti nacque privatamente appo i popoli senza sapere nulla gli uni degli altri»,¹⁶ un tratto fondamentale della disciplina che l'autore va definendo e che si propone di dimostrare. Propedeutico all'avvaloramento del postulato poligenetico è il mito, incrostato da una patina di falso rimossa la quale questo può schiudere una verità profonda e nient'affatto arbitraria, vera narrazione delle vicende che coinvolsero i primi uomini che camminarono sulla terra.

All'idea di un Vico «filosofo degli inizi» ha dedicato larga parte della propria produzione Edward Said, autore di un libro dal significativo titolo *Beginnings*.¹⁷ Il testo di Said si apre con una citazione dalla *Scienza Nuova*, precisamente dalla *degnità CVI*: «Le dottrine debbono cominciare da quando cominciano le materie che trattano». ¹⁸ Ma in che senso Vico è un filosofo degli inizi? La problematica che Vico si pone è quella di rintracciare un'origine comune delle strutture socio-culturali umane. L'indagine vichiana riguardo alla tematica degli «inizi», cominciata con le orazioni inaugurali e sviluppata fino al compimento della *Scienza Nuova*, ha una connotazione storico-antropologica marcata, che la distanzia nettamente dal carattere logico-metafisico della ricerca cartesiana sui principi.

Un ruolo centrale è quello ricoperto dal linguaggio, che non rappresenta soltanto il veicolo con il quale le strutture socio-culturali hanno la possibilità di emergere ma è al tempo stesso elemento fondativo di queste strutture. Il paradigma della retorica assume per Vico il valore di metodo ermeneutico: in un'epoca dominata dai sensi e dalle passioni è il linguaggio poetico a fornire gli strumenti che permettono agli uomini di comunicare tra di loro. Quello retorico non è per Vico un linguaggio artificioso e ridondante ma esprime al contrario in maniera immediata e diretta i

15 Vico 2005, 129.

16 Vico 2011, § 146, 133–134.

17 Said 1997.

18 Vico 2011, § 314, 171. Speculare e per certi versi assimilabile a questa è la *degnità LXIV*: «L'ordine dell'idee dee procedere secondo l'ordine delle cose».

bisogni dei primi uomini, «tutti robustissimi sensi e vastissime fantasie».¹⁹ Gli schemi e le categorie della retorica risultano perciò funzionali alla comprensione dei processi mentali che sottessero alla fondazione della civiltà.

Il codice della retorica lavorerebbe sottotraccia alla creazione di quel discorso poetico, di cui il mito fa parte, che è il racconto della storia umana ai suoi albori: un discorso immaginifico che procede appunto per immagini, più che attraverso dimostrazioni scientifiche. Un discorso insomma che vede nel *mythos* e non nel *logos* la propria forma espressiva privilegiata. Ma quali sono le tappe fondamentali della contrapposizione tra *mythos* e *logos* nella storia del pensiero? Si è sempre trattato di un'opposizione dicotomica? Nell'antica Grecia, il termine «mito» abbracciava una vasta sfera di significati, nessuno dei quali peggiorativo rispetto al *logos*: se anche vi era un'opposizione, non aveva affatto il carattere di antinomia.

Comprendere le ragioni che hanno portato ad intendere mito e *logos* come qualcosa di nettamente separato e contrapposto è fondamentale per capire come si è arrivati ad una progressiva svalutazione del mito, inteso non più come storia veridica in chiave allegorica bensì come fantasticheria, come mero racconto d'evasione. Già in epoca romana, il primitivo valore neutro del mito si era dissolto in favore di un'accezione che avvicinava la parola al racconto fantastico.

Nel ripercorrere la storia del mito, è possibile osservare il suo progressivo allontanamento dal *logos* e la sua sempre crescente connotazione negativa. Già in Pindaro e in Erodoto, ad esempio, il mito è un racconto fallace e menzognero, comunque non verificabile. Con i sofisti e successivamente con Platone torna invece ad assumere un'accezione positiva, come storia appositamente creata per adombrare una verità da comunicare in modo comprensibile. Quest'uso del racconto non esclude però la lotta ai «mitoplasti», ai creatori di racconti pensati appositamente per sedurre e fuorviare gli animi. Netta e inappellabile è la successiva condanna di Aristotele e di Epicuro.

Vico decisamente si schiera con coloro che guardano al mito come una risorsa ermeneutica e non come un resoconto fallace. Non solo: questa operazione viene messa in atto dal filosofo partenopeo in una fase storico-culturale di boriosa tracotanza intellettuale, quel «secolo dei lumi» con i quali ci si faceva vanto di aver spazzato via le tenebre dell'ignoranza superstiziosa del passato.

Vico non ritiene che mito e *logos* siano due modi inconciliabili di approcciare la realtà e soprattutto non ritiene che il primo sia arcaico rispetto al secondo, che tra i due approcci vi sia un rapporto consequenziale e non processuale. La griglia interpretativa che si rifà al mito non è resa obsoleta dall'affermarsi del modo di pensare logico ma i due piani, per certi versi, non smettono mai di coesistere e anzi sarebbe impossibile pensare di leggere la realtà abdicando completamente all'uso di una delle due modalità dopo averla bollata come falsa ed erronea.

Comune è infatti l'origine di mito e scienza: è la curiosità, «proprietà connaturale dell'uomo, figliuola dell'ignoranza, che partorisce la scienza, all'aprire che fa della nostra mente la meraviglia».²⁰ Come già per Aristotele, anche per Vico il *filo-*

19 Vico 2011, § 6, 52.

20 Vico 2011, § 189, 143. Vico usa pressoché indifferentemente «curiosità» e «meraviglia»: nella *degnità XXXV* è infatti la «meraviglia» a essere definita «figliuola dell'ignoranza».

mythos, «colui che ama il mito» ha in sé i tratti del filosofo: sia l'uno che l'altro hanno iniziato a interrogarsi sul mondo intorno a loro per liberarsi dall'ignoranza. La meraviglia di fronte ai fenomeni della natura, unita all'incapacità di individuare una spiegazione scientifica che rendesse ragione del loro manifestarsi, è stata la causa alla quale si deve attribuire la nascita del mito, mito che rappresenta lo strumento privilegiato se si vuol comprendere quella fase della storia umana in cui erano i corpi a governare sulle menti.

Indagare il regno del passato con mentalità e mezzi epistemologici rigidamente moderni è un grave errore: solo immergendosi in quel tempo e in quella mentalità, «seppellendosi» in quei tempi remoti, dominati da una feconda fantasia, si ha qualche possibilità di penetrarne l'autenticità. In altre parole, si commetterebbe un errore a ritenere che diversi approcci celino diversi bisogni: quella mitica non è altro che una differente risposta alle medesime esigenze a cui anche il pensiero scientifico moderno cerca di trovare una soluzione, pur con altri mezzi e altre strategie.

Ernst Cassirer, in *Mito e concetto*,²¹ riconosce in Vico il primo filosofo moderno ad aver concepito il piano di un'educazione costruttiva delle scienze dello spirito, pienamente indipendente dalla logica e dalla matematica, costruita sulla base di principi specifici e propri che non hanno, rispetto a quelli delle scienze esatte, uno statuto epistemologico inferiore. I principi su cui poggia il mondo della storia hanno anch'essi una validità universale, benché di qualità differente rispetto a quelli su cui poggia il mondo della natura. Differenza qualitativa non significa tuttavia differenza di grado: Cassirer, come del resto Vico, non intende assolutamente istituire un ordine gerarchico tra scienze matematiche e scienze dello spirito.

A questo punto si collega l'idea vichiana della convertibilità di vero e fatto. Nel *De Antiquissima*, leggiamo che «criterio e regola del vero consistono nell'aver fatto quel vero».²² La conclusione alla quale Vico giunge, sotto il segno di una polemica anticartesiana che già nel *De Ratione* era emersa come uno dei tratti più caratterizzanti del pensiero del filosofo napoletano, è assai rilevante per la nostra indagine sul mito. Se il criterio di verità di una cosa consiste nell'averla fatta, allora ogni prodotto umano è vero, incluso il mito. Il «primo vero» di Cartesio non è invece accettabile come criterio di verità perché la mente umana, artefice del *cogito*, non è però artefice di se stessa.

Anche Max Horkheimer ritorna sulle stesse questioni affermando che per Vico «il confronto con Descartes è il confronto con il problema se la matematica sia l'unica vera conoscenza, e con ciò al tempo stesso se il pensiero matematico sia la vera manifestazione essenziale dell'uomo».²³ Per il filosofo tedesco, tutti i prodotti della socialità umana, dall'economia alla religione, dalla scienza all'arte, non possono essere inquadrati se non a partire dalla loro storicità, dal loro farsi nella storia, e come il frutto non di una volontà isolata ma di una rete di relazioni.

L'esempio che Horkheimer porta a sostegno della sua tesi ha per argomento proprio la nozione vichiana di mitologia: per Vico, secondo la lettura di Horkheimer, il mito non era che una forma di conoscenza primitiva ma preliminare al suc-

21 Cassirer 1992.

22 Vico 2005, 27.

23 Horkheimer 1978, 73.

cessivo sviluppo della scienza, era l'espressione di un certo tipo di società esattamente come la razionalità cartesiana era espressione della modernità. Di conseguenza, il mito non è poi così arbitrario come i contemporanei di Vico tendevano a considerarlo perché le strutture che descrive, seppur in forma allegorica, sono le stesse che sorreggono la società. «Qui – scrive Horkheimer – viene formulata la convinzione che le concezioni mitologiche non sono libere creazioni dello spirito, ma, seppure in forma distorta, rispecchiano la realtà sociale».²⁴

Che le rappresentazioni mitiche svolgano una funzione sociale è convinzione propria anche di Erich Auerbach, il quale – citando espressamente Vico – osserva come la fantasia poetica dia vita a rappresentazioni mitiche che sono alla base dell'ordine costituito.²⁵ Nelle età cosiddette «poetiche» gli uomini fondano miti che prendono il nome di «universali fantastici», rappresentazioni universali scaturite dalla fantasia ma che si riverberano in modo concreto nella realtà sociale. Dagli universali fantastici nascono, secondo la lettura di Auerbach, le istituzioni sociali, che conservano la loro primigenia forma poetica, per conoscere la quale sono necessari gli strumenti messi a disposizione dalla retorica. Vico, che per larga parte della sua vita fu professore di retorica, non vede nelle figure retoriche mere forme decorative ma i resti del pensiero primitivo, un pensiero ancora saldamente ancorato alla dimensione della corporeità, di cui la metafora in particolare è espressione al tempo stesso concreta e universale.

Le nebbie del tempo hanno avvolto i miti, rendendo difficile una loro interpretazione ma assicurando al tempo stesso un'irriducibilità di fondo che dispiega una ricchezza ermeneutica. Non potendo applicare all'interpretazione dei miti gli strumenti logici della modernità si è infatti costretti a piegarsi alla loro sfaccettata complessità e, in ultima analisi, si è costretti ad accettare il fatto che il mito, favola creduta, è una spiegazione vera e non un errore: anche quando risulta viziato da incongruenze, non decade a falsità, ma resta una verità non compiutamente o adeguatamente espressa.

Il mito, in altre parole, non può essere tacciato di falsità solo perché non si padroneggiano gli elementi sintattici necessari a rendercelo trasparente: il che equivarrebbe a dichiarare false le parole espresse in una lingua che non conosciamo solo perché non siamo in grado di intenderle. Vico, riflettendo sulla nascita dell'ironia, constata come questa non possa che essere nata nei «tempi della riflessione», perché presuppone un uso consapevole del falso, di cui l'umanità delle origini era assolutamente incapace.²⁶ Se ne deduce che il contenuto «manifesto» del mito è vero esattamente come quello «latente»: tra la forma e il contenuto vi è uno scollamento

24 Horkheimer 1978, 79.

25 Auerbach 2007.

26 «L'ironia certamente non poté cominciare che da' tempi della riflessione, perch'ella è formata dal falso in forza d'una riflessione che prende maschera di verità. E qui esce un gran principio di cose umane, che conferma l'origine della poesia qui scoperta: che i primi uomini della gentilità essendo stati semplicissimi quanto i fanciulli, i quali per natura son veritieri, *le prime favole non poterono fingere nulla di falso; per lo che dovettero necessariamente essere, quali sopra ci vennero diffinite, "vere narrazioni"*» (Vico 2011, § 408, 225, corsivo mio).

solo apparente ed è questa la ragione per la quale il mito viene definito da Vico come «vera narrazione».

La posizione di Vico relativamente alla definizione del mito è, come abbiamo già avuto modo di osservare, decisamente originale. Talmente originale da non essere stata compresa dai suoi contemporanei. Si narra addirittura che Nicola Capasso, che fu collega di Vico all'Università, dopo aver letto la *Scienza Nuova* si recasse dal medico per accertarsi delle proprie condizioni di salute, non sapendo se attribuire a se stesso o al povero Giambattista la mancata intelligenza che imputava al libro. L'aneddoto, riportato da Giovanni Villa,²⁷ contribuisce a chiarire come la teoria del mito abbia sempre costituito la pietra dello scandalo della filosofia vichiana ma anche, al tempo stesso, il banco di prova su cui si è misurata la grandezza di questo autore.

In conclusione, se una certa *vulgata* ha sempre considerato Vico un campione dell'antilluminismo, conviene forse precisare che il filosofo napoletano non è affatto un detrattore dell'uso della ragione propugnato dagli illuministi. Quella che Vico propone con la sua teoria del mito è semmai un'altra modernità, opposta a quella cartesiana, logocentrica e riduzionista, una modernità più ampia, capace di accogliere al suo interno le istanze provenienti dalla fantasia, dai sentimenti e dalla socialità. «Per questo credo si possa sostenere che, come la critica della ragione, anche la critica poetico-fantastica, possa indicare le condizioni di possibilità dell'agire umano».²⁸

A essere ridefinita radicalmente è anche la figura dell'intellettuale, il cui ruolo non è più quello di sapiente isolato ma di partecipante attivo di una collettività. Confessa il Vico del *De Ratione*:

Infatti in tutta la vita ho temuto al massimo grado solo questo: essere il solo a sapere, la qual cosa mi è sempre parsa cruciale rispetto al discrimine tra essere un dio, oppure un folle.²⁹

Queste parole colgono con chiarezza e passione qual è la cifra della scommessa vichiana sul mito: nonostante le delusioni accademiche e il disinteresse con il quale l'ambiente culturale del tempo accolse le sue opere, Vico continuò sempre a guardare al sapere come sapere comune, come conoscenza vera perché condivisa e non perché basata su evidenze matematiche o assunti metafisici. Questo è il compito, difficile ma indispensabile, dell'intellettuale: non smettere mai di pensare se stesso come membro di una comunità, come uomo prima che come filosofo.

Bibliografia

- Auerbach, Eric 2007. *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, trad. it. Fausto Codino. Milano: Feltrinelli.
- Cacciatore, Giuseppe 2012. 'Per una critica della ragione poetica: l'altra razionalità di Vico'. In *Razionalità e modernità in Vico*, a cura di Marco Venturelli. Milano: Mimesis. 109–128.
- Cassirer, Ernst 1992. *Mito e concetto*, trad. it. Riccardo Lazzari. Scandicci: La Nuova Italia.

27 Villa 1949, 5–6.

28 Cacciatore 2012, 128.

29 Vico 2010, 51.

- Goody, Jack 2000. *L'ambivalenza della rappresentazione. Cultura, ideologia, religione*, trad. it. Maria Gregorio. Milano: Feltrinelli.
- Horkheimer, Max 1978. *Gli inizi della filosofia borghese della storia. Da Machiavelli a Hegel*, trad. it. Giorgio Backhaus. Torino: Einaudi.
- Leach, Edmund 1981. *Cultura e comunicazione. La logica della connessione simbolica. Un'introduzione all'uso dell'analisi strutturale dell'antropologia sociale*, trad. it. Adriana Imperatore Picone. Franco Angeli: Milano.
- Lévi-Strauss, Claude 1983. *Lo sguardo da lontano*, trad. it. Primo Levi. Torino: Einaudi.
- Said, Edward 1997. *Beginnings. Intention and Method*. London: Granta Books.
- Vico, Giambattista 2005. *De antiquissima italorum sapientia*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Vico, Giambattista 2010. *De nostri temporis studiorum ratione*. Pisa: ETS.
- Vico, Giambattista 2011. *Principi di scienza nuova*. Milano: Mondadori.
- Villa, Giovanni 1949. *La filosofia del mito secondo G.B. Vico*. Torino: Fratelli Bocca.

«OTHER SHEEP I HAVE»

Keshab Chandra Sen und der «asiatische» Jesus

Vera Höke

«And other sheep I have, which are not of this fold: them also I must bring, and they shall hear my voice; and there shall be one fold, and one shepherd». It is we Gentiles of the New Dispensation who are the «other sheep I have» and though we are not Jews, and of the Christian fold, we too have been brought by Christ, we too have heard his voice and we too have entered into his universal church.

(Keshab Chandra Sen)

Im Kalkutta des 19. Jahrhunderts kam es zu einer Begegnung zwischen Hinduismus und Christentum, die sich der Definitionsmacht britischer Christen entzog. In der damaligen Hauptstadt des *British Raj* setzten sich gebildete Bengalen aktiv mit englischen, kontinentaleuropäischen und amerikanischen Philosophien, Wissenschaftstraditionen, literarischen Darstellungen, und auch christlichen Theologien auseinander. Im Spannungsfeld zwischen der Übernahme des Diskurses «westlicher» Überlegenheit und Abgrenzung und zunehmenden Wertschätzung «eigener», indisch-bengalischer Traditionen entstand so eine Auseinandersetzung, die keinesfalls eine reine Replik westlicher Denkweisen war, sondern Prozesse der selektiven Aneignung, Erweiterung und Weiterentwicklung dieser Traditionen umfasste. Die Übersetzung dieser Traditionen in die eigene Sprache, in den eigenen historisch-sozialen Kontext, wird im folgenden Aufsatz als ein Akt der Interpretation betrachtet, der mit Verschiebungen, der Herstellung neuer Äquivalenzen und Abgrenzungen verbunden war.

In den letzten Jahrzehnten haben vor allem Sozialanthropologen den Begriff der Übersetzung deutlich ausgeweitet. Ihre stärker sozialwissenschaftliche als linguistische Perspektive stellt nicht mehr einzelne Texte in den Vordergrund, sondern deren ‚Einbindung in fremde Denkformen, in kulturelle Symbolisierungsweisen und andersartige soziale «Konzepte»‘.¹ Nach einem solchermaßen ausgeweiteten Verständnis kann Übersetzung weder als einmaliges Ereignis gelten, noch als Einbahnstraße. Es ist vielmehr ein «never-ending movement back and forth between the two (or more) contexts involved».² Diese Betrachtungsweise fasst also Übersetzung eher als Prozess denn als Ereignis: Die Interpretation eines bestimmten Textes, die sich in einer sprachlichen Übersetzung ausdrücken kann, aber nicht muss, muss an vorgefundene Denk- und Weltbilder anknüpfen. Sprachliche Konzepte, Begriffe, Metaphern und begriffliche Hierarchien müssen angepasst, und im Kon-

1 Bachmann-Medick 2010, 243.

2 Fuchs 2009, 27.

text des Wissens um das «Eigene», aber auch im Kontext des weiteren Wissens um das «Fremde», interpretiert werden. Mit anderen Worten: die Intertextualität des «Ausgangstextes» kann, muss aber im Moment der Übersetzung nicht reflektiert werden. Eine als «gelungen» empfundene Übersetzung diskursiv aufgeladener Termini (wie bspw. die europäisch-amerikanische/indische Konzeption des Selbst/atman) setzt dazu noch eine gewisse Kenntnis der Verwendung des «Zielbegriffes» voraus. Auch werden «meanings [...] not necessarily shared, or at least – and this may be important – not fully».³ Die Wahl, die der Übersetzer (im engeren Sinne) trifft, ist nicht nur bestimmt von seinem (oder ihrem) Verständnis «eigener» und «fremder» Diskurse, sondern ebenso von der Art, wie er (oder sie) den Text verstehen will: welchen möglichen Bedeutungen des Textes der Übersetzer zugeneigt ist, welche Aussagen oder Denkweisen er zurückweist, beeinflusst maßgeblich die Wahl «der richtigen Worte». Damit ist die einmalige Handlung des Übersetzers Teil einer kulturellen Praxis des Umgehens mit und Interpretierens von Texten. Sie ist damit kein isoliertes Phänomen, sondern findet in einem diskursiven Rahmen statt, der diese einmalige Handlung einbettet, und der Wahl der Setzung von Äquivalenzen Bedeutung zuweist.

Ältere Untersuchungen haben den Grad der Transformation und die Notwendigkeit von Übersetzungsleistungen im Zusammenhang mit Transferprozessen deutlich unterschätzt. So kritisiert Brian Hatcher, der sich intensiv mit dieser Periode in Kalkutta beschäftigt, an den noch immer einflussreichen, nahezu als «Klassiker» geltenden Beiträge von David Kopf,⁴ dass sie dem Fortbestehen des indigenen Hindu Diskurses kaum Beachtung schenkten. Kopf sehe im Brahma Samaj kaum mehr als das Erbe der Unitarier oder eines vagen Puritanismus.⁵ Die Wahrnehmung des «Eigenen» bildet jedoch den Hintergrund für die Wahrnehmung des «Fremden», wie auch die Wahrnehmung des «Fremden» den Hintergrund für die Wahrnehmung des «Eigenen» bildet, so dass sich die Grenzen von «Eigenem» und «Fremden» oft nicht oder nicht mehr deutlich ziehen lassen. Auf beiden Seiten war eine Vielzahl spezifischer religiöser Gruppen involviert, die teilweise sehr unterschiedliche Positionen vertraten. Diese Gemengelage als ein Aufeinandertreffen von «dem Hinduismus» und «dem Christentum» als naturgemäß antagonistische Traditionen zu interpretieren,⁶ wird nicht nur «dem Hinduismus» – der an sich schon eine höchst heterogene Gruppe sehr verschiedener, aber zusammenhängender und aufeinander Bezug nehmender religiöser Traditionen ist – nicht gerecht. Auch die Vielfalt christlicher Theologien wird in diesem Konstrukt unzureichend reflektiert.

Der vorliegende Aufsatz will einen Beitrag zur Betrachtung von Transferprozessen unter kolonialen Bedingungen leisten, und beschränkt sich mit der Interpretation Jesu auf einen kleinen Teilausschnitt der umfangreicheren Auseinandersetzung eines konkreten Akteurs, Keshab Chandra Sen (1838–1884), mit dem Verhältnis von westlichen und östlichen Traditionen, religiöser Pluralität, der religiösen Vielfalt Indiens und der Religion der Kolonialmacht.

3 Fuchs 2009, 26.

4 Kopf 1969; Kopf 1979.

5 Hatcher 1996, 9.

6 Einen solchen Standpunkt vertritt z.B. Piette 1974, 245–270.

Nach einer kurzen Einführung, die die Eckpunkte der Beziehung des *Brahmo Samaj* und der daraus hervor gehenden *New Dispensation Church* zum Christentum im Allgemeinen und zu den Unitariern und Transzendentalisten im Besonderen zusammenfasst, wird sich die Analyse drei Aspekten zuwenden. (1) Die Konstruktion des «asiatischen Jesus», die vor dem Hintergrund der weithin in der westlichen Theologie akzeptierten Identität Jesu als «Orientale» entsteht, etabliert zugleich ein besonderes Verhältnis zwischen der Religion Jesu und indischer Religiosität und Philosophie, und droht, die Definitionsmacht der Europäer in Frage zu stellen. Keshab Chandra Sen begeisterte sich zunehmend für die potentielle Wirkung religiöser Symbole und Rituale, die er aber im Sinne seines Verständnisses von universaler Religion neu deutete. Um dieser praktischen Ausrichtung gerecht zu werden, greift die folgende Darstellung Beispiele von Interpretationen eines Symbols, nämlich (2) des Kreuzes und Kreuztodes Christi, und eines Rituals, nämlich (3) des Abendmahls, heraus. Dabei geht es hier eher um Unterschiede zu den europäischen Diskursen als um Gemeinsamkeiten. Keshabs Schriften sind mehrdeutiger, als die folgende Darstellung es vielleicht erscheinen lässt: er hat sein Denken nie systematisiert, und liess auch Widersprüche stehen.

1. Der *Brahmo Samaj* und das Christentum

Die Interpretationen des Christentums, die Rezeption biblischer Texte wie auch theologischer Diskussionen, waren Teil einer weitergehenden, ambivalenten Auseinandersetzung mit der europäischen Kultur unter den Bedingungen kolonialer Herrschaft. Bis in die 1870er/1880er Jahre konnten viele der gebildeten Bengalen dem *British Raj* durchaus Positives abgewinnen. Dabei waren es besonders westliche Wissensformen, etwa naturwissenschaftliche Forschungen und philosophische Traditionen, die in Kalkutta v.a. in der gut gebildeten Mittelschicht aufgegriffen, und als Bereicherung empfunden wurden.

Bengalen war die erste Region des Subkontinents, in der sich die englische *East India Company* als politische Macht etablierte. Die intensive Auseinandersetzung mit dem Westen begann daher in Bengalen früher als in anderen Teilen Indiens. Kalkutta war zudem eine stark von der Kolonialmacht geprägte Stadt: dort, wo früher nur kleiner Dörfer gewesen waren, hatte sich die Stadt im Zuge der zunehmenden Handelsaktivitäten der Briten ausgedehnt. Durch den Zuzug von Bengalen aller Schichten wurde die Stadt allerdings auch zu einem kulturellen Teil Bengalens. Auf unterschiedlichen Ebenen interagierten ihre Einwohner in unterschiedlich starkem Maße mit britischen Repräsentanten. Bildung genoss einen hohen gesellschaftlichen Status, besonders in einer Gruppe die sich selbst als *bhadralok* bezeichnete, eine Entsprechung zum englischen *gentleman*. Kenntnisse der englischen Sprache, wie auch eine grundlegende Vertrautheit mit europäischen Wissensdiskursen, waren für sie schon insofern von Bedeutung, als sie für diese Mittelschicht, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihr Einkommen zunehmend und nahezu ausschließlich im Dienstleistungssektor bezog, eine gewichtige Rolle

in Bezug auf ihre wirtschaftliche Aussichten, aber auch auf Status und Stellung im gesellschaftlichen Gefüge der Stadt spielten.⁷

Der Brahma Samaj war eine von unzähligen religiösen wie nicht-religiösen Gesellschaften (*Samaj* oder *Sabha*), die von *bhadralok* gegründet wurden. Schon die Gründungsfigur des Brahma Samaj, Rammohan Roy (1772 oder 1774–1833), hatte um die Wende zum 19. Jahrhundert enge Beziehungen zu britischen Christen in Indien aufgebaut, vor allem aber zu einer kleinen, aber einflussreichen Gruppe von britischen *Dissenters*, und deren Glaubensbrüdern in Amerika, den Unitariern.⁸ Während sich in Großbritannien im Laufe des 18. Jahrhunderts der Status der «dissenting churches» im Allgemeinen verbesserte, blieben die Unitarier, die sich erst im letzten Viertel des Jahrhunderts als eigenständige Denomination in eigenen Gemeinden konstituierte, bis weit in das 19. Jahrhundert hinein kirchlich und gesellschaftlich ausgegrenzt. Dies war jedoch nur zum Teil religiös bedingt. So war es vor allem ihre Sympathie für die Französische Revolution, die sie in den Augen der englischen Öffentlichkeit verdächtig erscheinen ließ.⁹ In Amerika war vor allem das puritanisch geprägte Neuengland der Kontext, in dem sich der mit dem Unitarismus verbundene historisch-kritische Zugang zu biblischen Texten mit einem unerschütterlichen Glauben an die Fähigkeit der Vernunft (*reason*) verband, bei Widersprüchen in diesen Texten autoritativ entscheiden zu können. Der Glaube, der den englischen und amerikanischen Unitariern ihren Namen gab, war der Glaube an *einen* Gott und an die Menschlichkeit Jesu, und damit die Ablehnung der Trinität. Im Zentrum ihrer Religiosität stand eine mit der Vernunft in Einklang stehende Interpretation der Bibel. Ihr Zugang zum Religiösen war daher stark von Fragen der richtigen Auslegung von Schriften geprägt, deren Verständnis in besonderem Maße Wissen um die historischen und kulturellen Kontexte ihrer Entstehung voraussetzte. In den 1830ern, während die evangelikale *Revival*-Welle des *Second Great Awakening* außerhalb Neuenglands einen Höhepunkt erreichte, genügte diese Form der Religiosität einigen jungen amerikanischen Unitariern nicht mehr, sie erschien ihnen zu rational, trocken und leblos. Diese eher lose Gruppe Gleichgesinnter, die schließlich als «Transzendentalisten» bekannt geworden sind, einte bei allen Unterschieden der Wunsch nach einem intuitiven, emotionalen Zugang zu einem lebendigen Gott, das Interesse an Bildung, und in unterschiedlichen Maße die Opposition zur amerikanischen Sklaverei.¹⁰

Rammohan Roy hatte mit den Unitariern den Glauben an den einen Gott, die Ablehnung der Trinität – wie auch des indischen Polytheismus – und das Vertrauen in die Rationalität als zentrale Autorität in religiösen Fragen geteilt. Nach einem vorzeitigen Tod 1833 in England war der Brahma Samaj auf wenige Personen zusammengeschrumpft, die jedoch die religiöse Praxis fortführten. Erst als Debendranath Tagore (1817–1905), Sohn des erfolgreichen Geschäftsmannes und Mitbegründer des Samaj Dwarkanath Tagore, mit einer Gruppe Gleichgesinnter Rammohans Werk und die von ihm gegründete Gesellschaft 1842 für sich entdeckte, bildete

7 Bhattacharya 2005.

8 Lavan 1977, 35–40.

9 Ditchfield 1991–1994.

10 Gura 2007, 69–97.

der Brahma Samaj eine eigene Identität aus, deren System nun als «Brahmoismus» bezeichnet wurde.¹¹ Debendranath hatte sich zunächst wie Rammohan stark auf eine schriftliche Basis gestützt, wandte sich jedoch mit anderen Brahmos im Laufe der 1840er schrittweise von der Autorität vedischer Schriften (des Advaita Vedanta) ab, und der Intuition (*atma-pratyaya*)¹² zu. In Bengalen verlagerte sich also ebenso wie v.a. in Amerika das Zentrum der Aufmerksamkeit von der Beschäftigung mit autoritativ geltenden schriftlichen Quellen auf die unmittelbare, persönlichen Offenbarung durch die «Intuition». Keshab Chandra Sen, den zunächst eine äußerst enge Beziehung mit Debendranath Tagore verband, teilte mit diesem zwar die Betonung eines intuitiven Zuganges zum Göttlichen, öffnete sich aber wiederum den Schriften verschiedener religiöser Denker im Umfeld der Unitarier und der Person Jesu.¹³ Gemeinsam war den Transzendentalisten und Keshab Chandra Sen nicht nur die Betonung der Intuition als Weg zu religiösem Wissen, sondern auch die universale Perspektive, die aus einer Beschäftigung mit verschiedenen «Religionen» hervorgehen sollte. Sie hatten Anteil an einem komparativen Diskurs, der diese Traditionen zueinander in Beziehung setzte, verglich, und die «absolute Religion» als Einheit in und über der Vielfalt konkreter historischer Religionen suchte. Ausdruck dieser Suche mit Hilfe der Intuition war in Bengalen die *New Dispensation Church*, die unter der Keshabs Führung aus einem Zweig des *Brahmo Samaj* hervorging.

Keshab Chandra Sens Interaktion mit dem Christentum beschränkte sich jedoch weder auf die reine Lektüre, noch ausschließlich auf die Transzendentalisten und Unitarier. Im Jahr 1857, noch bevor er Mitglied des Brahma Samaj wurde, schloss Sen Freundschaft mit dem unitarischen Missionar Charles Dall, der zeitweise in Kalkutte residierte, und letztlich zum einzigen christlichen Mitglied des Brahma Samaj wurde. Dall und zwei weitere christliche Repräsentanten in Kalkutta, der Missionar James Long und der Kaplan des anglikanischen Bischofs von Kalkutta, T.H. Burns, nahmen an den Versammlungen von Keshab organisierten Studiengruppen teil, diskutierten und lasen Texte von Theodore Parker (1810–1860), Ralph Waldo Emerson (1803–1882), aber auch Ellery William Channing (1780–1842) und anderen. Die Rezeption unitarischer und transzendentalistischer Texte trat also an die Seite direkter Kommunikation mit Christen vor Ort in Kalkutta, darunter auch mit Kritikern. Die Mitglieder des Brahma Samaj suchten auch die direkte Kommunikation mit den englischen und amerikanischen Unitariern. Zahlreiche Korrespondenzen, aber auch persönliche Besuche, zeugen von einer langfristigen, wenn auch nicht immer sehr engen Beziehung zwischen diesen religiösen Gruppen.¹⁴ Wegen dieser Gemengelage wurden die Reden Keshab Chandra Sens oft vorschnell und einseitig mit Blick auf die Rezeption britischer und amerikanischer Texte erklärt. Keshab selbst betonte, er gehöre zu keiner christlichen Denomination (*sect*), und studiere die biblischen Texte selbst:

11 Hatcher 2001.

12 Siehe Höke 2015, 15–16.

13 Debendranath Tagore hatte sich vor allem seit den 1840ern gegen die Christen gewandt, auch als Reaktion auf die als aggressiv empfundene Mission von Alexander Duff, Missionar der *Free Church of Scotland*. Hatcher 2008, 87–88.

14 Lavan 1977.

I have not derived my conceptions of Christ or his ethics from the dogmatic theology or the actual life of any class of his followers. I do not identify him with any Christian sect. I have gone direct to the Bible to ascertain the genuine doctrines of morality inculcated by Christ; [...].¹⁵

Damit schloss er vor allem die Auseinandersetzung mit der dogmatischen Theologie aus. So beschäftigte er sich zwar mit der Figur Christi, zog jedoch ausschließlich biblische Schriften einerseits und historisch-kritische Werke der neueren «Leben Jesu»-Forschung andererseits heran, und ließ dogmatische Diskussionen vollkommen unbeachtet.

2. Der «asiatische Jesus»

Die Figur und Persönlichkeit Jesu beschäftigte Keshab Chandra Sen stark. Dies unterschied ihn stark von den erfahrungs- und gefühlsbetonterem Zugängen zur Religiosität von Parker und Emerson,¹⁶ verband ihn aber mit den stärker historischen, quellenkritisch ausgerichteten Ansätzen von John Robert Seeley (1834–1895) und Ernest Renan (1823–1893).¹⁷ Für besonderes Aufsehen unter den Christen sorgte ein Vortrag aus dem Jahr 1866 mit dem Titel *Jesus Christ – Europe & Asia*, den Keshab öffentlich im Calcutta Medical College hielt, und bei dem auch britische Christen anwesend waren. Christen unterschiedlichster Denominationen nahmen diesen Vortrag zum Anlass, auf eine baldige Konversion des Brahma Samaj zum Christentum zu hoffen. Der Vortrag galt exemplarisch für die neue Zuwendung des Brahma Samaj zum Christentum, die – wenngleich sie sich im Moment bedauerlicherweise noch in der als minderwertig empfundenen Form des Theismus oder Deismus ausdrücke – auf die insgesamt positive Entwicklung hinweise. Mit wenigen Ausnahmen zeugen die Rezensionen des Vortrags von der Erwartung, dass die Konversion der Brahmos zum Christentum nur eine Frage der Zeit sei.¹⁸

In der Tat drücken Teile der Rede eine Wertschätzung der Person Jesu aus, die diese Hoffnung zu begründen schienen. So bezeichnete er ihn als «greatest and truest benefactor of mankind»,¹⁹ der kein gewöhnlicher Mensch gewesen sei.

Tell me, brethren, whether you regard Jesus of Nazareth, the carpenter's son, as an ordinary man? Is there a single soul in this large assembly who would scruple to ascribe extraordinary greatness and supernatural moral heroism to Jesus Christ and him crucified? (Applause.) Was not he who by his wisdom illuminated, and by his power saved, a dark and wicked world, was

15 Sen 1870a, 29.

16 Weder Emerson noch Parker hoben die Figur Jesu besonders hervor. Parker betonte im Gegenteil, die Wahrheit des Christentums sei von der persönlichen Autorität Jesu ebenso unabhängig wie die Axiome der Geometrie von der persönlichen Autorität Euklids oder Archimedes. Parker 1841, 16.

17 Beide Autoren wurden im Brahma Samaj rezipiert. *Ecce Homo* wurde kurze Zeit vor Keshabs Vortrag *Jesus Christ: Europe & Asia* im Jahr 1866 publiziert. Der Inhalt dieses Vortrag wurde von vor allem christlichen Zeitgenossen auf die Rezeption von Seeleys Buch zurückgeführt. Piette 1974, 39–42, 62–64.

18 Siehe exemplarisch den Artikel im *Free Church of Scotland Monthly Record*, June 1, 1868, 123–125.

19 Sen 1870a, 3.

not he who has left us such a priceless legacy of divine truth, and whose blood has wrought such wonders for eighteen hundred years, – was not he above ordinary humanity? (Cheers.) Blessed Jesus, immortal child of God! For the world he lived and died! May the world appreciate him and follow his precepts!²⁰

Äußerungen wie diese schürten die Hoffnungen europäischer und amerikanischer Christen, in den Brahmos letztendlich einflussreiche Konvertiten in der indischen Mittelschicht zu finden. Spätere indisch-christliche Theologen haben diese Aussagen zu der Schlußfolgerung geführt, Keshab sei es an einer «christozentrischen Integration indischer und westlicher Traditionen im Kontext einer einheimischen Christenheit» gelegen gewesen.²¹ Doch auch wenn Keshab Jesus und dem Christentum eine große Bedeutung in seiner eklektischen Kirche zusprach – die in den bengalischen Schriften durch eine stärkere Gleichstellung mit Caitanya allerdings stark abgemildert ist – wäre es doch einseitig, ihn einen «Christen» zu nennen, oder aber würde einen sehr weiten Christentums-Begriff voraussetzen. Zunächst einmal erkannte er Jesus zwar als eine der wichtigsten Persönlichkeiten der Religionsgeschichte an, übernahm dabei aber keinesfalls den christlichen Alleingeltungsanspruch.²² Auch war Jesus durchaus kein singuläres Phänomen, er stellte ihn vielmehr in eine Reihe von «Großen Männern», zu denen auch der bengalischen Bhakti-Heilige Caitanya, Buddha, Moses, Mohammed, Sokrates und andere gehörten.²³ Vor allem aber war Keshabs Jesus ein «Asiatic Christ», dessen Charakteristika sich nur zum Teil aus der liberalen Tradition um die Untiarier ableiten lassen.

Der Bezeichnung «Asiat» sollte nicht zu viel Bedeutung beigemessen werden, denn sie wurde synonym zu «Orientale» benutzt. Vermutlich knüpfte Keshab an einen Beitrag Rammohan Roys an, der im Verlauf einer Auseinandersetzung mit Dr. R. Tytler erstmals die «asiatische» Identität Jesu gegen die Überheblichkeit christlicher Vertreter ins Feld geführt hatte.²⁴ Die Ansicht, dass Jesus nicht der weiße Europäer war, zu dem ihn die christlichen Kirchen im Laufe ihrer Geschichte gemacht hatten, war durchaus kein originärer Beitrag Rammohans. Vielmehr war die Auffas-

20 Sen 1870a, 15.

21 Thomas 1989, 47.

22 «Why all this fuss about pilfering God's truth, as if a copyright existed [...]. Truth is no more European than Asiatic, no more Biblical than Vedic, no more Christian than Heathen: it is no more yours than mine. Because intuitive truths are in the Bible, it does not follow that they belong exclusively to an "elect" race, and that the rest of mankind have no right to use them. Because those truths tally with natural reason, consist with the voice of nature within, it follows that every man has the right to use them, for they are God's truths, they are the truths of nature», Sen 1904, 179–180.

23 Sen 1887.

24 Rammohan Roy hatte das orthodoxe Christentum und den orthodoxen Hinduismus gleich gestellt. In einer christlichen Reaktion wurde daraufhin die Frage geäußert, ob die christlichen Leser bereits so von der asiatischen «Verweiblichung» (*effeminacy*) degradiert worden seien, dass sie sich nicht gegen diese Gleichstellung wehrten. Darauf antwortete Rammohan Roy unter seinem Pseudonym Ram Doss, bevor der Autor des Briefes «indulged in a tirade about persons being "degraded by Asiatic effeminacy", he should have recollected that almost all the ancient prophets and patriarchs venerated by Christians, nay even Jesus Christ himself, [...] the founder of the Christian Faith, were ASIATICS, so that if a Christian thinks it degrading to be born or reside in Asia, he directly reflects upon them», Roy, Ghose 1906, 889–908, kursiv im Original.

sung, nicht nur der historische Jesus selbst, sondern auch seine Anhänger und die biblischen Schriften insgesamt, seien nur vor dem Hintergrund «orientalischer» Geschichte, Denkweisen und Bräuche zu verstehen, wesentliche Voraussetzung der vielbeachteten historisch-kritischen Schulen der Bibelexegese. Die Bibelkritiker Johann David Michaelis (1717–1791) und Johann Gottfried Eichhorn (1752–1827) waren nicht zufällig auch Orientalisten, war der Orientalismus doch zunächst als Hilfswissenschaft der Bibelexegese entstanden. Kenntnisse über die Geschichte und die Kultur des «Orients» galten als essentiell, um das kulturell Bedingte der vermittelnden biblischen Schriften zu erfassen, und so die wahre Botschaft Christi zu verstehen.²⁵ Diese Ansicht hatte sich auch im Umfeld der Unitarier und Transzendentalisten durchgesetzt. Den Hintergrund zu Keshab Chandra Sens Konzept des «asiatischen Jesus» bildete also die gesteigerte Sensibilität für den nicht-europäischen Hintergrund Jesu in der zeitgenössischen Theologie, wenngleich diese Interpretation durch Keshab Chandra Sen eine deutliche Zuspitzung erfuhr.

Die «orientalische» Identität Jesu rückte diesen für Keshab näher an Indien, näher an die indische «Natur». Jesus war, äußerlich und «in seiner Seele», ein Asiat. Schon in *Jesus Christ – Europe and Asia* hatte Keshab 1866 erklärt, Jesu orientalische Natur und die biblischen Schriften, deren Sprache, Sprachbilder und Beschreibungen, erschlossen sich Asiaten leichter als Europäern.

Shall I not rather say, he [Christ] is more congenial and akin to my Oriental nature, more agreeable to my Oriental habits of thought and feeling? And is it not true that an Asiatic can read the imageries and allegories of the Gospel and its descriptions of natural sceneries, of customs and manners, with greater interest, and a fuller perception of their force and beauty, than Europeans?²⁶

Diese Aussage war in der Theologie der Zeit offenbar so geläufig, dass sie bei den christlichen Rezensenten von *Jesus Christ – Europe and Asia* keineswegs Widerspruch provozierte. Der europäische und amerikanische Diskurs bot mit diesem Topos einen Anknüpfungspunkt für Keshab Chandra Sen, der diesen vor allem in der Zeit der *New Dispensation Church* deutlich modifizierte.

In einem Vortrag von 1879 mit dem Titel *India asks: Who is Christ?* betonte Keshab die tiefe innere Verbundenheit zwischen Jesus und Indien. Großbritannien erschien ihm hingegen als denkbar schlechter Vermittler des Christentums: England habe einen westlichen Christus nach Indien gesandt, einen Engländer mit englischen Manieren und Sitten. Dies sei bedauerlich, denn Jesus sei für die Inder durchaus kein «foreign prophet». Wenn aber die Inder das Gefühl hätten, dass Christus nichts anderes als «Denationalisierung» bedeute, müssten sie dieses «Übel» zurückweisen. Dies hindere den Fortschritt des wahren Geistes des Christentums in Indien. Christus konnte und musste nicht vermittels der europäischen Interpretation nach Indien verpflanzt werden, er wirke dort unter seinem eigenen Volk:

Recall to your minds, gentlemen, the true Asiatic Christ, divested of all western appendages, carrying on the work of redemption among his own people. [...] Indeed, while reading the

25 Die Orientalistik blieb in Deutschland, wo sich die Schule der «Höheren Kritik» entwickelte, vergleichsweise lange eine abhängige Disziplin der Theologie, Mangold 2004, 29–35.

26 Sen 1870a, 25.

Gospel we cannot but feel at home when we are with Jesus, and that he is altogether one of us. Surely Jesus is our Jesus.²⁷

An anderer Stelle wird deutlich, dass Keshab die Unterschiede zwischen der europäischen und orientalischen «Natur» als ein durchaus ernstzunehmendes Hindernis artikuliert, und die Europäer gegenüber den Indern im Nachteil sind, wenn es um das Verständnis seiner Botschaft geht.

The European, scholar though he be, has great many national disadvantages to labour under. His brain is not favorably situated in relation to Christ. We must say Christ is seen better from the East than from the West. We do not boast. We only exult we are so fortunate.²⁸

Es war nicht so, dass Sen die westliche Kultur, westliche Philosophien und Wissenschaften ablehnte. Er stellte Christus vielmehr als ideale Integrationsfigur dar, in der sich Ost und West begegnen. Bedacht um eine Harmonie westlicher und östlicher Elemente ist der Vortrag in weiten Teilen ein Appell an den Geist der Brüderlichkeit.²⁹ Durch die selbstbewusste Darstellung Jesu als Asiat appelliert er auch an die Gleichheit, die Ebenbürtigkeit von Okzident und Orient. Würden die Europäer verstehen, dass Christus ein Asiate war, so hoffte er, würden sie ihren Hass und ihre Antipathien gegen orientalische Nationalitäten abbauen. Würden die Inder die asiatische Identität Jesu wahrnehmen, würde sich hingegen das asiatische Interesse an den Lehren Christi steigern. Ost und West würden sich daher im Christentum annähern.³⁰

Das gelebte Christentum der Gegenwart entsprach für Keshab keineswegs der Religion Jesu. Es stelle den Sohn in den Mittelpunkt, nicht Gott selbst.³¹ Christus selbst habe alles Lokale und Partielle verachtet, und die «absolute religion» vertreten, eine Bezeichnung, die Keshab von Theodore Parker übernahm.³² Die Zugehörigkeit zu der universalen Kirche Christi war nicht durch die Exklusivität gekennzeichnet, die das gelebte, europäische Christentum für sich in Anspruch nahm. Gegen diese Exklusivität berief Keshab sich auf die «eminently elastic liberality» in Markus 9:40, «they that are not against us, are for us».³³ In diesem Sinne betrachtete er seine eigenen Anhänger als «Hindu apostles of Christ»,³⁴ nicht aber als

27 Sen 1883, 283–284.

28 Sen 1903, 26.

29 «Europeans and natives are both the children of God, and the ties of brotherhood should bind them together. Extend, then, to us, O ye Europeans in India, the right hand of fellowship, to which we are fairly entitled», Sen 1903, 25. Die universale Bruderschaft und Einheit der Menschen, die nur in Christus beginnen und fortauern könne, war allerdings auch ein Thema in *Ecce Homo*. Siehe Seeley 1866, 175.

30 Sen 1903, 25.

31 Dies war bei weitem kein neuer Gedanke. Auch Parker (Parker 1841, 16) und Emerson (Emerson 1849, 126) hatten ähnlich argumentiert. Sie konnten sich dabei auf einen breiteren Diskurs stützen, der im historisch gewachsenen Christentum nicht mehr die Religion sah, die Jesus selbst vertreten hatte. So schrieb J.C. O'Neill schon mit Bezug auf Johann Gottfried Herder (1744–1803): «Finally he was suggesting that [...] there was a religion of Jesus behind the religion about Jesus», O'Neill 1985, 163.

32 Sen 1870a, 28, vgl. mit Parker 1842, 238–289.

33 Sen 1903, 8. Siehe auch Sen 1870a, 4.

34 Sen 1903, 1.

Christen, die einer der christlichen Denominationen (*sects*) angehörten. Doch auch die unmittelbaren Schüler Jesu hätten sich nicht Christen genannt. Denn nicht die Form, der Geist sei entscheidend³⁵ Christus habe sie angenommen, auch wenn sie keine Christen seien:

«And other sheep I have, which are not of this fold: them also I must bring, and they shall hear my voice; and there shall be one fold, and one shepherd».³⁶ It is we Gentiles of the New Dispensation who are the «other sheep I have» and though we are not Jews, and of the Christian fold, we too have been brought by Christ, we too have heard his voice and we too have entered into his universal church. [...] Christ has found us and accepted us, and we have known him and heard him. That is enough. Is any Christian greater than Christ?³⁷

Keshab Chandra Sen betrachtete die New Dispensation Church als Vertreter der lebendigen Religion Jesu. Im Osten sei die Sonne des Christentums gerade im Begriff, (erneut) aufzugehen, während sie im Westen untergehe. Im Westen sei das «apostolische Christentum» durch leblose Dogmen und antiquierte Symbole ersetzt worden, im Osten dagegen, bei dem «true Christ» und seinen Aposteln, seien die Wahrheiten des Christentums «all fresh and resplendent».³⁸

3. Das Kreuz als Symbol der Leidenschaftslosigkeit (*vairagya*)

Innerhalb der eklektischen, als «absolut» gedachten Religion der New Dispensation Church galt Jesus unter anderem als Verkörperung des Prinzips der Leidenschaftslosigkeit (*vairagya*). Die schon in *Jesus Christ: Europe & Asia* geäußerte Vorstellung, Jesu sei als «necessity of the age», als notwendige Antwort auf die Herausforderungen der Zeit in der Welt erschienen,³⁹ deutet die nur kurz darauf öffentlich vorgetragene Theorie der «Great Men» an. «Great Men» seien die Manifestation Gottes in der Geschichte, die den Menschen in Zeiten großer Probleme und Nöte neue Wege wiesen. Sie repräsentierten einerseits ihr jeweiliges Land und Zeitalter, jedoch auch jeweils spezifische Ideen.⁴⁰ Mit dieser Idee knüpfte Keshab zunächst bei Thomas Carlyle (1795–1881) und Emerson an, die dies beide nicht nur in der Theorie entwickelt, sondern auch in entsprechenden Geschichtsentwürfen umgesetzt hatten. Später setzte Keshab die Theorie in eine eigentümliche religiöse Praxis um, die sich durch Methoden des *raganuga bhakti sadhana* der bengalischen Vaishnavas den Großen Männern anzunähern suchte.⁴¹

Keshab beschäftigte sich immer wieder mit dem, was er als eigenstüchtiges (*selfish*) Verhalten seiner Zeitgenossen wahrnahm. Die rigorose Askese und den völligen Rückzug aus sozialen Verpflichtungen ab, die das gesellschaftlich akzeptierte Modell der *sannyasins* voraussetzte, lehnte er dennoch ab. Wie schon Ram-

35 Sen 1903, 8–9.

36 Johannes 10:16.

37 Sen 1903, 8–9.

38 Sen 1883, 283.

39 Sen 1870a, 6.

40 Sen 1870b, 45–53.

41 Höke 2015.

mohan Roy privilegierte er das Modell einer Religion von Haushältern (*grihastha*), in der Praktizierende eingebunden in die sozialen Verpflichtungen der Welt religiöse Erkenntnis suchten. Den Rückzug aus der Welt beschrieb Keshab Chandra Sen als «contemplative quietism» und «selfish mysticism». ⁴² Wahrer Glaube müsse fruchtbar sein, er müsse sich in guten Taten und rechtem Handeln ausdrücken.

True faith is not barren, it must bear fruit. It must manifest itself in the form of domestic and social duty. It must seek the delight in doing good. That is not faith which loves idleness, and refuses to serve God practically. His hand must serve the feet of the Lord whose heart is in the Lord. ⁴³

Wenn die Erfüllung sozialer und häuslicher Pflichten unabdingbarer Bestandteil des religiösen Lebens ist, besteht die Herausforderung darin, Teil des sozialen Lebens zu sein, ohne sich gänzlich mit diesem zu identifizieren, und damit wiederum der Eigensucht zu erliegen. Mit dem Konzept des *vairagya* griff Keshab Chandra Sen eine ältere hinduistische Tradition auf. Sowohl die Bhagavad Gita, als auch die Yoga-Sutras und der große Advaita-Lehrer Shankara sahen eine notwendige Verknüpfung von Betätigung (*abhyasa*) und Leidenschaftslosigkeit (*vairagya*). Während im Advaita Shankaras mit *abhyasa* eher eine Übung zur Beruhigung des Geistes gemeint ist, steht Keshabs Leidenschaftslosigkeit (*vairagya*) im Gegensatz zu einem aktiven, weltlichen Leben. ⁴⁴ Damit steht seine Idee von *vairagya* der Begriffsverwendung in der Gita näher:

[But] work alone is your proper business, never the fruits [it may produce]; let not your motive be the fruit of works nor your attachment to [mere] worklessness. [...]; in success and failure be the same and then get busy with your works. ⁴⁵

In Keshabs Übersetzung der Figur Jesu in die indische Gegenwart wurden die Leidenschaftslosigkeit und die völlige Aufgabe des Selbst zum dominierenden Motiv. Die Aussagen Jesu «Ich und der Vater sind eins» (Johannes 10:30) und «Ich bin in meinem Vater und mein Vater in mir» (Johannes 14:11) seien Ausdruck dieses essentiellen Eckpfeilers des Leben Jesu.

These words clearly mean [...] nothing more than the highest self-denial. [...] Self must be distinguished and eradicated completely. Christ said so, and Christ did so. He destroyed self. And as self ebbed away, Heaven came pouring into the soul. For, as you all know, nature abhors a vacuum, and hence as soon as the soul is emptied of self [sic!] Divinity fills the void. So was it with Christ. ⁴⁶

Der Kreuzestod und die Selbstopferung Jesu am Kreuz nehmen in dieser Interpretation eine größere Bedeutung an als die Auferstehung Christ. Das theologische Prinzip der Sühne (*atonement*) der Erbschuld, ein wesentlicher Eckpfeiler der *mainstream*-Theologie der Zeit, findet in dieser Darstellung des Todes Jesu keinen

42 Dies stand keineswegs im Gegensatz zu den Transzendentalisten. Theodore Parker bemerkte etwa: «Ascetism is the child of Sensuality and Superstition. She is the child of many a secret sin», Parker 1865, 116.

43 Sen 1916, 154.

44 Raveh 2012, 33–34.

45 Bhagavad Gita, 2.47–48. Siehe Zaehner 1973, 51. Ergänzungen von Zaehner.

46 Sen 1883, 287–288.

Raum mehr. Die Deutung des Kreuzestodes verschiebt sich damit deutlich von *self-sacrifice* zu *sacrifice of the self*.

What is it to us? To us it has only one meaning, the crucifixion of the flesh, the destruction of animal propensities, the annihilation of the old man. We are then crucified when we are dead unto the world. The Cross is man's figure with hands outstretched. Put any man into this position, and you have a man-cross. Let us consider this position, and see what it means. It means the human body fastened and motionless. It means the man whose hands are nailed and cannot therefore hold the things of the world, the man whose feet are nailed and are therefore incapable of moving in the paths of sin and carnality. It means Yoga posture, humanity dead yet alive. Every man standing above the world, whose senses are dead unto the flesh, whose carnal nature has been wholly subdued by communion, who speaks not, moves not, and is not tempted by temptations, such a man is like a cross. The old man in us must die upon the cross, nailed by communion and Yoga. Have you thought of Christ, the Prince of Martyrs and Yogis? Then think of Budha [sic!]. He is dead, a motionless, statue-like figure representing crucified humanity, slain-self; vanquished senses. Then turn to the picture of the great Hindu Yogi, Siva, lying on the ground, dead and senseless, with the feet of Shakti, Divine Force, standing upon him. The whole thing looks like an inverted cross. Here is an allegorical representation teaching us how the true devotee must be a complete carcase [sic!] at the feet of the Almighty. It is the cross, it is the cross, everywhere, reminding us of the necessity of crucifixion and new life.⁴⁷

Keshab löste das Symbol des Kreuzes aus nahezu allen dogmatischen theologischen Bezügen, und nähert sich der körperlichen Pose des Gekreuzigten aus der Perspektive seiner eigenen Überlegungen zum Beitrag Jesu zu «absoluten Religion». Im Hintergrund dieser Überlegungen spielen, wie wir gesehen haben, auch hinduistische Philosophien eine Rolle. Allerdings ist Jesu Beitrag nicht singulär, ähnliche «Wahrheiten» sieht er auch in anderen Religionen formuliert. Auch die körperliche Pose des meditierenden Buddha wird auf dieselbe Einsicht zurückgeführt. Kurios ist die Deutung einer populären Geschichte aus der indischen Mythologie: die Szene beschreibt die Shakti-Göttin Kali, die im Kampf gegen Dämonen in einen solchen Rausch geraten war, dass sie selbst schließlich das Universum zu zerstören drohte. Erst, als ihr Gatte Shiva sich vor ihr zu Boden warf, und sie realisierte, dass sie sich in ihrer Blutlust fast auf ihn gestürzt hätte, hielt sie inne.⁴⁸ Dieser Mythos wird von Keshab völlig von der körperlichen Pose Shivas her gelesen, und zu einem Symbol, dem die gleiche Bedeutung zugesprochen werden kann wie der Kreuzestod Jesu.

4. Das Abendmahl als Aufforderung zur Absorption im Göttlichen (Yoga)

Doch nicht nur christliche Symbole, auch christliche Rituale eignete sich Keshab an, indem er sie aus den theologischen Debatten löste, und sie in seinem eigenen religiösen Bezugsrahmen mit einem neuen Sinn füllte. Das Abendmahl bot ihm eine besonders geeignete Vorlage, um seine Irritation über die schriftliche Überlieferung rhetorisch zu inszenieren:

47 Sen 1903, 5–6.

48 Blurton 2006, 26–27.

The language is strange indeed! Christ's body should enter into his disciples; his very flesh and his very blood should be tasted by his chosen and beloved disciples! Those who loved him were called upon to partake of his flesh and blood! How could men eat Christ and drink his blood!⁴⁹

Liberale christliche Denker standen der Eucharistie eher gleichgültig, mitunter sogar feindselig gegenüber. Theodore Parker führte die Eucharistie auf eine einfache, natürliche und liebevolle Geste zurück: «If we may trust the account, he asks his friends, at supper, to remember him, when they break bread».⁵⁰ Dafür, dass Jesus diese Geste als einen konstanten Ritus etabliert wissen wollte, gebe es keinen Nachweis in den Schriften. Die Form dieses und anderer christlicher Rituale sei, wie die Doktrinen der christlichen Kirchen, vorübergehend (*transient*) und «only the accident of Christianity; not its substance». Sie seien aber «useful and beautiful [...] whenever they speak to the soul, and answer a want thereof».⁵¹ Ralph Waldo Emerson vertrat einen recht ähnlichen Standpunkt bezüglich des Ursprunges, war jedoch insgesamt weniger kompromissbereit als Parker. So wurde die Erwartung, den Ritus weiterhin in seiner Gemeinde durchführen zu müssen, zum unmittelbaren Anlass seines Ausscheidens aus kirchlichen Ämtern, nach nur drei Jahren als Juniorpastor einer Unitariergemeinde. Das Ritual des Abendmahls entbehre nicht nur einer Grundlage im Neuen Testament, es führe zu «a painful confusion of thought between the worship due to God and the commemoration due to Christ». Damit werde Jesus eine Autorität zugesprochen, die dieser selbst nie in Anspruch genommen habe. Er schloss nicht aus, dass der Ritus den Menschen und Denkmodi des Ostens angemessen sein könne, für westliche Christen sei er aber «foreign and unsuited to affect us».⁵² In Seeleys *Ecce Homo* erschienen die Abendmahlsszene und der daraus entstandene Ritus als gemeinschaftskonstituierendes Element, mit dem Christen ihre Identität stärkten und festigten. Einerseits ein schlichter Gestus, um die freundschaftlichen Beziehungen zu vertiefen und den universalen Geist der Bruderschaft unter den Christen auszudrücken, habe Christus aber dem einfachen Mahl andererseits noch etwas Wesentliches hinzugefügt:

It is precisely this intense personal devotion, this habitual feeding on the character of Christ, so that the essential nature of the Master seems to pass into and become the essential nature of the servant – loyalty carried to the point of self-annihilation – that is expressed by the words «eating the flesh and drinking the blood of Christ».⁵³

Keshabs Deutung besitzt zunächst Ähnlichkeit mit der von Seeley, ist jedoch weniger zurückhaltend in der Formulierung der Inkorporation Jesu durch seine Anhänger.

He wanted his followers to eat him and assimilate him to their hearts, and incorporate him into their very being. He did not mean that they should be gathered in this fold or that fold, under the banners of this sect or that denomination, in the name of this creed or that creed, but he wished simply to abide for ever in the consciousness of all his followers.⁵⁴

49 Sen 1883, 296–297.

50 Parker 1842, 260.

51 Parker 1841, 8–9.

52 Emerson 1911.

53 Seeley 1866, 176.

54 Sen 1833, 297.

Diese Aussage steht in unmittelbarem Zusammenhang mit Keshabs Weiterentwicklung der «Great Man»-Theorie von Carlyle und Emerson. Während besonders Emerson die Möglichkeit bezweifelte, aus dem Leben der Großen Männer etwas lernen zu können, was man nicht selbst erlebt habe, verband Sen die Theorie mit der Praxis des *raganuga bhakti sadhana*, und zielte so auf die Verinnerlichung der Prinzipien, die diese großen Männer jeweils repräsentierten.⁵⁵ Eine Reihe von Eiden (*vrata*), die jeweils auf weitere Prinzipien repräsentierende Persönlichkeiten zugeschnitten waren, scheint ebenfalls in diese Richtung zu weisen.⁵⁶ Die Inkorporation des Prinzips, das Jesus verkörperte, ist jedoch eine spezielle Angelegenheit. Jesus repräsentierte Leidenschaftslosigkeit, *vairagya*, bis hin zur völligen Aufgabe und Zerstörung des Selbst. Das Prinzip der Einheit mit Gott, die Jesus selbst postuliert hatte, («I and my Father are one») wollte er, so die Deutung Keshabs, mit dem Abendmahl in allen Menschen als Prinzip etablieren.

There was no self-consciousness in him [Jesus], for in himself was absorbed in God. He wanted to establish this principle in the hearts of all his disciples and of all mankind. It was his wish that men should enter into the highest communion with the Deity, and dwell with Him in the inmost recesses of their hearts; nay, dive deep into the depth of the Divine Essence, and there enjoy bliss, blessedness and beauty.⁵⁷

Er bedient sich der Sprache Emersons, wenn er Jesus als «crystal reservoir in which are the waters of divine life» charakterisiert, ohne «opaque self to obstruct our vision». Jesus sei ein transparentes Medium, durch das man direkt den ihm innewohnenden Gott erblicken könne.⁵⁸ Zugleich lässt er jedoch keinen Zweifel daran, dass es sich seiner Meinung nach um ‚a truly national solution of the problem‘ handelt, um eine indische Lesart seines Lebens und seiner Natur:

Surely, the idea of absorption and immersion in the deity is one of those ideas of Vedantic Hinduism which prevail extensively in India. [...] The doctrine of absorption in the Deity is India's creed, and through this idea, I believe, India will reach Christ.⁵⁹

Im Zusammenhang mit der Darstellung der Kreuzigung Jesu hatte Keshab ihn als «Prince of Martyrs and Yogis» bezeichnet, und auch im Zusammenhang mit dem Abendmahl betonte er:

[...] you cannot but regard Christ [...] as one of your Eastern prophets, entitled to your loyalty and attachment. He comes to you after all as a Yogi, full of Hindu devotion and communion.⁶⁰

Yoga bezeichnet eine Vielzahl verschiedener Techniken, die auf die Erkenntnis und Befreiung des Selbst (*atman*) abzielen. Die philosophische Schule des *Advaita Vedanta* und deren bekanntester Vertreter Shankara sehen das *atman* als einen Teil eines unpersönlichen Höchsten (*brahman*), mit dem es sich nach der Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten wieder vereint. Während der Terminus oft eher eine Methode beschreibt, die Techniken der Selbstbeherrschung und der meditati-

55 Höke 2015.

56 Damen 1983, 218–219.

57 Sen 1883, 297.

58 Sen 1883, 290.

59 Sen 1883, 300.

60 Sen 1883, 302.

ven Versenkung umfasst,⁶¹ kann er auch die Einheit selbst bezeichnen.⁶² In diesem Sinne wird der Terminus primär von Keshab verwendet, wie in einer Veröffentlichung kurz vor seinem Tode deutlich wird.

What does yoga literally mean? Union. The English word which makes the nearest approach to its Communion. The created soul, in its worldly and sinful condition, lives separate and estranged from the Supreme Soul. A reconciliation is needed; nay, more than mere reconciliation. A harmonious union is thought and realized.⁶³

Auch wenn Sen sich hier sehr dezidiert auf einen *advaita*-Standpunkt festzulegen scheint – die kreierte Seele geht eine harmonische Einheit mit der Höchsten Seele ein – ist er darauf durchaus nicht festgelegt. Jesus, betont er an anderer Stelle, gehe nicht in Gott auf, nicht in das Brahma der Hindus oder das Nirvana der Buddhisten. Er behalte seine Natur der «divine humanity» in vollem Umfange bei.⁶⁴ So wird das Christentum schließlich auch zu einer Plattform, auf der Keshab Position zu indischen Philosophien bezieht.

Keshabs Interpretation des Abendmahls verarbeitet verschiedene Einflüsse zu einer neuen Interpretation des Ritus. Zunächst setzt es die Theorie der «Great Men» voraus, die er bei Carlyle und Emerson vorfindet und weiterentwickelt. Die Prinzipien, die die «Great Men» verkörpern, können durch die Annäherung an die Persönlichkeiten verinnerlicht, in die eigenen Natur inkorporiert werden. In diesem Sinne versteht er das Abendmahl als Aufforderung zur Inkorporation des Prinzips, das Jesus verkörpert: *vairagya*.

Vairagya, die Nicht-Anhaftung oder Leidenschaftslosigkeit gegenüber weltlichen Dingen, gilt in der Bhagavat Gita, aber auch im Advaita Vedanta und in den Yoga-Sutras als grundlegende Voraussetzung für religiöse Erkenntnis. Die Vernichtung des sich mit der Welt identifizierenden Selbst, das im christlichen Symbol des Kreuzes ausgedrückt wird, ist gleichbedeutend mit der Einheit Christi mit Gott (*yoga*).

Jesus fordere die Menschen daher im Abendmahl dazu auf, ihr irdisches Selbst auszulöschen, und die Einheit mit Gott zu suchen: «As Christ was one with God, he wanted others to be with God, [...]».

5. Fazit

Das Konzept des «asiatischen Jesus» spiegelte einerseits die zeitgenössische theologische Tendenz wieder, Jesus als «Orientalen» zu identifizieren. Keshab Chandra Sen leitete daraus den Anspruch ab, die Botschaft Jesu qualifizierter deuten zu können, und dies führte deutlich über den Rahmen unitarischer und transzendentalistischer Perspektiven hinaus. Da Christus aus Keshabs Perspektive also «besser aus dem Osten als aus dem Westen gesehen werden kann», eignen sich indische Philo-

61 Malinar 2009, 49 und 70–71.

62 Vernon 2014, 13.

63 Sen 1940, 1.

64 Sen 1901, 19.

sophien, um die Botschaft Jesu besser zu verstehen. Das Konzept des «asiatischen Jesus» hatte aber keine rein theoretische, philosophische Dimension, sondern vor allem eine praktische Anwendung: es öffnete auch christliche Rituale und Symbole für neue Lesarten, für eine Verknüpfung mit indigenen Konzepten und philosophischen Traditionen, kurz: für die *Übersetzung* dieser Rituale und Symbole in den indischen Kontext, wie er vom Brahma Samaj interpretiert wurde.

Wie Theodore Parker und Ralph Waldo Emerson lehnte auch Keshab Chandra Sen in seiner «Kirche» bedeutungsleere Riten ab. Er behandelte jedoch viele Rituale als potentiell bedeutungsvoll,⁶⁵ und versuchte, dieses Potential, das sie in ihrer gegenwärtigen Form nicht entfalten können, zu bergen. Dies galt übrigens nicht nur für christliche Riten, sondern auch für hinduistische.⁶⁶ Auch in christlichen Symbolen, z.B. dem Kreuz, sah Keshab eine bedeutungsvolle Ebene. Diese leitete sich jedoch ebenfalls nicht (nur) aus dem christlichen Kontext ab. Das Kreuz wurde von ihm als Ausdruck von *vairagya*, Leidenschaftslosigkeit, interpretiert. Dieses so gefasste Symbol verglich er dann mit Episoden der indischen Religionsgeschichte. In einer Bewegung hin und zurück zwischen verschiedenen Kontexten definierte Keshab Chandra Sen so ein universales Symbol. Ein ebenso bedeutungsvolles Konzept sieht er im Ritus des Abendmahls ausgedrückt. Das Abendmahl versteht Keshab als liebevolle Aufforderung Jesu, sich wie er des Selbst zu entledigen, um Einheit (*Yoga*) mit Gott zu finden. Jesus ist der Prinz der Yogis, und fordert die Menschen im Abendmahl auf, dieses Prinzip zu verinnerlichen und es ihm nachzutun.

Obwohl er religiösen Riten und Symbolen eine wesentlich größere Aufmerksamkeit schenkte als die Transzendentalisten finden sich in anderer Hinsicht viele Anknüpfungspunkte, auch zu anderen liberalen Theologen und Leben-Jesu-Forschern wie William Ellery Channing, John Robert Seeley und Ernest Renan. Diese Anknüpfungspunkte führen jedoch weder zu einer Uniformität der religiösen Philosophie, noch der religiösen Praxis.

Bibliographie

- Bachmann-Medick, Doris 2010. *Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Hamburg: Rowohlt.
- Bhattacharya, Tithi 2005. *The Sentinels of Culture. Class, Education, and the Colonial Intellectual in Bengal (1848–85)*. New Delhi: Oxford University Press.
- Blurton, Richard T. 2006. *Bengali Myths*. London: British Museum Press.
- Damen, Frans L. 1983. *Crisis and Religious Renewal in the Brahma Samaj (1860–1884). A Documentary Study of the Emergence of the 'New Dispensation' under Keshab Chandra Sen*. New Delhi: Model Press.
- Ditchfield, Grayson M. 1991–1994. 'The Priestley Riots in Historical Perspective', *Unitarian Historical Society, Transactions* 20, 3–16.

65 Eine Ausnahme bilden alle Formen der bildlichen Verehrung des Göttlichen, also vor allem gegen die Verehrung von *murtis* und Bildern, die als «Idolatrie» (*pautalikkata*) abgelehnt wurden.

66 So verband er sogar einige Rituale beider Traditionen, z.B. das *hom* mit der Taufe. Siehe Sen, 1903, 233–242.

- Emerson, Ralph Waldo 1849. 'An Address Delivered Before the Senior Class in Divinity College, Cambridge, Sunday Evening, July 15, 1838'. In Emerson, Ralph Waldo. *Nature, Addresses, and Lectures*. Boston: Munroe and Company. 115–146.
- Emerson, Ralph Waldo, 1911. 'The Last Supper.' In *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson. Vol. XI: Miscellanies*. Boston: Houghton Mifflin.
- Fuchs, Martin 2009. 'Reaching out; or, Nobody Exists in one Context Only: Society as Translation', *Translation Studies* 2 (1). 21–40.
- Gura, Philip 2007. *American Transcendentalism. A History*. New York: Hill and Wang.
- Hatcher, Brian A. 1996. *Idioms of Improvement. Vidyasagar and Cultural Encounter in Bengal*. Calcutta: Oxford University Press.
- Hatcher, Brian A. 2001. 'Great Men Waking: Paradigms in the Historiography of the Bengal Renaissance'. In *Bengal: Rethinking History. Essays in Historiography*, ed. Shekar Bandyopadhyay. New Delhi: Manohar. 135–163.
- Hatcher, Brian A. 2008. *Bourgeois Hinduism, or the Faith of the Modern Vedantists. Rare Discourses from Early Colonial Bengal*. Oxford: Oxford University Press.
- Höke, Vera 2015. 'Approaching the *Rasa-lila* of "Great Men": Interlinking Western "Intuitive" Theologies with Traditions of Bengal in the Brahma Samaj', *Religion* 45 (3). 451–476.
- Kopf, David 1969. *British Orientalism and the Bengal Renaissance. The Dynamics of Indian Modernization*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Kopf, David 1979. *The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*. Princeton: Princeton University Press.
- Lavan, Spencer 1977. *Unitarians and India: A Study in Encounter and Response*. Boston: Beacon Press.
- Malinar, Angelika 2009. *Hinduismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mangold, Sabine 2004. *Eine "weltbürgerliche Wissenschaft". Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- o.A. 1868, 'The Brahma-Somaj', *The Free Church of Scotland Monthly Record. June 1, 1868*, 123–125.
- O'Neill, J.C. 1985. 'The Study of the New Testament'. In *Nineteenth Century Religious Thought in the West. Vol. III*. ed. Ninian Smart. Cambridge: Cambridge University Press. 143–178.
- Parker, Theodore 1841. *A Discourse on the Transient and Permanent in Christianity*. Boston: Freeman and Bolles.
- Parker, Theodore 1842. *A Discourse of Matters Pertaining to Religion*. Boston: Charles C. Little and James Brown.
- Parker, Theodore 1865. *From the World of Matter and the World of Man*. Boston: Charles W. Slack.
- Piette, Onesime Lorenzo 1974. *Responses of the Brahma Samaj to Western Cultural Advances, 1855–1880: An Episode in India's Intellectual History*, Dissertation.
- Raveh, Daniel 2012. *Exploring the Yogasutra. Philosophy and Translation*. London: Continuum.
- Roy, Rammohan; Ghose, Jogendra Chandra (eds.) 1906. *The English Works of Raja Rammohun Roy. Vol. IV*. New Delhi: Cosmo Publications.
- Seeley, John Robert 1866. *Ecce Homo. A Survey of the Life and Work of Jesus Christ*. London: Macmillan.
- Sen, Keshab Chandra, 1870a. 'Jesus Christ: Europe and Asia'. In *The Brahma Samaj. Four Lectures by Keshub Chunder Sen*, eds. Keshab Chandra Sen, Sophie Dobson Collet. London: Wm. H. Allen & Co. 3–36.
- Sen, Keshab Chandra 1870b. 'Great Men.' In *The Brahma Samaj. Four Lectures by Keshub Chunder Sen*, eds. Keshab Chandra Sen, Sophie Dobson Collet. London: Wm. H. Allen & Co. 39–72.
- Sen, Keshab Chandra 1883. 'India asks: Who is Christ?' In Sen, Keshab Chandra. *Keshab Chandra Sen's Lectures in India*. Calcutta: Brahma Tract Society. 279–305.
- Sen, Keshab Chandra 1887. *Sadhu Samagama*. Calcutta: Brahma Tract Society.
- Sen, Keshab Chandra 1901. 'That Marvellous Mystery – The Trinity.' In Sen, Keshab Chandra. *Keshub Chunder Sen's Lectures in India*. London: Cassell and Company. 1–48.

- Sen, Keshab Chandra 1903. *The New Dispensation or the Religion of Harmony. Compiled by the Writings of Keshub Chunder Sen*. Calcutta: Bidhan Press.
- Sen, Keshab Chandra 1904. 'The Brahma Somaj Vindicated.' In Sen, Keshab Chandra. *Keshub Chunder Sen's Lectures in India*. London: Cassell and Company. 161–205.
- Sen, Keshab Chandra 1916. *The Brahma Somaj. Keshub Chunder Sen's Essays: Theological and Ethical*. Calcutta: Brahma Tract Society.
- Sen, Keshab Chandra 1940. *Yoga: Objective and Subjective. Yoga or: Communion with God. Reprinted from the New York 'Independent'*. Calcutta: Navavidhan Publication Committee.
- Thomas, Madathilparamil M. 1989. *Christus in neuen Indien. Reform-Hinduismus und Christentum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Vernon, Rama Jyoti 2014. *Yoga: The Practice of Myth and Sacred Geometry*. Twin Lakes: Lotus Press.
- Zaehner, Robert C. (ed.) 1973. *The Bhagavad-Gita, with a commentary based on the original sources by R.C. Zaehner*. London: Oxford University Press.

L'INTERPRÉTATION ET L'IDÉE DE « RAISON HERMÉNEUTIQUE »

Vincent Delecroix

La question *philosophique* de l'interprétation n'est pas nouvelle, elle n'est même pas moderne.¹ Ce qui l'est en revanche, c'est la manière dont cette question régionale s'est muée en paradigme de la pensée philosophique, dans le cadre d'une « herméneutique universelle » dont les jalons historiques sont repérables, et dont elle a même produit une configuration de la raison. Or, invention moderne, une telle configuration peut être regardée comme une raison concurrente aux principes de la « raison moderne », pour autant que cette dernière expression ait un sens : incontestablement elle est rapidement devenue un produit moderne de la critique de la modernité, ou de ce qui d'elle sera stigmatisé sous les traits par exemple de la « raison instrumentale » ou de l'hégémonie mortifère d'un paradigme objectiviste ou positiviste. Corrélativement, la tradition herméneutique inaugurée dans la philosophie moderne prétend fournir une configuration nouvelle ou renouvelée de la raison, considérant que le problème de l'interprétation, parce qu'il s'enracine finalement dans l'être-au-monde, touche à nos possibilités d'être les plus propres et conditionne notre expérience de pensée, n'est pas un problème parmi d'autres.

Il ne manque pas d'études sur l'histoire de sa constitution : il ne peut être question ici que d'en suivre quelques jalons.² Car il s'agit seulement ici d'esquisser ce qui dans la promotion de l'interprétation au rang de catégorie centrale ou fondamentale contribue à mettre en cause ou à déstabiliser les principes de la « raison des Lumières », au point qu'on puisse considérer par exemple que l'œuvre fondatrice de Hans-Georg Gadamer « s'inscrit dans le mouvement *anti-Aufklärung* qui traverse la pensée européenne depuis le début du XIXe siècle et qui s'est encore accentuée au cours du XXe ».³ À dire vrai, ce tournant est lui-même loin d'être simple et la critique herméneutique de la raison moderne peut provenir de manières assez

1 Avant le *Peri hermeneias* d'Aristote, on peut faire remonter au *Ion* de Platon les premières occurrences d'un questionnement philosophique concernant l'idée d'interprétation. Mais on pourrait même en voir la trace majeure dans le fragment d'Héraclite : « Le Dieu dont l'oracle est à Delphes ne révèle pas, ne cache pas, il indique ». Concernant l'archéologie de l'herméneutique, cf. Gadamer 1996a, 86 sq. Cette archéologie fait notamment ressortir, pour la modernité, le rôle de l'herméneutique protestante.

2 En langue française, cf. Grondin 1994 ; Grondin 2006 ; Greisch 2002 ; Greisch 1985 ; Laks, Neshke-Hentshke 1991. Voir aussi Dilthey 1995 ; Ricoeur 1986, 83–111. Enfin une histoire « interne » de l'herméneutique est l'objet de nombreux textes de Gadamer lui-même, et naturellement selon sa propre conception de l'herméneutique. On peut même considérer que *Vérité et Méthode* est tout entier dévolu à la reconstitution de cette histoire. Un bel aperçu en est fourni dans Gadamer, 1996a, 85–118.

3 Michon 2000, 11.

différentes de faire jouer la question de l'interprétation, comme on voudrait le voir ici, en sorte que ses effets sont parfois presque opposés. C'est toute l'ambiguïté d'une critique de l'*Aufklärung* : elle peut relever d'un romantisme teinté d'anti-Lumières comme d'une volonté d'en radicaliser au contraire, et contre elle-même, la dynamique critique. L'interprétation est la charnière de cette ambivalence.

1. La constitution d'un paradigme à partir du problème de l'interprétation

Pour que la question de l'interprétation contribuât à l'élaboration d'un nouveau paradigme de la raison, il avait fallu que les problèmes techniques, régionaux, spécifiques, de l'interprétation des textes, et au premier chef du texte biblique, fussent « élargis » au problème « universel » de l'art de comprendre. Schleiermacher en fut l'explicit artisan et doit être regardé comme le fondateur de l'herméneutique philosophique moderne. Il ne s'agissait plus de reprendre les principes augustinien et grégorien de l'herméneutique biblique (les quatre sens de l'Écriture) ni même, dans la filiation critique ouverte par Hobbes et surtout Spinoza, de considérer que le texte sacré devait être soumis aux mêmes règles d'interprétation que n'importe quel texte ou document historique : il s'agissait d'élargir le questionnement lié à l'interprétation scripturale,⁴ c'est-à-dire à la lecture et à la compréhension d'un texte par la compréhension de son auteur en pénétrant dans le geste subjectif de son intention de signifier, au problème du comprendre en général,⁵ le problème de la *mécompréhension*, plus précisément celui de la mésentente qui concerne toute communication entre esprits, indiquant négativement que comprendre est un art ou qu'il requiert des opérations spécifiques.

Se replacer dans l'intention de signifier, et finalement dans le monde vécu de l'auteur pour avoir la possibilité de saisir le sens de ce qu'il dit ou écrit nécessite un acte de co-généralité qui vaut pour toute tentative de comprendre en général à partir de signes explicites manifestant une intention de signifier. On comprendra que l'interprétation de ces signes et de cette intention, plus largement l'effort de compréhension dans laquelle elle joue, vaut finalement pour la nature de la pensée elle-même, qui n'est jamais autre chose qu'une sorte de dialogue, comme le disait Platon ; et on comprendra également que son enjeu touche simultanément au socle du rapport à autrui qui la permet.⁶ La notion d'interprétation se charge d'enjeux fondamentaux.

4 H.-G. Gadamer souligne le fait que le tournant opéré par Schleiermacher vers une herméneutique universelle tient aussi au fait que le problème herméneutique ne concerne plus seulement, pour celui-ci, ou plus principalement, des textes normatifs ou le sens normatif des textes. Ce ne sont plus seulement les textes (religieux, juridiques, philosophiques) faisant autorité qui suscitent l'effort herméneutique. Ce faisant il libère notamment la voie pour une assimilation du problème herméneutique aux fondements des sciences humaines historiques. Cf. Gadamer 1996a, 93–94.

5 J. Greisch résume d'une formule cet élargissement constitutif : « L'herméneutique devient philosophique lorsqu'elle se détache du texte », Greisch 1985, 31. Il se hâte néanmoins de préciser qu'elle ne vaut pas, bien sûr, pour l'herméneutique de Paul Ricœur tout entière dépendante du paradigme du texte et de la lecture.

6 Gadamer insiste à juste titre sur l'importance du dialogue et de l'amitié dans l'élaboration ro-

On ne retiendra pas ici cependant pour eux-mêmes les principes de l'herméneutique générale (et romantique) élaborée par Schleiermacher. L'essentiel tient peut-être moins aux règles de cet art de comprendre que le fait qu'il soit élevé au rang de problème philosophique majeur. Du reste, si ces principes furent en effet fondateurs en accompagnant l'universalisation du problème du comprendre, c'est leur *critique* par H.-G. Gadamer qui fut décisive pour l'établissement du paradigme herméneutique de la raison.

On s'empressera également de souligner que cette universalisation du problème n'a pas écrasé pour autant l'étude fine des différences entre les pratiques herméneutiques : la généralisation fut d'abord et au contraire la perception de ramifications nombreuses où, chaque fois, étaient sollicitées des problématiques spécifiques. Et inversement, c'est le rassemblement sous le regard philosophique des herméneutiques régionales – qu'elles soient théologiques, juridiques, historiques – qui aura permis de préciser toujours plus les linéaments de cette « raison herméneutique », chacune d'elles révélant un élément essentiel dans l'opération d'interpréter.⁷ Le rapport entre herméneutique et dogmatique dans la théologie, l'importance de l'activité de l'application dans la concrétisation du droit, l'opération d'interprétation dans le rapport à l'œuvre d'art, ou même dans sa performance, fournissent autant d'étapes dans la conception de cette raison.

Le relais entre le problème de l'interprétation comprise dans l'art de comprendre et l'ontologisation de ce problème fut épistémologique : l'analyse de la différence entre sciences de la nature et sciences humaines (comme sciences de « l'esprit »), chez Dilthey, lui donna une nouvelle vigueur en même temps que la dimension d'un problème méthodologique.⁸ La célèbre distinction entre l'expliquer et le comprendre qu'il établit dans cette réflexion épistémologique donnait à la catégorie de l'interprétation la structure d'une méthode objective, en tant que mode de connaissance scientifique des faits humains, garantissant le bien-fondé des sciences de l'esprit. Cette élévation à l'objectivité d'une méthode fondatrice des sciences humaines et de la connaissance historique voulait rompre explicitement avec ce que l'on estimait être le psychologisme qui orientait la pratique herméneutique dans le romantisme de Schleiermacher : l'interprétation passait ainsi d'un *art* de comprendre à une *méthode* caractéristique de la science. À l'intérieur même du champ épistémologique, la distinction entre expliquer et comprendre ouvrait la possibilité de cette contestation de l'hégémonie prétendue du paradigme des sciences de la nature qui allait devenir un trait caractéristique de la tradition herméneutique. Mais surtout la réflexion de Dilthey sur la nature des sciences de l'esprit finissait par raccorder l'interprétation de l'herméneutique en général au vécu, à la vie elle-même, et par là, elle préparait l'élargissement décisif en direction de l'existentiali-

mantique de l'herméneutique : l'herméneutique de ce point de vue n'est jamais que la théorisation de cette expérience de l'amitié dont on sait qu'elle est déterminante dans la pensée romantique allemande. Cf. Gadamer 1996a, 92–93.

7 Gadamer 1996a, 105 : « On peut dès lors se demander si la théologie et la doctrine du droit n'ont pas une contribution essentielle à apporter à une herméneutique universelle ».

8 C'est d'ailleurs chez Dilthey que l'on peut trouver une première esquisse d'une histoire moderne du problème de l'interprétation et de la question herméneutique. Cf. Dilthey 1995.

sation de la question herméneutique : si les sciences humaines tirent leur principe méthodique d'interprétation de l'acte de comprendre les hommes et leurs actions, c'est que la caractéristique de la vie humaine est de s'interpréter elle-même. Autrement dit, la vie *est* processus herméneutique.

Avec Heidegger, le problème herméneutique acquiert un statut fondamental à la fois comme objet de la pensée philosophique et comme orientation *pour* la philosophie, celle-ci procédant de l'effort de l'existence pour s'interpréter elle-même (c'est le sens d'une « herméneutique de la facticité » promue jusqu'à *Être et Temps*). L'analytique existentielle de *Être et Temps* aura constitué le tournant décisif pour la constitution de tout ce qui s'appelle aujourd'hui philosophie herméneutique par l'intermédiaire de son illustre élève, Hans-Georg Gadamer.

Cet ancrage dans l'analytique existentielle et, d'une manière plus générale encore, dans le socle de la « philosophie de l'existence » a ouvert la seconde et définitive universalisation de la question herméneutique : la compréhension n'est plus un problème – même général – parmi d'autres, encore moins un simple problème épistémologique concernant la méthode et le statut des sciences humaines et historiques, mais la catégorie centrale à partir de laquelle se dévoilent à la fois les structures de notre être au monde et le rapport à elle-même d'une existence qui se comprend à partir de ses possibilités. Comme avait commencé à le percevoir Dilthey, le type de compréhension et d'interprétation qui se développe dans les sciences humaines et historiques ne représente qu'une des ramifications formalisées de l'effort de se comprendre soi-même qui définit l'existence (le *Dasein* pour lequel il y va de son être) dans sa dynamique propre. Si la philosophie a elle-même à se convertir à l'herméneutique au sens où sa démarche doit être interprétative, c'est qu'elle-même en procède pareillement : l'*Auslegung*, l'interprétation comme « élucidation », prolonge dans la philosophie cette élucidation de soi caractérisant la dynamique propre de l'existence vers son être authentique.

En dépassant l'enjeu méthodologique de l'interprétation, on passe alors de la question sur la nature du comprendre à la conception philosophique de l'*événement* de la compréhension : dans une herméneutique qui se donne pour tâche définitoire de penser l'*expérience* de la compréhension, il s'agit moins de se demander comment on comprend que de penser ce qui se passe lorsqu'on comprend. De ce point de vue, non seulement l'enjeu méthodologique dans lequel l'interprétation était saisie, dans le cadre d'une interrogation sur la méthode des sciences de l'esprit, paraît réducteur, mais c'est même la *réduction* de l'interprétation dans et par la raison scientifique qui devient apparent : une critique de la vision scientifique du monde commence là.

Le problème du statut des sciences de l'esprit n'est pas pour autant évacué et le questionnement de Dilthey concernant la compréhension historique, et plus précisément le problème que pose à cette compréhension la distance historique, demeurent d'autant plus prégnants chez Gadamer que la philosophie herméneutique est toute entière tributaire d'une primauté accordée à la condition historique de l'existence humaine. L'herméneutique de Gadamer a fait de cette conscience historique, du « travail de l'histoire », de la question de la distance historique et du risque du relativisme historique (ou des « apories de l'historicisme ») et d'une manière générale

de l'historicité de l'existence qui ancre toujours déjà l'activité du comprendre dans une tradition les traits décisifs pour penser l'interprétation.⁹ Par là d'ailleurs, il pouvait reprendre, en-deçà du tournant heideggérien de l'herméneutique, les problèmes soulevés par Dilthey du rapport au monde vécu historique d'où procèdent les objets à comprendre, et plus généralement de la constitution des sciences historiques.

L'interprétation est donc au fondement même de l'être au monde. Mais qu'y a-t-il à interpréter ? Pourquoi s'agit-il d'une *interprétation*, au sens strict ? Si elle se veut « élucidante », c'est précisément qu'elle est toujours déjà précédée par une compréhension préalable et plus ou moins obscure qui est à la fois sa condition de possibilité et ce qu'elle doit dépasser dans l'élucidation. Ce qui s'identifie par là, c'est ce qu'il est coutume d'appeler le « cercle herméneutique », soit le fait que toute compréhension est toujours déjà précédée d'une pré-compréhension, qui n'est rien d'autre que le monde de sens dans lequel l'existence se trouve immergée et à partir duquel elle se comprend. Tout aussi bien s'agit-il des anticipations de sens qui à la fois guident la compréhension, qui lui permettent de s'orienter globalement et sans lesquelles aucune démarche herméneutique ne pourrait jamais commencer, mais qui sont vouées à être rectifiées dans l'effort d'interprétation. Comme le montre le procédé de la lecture et de l'interprétation textuelle, le sens ne surgit par l'interprétation que dans l'horizon de cette anticipation. Il y a *interprétation* proprement dite parce qu'il y a pré-compréhension, parce que la compréhension ne part pas d'elle-même et qu'elle est toujours précédée.

Or on commence à comprendre comment une certaine critique de la « raison moderne » peut s'enraciner dans la reconnaissance de cette structure d'anticipation inhérente ; il suffit de la nommer d'un nom particulièrement provocant pour cette raison moderne : préjugé. C'est ce que fera Gadamer dans *Vérité et Méthode*, identifiant sciemment préjugé et pré-compréhension et leur conférant par là le statut « positif » du socle concret (historique) à partir duquel seul peut se développer la compréhension comme interprétation.

2. Raison herméneutique contre raison critique ?

Par cette réhabilitation provocante du préjugé contre le maître-mot, fondateur de la raison moderne, de la critique cartésienne des préjugés, Gadamer ne cherche pas seulement à dévoiler les conditions de toute compréhension qui se donne comme interprétation : c'est bien la condition historique de l'existence qui s'y manifeste – et d'ailleurs au premier chef l'historicité qui affecte la compréhension elle-même, ouvrant ainsi le problème de l'historicisme et du relativisme historique.

Or la reconnaissance de ces conditions remet en cause les principes par lesquels la raison moderne s'est comprise en elle-même et en outre l'oblige à un exercice qu'elle a précisément eu tendance à refouler pour se constituer. Du reste le problème de la « réhabilitation » du préjugé, de l'autorité et de la tradition à laquelle

9 Cf. Gadamer 1996b, 286–328.

procède l'herméneutique de Gadamer¹⁰ concerne la place de l'interprétation proprement dite dans le procès de la compréhension et c'est de ce point de vue que l'herméneutique gadamérienne a pu concentrer les premières grandes critiques : le cercle de la pré-compréhension en effet subordonne toute compréhension « objective » à une interprétation qui trouve ses racines dans la tradition, enracinement que *justifie* l'herméneutique comme la condition essentielle du sens. En outre, en mettant l'accent sur l'application et surtout sur l'importance de la situation actuelle du sujet pour la compréhension du passé, l'herméneutique fait de l'interprétation non pas seulement le point de départ (subjectif, distordu) de la compréhension, mais son point d'arrivée, le but de l'effort de compréhension étant non pas la restitution de l'intention de l'auteur qui animerait le sens, mais l'appropriation personnelle, dans la « fusion des horizons » (entre l'horizon du texte et l'horizon d'attente du sujet)¹¹, du sens dans et pour la situation présente. Ce faisant elle fait surgir le soupçon d'un subjectivisme que renforce l'hostilité déclarée au « méthodologisme ». Car l'une des tâches essentielles que se fixait effectivement l'herméneutique gadamérienne et sur laquelle Gadamer est demeuré inflexible, c'est bien celle de soustraire le procès d'interprétation à toute logique et méthode, et de critiquer la subordination des sciences humaines et historiques à un tel méthodologisme : ces sciences reçoivent leur légitimité et même leur irremplaçable nécessité de ce qu'elles procèdent d'une expérience fondamentale de vérité qui a pour nom l'interprétation et qui est irréductible à la « méthode ».¹²

Il faut dire plus profondément que l'interprétation *est* cette expérience de vérité, première ou fondamentale, que les procédures de la raison scientifique sous le paradigme des sciences de la nature (et aussi de la conception technique du monde) ont tendance à réduire ou à marginaliser (comme « non scientifique »). La replacer au centre, c'est assurément mener une critique inlassable contre ce modèle qui va bientôt être assimilé à la « raison moderne » et c'est ainsi qu'une théorie de la compréhension qui cherche à restituer le cœur et l'enjeu de l'acte d'interpréter finit par devenir « une méditation philosophique sur les limites imposées à toute domination techno-scientifique de la nature et de la société ».¹³ Mais il est bon de s'attarder un instant sur ce qui de cette réhabilitation de la tradition met exactement en cause l'image de la raison moderne critique, dont on ne peut évidemment penser qu'il se résume à valoriser ce qui paraît si contraire à l'exercice de la raison autonome et critique et même à une liberté de pensée si chèrement acquise. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il faut corréliser cette importance accordée à la tradition à la forme essentiellement dialogique que reconnaît l'herméneutique à la pensée : la tradition

10 Gadamer 1996b, 298 sq.

11 Cf. Gadamer 1996a, 108 : « L'interprète et le texte possèdent chacun leur propre horizon et [...] chaque compréhension représente une fusion des horizons ».

12 Gadamer 1996b, 303 : « Face au méthodologisme régnant de la théorie de la connaissance, il faut donc nous poser les questions suivantes : la montée de la conscience historique a-t-elle vraiment tout à fait coupé notre attitude scientifique de cette attitude naturelle à l'égard du passé ? Le "comprendre" propre aux sciences de l'esprit se conçoit-il correctement quand il rejette la totalité de sa propre historicité du côté des préjugés dont on doit se libérer ? ».

13 Gadamer 1996a, 118.

est ce dans quoi l'on pense et même ce qui permet de penser, mais la pensée est l'effort constant pour la reprendre et la critiquer : par le langage même, elle se caractérise toujours par un incessant effort d'auto-transcendance. C'est dire que, avant même de se trouver confrontée aux feux virulents de la raison critique, l'herméneutique gadamérienne faisait place à la reconnaissance de l'exercice critique inhérent à la compréhension. Il n'en reste pas moins que la compréhension reste organiquement liée à sa situation, ce qui d'ailleurs fait planer le spectre du relativisme historique sur toute compréhension ainsi assimilée à l'interprétation et qui est l'autre adversaire de Gadamer. La réalité de l'interprétation limite l'exercice critique.

Or c'est bien à quelque chose comme un paradigme de la raison (critique) dont l'*Aufklärung* a semblé donner et sa définition et sa figure emblématique (mais toujours inachevée), que finit par s'en prendre une philosophie de l'interprétation pour qui par exemple « des concepts comme ceux d'*Aufklärung*, d'« émancipation », et de « dialogue sans contrainte » se révèlent dans le concret de l'expérience herméneutique comme de pauvres abstractions ». ¹⁴ Manière de réactiver le Romantisme contre les Lumières ? Ce qui est sûr, c'est que *Vérité et Méthode* avait particulièrement concentré les conséquences critiques de la philosophie de l'interprétation sur les principes apparemment fondamentaux de l'*Aufklärung*. Et le débat virulent, mais déjà ancien désormais, que cette critique de la critique suscita alors et qui opposa Gadamer et Habermas est d'autant plus significatif que Habermas, qui « incarnait » la position de la critique des idéologies qui prolongeait l'*Aufklärung* contre un Gadamer « incarnant » le conservatisme d'une réhabilitation de la tradition, provenait lui-même en partie du tournant herméneutique. C'est que l'un comme l'autre voient dans le phénomène herméneutique le dévoilement de la situation concrète de toute compréhension comme interprétation et donc une espèce de dégrisement de la conscience quant à ses prétentions naïves et immédiates au savoir « objectif », à la vérité et à la transparence. Mais quant à savoir ce que l'on peut déduire de ce constat concernant l'activité d'éclaircissement propre à la raison, il n'y a plus d'accord et même l'opposition se creuse entre « raison herméneutique » et « raison critique ». Partageant la même critique de l'objectivisme et du méthodologisme, ¹⁵ Habermas et Gadamer semblent interpréter finalement cette critique dans deux sens opposés. Car pour l'un (Habermas) elle est un élément d'une radicale critique des idéologies, comme si la critique de l'objectivisme était mue par un objectivisme supérieur, tandis que pour l'autre (Gadamer) elle semble se rabattre au contraire sur la thèse d'une impossibilité de la critique radicale.

Selon Gadamer, la critique de la « fausse conscience » (des idéologies) suppose qu'il puisse y en avoir une « vraie », une conscience pure et du coup transcendante à tout enracinement historique, caractérisée par un savoir vrai. N'est-ce pas là la plus massive de toutes les naïvetés que peut mettre à jour la reconnaissance du caractère primordial de l'*interprétation* ? Mais le fait que la critique des idéologies soit obligée de postuler un savoir « pur », préalable, vrai comme fondement d'une critique des pathologies ou des distorsions de l'entente, de la compréhension ou de

14 Gadamer 1996a, 116.

15 Particulièrement nette dans *La logique des sciences sociales* de Habermas.

la communication ne représente pas seulement une erreur ; il cache une naïveté plus grande encore qui traverse toute la raison moderne puisqu'elle en a fait son principe : l'idée qu'on peut partir de rien (sans présupposé) ou, cela revient au même, que la condition première de la pensée émancipée, de la « raison », soit la *tabula rasa*. Contre ce geste fondateur de la modernité, l'expérience herméneutique enseigne l'irréductible enracinement historique de la pensée (essentiellement dans et par le langage) : la compréhension relève de l'interprétation et on n'interprète jamais qu'à partir d'une situation historique qui en limite la portée, même si elle n'en étouffe pas la portée critique, ou plutôt correctrice. C'est pourquoi « le dépassement de tous les préjugés, cette exigence globale de l'*Aufklärung*, s'avérera être lui-même un préjugé, dont seule la révision frayera la voie à une compréhension appropriée de la finitude qui domine non seulement notre être, mais également notre conscience historique ».¹⁶ On voit que l'abstraction, c'est-à-dire l'ignorance des conditions historiques de la compréhension, se trouve aux deux bouts du processus de la raison moderne critique, à son origine et à la fin qu'elle vise. Car d'une part elle semble ignorer ses propres présupposés (son enracinement) et le fait de se croire sans présupposés est son présupposé principal, et d'autre part elle postule également l'horizon parfaitement abstrait – et du reste inquiétant – d'une compréhension totale, transparente, transcendant l'interprétation, bref d'un savoir absolu. Or pour Gadamer, l'enseignement majeur de l'herméneutique tient au refus de ce savoir absolu hégélien qui représente l'achèvement de toute philosophie de la réflexion : la puissance totale que l'on y attribue à la réflexion, capable de se hausser hors de sa situation historique et de toute idéologie déformante, est une pure illusion – un préjugé. Pour comprendre ce qu'elle est en réalité, il faut au contraire rapporter la réflexion à l'intérieur du processus d'interprétation.

Il s'agit cependant moins d'une opposition que d'une rectification, c'est-à-dire un rabaissement des prétentions de la critique au nom d'une espèce de réalisme anti-utopique. Gadamer reconnaît qu'il s'en prend moins à la critique qu'il ne la relativise ou la régionalise : la critique des préjugés (l'*Aufklärung*) est une *partie* des processus de compréhension.¹⁷ Mais c'est reconnaître que ces processus sont toujours simultanément des processus d'éclaircissement, de rectification et de correction, et non de reconduction de la tradition ou d'acceptation des préjugés. Le caractère dialogique de la raison herméneutique, sur lequel Gadamer n'a cessé d'insister et qu'il a même accentué au cours de son œuvre, est précisément ce qui veut rendre raison de ce processus « critique » de la raison herméneutique, à condition de renoncer à l'horizon du savoir absolu et même à cette idée, caractéristique de l'*Aufklärung* conçue comme *processus*, d'un progrès illimité vers la clarté totale. Dialogue (jeu de la question et de la réponse) et incertitude, conscience d'historicité de l'interprétation – voilà quels sont les traits « critiques » de la raison herméneutique, qui non seulement ne peut donc reconnaître aucun *terme* au processus d'interprétation mais doit même reconnaître que, bien que des critères effectifs séparent interprétation correcte et interprétation fautive, toute interprétation est à la fois

16 Gadamer 1996b, 297.

17 Gadamer 1982, 150 : « La critique de l'idéologie représente seulement une forme déterminée de réflexion herméneutique qui aspire à dissoudre critiqueusement un type déterminé de préjugés ».

éclaircissement et voilement. La raison est *toujours* « critique », mais elle l'est toujours de manière limitée – elle n'est critique *que* parce qu'elle est limitée.

La « raison herméneutique » se présente-t-elle alors vraiment comme l'autre de la raison moderne ? Encore faut-il comprendre ce que peut signifier une *raison* herméneutique ou un modèle herméneutique de la *raison*. On a vu comment l'interprétation devenait le problème central de la philosophie et comment les herméneutiques régionales s'universalisaient dans une philosophie herméneutique greffée sur la phénoménologie. Mais parler de « raison herméneutique » implique autre chose¹⁸ : l'idée selon laquelle les opérations qui sont impliquées dans l'interprétation présentent une alternative aux procédures de ce que la modernité nomme « raison », et l'idée, en définitive, selon laquelle la reconnaissance de l'interprétation comme expérience première de vérité non seulement fournirait un autre socle à la raison mais dévoilerait son essence authentique, recouverte par l'histoire moderne. À dire vrai, l'idée même qu'il y aurait quelque chose comme des paradigmes *différents* de la raison, que la raison n'est pas une et toujours la même, ce qui implique à la fois une relativisation critique et une perspective historiciste, relève déjà d'une conception herméneutique de la raison, même s'il ne s'agit pas pour autant d'abonder dans un relativisme historique à ce sujet.

C'est même, en définitive, ce qui permet effectivement d'y voir un paradigme alternatif : la reconnaissance du caractère historique de la raison. Enracinée dans la conscience historique, même si elle lutte contre l'historicisme comme contre un ennemi de l'intérieur, mais aussi irriguée par la pensée de l'existence issue de Kierkegaard et de Heidegger, la philosophie herméneutique se caractérise par ce rappel constant de la *situation* de la raison. Son hostilité à la philosophie de la réflexion en est évidemment tributaire, la réflexion représentant par excellence le caractère abstrait de l'exercice de la raison et du sujet qui la mène. En conséquence le type de raison qu'incarne la modernité et l'*Aufklärung*, entendue au sens large, se trouve elle-même intégrée ou réintégrée à l'histoire : l'idée d'une raison critique et d'une réflexion transcendant sa propre historicité, cette idée est... historique. C'en est fait, dès lors, de son caractère absolu et universel ; la raison des Lumières n'est pas La raison, laquelle est justement une chimère de la raison moderne, mais une forme de raison historiquement déterminée et limitée. Ce que ne parvient pas en revanche à reconnaître une telle philosophie herméneutique est la *fonction* régulatrice et animatrice que peut revêtir, une fois désusbtantialisée, cette image transhistorique de la raison que mobilise l'*Aufklärung* et ses développements contemporains.

3. Liquidation de la raison ?

Une étape, cependant, pouvait encore être franchie dans cette critique, une extrapolation de l'herméneutique vers une dissolution de la raison moderne à laquelle s'est toujours refusée l'herméneutique « classique » de Gadamer, comme le montre en particulier un autre débat qui l'opposa cette fois à la « déconstruction ».

18 Cf. Greisch 1985, 27 sq.

Notre intention n'est pas ici de reprendre les attendus de cette nouvelle polémique, mais d'observer comment l'accentuation du motif de l'interprétation a pu, dans une herméneutique dite « radicale », finalement emporter et la « raison moderne » des Lumières et la raison liée à une herméneutique de la tradition. Il n'est à dire vrai pas bien difficile de comprendre comment on pouvait y parvenir, puisque la manière dont l'herméneutique prétendait réhabiliter d'autres expériences de vérité rejetées par l'objectivisme de la science moderne en faisant de l'opération de l'interprétation le paradigme de telles expériences ouvrait une alternative inévitable : soit un « élargissement » du concept de vérité, soit sa dissolution progressive dans le jeu indéfini de l'interprétation. C'est cette seconde solution qui constitue le sol de « l'herméneutique radicale »,¹⁹ laquelle se nourrit de Nietzsche plutôt que de Dilthey ou de Schleiermacher, du Heidegger de l'histoire de la vérité de l'Être plutôt que de celui de l'analytique existentielle, du nihilisme plutôt que de la tradition, et se conjugue, chez R. Rorty et du côté américain, avec le courant du pragmatisme issu de William James et de Dewey. Les enjeux du débat, qui tourna court assez vite, entre Gadamer et Derrida indiquent assez clairement quel était le verrou qui gardait encore la philosophie de l'interprétation d'une telle liquidation : le statut du signifié et finalement la présence d'un sens plein, en dehors du jeu du signe, dont Gadamer croyait pouvoir affirmer pourtant que son intangibilité reconnue par l'herméneutique n'impliquait pas qu'elle fût pour autant contaminée par la métaphysique que visait au contraire à dépasser (et dénoncer) la déconstruction. Pour cette dernière au contraire, le signifié devenait irrattrapable en raison de l'écart sans cesse institué par le signifiant, et ne s'avérait plus qu'une hypostase métaphysique : l'idée d'un sens absolu, définitif, fixe, le dernier reste onto-théologique dont une philosophie du langage devait consommer la fin. Ce qui est fragilisé alors, puis définitivement ruiné dans le jeu du signe et de l'interprétation, c'est l'idée même de *Vérité*.²⁰

C'est d'ailleurs sous le motif désormais bien connu – et passablement rebattu – de la fin de la métaphysique que la catégorie de l'interprétation pouvait jouer son rôle dissolvant. Elle n'était plus le point d'accès à une re-compréhension de la nature de la vérité, considérée comme le socle de toute expérience authentique, non réduite de la vérité ; elle était ce qui en précipitait la fin, la vérité étant la dernière idole métaphysique à briser, le spectre du savoir absolu. Se réclamant à tort ou à raison du perspectivisme nietzschéen où l'on croyait lire qu'il « n'y avait plus de fait mais que des interprétations », se réclamant surtout de la conception nietzschéenne du nihilisme comme destruction de la métaphysique, ce vers quoi on s'acheminait n'était plus seulement le dépassement de l'objectivisme mais bien la dissolution de la vérité dans l'interprétation, le nihilisme étant considéré par exemple

19 On doit notamment le terme à J. Caputo. Cf. Caputo 1988.

20 Derrida 1967, 427 : « Il y a donc deux interprétations de l'interprétation. L'une cherche à déchiffrer, rêve de déchiffrer la vérité ou une origine échappant au jeu et à l'ordre du signe, et vit comme un exil la nécessité de l'interprétation. L'autre, qui n'est plus tournée vers l'origine, affirme le jeu [...] ». L'autre grande critique de Derrida concerne la compréhension conçue comme appropriation, où il voit l'expression de la volonté de domination dans la réduction de l'altérité au même.

sous la plume de G. Vattimo comme l'ouverture de cette ère de l'interprétation qui succède à la métaphysique. En somme quelque chose comme une fin de l'histoire libérant le jeu de l'interprétation qui lui-même liquide l'idée de fin. La puissance de l'interprétation est à la fois subtile et irréfragable, et, une fois enclenché, son mouvement est absolument impossible à arrêter : il n'y a pas de signifiant ultime (Dieu est mort).

On n'entrera pas dans les ramifications multiples de ce motif par ailleurs abondamment traité. On se contentera d'observer comment le paradigme d'une raison herméneutique tend lui-même à se dissoudre dans une telle radicalisation. C'est sans doute la conjonction de l'herméneutique et du pragmatisme qui aura contribué à précipiter cette dissolution : on le doit en particulier à R. Rorty pour lequel tous les moyens de l'herméneutique sont bons pour arracher la philosophie à ses vieilles attaches dans la théorie de la connaissance et à ses vieilles croyances dans l'idée d'une vérité objective, bref à ce qui la relie à la « raison moderne ». Car c'est bien la raison des Lumières qui, après un hommage sincère motivé par ses succès en matière d'émancipation sociale, politique et morale, fait l'objet d'un amical au revoir : « Les lumières pensèrent, à juste titre, que ce qui succéderait à la religion serait *préférable*. Le pragmatiste parie que ce qui succédera à la culture " scientifique " positiviste issue des Lumières sera *préférable* ». ²¹

Assurément la promotion de l'interprétation au rang de catégorie fondamentale, se substituant à l'idée réputée métaphysique d'une vérité substantielle, se faisait contre les prétendues naïvetés ou le prétendu dogmatisme de la raison des Lumières, contre une raison dépendante de l'onto-théologie, en particulier dans sa « focalisation » sur la vérité, dans sa *croyance* dogmatique en la vérité et bien sûr dans ses ultimes développements positivistes. Mais fallait-il encore appeler « raison » ce qui s'ouvrait dans l'ère de l'interprétation indéfinie ? Si par là il faut entendre l'ensemble des procédures d'objectivation qui visent un savoir vrai, il faut désormais y renoncer ; mais pas moins à ce qui pourrait lui être substitué, comme la forme non-substantielle que lui donne Habermas dans l'idée de raison communicative ; et pas moins non plus la « raison herméneutique », elle-même, emportée dans cette joyeuse apocalypse dans laquelle le sens s'est définitivement substitué à la vérité (alors qu'il n'y avait chez Gadamer aucune alternative entre le sens et la vérité). S'il n'y a plus de vérité mais seulement des interprétations, localisées, interdépendantes, plus rien ne transcende complètement les contextes. Or la condition même de la « raison » est cette transcendance : le principe de l'interprétation généralisée immanentise (et régionalise) l'ensemble des processus qui étaient jadis attribués au travail d'une raison universelle et rien ne transcende ce jeu qui est celui de l'intersubjectivité.

Mais il n'est pas jusqu'à l'essence dialogique de la raison, dont on a rappelé quelle importance elle revêtait chez Gadamer, qui ne soit elle-même contestée par l'hégémonie douce de l'interprétation qu'on essaie de faire valoir, et destinée à défaire toute hégémonie, y compris celle de la « raison ». C'est ainsi qu'à l'idée de dialogue, soumise à des idéautés directrices et régulatrices, et surtout orientée vers

21 Rorty 1993, 55.

une saisie collaborative de la vérité, fondée peu ou prou sur la croyance réaliste en une certaine objectivité, R. Rorty substitue significativement le modèle de la *conversation* : « L'herméneutique conçoit les relations interdiscursives sur le modèle des divers fils d'une conversation possible, une conversation qui ne suppose aucune matrice disciplinaire unissant les interlocuteurs ». ²² La conversation comme modèle substitutif à la « raison » ²³ s'établit sur les ruines d'une croyance en un monde objectif auquel ils seraient plus ou moins à même de correspondre dans une interprétation « plus juste » : il n'y a jamais que des interprétations, au contraire, et la conversation est faite d'un mouvement d'ouverture de ces interprétations les unes aux autres sans qu'aucune position de surplomb d'un quelconque discours (la « raison », le « savoir objectif », la science, la philosophie elle-même) puisse juger de leur adéquation supposée et surtout puisse instaurer hiérarchie et régulation. À la raison critique, qui fait peser sur les discours et les interprétations, y compris avec de louables intentions émancipatrices, le poids et la raideur de ses structures, la conversation substitue la tâche herméneutique d'un effort indéfini de compréhension des vocabulaires et des discours étrangers.

Un tel modèle vise non pas la vérité mais l'accord et surtout la perpétuation de la conversation elle-même. Certes il peut s'agir de mettre un terme – toujours temporaire – à l'interprétation car ce point d'arrêt est tout simplement nécessaire pour la vie pratique et sociale. Mais ce n'est certainement pas la découverte du « vrai » qui l'impose : c'est l'efficacité – toujours temporaire – de l'interprétation en question. La conversation n'est donc pas même, finalement, un processus cognitif mais une pratique sociale et c'est alors selon des critères sociaux qu'il faut juger du jeu de l'interprétation, c'est-à-dire du rapport des interprétations entre elles ou de la manière dont une interprétation se corrige, évolue, se rectifie au contact. L'ère de la conversation substituée à l'ère de la raison moderne se caractérise de n'être plus traversée que par des enjeux politiques et moraux. La primauté de l'interprétation n'entraîne donc pas seulement une critique définitive de l'objectivisme des sciences (lesquelles doivent être tenues pour un « genre de littérature ») ²⁴ et, d'une manière générale, de la croyance en une vérité objective, un langage en correspondance avec des faits extra-linguistiques, une connaissance ajustée à la réalité, etc. ; elle permet de sortir de l'orbite des théories de la connaissance (et de la vérité) dont la domination sur l'essence de la pensée était caractéristique de la modernité. S'« il s'agit d'édifier des mondes plutôt que de les découvrir », comme l'écrit Goodman que cite R. Rorty ²⁵, comme le pragmatisme l'assure en liant la pensée à l'action, alors la conversation est en effet ce qui convient plutôt qu'une pensée soumise à l'objectif d'une connaissance vraie de ce qui est déjà.

22 Rorty 1990, 352.

23 Rorty 1993, 318 : « Le philosophe posera une question à laquelle le pragmatiste doit se mesurer : la question *pratique* de savoir si la notion de “ conversation ” *peut* remplacer celle de “ raison ” ». On remarque évidemment que le critère essentiel dans cette évaluation est celui de la pratique et non celui de la vérité.

24 Rorty 1993, 63.

25 Rorty 1993, 57.

Si on entend alors par raison tout ce qui est encore « connecté aux notions de vérité comme correspondance, de connaissance comme découverte de l'essence, de moralité comme obéissance à un principe »²⁶, alors en effet l'herméneutique radicale et le pragmatisme liquident la « raison ». En ce sens, c'est l'interprétation qui, en engageant la pensée sur le chemin de la déconstruction de telles entités, est la catégorie centrale pour opérer un changement dans les critères par lesquels la pensée elle-même doit être saisie : à la raison essentiellement prise dans un paradigme gnoséologique, il faut substituer la pensée dans sa dimension sociale (et socialement constructrice) et politique. Que la promotion du régime de l'interprétation soit guidée par l'idée que les pratiques de pensée décident des formes de vie sociales, c'est ce que montre aisément l'insistance avec laquelle Rorty prétend substituer la démocratie à la philosophie (la conversation est le mouvement même d'une société ouverte et solidaire).²⁷ C'est aussi ce que montre l'accent que Vattimo fait porter sur les conséquences de cette promotion : l'ère de l'interprétation est l'ère de la charité, dans la mesure où l'interprétation est soutenue et orientée par le « principe de charité » à l'égard des vocabulaires et discours étrangers²⁸ et où la « charité » représente, au cœur de l'interprétation, la catégorie à double face qui fait passer de l'ordre du sémantique et du gnoséologique à l'ordre du politique et du moral – et du religieux.²⁹ L'interprétation y est même regardée comme une condition de la démocratie véritable, si la persistance de l'idole métaphysique de la Vérité est au contraire ce qui en constitue l'un des obstacles les plus importants.³⁰

Les objections – d'ailleurs elles-mêmes en partie politiques³¹ – contre cette substitution ne manquent pas, mais notre propos doit s'arrêter à leur seuil, car il n'avait pour fin que de suivre la manière dont la catégorie de l'interprétation pouvait nourrir une critique de la raison moderne, un paradoxe parmi d'autres étant qu'elle débouche sur deux positions elles-mêmes plus ou moins opposées : celle du conservatisme relatif d'une herméneutique de la tradition, d'un côté, et celle, de l'autre, d'un progressisme radical qui pourrait être regardé comme la destruction des Lumières (« positivistes »)³² par une radicalisation des Lumières. Ce qui est sûr, c'est que l'on ne peut guère pousser plus loin l'effet critique de la notion d'interprétation.

26 Rorty 1993, 318.

27 Cf. Rorty 1988.

28 Le principe de charité, énoncé par Quine et par Davidson, est le principe selon lequel le soupçon de sens et de rationalité est accordé a priori aux idiomes, discours, phrases, vocabulaires, ou comportements qu'on ne comprend pas : il faut leur supposer du sens et cette supposition guide sans cesse la compréhension.

29 Cf. Vattimo 2004, 91–106.

30 Cf. Vattimo 2009, 18–28.

31 C'est que le « relativisme » induit par l'herméneutique radicale et surtout l'inflexion pragmatiste vers les critères sociaux et politiques s'accommodent fort bien de la promotion des valeurs dites occidentales voire américaines comme sources fondamentales de la conversation...

32 Rorty 1993 : « Les Lumières pensèrent, à juste titre, que ce qui succéderait à la religion serait *préférable*. Le pragmatiste parie que ce qui succédera à la culture " scientifique " positiviste issue des Lumières sera *préférable* ».

Bibliographie

- Caputo, John D. 1988. *Radical Hermeneutic. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Derrida, Jacques 1967. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- Dilthey, Wilhelm 1995. 'La naissance de l'herméneutique'. In Dilthey, Wilhelm. *Œuvres 7. Écrits d'esthétique*, trad. fr. Danièle Cohn. Paris: Les éditions du Cerf.
- Gadamer, Hans-Georg 1982. *L'art de comprendre I. Herméneutique et tradition philosophique*, trad. fr. Marianna Simon. Paris: Aubier Montaigne.
- Gadamer, Hans-Georg 1996a. 'Herméneutique classique et herméneutique philosophique'. In Gadamer, Hans-Georg. *La philosophie herméneutique*, trad. fr. Jean Grondin. Paris: PUF.
- Gadamer, Hans-Georg 1996b. *Vérité et Méthode*, trad. fr. Pierre Fruchon. Paris: Seuil.
- Greisch, Jean 1985. *L'âge herméneutique de la raison*. Paris: Les éditions du Cerf.
- Greisch, Jean 2002. *Le cogito herméneutique*. Paris: Vrin.
- Grondin, Jean 1994. *L'universalité de l'herméneutique*. Paris: PUF.
- Grondin, Jean 2006. *L'herméneutique*. Paris: PUF.
- Laks, André; Neshke-Hentshke, Ada (éd.) 1991. *La naissance du paradigme herméneutique*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- Michon, Pascal 2000. *Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer*. Paris: Vrin.
- Ricoeur, Paul 1986. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil.
- Rorty, Richard 1988. 'Du primat de la démocratie sur la philosophie', trad. fr. Thierry Marchaisse. In *La sécularisation de la pensée*, éd. Gianni Vattimo. Paris: Seuil.
- Rorty, Richard 1990. *L'homme spéculaire*, trad. fr. Thierry Marchaisse. Paris: Seuil.
- Rorty, Richard 1993. *Conséquences du pragmatisme*, trad. fr. Jean-Pierre Cometti. Paris: Seuil.
- Vattimo, Gianni 2004. *Après la chrétienté. Pour un christianisme non religieux*, trad. fr. Frank La Brasca. Paris: Calmann-Levy.
- Vattimo, Gianni 2009. *Addio alla verità*. Roma: Meltemi.

TRANSLATION AND INTERPRETATION

Silvana Borutti

1. The translation space and the interpretation of distance

My paper on the topic of interpretation concerns translation as an essentially interpretative question. I shall try to reconstruct several hermeneutical aspects of translation, starting from the focus given to this topic by the Romantics.

Modern, Romantic and post-Romantic hermeneutics had the merit of seeing in translation a paradigmatic situation of encounters among languages, subjects and cultures; an encounter in which what is in question is the treatment of difference and distance. In other words, it had the merit of considering translation not so much as an operation defined by external and service-related aims but as a specific space of cognitive significance where the subjects of different languages and cultures could experience mutual acknowledgment or the lack thereof. This paper will consider several viewpoints that place translation at the center of the hermeneutics of interpretation and of the understanding of alterity.

Through the topic of translation, hermeneutics thus deals with the interpretation of distance and difference. Here the question is not the semantics of translation, that is, the problem of the *possibility of moving* from language to language, text to text, theory to theory; the interpretative problem concerns rather the *conditions of this movement*: what is this movement for the two linguistic organisms being compared, for the texts and the subjects that express themselves through the languages. We are dealing here with the philosophical-ontological level of problems, which involves everything that translation has to do with the subjects and with the ontological aspects of language. At the center of focus is the space of distance; that is, the translation understood as a state of suspension between two languages and two cultures: from the hermeneutical perspective one asks how and in what sense is this state of suspension a component of the understanding of the other. We shall see that for Gadamer translation represents a paradigmatic form of interpretation, since it is translation that poses the interpretative problem of understanding the work and meaning of the other, starting with its symbolic distance.

A fundamental contribution of hermeneutics is thus having drawn attention to the fact that distance (the «between», the *entre-deux*, *das Zwischen*) and entropy (that is, the loss of meaning in the movement) must not be viewed as negativities to be minimized but as the positive space in which the identifying form of the other subject and the other work is revealed. In fact, this topic, which is together cognitive and ontological, is today at the forefront of the question of «understanding» in the human sciences and in intercultural studies; and the translation experience is a relevant testing ground for this theme.

With these considerations in mind, I would now like to reconstruct several historical trends of hermeneutics of translation.

2. Romantic translation and the translation of the Bible

As Walter Benjamin has shown,¹ to the initial period of Romanticism we can attribute the speculative interest in translation as the interpretative life and development of the work. Novalis and the Schlegel brothers consider translation as an operation of criticism and reflection; that is, one of knowledge, which in itself entails a distancing and valorization of the space that separates and ties together at the same time two linguistic organisms. Fragment 229 of *Athenaeum* (1798) connects translation, distance and *Bildung*: Friedrich Schlegel writes there that distance is a cognitive and philosophical-ontological space that not all peoples know how to inhabit; in fact, Arab culture, which translates and then forgets and destroys the originals, does not become a *Bildung* but remains a barbaric culture. The *Bildung* theme, that is the theme of a completed cultural formation is, in German culture, traditionally linked to translation, at least starting from Luther and his translation of the Bible, which, by establishing a written German language, contributed to the establishment of a national culture.² The idea that translation is a component of the *Bildung* as the general development of the spirit was already present in Luther, and it was subsequently developed by Goethe, Herder and the first Romantics.³

Linking *Bildung* to translation means recognizing that the relation to the foreigner is a necessary moment in the formation of national cultural identity. However (adopting Antoine Berman's interpretation),⁴ if the Romantics view the reflective space of distance as a fundamental element of *Bildung*, it must be said that their writings do not reveal a full acceptance of the alterity and linguistic extraneousness of the other: this is because in their texts (which are basically theoretical fragments) translation is seen speculatively and in general more as a philosophical gesture and a critical enhancement of the work (a topic that is present in Benjamin's metaphor about the ripening – *Reife* – of the work through translation)⁵ than as a comparison between languages. Any relation to the texts (interpretation, critique, translation) is for the Romantics a philosophical and cognitive operation; that is, that which Schlegel calls reflection in Fichte's meaning of the term, the thought of the thought, self-awareness. In other words, translation is not seen as an experience entailing the linguistic difference of the other, but rather as a critical and reflective function, as a *transformation that belongs to the life of the original* and which enhances the latter, leading it toward the proper essence of the work or toward its own form. Friedrich Schlegel writes in a Fragment of *Athenaeum*, 2: «Um jemand zu verstehen [...]

1 Cf. Benjamin 1920; Benjamin 1923, 15–16.

2 Cf. Berman 1984, ch. 1 and 3.

3 Cf. Cassin 2004, 1316.

4 Cf. Berman 1984, ch. 7 and 8.

5 Benjamin 1923, 17.

muss man ihn erst ganz und besser als er selbst verstehen». ⁶ In this way the Romantics anticipate hermeneutical themes: translation is thought because it leads toward the original form of the work, working on distance. This concept of translation – one that views the theme of language as a philosophical and cognitive place – is contained in the archaeology of the historicist theme of the understanding of the *idion*, that is, of the characteristics of the individual work. However, one can affirm, along with Berman, ⁷ that the speculative theme of the form of the work and the objective of the *Bildung* (that is, the perfected formation of a national culture) involve that the educational return upon itself prevails over the alterity of the other.

The Romantic idea of the philosophicity of translation as a critical supplement that completes the work, taking it to a higher degree of awareness, is associated by the Romantics to an even more relevant theme: the reflection on the exemplary character of the translation and interpretation of the Bible. In fact, they brought to light the connection between translation and the understanding of the other's meaning, in particular in their reflection on the topic of the Bible, understood as a text of *absolute alterity*, and thus an *infinite book*, an infinite source for processes of translation and interpretation. Novalis speaks of the book *par excellence*, the book that is the sacred origin of every translation and interpretative process: the Bible, he says, is the seed of all books, the infinitely rewritable book, the non-completed book that is still expanding. ⁸ The infinite book belongs to the Romantic motif of the growth and completion of the work as a boundless letter: since the text in its literal and formal constitution is infinite, *that is, it contains in the finite the infinity of the spirit*, and thus it requires to be completed and recreated in its formal secret, every attempt at interpretation and translation of the text is an essential supplementary movement for the life of the work. In this way, the Bible becomes the metaphor of the infinitely rewritable book through the critical and philosophic work of understanding-translation. ⁹

In this way, through the metaphor of the infinite book to read, translate and interpret, the Romantics open the way to the position of the modern hermeneutical problem – and here «modern» signifies autonomous, generalized, secularized – of «reading texts» and *translating as a form of understanding the other*. «Infinite book» and also «classical text» ¹⁰ are metaphors that refer to the cognitive power of interpretation, which recreates the conditions for the production of the work: that is, every text can hide within it a spirit to be liberated in the interpretation. Historically, in ancient and medieval tradition the problem of interpretation was posed as a technical problem regarding access to the meanings of great literary and sacred texts,

6 «In order to understand someone [...] it is necessary, in the first place, to understand him fully and better than he himself can» (A.W. Schlegel, F. Schlegel 1960, 299). Cf. Berman 1984, 170–171.

7 Cf. Berman 1984, 224.

8 Novalis 1978, 766.

9 Cf. Bori 1987, ch. VIII. For the Romantic use of the Biblical metaphor, the seed of all books, the not only ideal but real model, see Blumenberg 1981, ch. 16.

10 In the philosophical philology of Friedrich Schlegel, the «classical» is a hermeneutical concept, as it also is in Gadamer (1969, 269 ff.): it does not identify a definite whole, a class of works, but a reflective philosophical relation that an epoch has with its own history, a way of reading texts that has to do with the *Bildung*; that is, with the formation of an epochal identity.

such as Homer and the Bible.¹¹ The model of access to the other, in any hermeneutical approach, is affected by this *exegetical-philological origin*: that is, it has its ascendancy in philological acts, in a certain technology of the reading and exegesis historically undertaken to understand the meanings of the great literary texts, which pose problems due to spatial-temporal distance and linguistic differences. From these specialistic origins modern hermeneutics has developed and become autonomous, when *the problem of interpretation as a general cognitive problem* was posed. We can say in this sense that in our culture the translation-interpretation link and the autonomous significance of the translation activity regarding texts are revealed as forms of the secularization of traditional problems involving the exegesis of the sacred texts. I have already mentioned the exemplary significance taken on in German culture by Luther's translation of the Biblical texts: his translations contributed to the formation and development of a national culture since, by creating the linguistic conditions for the reading of the Bible, they formed the German language as a language of communication and literature.¹² With his translation Luther created a language that can make do without the Latin of the Roman Catholic church and become an instrument for a spiritual reading: a reading that is spiritual not as a mystical and speculative search for hidden meanings, as in ancient and scholastic hermeneutics, but in its providing a direct, literal, historical access to the meaning of the text.¹³ In *Sendbrief vom Dolmetschen*,¹⁴ Luther referred several times to his own translation work by using the verb *verdeutschten*, to Germanize: if Goethe, in his Note entitled «Translations» contained in *The West-Eastern Diwan* (1819), had reason to ascribe Luther's translation to the «prosaic» type that familiarizes us to foreign things from our point of view, the specific translation act by Luther, with his language, is nevertheless the historically-situated way he created to communicate the Biblical word to the people,¹⁵ thereby creating at the same time the linguistic community of the Reformation.

The virtuous circle between translation and the development of the self through linguistic and critical access to the other is what the Romantics are thinking of and speculatively generalizing in the form of the Infinite Book and of translation as an interpretative act. A book that presents itself as an infinitely re-creatable code is, in fact, by itself an opening towards an interpretative structure and towards a dialogue

11 Cf. Szondi 1975.

12 As Berman notes (1984, 49), the formation of a national language through a translation inaugurated in Germany a tradition of translation, in revealing whose meaning the Romantics contributed.

13 Cf. Berman 1984, ch. 1; Bori 1987, 122–125 and 135–136.

14 This is the writing published by Luther in defense of his own translation of the Bible (Luther 1530): <http://www.sochorek.cz/archiv/werke/luther.htm>.

15 «So wenn Christus spricht: *Ex abundantia cordis os loquitur* [...] Sage mir, ist das deutsch geredet? Welcher Deutsche versteht solches? [...] Überfluss des Herzens ist kein Deutsch [...] sondern so redet die Mutter im Haus und der gemeine Mann: *Wes das Herz voll ist, des gehet der Mund über*». «When Christ says: "*Ex abundantia cordis os loquitur*" [...] Tell me, is this speaking German? What German would understand it? [...] Abundance of heart is not German [...] But the mother at home and the commoner speak in this way: "What comes out of the mouth is what the heart is full of"».

at several levels – at the textual, historical and ontological levels. In fact, it allows one to isolate three fundamental conditions. First and foremost the *text*, a polysemic nexus of meanings that requires interpretation: a text *par excellence* is the sacred code, an example of the *authority* of the text, which requires exegesis by the interpreter, and of its *alterity*, which wards off and creates obstacles to exegesis. Secondly, the *historical-temporal encounter*: the reading-tradition of a text always occurs within a historical community; that is, a living current of thought in which a nexus of meaning comes into contact with and mutually transforms another nexus of meaning. An example here is the encounter of Judaism with Christianity in St. Jerome's translation of the Bible: he translated from the Hebrew and contributed to forming Christian Latin, while at the same time introducing into the Bible Christian elements and messianic implications. Thirdly, the *distance*: the object of knowledge takes the form of another, a stranger that we know through divergence, starting from the contrastive comparison with our set of meanings, a comparison that at the same time nourishes our own self-understanding. In other words, by placing the reader before an extraneous text, the translation-interpretation incorporates the meaning of the text in the reader's self-understanding: from a hermeneutical perspective, the «own» only becomes so by passing through the extraneous.¹⁶

We shall now see that the topic of the *translation distance*, a place of both separation and encounter whose exemplary achievement is the Biblical exegesis, and the notion of *text*, which offers procedures for understanding the «other» and his linguistic and historical-cultural extraneousness, have taken on a key role in contemporary interpretativism starting with Schleiermacher's viewpoint.

3. Schleiermacher's general hermeneutics

Schleiermacher's hermeneutics signals a relevant historical and epistemological transition for the problem dealt with here. In fact, the translation-interpretation nexus came to the foreground when he raised the problem of interpretation as a general cognitive problem: that of understanding historical and individual figures through their language and writings.

Schleiermacher introduced a general idea of hermeneutical relations to texts through a generalization of the religious and philological problem of interpreting (*Auslegung*), which becomes the cognitive problem of understanding (*Verstehen*). This entails relevant transformations: in the first place, interpretation is not seen as

16 If Biblical exegesis is a fundamental cultural experience for the formation of the modern concept of hermeneutics, from the historical point of view Eugene A. Nida (1959) reminds us that in the translation of the Bible exegesis must prevail over the hermeneutical task and avoid actualizations. For example, it is by reconstructing the historical-cultural communicative process that we understand the formal differences and the non-equivalence between the expressions «kingdom of God», used only in the Gospel of Luke, who is speaking to the Greek and Roman public, and the corresponding expression, «kingdom of the heavens», used in the Gospel of Matthew, a writer of Jewish origin, who thereby avoids any direct reference to the unpronounceable name of the divinity.

exegesis applied to the textual meaning of obscure passages: that is, it deals not with a clarification of the content and the object of the passage in question but with the *meaning*, that is, the author's intention consigned to a linguistic organism. Moreover, hermeneutical understanding concerns *every act of discourse*, oral or written, distant or contemporary:¹⁷ the hermeneutical act is understanding every aspect of the word as «Ausdruck der Gedanken durch die Rede», an expression of thoughts through discourse.¹⁸ Thus from the exemplary situation – the translation-interpretation of the Bible – Schleiermacher extracts the epistemological significance, making the interpretative relation with the text of the other subject into a theory of intersubjective understanding. Generalized hermeneutics is, in fact, the foundational problem of the *act of understanding* in general.

Schleiermacher places at the center of the techniques for understanding the significant manifestations of the spirit the *relation between understanding and language*, basing this relation on an important assumption: while traditional interpretation seeks rationally to avoid misunderstanding, it is precisely such misunderstanding and extraneousness that Schleiermacher believes should represent the starting point of understanding.¹⁹ Thus, extraneousness and the temporal distance of the other are the objects of hermeneutics, and these must be studied in the text of the other using both a linguistic and psychological technique of understanding.²⁰ Schleiermacher speaks of two levels of interpretation as a way of access to the extraneous meaning: the *grammatical* and *psychological* levels, with the discourse to be understood as taken from the language, and «als Tatsache im Denkenden», as a fact of the one who thinks;²¹ that is, to be understood as a modification of the language as a supra-individual organism of signs and as a fact of the spirit, a living connection. The text of the other can thus be viewed together as a *linguistic corpus*, and as *meaning expressed by a subject*: these two approaches are not joined externally one to the other but converge toward the same result.

This model of interpretation on two levels has some interesting features. On the *grammatical* level of interpretation, it is a matter of reconstructing the original linguistic field. Schleiermacher here presents a true holistic conception of meaning as a contextual effect at several levels; in other words, as an effect of both the general paradigmatic context (*langue*, «Gesamtheit der Sprache»:²² historical, supra-individual level of the language as system) and the syntagmatic context (*parole*: individual modulation of the language in discourse and in textual composition, where the meaning depends on the context of use, that is, on the enunciating subject, the reference, the recipient). The determination of meaning also varies in relation to other general contexts, such as the community of the original readership; and this relationship varies, in turn, according to the literary genre and historical epoch.

17 Szondi 1975, ch. IX.

18 Schleiermacher 1974b, 128.

19 Schleiermacher 1974b, 140.

20 Schleiermacher 1974b, 137 ff.

21 Schleiermacher 1974a, 76.

22 Schleiermacher 1974b, 137.

At the *psychological* level of interpretation the thoughts are associated with the entire life of the author.²³ However, the emphasis is not on the psychological elements but rather on style as compositional output, as a unique configuration that assumes thought and individual creativity. Schleiermacher goes further in speaking of a divining capacity (*divinatorische Vermögen*), of the interpreter identifying with the soul of the writer. Nevertheless, the problem of the extraneousness and temporal distance of the other is not eliminated by a philosophy of identity but maintained, since it is linked to the never-bridgeable process of *understanding the act of the creator*. Psychological interpretation represents transporting the self into the spiritual makeup of the author and into the genesis of the work,²⁴ which, however, remains a fundamentally incomplete act, as, from the perspective of the Romantics, the finite horizon of language cannot reproduce the infinity of the spirit.

From a general perspective we thus find in Schleiermacher the great hermeneutical theme: *the understanding of the text of the other*, which joins the problem of the understanding of language to interest in how an interiority, even in its unconscious elements, speaks in a text. From this point of view Schleiermacher suggests that distance and entropy (that is, the loss of meaning in the passage) should not be viewed as a negativity to be reduced but as a positive space that reveals the identity of the other subject and the other work.²⁵

More specifically, Schleiermacher views translation as an exemplary form of relation to the text that results in several aspects of understanding. In an essay read in 1813 entitled *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, he comes out against the simple interpreter (*Dolmetscher*), that limits himself to reproducing and paraphrasing the true translator (*Übersetzer*): the true translator must succeed in getting the reader to understand the «Geist der Sprache», the spirit of the original language as well as the «eigenthümlichen Geist des Verfassers», the particular spirit of the author of the work;²⁶ he must, in other words, place the discourse within the language and go back to the genesis of an individual act of meaning and style. Translating is a form of understanding, in that it is at the same time a phenomenon inherent to language, capable of revealing «die bildende Kraft», its forming virtue,²⁷ and a way of revealing the original idiom, its principle of identification – in fact,

23 Schleiermacher 1974b, 147 ff.

24 Cf. Gadamer 1960, 175.

25 This is together a cognitive and ontological topic that must be placed at the center of the question of «understanding» in the human sciences, in particular anthropology, where the approach to the other culture occurs, not coincidentally, as translation, and thus as knowledge through language – since language is integral to the identity of the interpreter and of the other (cf. Borutti, Heidmann, 2012, ch. 4). With regard to the hermeneutical importance of the language and the text, Schleiermacher, in his *Introduction* to his 1804 translation of Plato's *Dialogues*, recognizes the dialogical form not as a simple vehicle of thought but as a true cognitive process structured as a hermeneutical appeal; that is, an appeal to the reader's interiority and understanding. The dialogical form of Plato's writing is full of hermeneutical allusions to language as transmission; that is, of elements of composition and content through which the author directs the reader toward understanding (cf. Gaiser 1984, 75–76).

26 Schleiermacher 1813, 57.

27 Schleiermacher 1813, 60.

after a certain period even we need to retranslate to ourselves our own discourse if we want to properly reappropriate it.²⁸ We might view this as an undoubtedly modern conception of the translation-interpretation nexus, where the extraneousness of the other becomes an object of understanding both as the *meaning* of an extraneous subject and as a foreign *linguistic corpus* to which the meaning is consigned. According to Schleiermacher, a naturalizing translation, which transforms the foreign text as if it had been written in our own language, ends up becoming a negation of the same idea of mother tongue in general: in fact, if it is a negation of the mother tongue of the other, it is also thus for our language; that is, for our differential identity. Therefore, the translation must present the foreign language in our mother tongue, allowing our language to be disrupted and enriched by the encounter.

Down deep Schleiermacher's view harmonizes and fully develops two topics put forward by the Romantics, first and foremost the topic of understanding as repetition of the original creative act. It has already been noted that the focus on compositional and creative processes becomes, in Schleiermacher, «divining certainty», that is, intuition, the capacity to identify with the soul of the author in order to repeat the genesis of the work. We can recognize here the Romantic element of empathy which, taken from Dilthey, will lead toward a philosophy of identity, hiding a bit the topic of translation distance. Secondly, Schleiermacher stresses the topic of understanding as *Verfremdung*,²⁹ philologically-based linguistic estrangement.

In this epistemological context, which goes back to the Romantic idea of language as a cognitive and philosophic place and paves the way for XIXth-century *Geisteswissenschaften*, the question of translation becomes secularized and autonomized; that is, viewed in general as an interpretative process. In fact, in Gadamer's hermeneutics translating is considered a cognitive task *par excellence*, in that it is an exemplary form of interpreting across distance.

4. Translation and hermeneutics in Gadamer

Gadamer sees translation as achieving the interpretative paradigm. In Gadamer, it is a non-methodological paradigm: the interpretation of meaning is not a method but the experience itself of philosophy. The methodological nature of the *Verstehen* is a theme of Heidegger's fundamental ontology, which Gadamer takes and develops («urbanizes», to use Habermas's expression)³⁰ in *Wahrheit und Methode* (1960).³¹ Gadamer writes in the *Introduction*: «Verstehen und Auslegen von Texten ist nicht nur ein Anliegen der Wissenschaft, sondern gehört offenbar zur menschlichen Welterfahrung insgesamt».³² The hermeneutical problem relates to forms of

28 Cf. Schleiermacher 1813, 39.

29 Ricoeur (1986, 111) translates *Verfremdung* as *distanciation aliénante*.

30 Habermas 1981.

31 For a short but effective reconstruction of Heidegger's legacy in Gadamer, see Perissinotto 2002, ch. IV.

32 «The understanding and interpretation of texts is not only a matter of science but an aspect of human experience of the world as a whole» (Gadamer 1960, XXVII).

experience of truth (as philosophy, aesthetics and history) «in denen sich Wahrheit kundtut, die nicht mit den methodischen Mitteln der Wissenschaft verifiziert werden kann».³³ Understanding in this sense is understood by Gadamer as a place for historical and dialogic exchange: understanding is historical, that is, it implies a relation with the other (tradition) and with the totally extraneous; and it is a linguistic knowledge: which does not mean understanding the other through the instrument of language but *in the language* (based on the famous formula: «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*»³⁴).

Returning to Heidegger's themes of pre-comprehension and the hermeneutical circle, Gadamer explains the relation between the interpreter and a distant text as the dialectic and integration between the impact of the extraneous and the open expectations of our own assumptions. A dialectic that has positive ontological meaning: on the one hand, we approach the meanings in the text starting from a plan which is an anticipation of the meaning of the whole text, and on the other our assumptions are put to the test by our relation with the text, and our preliminary plan of meaning becomes continually rethought as we gradually enter into the text. The fundamental hermeneutical condition is the putting in play of our own prejudices, which allow us to confront the text; at the same time these prejudices are filtered through and confirmed in their value by this confrontation: a dialogic process in which the interpreter understands himself by re-understanding the text.³⁵

From Gadamer's point of view, the historical mobility of the object is not an obstacle to objectivity but rather a condition for the latter. He strongly emphasizes the theme of *temporal distance*, which he uses to criticize the Romantic idea of understanding as repetition of the original creative act – a theme present, as we have seen, in Schleiermacher as well, in the idea of understanding the author better than he has understood himself, and in the concept of «divination», or intuitive projection in the other. However, «to understand better» does not mean reproducing the text in its original state, according to the historicist theme of «reliving» (*Nachleben*), but to understand through the mediation of distance; it means producing the text in its rereading,³⁶ bringing to light the distance and difference between the author and the interpreter, and placing oneself at a specific distance: «man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*».³⁷ Understanding differently means inhabiting the historical distance, that in-between separating affinity and extraneousness, that situation of *betwixt* (*Zwischen, entre-deux*) that Gadamer calls *dialogue* (*Gespräch*). Interpretation occurs in a middle place, between the absolute distance of the alienating objectivity (the methodological ideal of natural science, which makes the ontological specificity of studied reality disappear, transforming it into

33 «In which a truth is disclosed that cannot be verified using the methodological means of science» (Gadamer 1960, XXVIII).

34 «*The being that can be understood is language*» (Gadamer 1960, 450).

35 Gadamer 1960, 250 ff.

36 The theme of the completion of the text in its reading and reception was developed into the aesthetics of reception by the Konstanz School: see Jauss 1972.

37 «*When we understand in general, we understand differently*» (Gadamer 1960, 280).

the special case of a law) and the absolute proximity of empathy and psychological identification.³⁸

In that it represents *dia-logos*, understanding is fundamentally related to language, interpreted following Heidegger not as an instrument of objectivization but as the way itself of being through understanding. Language does not add the expression to a being that is already understood; rather it is the ontological place for understanding, in that it represents access to the world, and *access to the other's world*. This dialogic crossing over toward the extraneousness of the other has in Gadamer a significant idealizing outcome. Of more significance here is the fact that this idealizing outcome can be brought to light by considering his analysis of the concept of *translation*.

«Die Lage des Übersetzers und die Lage des Interpreten ist also im Grunde die gleiche [...] Denn jeder Übersetzer ist Interpret».³⁹ Gadamer views interlinguistic translation as a crucial situation that presents the fundamental features of every interpretative situation; that is, the polar structure of misunderstanding and understanding, of alienating distance and co-belonging. The translation proceeds from a difficult situation of understanding: it must initially deal with incomprehension to finally enable a dialogue between different languages. In this way, translation reveals that what one understands is not the other as an individual but his text⁴⁰ and his world. The translator must at the same time maintain the meaning of the original discourse and reestablish it in a different linguistic world. One who understands a foreign language in the bilingual sense does not translate, because he has not crossed any distance: he does not «understand» in a strict sense but, as with every speaker that understands a language, carries out a *vital action*, one of participation in a world of meaning, without interpretative mediations. A person who instead translates becomes an interpreter of what Gadamer calls the «thing» of the text. The translator is an interpreter who is obliged to decide on the meaning of the original: he must sacrifice in part the characters of two languages in order to restore the object of the text, a content – the *thing of the text*,⁴¹ the object of the discourse that the interlocutors have in common. In the final analysis, what is restored in the translation, and in general in any act of interpretative understanding, is the *transcendence of the meaning* in relation to the interlocutors. In fact, translation and interpretation become identified in the relation to this transcendent element; but this implies that the translation, representing only a limiting case of dialogic understanding, where two languages and two worlds merge in a vaster horizon of meaning, loses its specificity of *experience*. In this regard Gadamer's perspective is explicit when he writes that any translation that takes its task seriously is «klarer und flacher»,⁴² clearer and

38 Gadamer criticizes the Romantic idea of repetition and recreation, taken up in the historicist theme of the transposition into the spirit of the age: see Gadamer 1960, 280.

39 «The condition of both the translator and the interpreter are [...] basically identical [...]. In fact, every translator is also an interpreter» (Gadamer 1960, 364–365).

40 It must be noted that in Gadamer's hermeneutics the notion of «text» refers generally to language and not to a specific epistemological notion, as it does instead in Paul Ricoeur's view.

41 «[...] die Sache selbst, von der der Text redet» (Gadamer 1960, 365).

42 Gadamer 1960, 364.

more superficial than the original, assigning the translator the task of making the text unambiguous: but as Eco argues,⁴³ the meaning of a text can also reside in ambiguity. It is true that Gadamer also writes that the content is not separated from the linguistic expression, but he immediately adds: «Nur ein solcher Übersetzer wird wahrhaft nachbilden, der die ihm durch den Text gezeigte *Sache* zur Sprache bringt, d. h. aber: eine Sprache findet, die nicht nur die seine, sondern auch die dem Original angemessene Sprache ist», relegating to a note the «problem of the *Verfremdung*», without, however, dealing with this.⁴⁴ In Gadamer's conception of translation the theme of the safeguarding of the *understood meaning* thus prevails over the attention to the *body of the text*, which, however, also constitutes meaning.

This idea of translation as integration in a vaster horizon gives to the theme of dialogue an idealizing connotation, a problem I shall touch on in the conclusion of this paper. For Gadamer understanding takes the form of a linguistic dialogue in which a thing is expressed that does not belong to me or to the author, but represents a common element that unites us: «eine gemeinsame Sache».⁴⁵ He terms this dialogue «Verschmelzung von Horizonten»,⁴⁶ «merger of horizons», intending by this not an understanding of souls but participation in a common meaning («eine Teilhabe am gemeinsamen Sinn»):⁴⁷ the subjects understand each other in the thing of the text, in the ideal object element, which transcends the particularities of the one and the other. This intersubjective structure, which Gadamer views idealistically and optimistically as an integration at a higher level, and not as a communication strategy, is guided by what he calls «Vorgriff der Vollkommenheit», a prerequisite for perfection.⁴⁸ In any act of understanding there is an expectation of meaning; thus, we compare what the text says with the truth and accept that in the dialogue we will be transformed by the text and the opinion of the other. Gadamer's notion of dialogic communication is thus dominated by the idea of the text as a fragment of the truth which grows during the act of understanding: the thing said, the thing of the text, as Ricoeur writes,⁴⁹ dominates the interlocutors in Gadamer's view.

Considering the act of translation as directed at integration in a common language and in a vaster horizon of meaning means assuming one can always reach the meaning expressed in language: this perspective brings to the forefront the Platonic theme of translation as the growth of meaning, universalization, the approach of each language to the language of the thing; in other words, it gives prominence to the ideal transcendence of the meaning. Moving to the background is instead the theme of how the body of the language determines meaning: the «body» understood as the specific interaction between «signifiant» and «signifié» that occurs through

43 Cf. Eco 2003, 111–112.

44 «A translator succeeds in his task only when he expresses in the language the *content* the text gives him; that is, when he finds a language that not only is his own but is also suitable to the original» (Gadamer 1960, 364, emphasis added).

45 Gadamer 1960, 366.

46 For a criticism of the idea of the continuity of tradition in the concept of a «merging of horizons» see M. Fuchs, *Hermeneutik des Neuen*, in this volume.

47 Gadamer 1960, 276.

48 Gadamer 1960, 277–278.

49 Ricoeur 1986, 100.

the signs of every language, as the specific interaction among the signs that occur in any linguistic system (which Saussure calls *langue*), and as the specific integration of each term in a cultural context. These are the reasons why the effect of meaning tied to «signifiant» – that is, to the body (and the individual and cultural unconscious) of the meaning – gives rise to problems of untranslatability. *Translation is emblematic of this problem; it is this emblematic experience that brings out this problem*: the problem of the breakdown between the integration and co-belonging between *signifiant* and *signifié* achieved during the translation phase and the fact that the reconstruction of meaning not only entails working on the ideal content of the message but must consider, through interpretation, the historical, cultural, psychological and linguistic life of the meanings, in the search for the secret of the text.

In contrast to hermeneutical optimism, consider the dialogic and translative opacity of interpretation in the human sciences, where distance becomes cognitive space precisely because it is a theater of encounter and conflict between often unresolvable differences and ambiguities. Barbara Cassin, in her *Vocabulaire européen des philosophies* (2004), highlights those «symptoms of difference» that are «les intraduisibles»: that is, those words, expressions, texts which, though translated, nevertheless need to be continually re-translated, since they contain within themselves in exemplary form the differences between the languages, between the theoretical and philosophical wholes, between cultures. But we must be careful here: «untranslatable» does not mean the impossibility of translating but the conscious acceptance of the never-definitive nature of the «task of the translator» and of the need for interpretation where knowledge is at work. Consider, for example, at the Greek philosophical words: from *physis* to *skepsis* to *psyche*; these all represent challenges to our ability to understand through translation. Another example is the failures of translation which, paradoxically, enrich the understanding of the anthropologist in the field. Sperber comments on the ethnographic work by Evans-Pritchard:⁵⁰ the anthropologist translates the practice of *kuk kwoth* by the Nuer as a «sacrifice to God (or to a spirit)», but after translating this he dedicates pages of comment in order to eliminate from this expression any classical or Christian meaning, which we instead assign to it, and to explain that the Nuer ritual contains the ideas of exchange, redemption, negotiation and atonement for our fall from grace. The semantic field of the notion of «Nuer sacrifice» is formed and clarified through a true process involving the interpretation of the differences. In the human sciences distance becomes cognitive space precisely because it is a theater of encounter and conflict among differences: a theme which Gadamer's hermeneutics seems to brush under the carpet.

Bibliography

- Benjamin, Walter 1920. *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. Bern: A. Francke. (now in 1980 *Gesammelte Schriften. Band I.1*, hrsg. Tillmann Rexroth. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 7–122).
- Benjamin, Walter 1923. *Die Aufgabe des Übersetzers*. In Baudelaire, Charles. *Tableaux parisiens*.

50 Cf. Sperber 1982, ch. I.

- Heidelberg: Weissbach. (now in *Gesammelte Schriften. Band IV.1*, hrsg. Tillmann Rexroth. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 9–21).
- Berman, Antoine 1984. *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris: Gallimard.
- Blumenberg, Hans 1981. *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bori, Pier Cesare 1987. *L'interpretazione infinita*. Bologna: il Mulino.
- Borutti, Silvana; Heidmann, Ute 2012. *La Babele in cui viviamo. Traduzioni, riscritture, culture*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Cassin, Barbara (éd.) 2004. *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris: Seuil-Le Robert.
- Eco, Umberto 2003. *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*. Milano: Bompiani.
- Gadamer, Hans Georg 1960. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.
- Gaiser, Konrad 1984. *Platone come scrittore filosofico*. Napoli: Bibliopolis.
- Goethe, Johann Wolfgang 1819. *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Divans*. In Goethe, Johann Wolfgang. *West-östlicher Divan*. Stuttgart: Cotta.
- Habermas, Jürgen 1981. *Urbanisierung der Heideggerschen Provinz*. In *Philosophisch-Politische Profile*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 392–401.
- Jauss, Hans Robert 1972. *Kleine Apologie der Ästhetischen Erfahrung*. Konstanz: Universitätsverlag.
- Luther, Martin 1530. *Sendbrief vom Dolmetschen*. Cf. <http://www.sochorek.cz/archiv/werke/luther.htm>.
- Nida, Eugene Albert 1959. 'Principles of Translation as Exemplified by Bible Translating'. In *On Translation*, ed. Reuben Arthur Brower. Cambridge, MA: Harvard University Press. 11–31.
- Novalis 1978. *Werke, Tagebücher und Briefe. Band II*, hrsg. Hans Joachim Mahl, Richard Samuel. München: Hanser Verlag.
- Perissinotto, Luigi 2002. *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea*. Roma-Bari: Laterza.
- Ricoeur, Paul 1986. *Du texte à l'action : essais d'herméneutique*. Paris : Seuil.
- Schlegel, August Wilhelm; Schlegel, Friedrich 1960 [1798–1800]. *Athenaeum. Eine Zeitschrift*, hrsg. Ernst Behler. Stuttgart: Cotta.
- Schleiermacher, Friedrich 1813. *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*. In Schleiermacher, Friedrich. *Sämtliche Werke. Band II* (1838). Berlin: Reimer. 207–245.
- Schleiermacher, Friedrich 1974a [1819]. *Die Kompendienartige Darstellung von 1819*. In Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutik*, hrsg. Heinz Kimmmerle. 2. Auflage. Heidelberg: Winter. 73–110.
- Schleiermacher, Friedrich 1974b [1829]. *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*. In Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutik*, hrsg. Heinz Kimmmerle. 2. Auflage. Heidelberg: Winter. 123–156.
- Sperber, Dan 1982. *Le savoir des antropologues : trois essais*. Paris: Hermann.
- Szondi, Peter 1975. *Einführung in die literarische Hermeneutik*, hrsg. Jean Bollack, Helen Stierlin. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

«HERMENEUTIK DES NEUEN»

Rotture e innovazioni nell'interpretazione religiosa.
Riflessioni dalla storia religiosa indiana: il caso della bhakti

Martin Fuchs

Il presente è uno studio di carattere esplorativo che intende sollevare una questione senza essere certo della risposta. La domanda iniziale è: in che modo qualcosa di nuovo – qualcosa che trascende l'esperienza mondana, qualcosa che va al di là di ciò che le persone hanno accettato e praticato finora – può essere articolato o, meglio, tradotto con le convenzionali risorse rappresentazionali a nostra disposizione? Altri studiosi prima di me hanno preparato il terreno sul quale mi sto avventurando. Il mio tentativo consiste nel combinare ambiti disciplinari differenti, nella speranza che questi possano chiarirsi l'un l'altro e aprire così nuove piste di ricerca. In particolare, vorrei tentare di integrare le intuizioni dell'ermeneutica letteraria in un'analisi di scienza sociale.

Il saggio si confronta con le diverse articolazioni della bhakti, la corrente «devozionale» tra le religioni dell'India che cerca di cogliere l'incommensurabile. Allo stesso tempo, intende criticare la storia dell'ermeneutica moderna allo scopo di ampliare i confini della comprensione della differenza, dell'alterità, del nuovo e dell'ignoto. Da una parte, questo percorso è guidato dalla volontà di accrescere l'apprezzamento per una forma di religione che si mantiene aperta verso nuovi tipi di esperienze, verso recenti «emergenze» e verso le loro inedite modalità espressive. La bhakti, infatti, è stata una pratica fondamentale di individualizzazione religiosa.¹ Dall'altra parte, l'articolo intende contribuire ad affinare la percezione che le scienze sociali hanno dell'alterità, della novità, della differenza e di tutto ciò che elude il discorso sull'identità. Quanto segue è pertanto il risultato dell'integrazione di riflessioni metodologiche e osservazioni empiriche.

La questione che pongo riguarda l'ermeneutica su due livelli: il modo in cui gli studiosi si avvicinano alle diverse articolazioni culturali e il modo in cui gli attori sociali danno un senso al mondo. L'ermeneutica, per come la intendo, deve essere considerata un momento della pratica sociale,² che ne comprende gli aspetti controfattuali o emergenti. Al pari della teoria sociale, anche l'ermeneutica, sotto le spoglie della filosofia (sociale), tende a occuparsi di questioni generali che riguardano la comprensione umana. E lo fa usando esempi tipicamente occidentali. Solo in casi eccezionali ricorre a concetti ermeneutici propri di altre tradizioni culturali; ancora più raramente questo si verifica con l'«ermeneutica sociale», vale a dire con

1 Su questo concetto cfr. Fuchs 2015; Fuchs, Rüpke 2015.

2 Berg, Fuchs 1993.

l'ermeneutica implicita della vita sociale di attori sociali in contesti non occidentali. Non è certo questa la sede per tentare di colmare la prima lacuna, ma ritengo che la ricerca condotta nel presente articolo possa contribuire a illuminare il secondo aspetto poiché la poesia bhakti non è altro che l'espressione letteraria di un gruppo non elitario e non intellettualistico di praticanti o bhaktas.

1. *La bhakti come forma di rinnovamento*

Il termine bhakti si riferisce a un'importante corrente tra le religioni dell'India, ovvero quelle tradizioni religiose in seguito unificate sotto le etichette di induismo, buddismo e giainismo.³ La bhakti fa la sua prima comparsa nel Bhagavadgita (II secolo a.C. circa) come tradizione di devozione personale verso Dio o verso il Supremo. La più convincente traduzione del termine è «partecipazione in Dio».⁴ Nella bhakti, infatti, l'Essere Supremo può essere considerato sia come l'Assoluto senza qualità (*nirguna*) sia come un Dio personale con specifici attributi (*saguna*).

Utilizzare la bhakti per discutere la questione dell'ermeneutica dei significati e delle pratiche emergenti non è certo una scelta casuale. La bhakti è stata spesso considerata un caso di «controdiscorso», un'alternativa ai modi religiosi socialmente dominanti del ritualismo e della rinuncia ascetica o meditativa. Inoltre, alcune sue forme sono state interpretate come possibilità per esprimere la propria opposizione nei confronti di pratiche sociali e idee ingiuste e non egualitarie. Più nello specifico, si è ritenuto che la bhakti abbia rappresentato forme di reazione, differenti in base al contesto, rispetto a quelle forze che cercavano di negare la possibilità di liberazione (ovvero di salvezza) di larghi settori della popolazione e al tempo stesso tendevano alla loro marginalizzazione sociale ed economica e alla loro sottomissione politica. Chi pratica la bhakti desidera entrare in relazione con Dio in modo personale, spera nella grazia divina e si aspetta di essere pienamente accettato come essere umano indipendentemente dalla condizione in cui si trova. I devoti non appartengono, infatti, a un determinato gruppo sociale. Nella vita concreta sono numerose le sovrapposizioni tra la bhakti e la rinuncia ai beni materiali, la bhakti e il ritualismo e ancora la bhakti e il *tantra*, l'altra importante corrente di opposizione all'interno delle religioni dell'India. Il culto e i riti nei templi spesso fondono insieme molte di queste tendenze. L'arduo compito dello studioso sta nell'identificare le componenti principali delle religioni dell'India e nel riconoscerne le caratteristiche senza per questo giungere a essenzializzarle o a reificarle.⁵

La ricerca si è concentrata finora su quelle forme della bhakti che presentano elementi di continuità o che hanno conosciuto un qualche tipo di istituzionalizzazione. L'attenzione è stata perciò rivolta alle storie e alle identità delle singole *sampradayas* individuali (un termine spesso tradotto con «setta» e che indica un in-

3 Bisogna comunque distinguere tra, da un lato, le correnti devozionali del buddismo e le tradizioni religiose giainiste e, dall'altro lato, l'opposizione storica in particolare della bhakti della regione Tamil (scivaita) al buddismo e al giainismo.

4 Hallisey 1988; Prentiss 1999, 23.

5 Cfr. Fuchs 2017.

sieme di pratiche, idee o «teologie» che sono state tramandate di generazione in generazione) e alle genealogie dei loro fondatori. La ricerca ha anche indagato i «legami» tra particolari forme della bhakti del Nord dell'India e le pratiche e le idee dei nath yogi e dei sufi, con i quali in alcuni momenti queste hanno condiviso i medesimi contesti sociali. La ricerca, infine, ha discusso i compromessi a cui sono giunte le sette bhakti con l'immaginario sociale della gerarchia castale indiana. A livello generale, la bhakti è stata interpretata come un «movimento» (*andolan*) che si è *dispiegato* a partire da un'epoca remota e ignota (il Bhagavadgita è il primo documento sistematico della bhakti che conosciamo, ma il Gita si basa su tradizioni precedenti) e che si è aperto la strada nel subcontinente indiano partendo dal Sud-Est e giungendo al Nord e all'Est attraverso il Sud-Ovest e l'Ovest, in una sequenza storica che va dal VI secolo d.C. al XVI secolo e oltre. Sembra perciò che la bhakti sia stata una forza autopropulsiva. Ciò è ben rappresentato dall'immagine della bhakti che si è affermata nel XX secolo quale processo storico di progressivo risveglio culturale e di autodeterminazione del popolo indiano che, alla fine del suo percorso, raggiunge il culmine nel Nord, laddove si situa il centro politico moderno dell'India, oltre che il suo, presunto, centro culturale.⁶ La critica di queste costruzioni ha incluso anche tentativi che hanno cercato di guardare alla bhakti come a un movimento sociale di opposizione di lunga durata.⁷

L'interesse per le continuità e per una caratterizzazione generale tende a occultare le differenze e le discrepanze e a negare l'importanza delle conquiste individuali. Invece di considerare la bhakti come una forma per così dire «continua» di religiosità, potrebbe essere più prudente ritenerla una potenzialità che si riflette in un ampio spettro di espressioni di spiritualità e/o di opposizione spiccatamente individualistiche, ognuna delle quali si concentra su specifiche circostanze e situazioni storiche. Le analogie o le persistenze rilevanti tra le varie declinazioni risiedono nel fatto che la bhakti ha fornito alcuni modelli e alcune forme per esprimere le esperienze spirituali individuali e/o per manifestare l'opposizione in modi sempre nuovi. Potremo in seguito distinguere più esplicitamente tra le pratiche ordinarie della bhakti e l'emergenza di nuove articolazioni (spirituali) di cui è possibile apprezzare l'espressione linguistica e concettuale. Dal mio punto di vista, dobbiamo tener conto soprattutto della capacità della bhakti di incoraggiare nuovi modi esperienziali e nuove forme di espressione, senza limitarci alla descrizione delle tradizioni, delle loro origini e dei loro esiti.

2. Il centro del problema: l'apertura di sé e dell'altro

Se pensiamo agli uomini come esseri che cercano di dare un senso a loro stessi e al mondo, possiamo accostarci alla bhakti da due angolazioni. Da una parte, possiamo considerare le preoccupazioni che riguardano i bhaktas («devoti»), dall'altra, possiamo concentrarci sui modi di espressione dominanti. Da entrambi questi punti di

6 Hawley 2009; Hawley 2015.

7 Sharma 1987.

vista, si può rilevare una decisa apertura della bhakti verso gli altri, e verso l'Altro, così come verso nuove possibilità. Prima di parlare di questi due aspetti, è forse necessaria una precisazione per prevenire eventuali questioni. Non si intendono qui rifiutare né le forme prevalenti della bhakti «normalizzata», sia nelle loro dimensioni individuali che comunitarie, né le pratiche performative ad esse legate (penso in particolare al cantare insieme). Al contrario, i processi di normalizzazione devono essere integrati in un'analisi complessiva della bhakti. Tuttavia, non dovrebbe essere loro riconosciuto un ruolo preminente nella comprensione dei momenti e dei processi effettivamente creativi, immediati e capaci di produrre un senso.

Intesa in senso generale, la bhakti indica modi «aperti» di pratica, esperienza e pensiero religioso. Ciò che sembra caratteristico di molte di queste forme è che coloro che perseguono la bhakti si oppongono alle restrizioni del sé nel dominio spirituale e nelle relazioni interumane. I bhaktas cercano perciò possibilità di espressione del sé (e questo all'interno della vita quotidiana, a differenza di coloro che «rinunciano» ai loro ruoli sociali). Tre paiono essere le peculiarità delle differenti articolazioni della bhakti: (i) l'attenzione al destino personale e più in particolare alla propria liberazione; (ii) l'esperienza dell'altro, la quale comprende, per usare una felice espressione di Paul Ricoeur, il guardare «sé come un altro», intendendo per «altro» sia l'umano che il «transumano»; (iii) la tendenza a decentrare il mondo così come esso è o come si presume che sia strutturato. Inoltre, come già si è detto, va sottolineato che la bhakti è prevalentemente una forma di religiosità non intellettualistica – il che non esclude la presenza di eventuali riflessioni teoriche e teologiche.

I devoti esprimono il loro desiderio di Dio, di essergli o esserle vicino, addirittura di unirsi a lui o a lei (anche se la vicinanza a Dio solitamente è il massimo che si possa raggiungere), bramando la sua grazia e, infine, la propria liberazione. La bhakti perciò riguarda le relazioni, l'esperienza con l'altro, l'esperienza di se stessi nello specchio dell'altro, attraverso l'altro, e i cambiamenti che ciascuno subisce in questa relazione, consentendo lo sviluppo della fiducia in se stessi. In quanto esperienza di una nuova e più intensa libertà, non di rado la bhakti rovescia le norme sociali e tende a non rispettare le autorità civili e religiose (anche se risulta più rispettosa verso quelle politiche), specie per la casta sacerdotale dei brahmani. Persino Dio può essere visto come colui o colei che viola il comportamento ritenuto «appropriato» (è il caso soprattutto di Krishna) e il Dio supremo può essere concepito come colui che si sottomette al potere dei fedeli (Gitagovinda, XII secolo) – quanto sono ampi i poteri della devozione! Parlando in termini cosmologici, il mondo è stato ri-centrato: al centro è stato posto l'Essere Supremo, facendo sì che tutto fosse pervaso dalla sua grazia (*Gnade*).

All'inizio, molti dei *sampradayas* della bhakti erano aperti a persone di differente rango sociale o casta. La bhakti era ed è una forma di ricerca spirituale e di espressione religiosa alla quale avevano e hanno accesso sia le donne, sia gli appartenenti alle caste inferiori (tuttavia, ciò non comporta che il sistema delle caste sia ininfluenza). In alcuni casi, le donne e le persone delle caste più basse erano addirittura considerate devoti esemplari e perciò esseri umani esemplari.⁸ In tempi più

8 Così si è espresso Friedhelm Hardy in riferimento alla storia di Tiruppan-Alvar, un «intocca-

recenti, e con forza sempre maggiore durante il governo coloniale, le *sampradayas* della bhakti hanno incoraggiato e influenzato gli attuali movimenti sociali dei dalit (le «persone schiacciate o a pezzi», cioè coloro che vengono ostracizzati in quanto «intoccabili»).⁹

3. *Articolare il mondo: significati esperienziali e significati eccedenti*

Quali sono, dunque, i modi in cui sono state articolate quelle che sembrano nuove esperienze? E come è stata espressa la loro distanza rispetto alla realtà comune? In che modo si è dato forma a quelle che sembrano possibilità ulteriori? Le espressioni qui suggerite presentano una dimensione insieme semantica e comportamentale. Infatti, la critica sociale si intreccia con ciò che oltrepassa le convenzioni dal punto di vista tanto morale quanto epistemico. In tutte le regioni dell'India possono rintracciarsi storie di uomini devoti (tra i più noti figurano Tiruppan-Alvar, Nandanar, Namdev, Chokhamela, Tukaram, Ravidas, Kabir) che per nascita appartenevano a caste inferiori e che per vie diverse hanno tentato di uscire dal loro isolamento sociale e spirituale. Grazie alla loro caparbia insistenza sull'amore verso Dio, questi fedeli sono stati capaci di spezzare il controllo che i primi brahmani, per la loro posizione, avevano su di loro. Nonostante ciò e nonostante in queste storie Dio esprima la sua considerazione e il suo amore verso di loro in maniera evidente, questi santi-intoccabili solitamente non sono riusciti a ottenere un accesso permanente ai templi controllati dai brahmani. Altri santi-poeti hanno iniziato un percorso spirituale indipendente (vedi più avanti Kabir) o hanno formulato progetti utopici. Il più famoso è stato Ravidas (XIV-XV secolo) con il suo sogno della città di Begampura, dove non c'era posto per la sofferenza e per il dolore, non esisteva lo sfruttamento e non c'era «nessuna paura di fallire o paura di perdere».¹⁰ Le esperienze più interessanti, comunque, sono certamente quelle in cui i modi consueti di dare un senso alla realtà passano in secondo piano. Si tratta in genere di stati di estasi, grazia o beatitudine descritti attraverso immagini di amore, desiderio e soddisfazione. Anche queste espressioni, tuttavia, possono facilmente essere ricondotte a motivi convenzionali.

Una forma più raffinata di non conformità si ritrova nelle poesie delle donne devote alla bhakti, di cui troviamo numerosi esempi soprattutto nella regione del Tamil Nadu. Qui l'infrazione delle convenzioni è molto più incisiva e lampante. Prese alla lettera, queste poesie sembrano limitarsi a contestare il modello «patriarcale» della società. In realtà, nella maggior parte dei casi alludono a una differente «tessitura» della realtà. Sono celebri le storie di quelle donne fedeli alla bhakti che hanno compiuto ciò che appariva impensabile, ribellandosi al proprio marito e quindi alle loro famiglie, mettendo fine al vincolo matrimoniale o rifiutandolo sin dall'inizio, per coltivare invece il loro amore verso Dio. Molte di queste fedeli, tutte

bile». Considerato il modello della persona umiliata, egli appare come l'uomo esemplare in cerca di redenzione: «nel *samsara* l'intoccabile simboleggia da un punto di vista metaforico la distanza dell'uomo non liberato da Visnu» (Hardy 1991, 149).

9 Fuchs 1999, capitoli 4 e 5.

10 Callewaert, Friedlander 1992, 126; cfr. Omvedt 2008.

note come autrici di poesia sacra, hanno acquisito l'autorità morale normalmente riservata agli uomini, contraddicendo così le regole dominanti. La loro nuova condizione è stata rappresentata in forme che hanno sconvolto l'immaginario sociale. Un caso emblematico è quello di Karaikal Ammaiyar (600 d.C. circa), una devota di Shiva che lasciò una traccia significativa nella regione di lingua tamil. Per sua stessa richiesta, fu trasformata da bellissima donna qual era in un demone, uno di quegli spiriti che abitavano i terreni in cui avvenivano le cremazioni, e iniziò a essere rappresentata alla maniera della dea Kali. Le sue poesie, che utilizzavano in modo esplicito simboli tantrici, non erano accompagnate da musica e non erano intonate nei templi: «erano troppo strane e minacciose per poter essere incluse nel mondo normale della devozione».¹¹ Nonostante ciò, ebbero una vasta risonanza. Eccone qualche esempio:

Uno spirito di donna con il seno avvizzito, le vene sporgenti, gli occhi incavati,
i denti bianchi e due zanne,
la pancia cadente, i capelli rossi, le anche ossute e gli stinchi allungati
si trova in questo cimitero e ulula per la rabbia.
Questo posto, nel quale il mio Signore danza nel fuoco con un corpo freddo,
mentre i suoi capelli sciolti fluttuano nelle otto direzioni,
è Tirualankatu.¹²

Colui che ha un altro occhio sulla sua fronte
mi ha fatto capire un po' di lui.
Io sono uno degli spiriti tra i suoi buoni gana.
Non importa se questa grazia durerà,
non desidero nient'altro.¹³

Il caso di Avvaiyar, i cui dati biografici non sono certi, è meno estremo. Fu trasformata, infatti, in una vecchia donna senza paura. Akka Mahadevi o Mahadeviyakka (XII secolo, Karnataka), ancora una volta una fedele di Shiva (Virashaiva), sfidò lo sguardo degli uomini camminando nuda, come fece anche Lalla Ded (XIV secolo, Kashmir). La poesia di Andal, una devota di Krishna che probabilmente visse nel IX secolo, utilizzava in modo dichiarato l'immaginario sessuale. Come nelle rappresentazioni di Radha nel Gitagovinda, un lungo poema risalente al XII secolo, in alcuni momenti Andal diventa l'equivalente di Krishna, considerato come l'Essere Supremo. Infine, Mirabai (XVI secolo) è nota per essersi ribellata alla famiglia e all'opinione pubblica, facendosi beffe di leggi e convenzioni sociali.¹⁴

L'aspetto più rilevante nelle vicende di queste poetesse devote alla bhakti non è solo il capovolgimento delle comuni regole della modestia (a cui solitamente si accompagna la replica che si tratta soltanto di eccezioni), ma lo stravolgimento dei principi sui quali si fonda la stessa vita sociale degli uomini: «È anche l'estrema sfida rivolta alla società, la caduta di ogni esteriorità, la critica delle apparenze e di tutto ciò che separa un individuo dall'altro. Esponendo la differenza tra maschile e

11 Chakravarty 1989, 23.

12 Tiruvalankattu mutta tirupatikam 1.1, citato in Craddock 2007, 6.

13 Arputattiruvantati, 86, citato in Craddock 2007, 6.

14 Kishwar, Ruth 1989; Sangari 1990.

femminile e mostrandosi indifferente a questa differenza, lei [la donna santa] se ne libera – e insieme libera chiunque vorrà parteciparvi». ¹⁵

I casi di donne fedeli della bhakti sono esempi di licenze dell'immaginario, in quanto ci conducono ai limiti dell'interpretazione convenzionale. Sono tutte descrizioni indirette, che alludono alle esperienze di superamento dei limiti e delle costrizioni dal punto di vista tanto sociale quanto esistenziale. L'inatteso e l'impensabile vengono espressi non solo sovvertendo la morale e il senso comune, ma aprendo una sorta di finestra su un differente modo di essere.

Kabir, il famoso poeta-santo appartenente a una casta inferiore ed esponente della corrente *nirguna* (Benares, XV-XVI secolo), trasforma questa strategia in uno strumento linguistico. Tra le sue numerose poesie ve ne sono molte nelle quali utilizza ciò che è chiamato *ulatbamsi*, letteralmente «linguaggio sottosopra», caratterizzato da significati rovesciati, assurdi, paradossali, «pazzi», impenetrabili. ¹⁶ Egli stesso usa l'espressione «*akatha katha*», ovvero una «storia che non può essere raccontata»:

Fratello, guarda che cosa conforta l'uomo –
 è una storia che non può essere raccontata.
 Il leone e la tigre sono aggiogati a un aratro
 che coltiva riso in un campo arido.
 L'orso selvatico sta seminando,
 il caprone ha sposato un leone,
 mentre una mucca ha cantato la loro canzone nuziale.
 La loro dote è stata un'antilope,
 la damigella d'onore una lucertola.

Il corvo ha lavato la loro dote,
 mentre l'airone digrignava i denti.
 La mosca si rasava la testa urlando:
 Devo unirmi a questa festa di matrimonio!
 Kabir dice: puoi
 immaginarti questa
 poesia?
 Se sì, ti chiamerò
 sapiente, genio,
 devoto. ¹⁷

Eremita, quello yogi è il mio guru,
 lui può sciogliere questa canzone.
 Un albero sta senza radici,
 senza fiori porta frutto,
 nessuna foglia, nessun ramo e otto
 scroscianti bocche del cielo.
 Danza ballata senza piedi,
 ritmo tenuto senza mani,
 preghiere intonate senza lingua,
 cantante senza aspetto né forma –
 rivela il vero insegnante.
 Segui il cammino dell'uccello, del pesce.

15 Ramanujan 1989, 13.

16 Hess, Singh 1983, 135, 147.

17 Sabda 55, citato in Hess, Singh 1983, 147.

Kabir dice: entrambi sono faticosi.
 Offro me stesso a un'immagine:
 il grande essere oltre i confini
 e ancora oltre.¹⁸

Kabir vuole scuotere il suo uditorio. A volte le sue poesie sono giochi di parole, in altri casi è impossibile trovarvi un senso, o almeno ciò che noi convenzionalmente chiamiamo senso. I suoi interpreti – vale a dire commentatori e studiosi indiani e stranieri – hanno messo a punto strategie interpretative e discusso ogni singola immagine da lui impiegata. Hanno suggerito glossari di metafore e analogie ed esplorato il retroterra tantrico e yoga a cui si ispirava il poeta. Nonostante ciò, l'accordo sul significato dei suoi componimenti è ancora molto limitato. Più promettenti sono, invece, le interpretazioni che riguardano la sua strategia poetica: il fatto che le immagini implicino un «radicale sovvertimento del potere»; che rappresentino l'«esperienza di perforare il tempo o penetrare causa ed effetto»; che la mente raggiunga la capacità di non avere un punto di vista, di «trasformarsi senza fine»; «che il rovesciamento possa essere quello di *atma*, il sé illuminato o liberato».¹⁹ È qui che l'ermeneutica e la traduzione raggiungono davvero i loro limiti. Sembra allora quasi impossibile farsi coinvolgere nel gioco dell'altra lingua e realizzare una «fusione di orizzonti».

Quello di Kabir è probabilmente uno dei casi più espliciti e sofisticati, ma può comunque fornire alcune indicazioni utili anche sulle forme più tradizionali dell'espressione della bhakti, il cui carattere è legato all'oralità, come nel caso della poesia. La bhakti diede un fondamentale impulso allo sviluppo di molte forme poetiche, nonostante le differenze a livello regionale. Meglio di altri generi letterari, la poesia permette di rendere con le parole esperienze e sentimenti che non si possono esprimere direttamente – e permette persino di usare formule che vanno oltre l'esperienziale, che non hanno cioè un riferimento diretto alla realtà (ciò che Ricoeur ha chiamato «innovazione semantica»)²⁰. Al tempo stesso, la poesia può consentire l'accesso agli aspetti più duri e drammatici della realtà. E non solo come critica delle condizioni dell'esistente. La poesia, infatti, può dischiudere aspetti inediti, così come una realtà totalmente differente. Indica nuove sfumature, dimostra che un'altra realtà è possibile e che questa inerisce in modo latente – come qualcosa di controfattuale – a quello che sembra un mondo chiuso. La poesia di cui stiamo parlando non è solipsistica, ma anzi permette e potenzia la comunicazione. I componimenti legati alla bhakti hanno avuto una vasta diffusione, al punto da essere parzialmente convertiti in *bhajans* e *kirtans* (canti devozionali), la cui esecuzione attraverso il canto in comune è una pratica largamente seguita.

4. Possibilità emergenti

In un certo senso, se volessimo generalizzare, la bhakti ha sviluppato linguaggi propri e ha prodotto specifici tropi di espressione e rappresentazione. Ciò significa

18 Sabda 24, citato in Hess, Singh 1983, 154 ss.

19 Hess, Singh 1983, 154–159.

20 Ricoeur 1981, 130.

che ha «istituito» qualcosa di nuovo. Molte di queste immagini, espressioni e articolazioni, però, sono così inusuali che non funzionano, nel senso che non tutte le contro-immagini sono state normalizzate. La differenza tra i tropi e i discorsi esiste ancora e ha permesso, almeno parzialmente, di preservare la freschezza delle espressioni originarie.

Ne risulta una dimensione dell'immaginario sociale che richiederebbe di essere ulteriormente elaborata. Gli immaginari sociali, richiamando nozioni di socialità implicite e assunti di base (metafisici) sul mondo e sul nostro *predicament* (se intendiamo questa espressione secondo l'uso che ne fa Charles Taylor),²¹ non sono semplicemente rappresentazioni collettive, modelli normativi autoritativi o immagini della società, ma qualcosa di più. Gli immaginari sociali possono includere, infatti, «visioni» di cose che potrebbero essere altrimenti da come sono, che possono essere interrogate e criticate o che semplicemente non sono come sembrano. Inoltre – e questo è l'aspetto che più ci interessa – gli immaginari sociali possono essere «innovativi» a due differenti livelli: il livello del significato referenziale, che rende possibile uno specifico riferimento al mondo, e il livello della semantica (il nuovo senso che emerge può, quindi, aprire nuovi spiragli verso l'«ontologico»). Mi servirò come guida di alcune idee di Ricoeur, il cui lavoro consente di approfondire questioni di cui si erano iniziati a occupare altri importanti pensatori, da John Dewey («possibilità emergenti»)²² a Bhimrao Ambedkar (*sunyata*),²³ da Cornelius Castoriadis («il magma dei significati sociali»)²⁴ a Hans Joas («la creatività dell'azione»)²⁵. Tutti questi autori avevano in mente l'ambito religioso, con la parziale eccezione di Castoriadis, che considerava tutte le religioni come per principio basate sull'eteronomia, ovvero sull'impossibilità dell'autonomia. Avendo scelto di concentrarmi sul problema dell'ermeneutica, non intendo discutere in questa sede i differenti concetti di immaginazione e di immaginario.²⁶ Dal momento che la mia interpretazione della bhakti segue una traiettoria critica, sarà importante guardare a ciò che l'ermeneutica tradizionale ha da dire riguardo al «radicalmente» nuovo, al recalcitrante, all'«indicibile», ai significati di rottura e a quelli latenti o emergenti.

Due aspetti vengono in primo piano. Il primo riguarda l'interpretazione del non-adatto, delle «condizioni di possibilità» dei nuovi immaginari e di un nuovo linguaggio simbolico. Il secondo concerne il modo di interpretare ciò per il quale (ancora) non possediamo il linguaggio. Possiamo pensare a modi dell'interpretazione che consentano di includere ciò che sembra un'aberrazione e ciò che appare im-

21 Taylor 2002.

22 «Tutte le possibilità, infatti, sono da noi avvertite mercé l'immaginazione. In un certo senso, il solo significato che può essere dato al termine "immaginazione" è quello che certe cose, le quali non sono realizzate nell'esistenza, vengono a noi e hanno il potere di muoverci. [...] La nuova visione [...] emerge da un processo attraverso cui si scorgono, in termini di possibilità e cioè di immaginazione, cose vecchie in relazioni nuove, che servono a un fine nuovo e che questo stesso nuovo fine aiuta a creare» (Dewey 1959, 47, 53).

23 Ambedkar intende la nozione buddista di *sunyata* (o *sunnata*) come riferita all'«impermanenza» di tutte le cose, dalla quale «dipende la possibilità di tutte le altre» (Ambedkar 1974, 170).

24 Castoriadis 1995.

25 Joas 1996.

26 Cfr. Fuchs 2000; Fuchs 2001; Fuchs 2015; Fuchs 2017.

pensabile o invece dobbiamo rassegnarci al fatto che lo straordinario debba inevitabilmente essere ricondotto al familiare, a ciò a cui siamo abituati, sussunto sotto terminologie del nostro specifico contesto culturale?

5. *Ermeneutica della connettività. Il potere della tradizione*

L'idea centrale, o il paradosso centrale, che continua a preoccupare l'ermeneutica moderna (occidentale) è la circolarità dell'interpretazione: l'idea, cioè, che le cose siano già «comprese», siano pre-interpretate ogni volta che si inizia un'interpretazione sistematica, l'idea che ciascuno è, o sembra, legato alle sue presupposizioni. Ciò significa che la differenza reale costituita dal nuovo e dall'inadatto finisce per dissolversi.

A tal proposito discuterò tre scenari. Il primo, familiare a molti di noi nella forma che gli è stata data da Hans-Georg Gadamer, è quello del dialogo (*Gespräch*) tra interlocutori che rappresentano due differenti contesti. Questa costellazione è fondamentalmente reciproca, si basa sul riconoscimento dell'altro, su una situazione in cui uno ascolta l'altro, nella quale la richiesta di verità dell'altro è presa in carico, nella quale le domande rivolte all'altro sono guidate dalle domande che l'altro pone a stesso.²⁷ Dialogo (*Gespräch*) è per Gadamer la costellazione originaria, primordiale (*ursprünglich*);²⁸ l'esito di un dialogo è la comprensione, l'accordo (*Verständigung*), non solo riguardo al linguaggio parlato, ma anche riguardo al soggetto in discussione («common dictum», «gemeinsamer Spruch»);²⁹

A partire da questo retroterra, l'argomentazione del primo scenario si biforca. La principale preoccupazione di Gadamer è l'ermeneutica delle tradizioni testuali. Egli si occupa di ciò che viene trasmesso (*Überlieferung*), inserito nel suo contesto o orizzonte come partner di un dialogo (*Kommunikationspartner*),³⁰ e considera il processo ermeneutico come tendente a una fusione del proprio orizzonte contemporaneo con l'orizzonte del testo che viene interpretato (si tratta della famosa formula della *Verschmelzung von Horizonten*, fusione di orizzonti). Tuttavia, Gadamer aggiunge una premessa ontologica: la sua richiesta è che l'interprete si riconosca come parte di un *Überlieferungsgeschehen*, di un accadere della tradizione, di una *Wirkungsgeschichte*, di una storia degli effetti,³¹ di una tradizione in continuo sviluppo (*sich fortbildende*). L'unità dei due orizzonti è pertanto prestabilita e prefigurata: «La comprensione, invece, è sempre il processo di fusione di questi orizzonti che si ritengono indipendenti tra loro».³² Il processo ermeneutico così conce-

27 Gadamer 2000, 741, 743, 745, 753, 769.

28 Gadamer 2000, 759, 733 ss.

29 Gadamer 2000, 783, 789.

30 Gadamer 2000, 739.

31 La traduzione francese di *Wirkungsgeschichte* suggerita da Jean Grondin (2003, 92, 165) come «travail de l'histoire», letteralmente «lavoro della storia», sembra la più adeguata per questo termine che molti considerano «intraducibile». È il caso dello stesso Ricoeur. [Per la presente traduzione si è optato per la lezione più comunemente accreditata negli studi italiani: «storia degli effetti». *N.d.T.*]

32 Gadamer 2000, 633, corsivo originale («Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Ver-

pito viene indirizzato verso il superamento della distanza (nel caso di Gadamer, una distanza nel tempo, *Zeitenabstand*). In tal modo, la differenza sparisce. Sulla scia di Heidegger, la comprensione (*Verstehen*) per Gadamer è dominata dal tentativo di capirsi, di incontrarsi.³³

La trama che sottende la comprensione intesa come «storia degli effetti» e come comprensione della storia è quella della continuità culturale. L'interprete e l'interpretato (ovvero il testo) devono appartenere alla stessa tradizione. Ciò è messo in questione – e veniamo al secondo aspetto della sua argomentazione – quando abbiamo a che fare con il dialogo o la conversazione tra persone i cui retroterra storici sono differenti. Qui Gadamer non si riferisce soltanto alla conversazione con i testi, ma alla conversazione tra persone e tra i loro linguaggi, che considera come un processo di traduzione. Ancora più significativo è il fatto che Gadamer caratterizzi le costellazioni della traduzione intersoggettiva faccia a faccia, che attraversa i confini linguistici, come «le situazioni in cui la comunicazione è impedita o ostacolata».³⁴ Mentre mantiene come obiettivo la comprensione, l'accordo (*Verständigung*), Gadamer considera la possibilità che l'estraneità (*das Fremde*) non possa dissolversi completamente, ma debba essere riconosciuta e *integrata* da entrambi i punti di vista.³⁵

La comprensione che si attua nel dialogo presuppone una disponibilità da parte degli interlocutori che devono sforzarsi di riconoscere pienamente il valore delle opinioni altrui. Quando ciò si verifica da entrambe le parti [...] si può alla fine arrivare, attraverso un'impercettibile ma non arbitraria traduzione reciproca della posizione altrui, [...] a un linguaggio comune e a una enunciazione comune.³⁶

Gadamer cerca di mantenere salda la propria posizione chiedendo che la differenza sia abbracciata. Qui opera una svolta ontologica: differenti visioni del mondo devono essere considerate come «adombramenti linguistici di visioni del mondo» (*sprachliche Abschattung(en) von Weltansichten*), secondo una terminologia che riprende da Husserl. Gadamer ritiene perciò che ognuna di queste visioni del mondo «contiene potenzialmente» in sé tutte le altre.³⁷ L'immagine è quella di una pluralità

schmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte», Gadamer 2000, 632).

33 Cfr. Grondin 2001, 162.

34 Gadamer 2000, 783, traduzione modificata («Gestörte(n) und erschwerte(n) Situationen der Verständigung», Gadamer 2000, 782); cfr. anche 791.

35 Gadamer 2000, 789.

36 Gadamer 2000, 789, traduzione modificata («Verständigung im Gespräch schließt ein, daß die Partner für dieselbe bereit sind und versuchen, das Fremde und Gegnerische bei sich selber gelten zu lassen. Wenn das gegenseitig geschieht [...], kann man schließlich in einer unmerklichen und unwillkürlichen Wechselübertragung der Gesichtspunkte [...] zu einer gemeinsamen Sprache und einem gemeinsamen Spruch gelangen», Gadamer 2000, 788).

37 Gadamer 2000, 911–913. Gadamer fa riferimento alla fenomenologia di Husserl della «cosa in sé»: «la “cosa in sé” non è null'altro che la continuità con cui i diversi aspetti della percezione della cosa si connettono l'uno con l'altro»; ma mentre «ogni aspetto dell'oggetto della percezione è distinto fondamentalmente da tutti gli altri», «nel caso degli aspetti delle diverse visioni linguistiche del mondo ognuna di esse contiene potenzialmente in sé tutte le altre» (Gadamer 2000, 911–913).

di contenitori capaci di abbracciare il tutto e che si contengono l'un l'altro, sussumendo in questo modo tutte le differenze.

L'idea che sta dietro questo scenario, in entrambe le sue declinazioni, è l'accertamento di sé (*Selbstvergewisserung*), l'idea di realizzare e riflettere la propria incorporazione del mondo. L'altro (che sia il testo o la persona) è uno strumento per raggiungere il proprio fine e questo implica il bisogno di un ri-posizionamento o ri-centramento di se stessi, quando necessario. Questa visione ignora completamente le situazioni in cui le tradizioni (*die Überlieferungen*) sono state infrante e non tiene conto di eventuali discrepanze e conflitti tra tradizioni. L'altro, il nuovo deve essere integrato. Questa posizione, inoltre, suppone la pre-esistenza di sé individuali, separati, che solo *in seguito* entrano in conversazione con i testi e con altri sé; nega dunque la compresenza originaria, conciliante o conflittuale, di persone e differenze.

6. *Ermeneutica della differenza. Le discontinuità della tradizione*

Assumendo come punto di partenza il pensiero di Gadamer, si possono analizzare le riflessioni sull'«accadere delle tradizioni» (*Überlieferungsgeschehen*) negli anni successivi alla pubblicazione della prima edizione di *Verità e metodo* (1960). L'attenzione allora si concentrò sulle situazioni relative all'interculturalità e alla transculturalità, che divennero l'oggetto principale dei dibattiti ermeneutici in Occidente. Furono questi cambiamenti a gettare le basi per il secondo scenario. La traduzione è ora diventata una parola d'ordine; l'identità dell'incorporazione culturale o storica è messa in dubbio; la vita culturale e sempre più anche quella individuale appaiono decentrate. Le discussioni sviluppate negli ultimi decenni riguardano la critica dei modi in cui l'«alterità» culturale era stata fino ad allora costretta e rinchiusa nella propria cornice interpretativa (inclusa la questione delle differenze di potere tra i due lati implicati nel processo);³⁸ riguardano la richiesta di riconoscere la differenza/le differenze e di consentire al mondo familiare di essere infranto dall'altro, alla propria lingua di «prendersi carico dell'estraneità»;³⁹ riguardano il processo di contro-traduzione;⁴⁰ e infine riguardano il fatto che ciascuno di noi vive e ha sempre vissuto in più di un contesto sociale e linguistico, e che la vita quotidiana in generale e ogni singolo discorso implicano e richiedono una traduzione ininterrotta tra contesti e idiomi specifici, così come tra esperienze (pre-linguistiche) e articolazioni linguistiche. Si può considerare ogni persona, persino ogni parola, come un vettore di molte voci, come ciò che esiste all'interno di una traduzione che non può dissolvere le differenze.⁴¹

Questa breve panoramica della situazione contemporanea è per ora sufficiente. In tutti questi dibattiti sull'interculturalità e sulle traduzioni intra-sociali, il nuovo si

38 Asad 1986; Fuchs 1997.

39 Berman 1997, citato in Ricoeur 2008, 54. Questo dibattito riprende deliberatamente idee già proposte da Rudolf Pannwitz e Walter Benjamin; cfr. Benjamin 2008.

40 Bachmann-Medick 2004.

41 Ricoeur 2008; Renn 2006; Fuchs 2009. La discussione prende le mosse dalle riflessioni di Michail Bachtin (cfr. Bachtin 1981).

presenta come un differente sistema di significato, come un differente mondo semantico o, se si preferisce essenzializzare (cosa che fanno in molti), come l'incontro di differenti «storie degli effetti» (*Wirkungsgeschichten*). L'idea è che impariamo un'altra lingua, *entriamo in altri mondi* (semantici), *ci muoviamo tra mondi*. L'idea è di comprendere un discorso o un testo sullo sfondo – nel contesto – «a cui appartiene». Le differenze devono essere pertanto riconosciute e «superate». Il conflitto viene accettato. Per quanto si possa continuare a pensare in termini di un *tertium comparationis* – e Ricoeur afferma che «in una buona traduzione i due testi, quello di partenza e quello di arrivo, dovrebbero essere misurati da un terzo testo inesistente»⁴² – questo o appare come un oggetto immaginario o viene affrontato pragmaticamente attraverso «la costruzione del comparabile».⁴³ «L'equivalenza» è «piuttosto *prodotta* dalla traduzione che *presunta* dalla stessa».⁴⁴ L'unificazione, quando si verifica, – infatti, non è una condizione generale – è vista come un'ibridazione caratterizzata da tensioni tra le sue componenti costitutive: non una fusione di orizzonti in quanto tali, ma di frammenti di mondi semantici.⁴⁵ In qualsiasi modo guardiamo agli incontri interculturali e intersociali, il nuovo, l'altro parla il proprio linguaggio, il quale non può essere contenuto né dalla traduzione né dall'interpretazione. La comprensione al di là dei confini è frammentaria e provvisoria. In futuro siamo chiamati a tenere sempre più in considerazione la molteplicità di ogni contesto culturale, in quanto molteplicità «intrinseca» (intrinseca a una posizione, intrinseca a un individuo sociale). Ad ogni modo, l'assunto implicito sembra essere che ciascuno di questi mondi è trasparente a se stesso.

7. *L'ermeneutica dell'innovazione. I limiti della traduzione*

Facendo riferimento tra gli altri a George Steiner,⁴⁶ è stato in particolare Ricoeur – e con lui introduco il mio terzo scenario – a enfatizzare gli aspetti enigmatici dell'uso del linguaggio e a occuparsi della questione dell'intraducibilità. La traduzione è diventata un tema esplicito dei suoi scritti solo relativamente tardi, ma da quel momento Ricoeur ha iniziato a utilizzare il termine traduzione come sinonimo di interpretazione e a intenderlo come un «modello» per l'ermeneutica.⁴⁷ Ha, inoltre, iniziato a prendere sistematicamente in considerazione gli scambi interpretativi che avvengono all'interno della stessa «comunità» linguistica oltre che le traduzioni «all'interno del sé»:⁴⁸ «la prova dello straniero» ci rende «sensibili all'estraneità della nostra lingua».⁴⁹

42 Ricoeur 2008, 53 (traduzione modificata).

43 Ricoeur 2008, 22.

44 Ricoeur 2008, 21 (corsivo originale).

45 Bhabha 1994.

46 Steiner 1994.

47 Ricoeur 2008; Kearney 2006, xvii.

48 Kearney 2006, xix.

49 Ricoeur 2008, 49.

Si può pensare che alcune parti dei suoi primi scritti preparino le teorie sviluppate nelle opere successive. Non sono un esperto della sua vasta produzione, per cui devo limitarmi a sottolineare gli aspetti che mi sembrano rilevanti per la mia argomentazione. Ricoeur è sempre stato affascinato dalla «poetica» e dalla «retorica» implicate nell'interpretazione. Uno dei suoi assunti di base è che il riferimento al mondo non si limita al descrittivo. È nota la sua discussione sugli usi metaforici del linguaggio come sede dell'«innovazione semantica». Le metafore non indicano semplicemente una deviazione nella denominazione, ma implicano prima di tutto un uso insolito dei predicati, dei predicati «inusuali». Ciò su cui vuole mettere l'accento è «l'impertinenza predicativa, in quanto mezzo adatto alla produzione di uno shock tra campi semantici».⁵⁰ Questo approccio permette di spostare l'attenzione «dai problemi di cambiamento di senso, al livello semplice della denominazione, ai problemi di *ristutturazione dei campi semantici*, al livello dell'uso predicativo».⁵¹ In generale, l'uso del simbolo offre un «surplus» di significati, che possono essere confinati al livello semantico, ma possono anche aprire nuovi accessi al mondo (alla «realtà»). In questo contesto va rilevato come Ricoeur non parli in genere delle proprietà del linguaggio e dell'ermeneutica in quanto tale, ma consideri l'interpretazione, inclusa quella nella vita quotidiana e nei nostri sé, come «lavoro» o, come io preferisco, prassi interattiva.

È a partire da questo retroterra che Ricoeur inizia a esplorare quegli usi del discorso «in cui si punta qualcos'altro che il vero, il reale». Menziona «il possibile», «l'ipotetico», «l'utopico»: «non soltanto dire la stessa cosa *in un altro modo*, ma anche dire *altra* cosa da quello che è».⁵² Tuttavia, muove un passo ulteriore e propone che «ciò che può sconvolgere di più l'ordine del nostro discorso» è «la propensione del linguaggio all'enigma, all'artificio, all'ermetismo, al segreto, in breve alla non-comunicazione»,⁵³ distanziandosi in tal modo dagli assunti di Gadamer (o di Habermas su questo stesso tema). Ricoeur conclude che l'equazione «comprendere significa tradurre»⁵⁴ di fatto ci conduce al punto in cui riscopriamo l'intraducibile.

Ciò che tutte queste affermazioni implicano deve essere analizzato nel dettaglio, in riferimento alle varie articolazioni della bhakti. Di particolare importanza è qui l'attenzione che Ricoeur dedica al linguaggio poetico. Egli stesso fornisce come esempio la poesia di Paul Celan, che «rasenta l'intraducibile, sfiorando innanzitutto l'indicibile, l'innominabile nel cuore della propria lingua, come anche nello scarto tra due lingue».⁵⁵

In precedenza, richiamandosi a Gaston Bachelard, aveva affermato che il poetico significa il «divenire dell'espressione», e l'«espressione» in quanto tale «crea l'essere».⁵⁶

50 Ricoeur 1989, 210.

51 Ricoeur 1989, 210 (corsivo mio).

52 Ricoeur 2008, 47 (corsivo originale, traduzione modificata).

53 Ricoeur 2008, 47.

54 Ricoeur 2008, 47.

55 Ricoeur 2008, 47.

56 Bachelard 1975, citato in Ricoeur 1981, 284 (traduzione modificata).

La poesia, da parte sua, si svolge tra due poli – la celebrazione del linguaggio fine a se stessa e la *rivelazione* degli aspetti del mondo che rimarrebbero inaccessibili con il linguaggio dell'osservazione empirica e della verità scientifica. Spetta pertanto all'ermeneutica mettere in relazione il senso intra-linguistico delle asserzioni con il riferimento extra-linguistico che apre il linguaggio su ciò che io chiamo il mondo del testo.⁵⁷

«La funzione della “innovazione semantica”» nell'immaginazione poetica diventa per Ricoeur, per dirla con le parole di Richard Kearney, «un evento ontologico» o «il paradosso ontologico della *creazione-come-scoperta*».⁵⁸ È solo quando Ricoeur comincia a esplorare l'intraducibile che scorgiamo l'apertura verso un'altra possibilità, quella dell'ermeneutica dell'incompiuto. L'espressione dell'essere, del mondo, della realtà è stata ampliata fino a includere il ripugnante, l'enigmatico e l'astruso.

In riferimento alla bhakti, bisogna approfondire la nozione di immagine. «È la poesia che genera l'immagine».⁵⁹ «L'immagine è un significato emergente».⁶⁰ È come se i bhaktas, incluse le donne e i dalit, lo sapessero già. E questo si applica anche alla comprensione da parte di Ricoeur del lavoro dell'immaginazione, che per lui rappresenta «un libero gioco con delle possibilità, in uno stato di *non-coinvolgimento* verso il mondo della percezione o dell'azione. È in questo stato di non-coinvolgimento che sperimentiamo idee nuove, valori nuovi, modi nuovi di essere nel mondo».⁶¹ Non è forse questo un aspetto centrale della bhakti?

Il terzo scenario è quindi ampio e aperto e dovrebbe essere suddiviso in tante differenti costellazioni. Emergono così nuove possibilità di affrontare il mondo, ma anche allusioni indirette o criptiche alle esperienze della sofferenza – sociale, psicologica e metafisica. Entrambe sono legate in alcuni casi alla bhakti, ma non è chiaro se questo legame possa essere considerato costitutivo. Credo che anche Ricoeur avrebbe dovuto sviluppare ulteriormente la relazione tra ciò che non può essere espresso a parole e le nuove «emergenze».

8. Conclusione

Come scrivere, dunque, una storia delle forme di articolazione, religiosa o no, che provi a cogliere l'indicibile e l'enigmatico? Come afferrare le orditure delle battaglie e degli idiomi di coloro che fino ad allora non erano riconosciuti come soggetti parlanti a causa della loro condizione? Come registrare i processi di emergenza del nuovo, di potenzialità di idee e pratiche e dell'intraducibile nel discorso delle scienze sociali? Come rendere conto delle rotture e del non identico all'interno di traduzioni che riguardano contesti esperienziali e immaginari diversi? Come discutere i

57 Ricoeur 1995, 234 (corsivo mio).

58 Kearney 1998, 149, 160 (corsivo originale).

59 Ricoeur 1981, 284.

60 Ricoeur 1989, 211. Ricoeur fa riferimento alla nozione kantiana di schematismo come a un «metodo per dare un'immagine ad un concetto» (Ricoeur 1989, 211). «Le nostre immagini sono parlate prima di essere viste» (Ricoeur 1989, 209).

61 Ricoeur 1989, 212 (corsivo mio, traduzione modificata).

limiti, se non l'impossibilità, della traduzione nell'analisi sociale? Come comprendere l'interazione sociale che include il transumano, ovvero attori «non indiscutibilmente o immediatamente plausibili»?⁶² Come concepire infine un'ermeneutica sociale non positivista? L'impegno della scienza sociale con l'ermeneutica letteraria non è che all'inizio.

[Traduzione: Paola Pazienti]

Bibliografia

- Ambedkar, Bhimrao Ramji 1974. *The Buddha and His Dhamma*. Bombay: Siddharth Publication.
- Asad, Talal 1986. 'The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology'. In *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, eds. James Clifford, George E. Marcus. Berkeley: University of California Press. 141–164.
- Bachmann-Medick, Doris 2004. 'Übersetzung als Medium interkultureller Kommunikation und Auseinandersetzung'. In *Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 2: Paradigmen und Disziplinen*, hrsg. Friedrich Jaeger, Jürgen Straub. Stuttgart: Metzler. 449–465.
- Bachelard, Gaston 1975. *La poetica dello spazio*, trad. it. Ettore Catalano. Bari: Dedalo.
- Bachtin, Michail Michailovič 1981. *The Dialogic Imagination. Four Essays*, trad. ing. Caryl Emerson, Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.
- Benjamin, Walter 2008. 'Il compito del traduttore'. In *Opere complete di Walter Benjamin*, a cura di Enrico Ganni, trad. it. Renato Solmi. Torino: Einaudi. 500–511.
- Berg, Eberhard; Fuchs, Martin (hrsg.) 1993. *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Berman, Antoine 1997. *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*, trad. it. Gino Giometti. Macerata: Quodlibet.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Callewaert, Winand M.; Friedlander, Peter G. 1992. *The Life and Works of Raidās*. New Delhi: Manohar.
- Castoriadis, Cornelius 1995. *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, trad. it. Fabio Ciaramelli. Torino: Bollati Boringhieri.
- Chakravarty, Uma 1989. 'The World of the Bhaktin in South Indian Traditions: The Body and Beyond', *Manushi* 50–52. 18–29.
- Craddock, Elaine 2007. 'The Anatomy of Devotion: The Life and Poetry of Karaikkal Ammaiyar'. In *Beyond the Circle: Women's Rituals, Women's Lives in Hindu Traditions*, ed. Tracy Pintchman. New York: Oxford University Press. 131–148.
- Dewey, John 1959. *Una fede comune*, trad. it. Guido Calogero. Firenze: La Nuova Italia.
- Fuchs, Martin 1997. 'Übersetzen und Übersetzt-Werden. Plädoyer für eine interaktionsanalytische Reflexion'. In *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*, hrsg. Doris Bachmann-Medick. Berlin: Erich Schmidt. 308–328.
- Fuchs, Martin 1999. *Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen - Das Beispiel Indien*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fuchs, Martin 2000. 'Articulating the World. Social Movements, the Self-Transcendence of Society and the Question of Culture', *Thesis Eleven* 61. 65–85.
- Fuchs, Martin 2001. 'A Religion for Civil Society? Ambedkar's Buddhism, the Dalit Issue and the Imagination of Emergent Possibilities'. In *Charisma and Canon. Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*, eds. Vasudha Dalmia, Angelika Malinar, Martin Christof. New Delhi: Oxford University Press. 250–273.

- Fuchs, Martin 2009. 'Reaching out; or, Nobody Exists in one Context Only: Society as Translation', *Translation Studies* 2 (1). 21–40.
- Fuchs, Martin 2015. 'Processes of Religious Individualization. Stocktaking and Issues for the Future'. In *Religious Individualization*, eds. Martin Fuchs, Jörg Rüpke, special issue of *Religion* 45. 330–343.
- Fuchs, Martin 2017 (forthcoming). 'Indian Imbroglios: Bhakti Neglected, or: The Missed Opportunities for a New Approach to a Comparative Analysis of Civilizational Diversity'. In *Anthropology and Civilizational Analysis. Eurasian Explorations*, eds. Johann Arnason, Chris Hann. Albany, NY: SUNY Press.
- Fuchs, Martin; Rüpke, Jörg 2015. 'Religious Individualization in Historical Perspective'. In *Religious Individualization*, eds. Martin Fuchs, Jörg Rüpke, special issue of *Religion* 45. 323–329.
- Gadamer, Hans-Georg 2000. *Verità e metodo*, trad. it. Gianni Vattimo. Milano: Bompiani.
- Grondin, Jean 2001. *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Grondin, Jean 2003. *The Philosophy of Gadamer*. Ithaca: McGill-Queen's University Press.
- Hallisey, Charles 1988. *Devotion in the Buddhist Literature of Medieval Sri Lanka*, 2 vols., PhD thesis, University of Chicago.
- Hardy, Friedhelm 1991, 'Tirupāṇ-Ālvār, The Untouchable Who Rode Piggy-Back on the Brahmin'. In *Devotion Divine. Bhakti Traditions from the Regions of India*, eds. Diana L. Eck, Françoise Mallison. Groningen-Paris: Egbert Forsten-École Française d'Extrême-Orient. 129–154.
- Hawley, John Stratton 2009. 'The Bhakti Movement - From Where? Since When?'. In *Occasional Publication 10*. New Delhi: India International Centre.
- Hawley, John Stratton 2015. *A Storm of Songs. India and the Idea of the Bhakti Movement*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Helenius, Timo 2012, "'As If" and the Surplus of Being in Ricoeur's Poetics', *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies* 3 (2). 149–170.
- Hess, Linda; Singh, Shukdev (eds.) 1983. *The Bījak of Kabir*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Joas, Hans 1996. *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kearney, Richard 1998. *Poetics of Imagining. Modern to Post-modern*. New York: Fordham University Press.
- Kearney, Richard 2006. 'Introduction: Ricoeur's Philosophy of Translation'. In Ricoeur, Paul. *On Translation*. London: Routledge. vii–xx.
- Kishwar, Mahdu; Ruth, Vanita (eds.) 1989. *Manushi* 50–52, special issue *Women Bhakta Poets*.
- Omvedt, Gail 2008. *Seeking Begumpura. The Social Vision of Anticaste Intellectuals*. New Delhi: Navayana.
- Prentiss, Karen Pechilis 1999. *The Embodiment of Bhakti*. New York: Oxford University Press.
- Ramanujan, Attipate Krishnaswami 1989. 'Talking to God in the Mother Tongue', *Manushi* 50–52. 9–14.
- Renn, Joachim 2006. *Übersetzungsverhältnisse. Perspektiven einer pragmatistischen Gesellschaftstheorie*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Ricoeur, Paul 1981. *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, trad. it. Giuseppe Grampa. Milano: Jaca Book.
- Ricoeur, Paul 1989. 'L'immaginazione nel discorso e nell'azione'. In Ricoeur, Paul. *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, trad. it. Giuseppe Grampa. Milano: Jaca Book, 205–227.
- Ricoeur, Paul 1995. 'Reply to Mary Gerhart'. In *The Philosophy of Paul Ricoeur*, ed. Lewis Edwin Hahn. Chicago: Open Court.
- Ricoeur, Paul 2008. *Tradurre l'intraducibile. Sulla traduzione*, trad. it. Mirela Oliva. Città del Vaticano: Urbaniana University Press.
- Rüpke, Jörg 2015. 'Religious Agency, Identity, and Communication: Reflections on History and Theory of Religion'. In *Religious Individualization*, eds. Martin Fuchs, Jörg Rüpke, special issue of *Religion* 45. 344–366.

- Sangari, Kumkum 1990. 'Mirabai and the Spiritual Economy of Bhakti', *Economic and Political Weekly* 25. 1464–1475, 1537–1552.
- Sharma, Krishna 1987. *Bhakti and the Bhakti Movement. A New Perspective. A Study in the History of Ideas*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Steiner, George 1994. *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, trad. it. Ruggero Bianchi, Claude Béguin. Milano: Garzanti.
- Taylor, Charles 2002. 'Modern Social Imaginaries', *Public Culture* 14 (1). 91–124.

KABBALAH *CONTRA* PHILOSOPHY

Politics, Religion and Hermeneutics in Gershom Scholem and Leo Strauss

Carlo Altini

1. Scholem, Strauss and the German-Jewish «Bildung» in Weimar Germany

«Leo Strauss was a remarkable philosopher who worked at that time in the *Academy for the science of Judaism* in Berlin: later his political philosophy had a great influence, especially in the United States, where he taught in New York and Chicago. I was in contact with him since 1927 and our friendship became closer and closer». ¹ With these words, Gershom Scholem talks about his relationship with Leo Strauss, testifying the relevance of their intellectual and friendly alliance, that is made evident by their long correspondence. ² Scholem's words point out not only their enduring friendship started in Twenties thanks to their habitual attendance of the *Freies Jüdisches Lehrhaus* in Frankfurt am Main and of the *Akademie für die Wissenschaft des Judentums* in Berlin. They point out also a feeling of esteem towards his friend Strauss, who has recently passed away. Despite this, the relationship between the two authors is very little analyzed: ³ however, it was not difficult to suppose theoretical similarities, which include both convergences and divergences, between the historian of religions who studied Kabbalah and the political philosopher who has elaborated the theory of reticent writing.

The common cultural origin of Scholem and Strauss cannot be passed over in silence. Scholem and Strauss were born in a Germany that sets out to the tragedy of the First World War. They grow up in a German-Jewish context, which has among its myths Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber and Samuel Joseph Agnon. During this age, Zionism is a cultural and political reality: the phenomenon of the «return» to Judaism involves the majority of Jewish-German young people that were dissatisfied with Jewish status proposed in Modernity by religious liberalism and orthodoxy. It is not necessary to wait for 1933 to verify the embarrassment of Jewish-German young people towards the *impasse* of the strategy of assimilation (also because of the rising anti-Semitism). The impact of Zionist movement is remarkable since the first years of XXth century and has a relevant effect on the *Bil-*

1 Scholem's note to his letter (December 10, 1932) to Benjamin: Benjamin, Scholem 1980, 31–32. In this essay, all translations from German are mine.

2 Strauss, Scholem 2001.

3 But, of course, there are some exceptions in the critical literature: Biale 1991; Smith 1993; Meier 2001; Sedeyn 2006; Altini 2008.

dung of young Strauss and Scholem.⁴ Zionism inspires enthusiasm for cultural identity, socio-historical dignity and political responsibility of Jewish people. The intellectual biographies of Strauss and Scholem develop in this context of crisis and awkwardness towards *Deutschtum* and *Judentum*: they are dissatisfied with the reformed Jewish perspective, the *Wissenschaft des Judentums*, the codified Jewish orthodoxy and the philosophical and political outcomes of the European Enlightenment and the religious liberalism, which initially has encouraged the exchange between German culture and Jewish tradition.

The dialogue between Scholem and Strauss is not only due to their common background in the Twenties, but also to their confrontation – between the Fifties and the Seventies – with some questions concerning Jewish culture in the Modernity and in the XXth century. These questions reveal not only self-evident differences, but also contact points and a common ground admitted by both, in a cultural exchange between «two extremities that touch and even attract» and that testimonies their mutual esteem. Several times in their correspondence, which continues until Strauss' death, are discussed the role of the myth, the nature of esotericism, the historical meaning of the State of Israel, the relationships between politics and religion, the evaluation of Maimonides' heredity, the interpretation of Judaism as a messianic force, the crisis of Modernity and of the Enlightenment's paradigm, the relationship between philosophy and revelation, the question of Judaism in the modern world. These questions are not incidental; on the contrary, they characterize the entire intellectual routes of Strauss and Scholem. Although their opinions are quite critical towards the Jewish-German symbiosis⁵ and their biographical and intellectual itineraries develop at this point far from Germany, also during their maturity Strauss and Scholem remain thinkers closely forged by the specific cultural climate of early XXth century Germany. In this climate, the question of the *crisis* of Modernity plays a key role in every cultural, philosophical and political awareness: «We agree that modern rationalism or enlightenment with all the doctrines peculiar to it and in all its forms (German idealism, positivism, romanticism) is finished».⁶ This is the evidence of a profound connection which testimonies their long-standing roots, also in the age of emigration.

I would like to make a remark: emigration is not a concrete life condition, but a category of spirit and of moral existence. For Scholem and Strauss, «emigration» corresponds to «exile», i.e. an interior space that elapses between expectation and experience, origin and destiny, possibility and necessity, desire and fulfilment. However, there is undoubtedly a difference between Scholem's and Strauss' exile: the first one is purely spiritual; the second one is bound to secular problems. For Scholem, in fact, the abandonment of Germany was the result of a voluntary and mindful decision, not influenced or imposed by political causes. Despite this, they lived similar experiences, considering that it is possible to talk of exile not starting from a biologically or culturally origin, but in relation to three distinct places of spirit – Berlin (Modernity), Athens (philosophy) and Jerusalem (Judaism). The es-

4 Strauss 1965; Strauss 1970; Scholem 1975; Scholem 1977.

5 Scholem 1970a, Scholem 1970b, Scholem 1970c.

6 Strauss's letter (August 11, 1960) to Scholem: Strauss, Scholem 2001, 740.

sence of these three places, continuously present in heartstrings of Strauss and Scholem, appears to be elusive and inexhaustible just when it is re-created. Due to the intrinsically dialectic dimension of his thought and of his feeling, Scholem's exile concerns above all his complex relationship with the living deep-end of Judaism, near and far, liked and feared at once. Scholem therefore lives in exile towards not only Athens and Berlin, two forces that have always accompanied him without obtaining his complete adhesion, but also paradoxically towards the force in which he spent his life: Judaism. Scholem happens to live in exile just in the city where he decides to live, Jerusalem. For Strauss, who is in a political and theoretical exile from Berlin (due to his anti-historicism and anti-positivism) and in an interior exile from Jerusalem (due to his atheism), Athens represents not only a model of knowledge, but also a form of life. This form of life is impossible in modernity and represents an existence that carries out at the border of solitude and in the doorway of the city. The philosopher is naturally a foreigner in his own land: he belongs to the city without identifying himself with the citizen. Moreover, philosophy is not knowledge, but it seeks for knowledge which, for Strauss, cannot exclude in principle the possibility offered by Jerusalem. For these reasons, the intellectual and biographical itineraries of two friends are understandable only by means of the category of exile. Straddling between several frontiers (philosophy/politics, Athens/Jerusalem, tradition/Modernity), Scholem and Strauss do not live their exile in relation to a specific national and cultural origin, but they live it in relation to three categories of spirit represented by Berlin, Athens and Jerusalem. However, none of them – on its own – corresponds to the profound truth of Scholem's and Strauss' itineraries. As frontier thinkers, they have aimed at questioning religious, political, philosophical and cultural *orthodoxies* of their time. Hence, they were interested in liberalism and Zionism, positivism and historicism, orthodoxy and reformed Judaism, existentialism and Marxism. Strauss and Scholem have identified blind spots and contradictions of these orthodoxies in order to unmask their dogmatic and ideological nature. Beside this common element, there are significant theoretical differences between Scholem and Strauss. I think it would be helpful to analyze three of them: the relationship between philosophy and religion, the interpretation of Judaism and the relationship between hermeneutics and esotericism.

2. *The relationship between philosophy and religion*

First of all, a remarkable preliminary notice: whereas Scholem is a sincere believer, Strauss is a skeptical philosopher, who claims for him the motto of Ibn Rushd concerning philosophy as a form of life: *moriatur anima mea mortem philosophorum*.⁷ Strauss is far from both mysticism and other forms of subjective relationships with God: according to him, the question of Revelation – intended as Law – belongs to the domain of political philosophy. Although Scholem is not an orthodox Jew, in his thought the religious dimension has a greater importance than in Strauss (who is

7 Strauss's letter (November 22, 1960) to Scholem: Strauss, Scholem 2001, 742.

interested in it only from a socio-political point of view), both at the personal level of faith and at the public level of forces acting in history.⁸ Here I will focus my attention mainly to this second aspect. After the collapse of the confidence in moral progress, for Scholem history does not have a rational direction. Among forces acting in history, reason plays only a secondary role, while religion has a central role. According to Scholem, a rational morality does not exist: it is a pure illusion of philosophers and sociologists.

Because of his anthropological pessimism, for Scholem atheism is understandable only if one recognizes the domain of passions: if God does not exist, everything is permitted. Values do not exist. Morality could not have a binding force without a religious basis and an absolute autonomy of man does not exist. On the contrary, every attempt to withdraw the discourse about God from the social and political sphere – the absolute secularism – has the unique result to renew and to vivify the possibility of the discourse about God. No language can be simply enunciated because it always refers to something that exceeds and that is still further on, to a request that represents the root of the sense of everything.⁹ Nevertheless, there is no contradiction between the defense of laical sphere of State and the recognition of religious dimension of ethics: if there was a direct emanation of the religious sphere over the public one, we would have a theocracy able to abolish the religious element considered as a dynamic force and as a vital core of human being.

On the contrary, in Strauss religion as Law is a central aspect of his theological-political analysis, carried out by retracing some crucial points of platonic political philosophy. Ibn Rushd and al-Farabi, who play a key role mediating between Plato and Maimonides, are the authors in which Strauss finds the classical discussions concerning theological-political question. In his book *Philosophie und Gesetz* Strauss discusses a fundamental issue of Islamic and Jewish medieval philosophy, the political character of prophecy, i.e. of revealed Law and, in this sense, of *positive* Law.¹⁰ The Straussian analysis focuses on two problems, complementary and conflicting, throughout which emerges the decisive presence of platonic political philosophy in the *Guide for the Perplexed* of Maimonides: the legal foundation of philosophy (*die gesetzliche Begründung der Philosophie*) and the philosophical foundation of Law (*die philosophische Begründung des Gesetzes*). The Medieval Jewish and Islamic philosophers remark – from an Aristotelian point of view – the primacy of theory, although it is not the philosopher, but the prophet, to hold the highest degree of humankind. In fact, if philosophy from a «logical» point of view is the primary good, from a chronological point of view political life represents the primary good, because man cannot live outside society.¹¹ Medieval Islamic and Jewish philosophers distinguish themselves from Plato because their founder of the ideal State have not to be waited in the future, in the figure of a possible philosopher-king, but must be found in the past, in the figure of a prophet. As philosopher and legislator at once, the prophet announces a Law that aims at human perfection and

8 Scholem 1963.

9 Scholem 1973a.

10 Strauss 1935, 87 ss.

11 Strauss 1935, 68–69.

is the founder of the ideal State. Medieval men are convinced that exists a law extremely binding, a divine Law, with an authoritative value, announced by a prophet. In the face of this Law, philosophical activity must be justified and legally permitted.¹² Law allows philosophers to carry out their activity because the *understanding* of Revelation is superior to the mere acceptance of Revelation. Besides the problem of the legal foundation of philosophy also exists the problem of the philosophical foundation of Law: Revelation that aims at the perfection of man have to be justified in the face of the results of traditional knowledge.¹³ The philosophical activity have to be justified in the face of Revelation – because the «chronological» primacy lies with Law, for anthropological and political reasons – as well as the statute of Law must be philosophically justified, because the «logical» primacy lies with philosophy. For Strauss, the fundamental difference between Plato and Aristotle does not concern the conception of happiness and of perfection of man, which consists in the pure contemplation; this fundamental difference appears in the different attitudes of philosophers towards *theory*. Aristotle leaves theory in its natural liberty, while Plato does not allow philosophers to live of philosophical activity considered as obstinacy in the contemplation of the truth. Plato «forces» the philosophers to worry that the State is a right State. The philosopher is *bound* to the State by the command of the founder, who takes care of the order, and not of the happiness of the parties. Their Platonism is connected with their responsibility towards Law, although their absolute freedom in the search for knowledge. They justify their philosophical activity in the face of the court of Law, drawing from Law the *permission* – considered as a legal *obligation* – to philosophical activity, that is the only activity able to justify the *rational utility* of Law.

Here the distance between Strauss and Scholem emerges clearly: for Strauss, the superiority of philosophy – of classical, not modern philosophy – over religion is due to the fact that philosophy (and not religion) is the center for the search for truth. On the contrary, for Scholem, religion (and not philosophy) is an active and dynamic force of history, the only force capable of giving sense to the human existence.

3. *The interpretation of Judaism*

Distances and similarities characterize the positions of Scholem and Strauss over the interpretation of Judaism. Both refuse the perspective of assimilation and defend the dignity of the Jewish tradition against the claims of superiority put forward by modern rationalism. Nevertheless, besides this fundamental agreement, there are significant differences. According to Scholem's interpretation, the specific character of Jewish existence is the Revelation that makes impossible to accept – as some Zionist currents have did – the consideration of Israel as «a nation among all other nations». Political Zionism has been the legitimate and efficacious reply to the historical emergence of Jews during the XXth century, but the foundation of the

12 Strauss 1935, 72–74.

13 Strauss 1935, 117 ss.

State of Israel does not represent the end of history. No secular project can replace or exhaust the revealed dimension. For this reason, Scholem thinks that the living core of Judaism dwells above all in the symbolic dimension represented by mystical and messianic forces able to produce «history», i.e. innovation and transformation, not by philosophical and rationalistic ones (the classical representatives of this opinion are Maimonides and Hermann Cohen). In these latter, the living and dynamic aspect of Revelation is underestimated to the benefit of the foundation of a rational ethics. However, Scholem does not mean to identify exclusively Judaism and Kabbalah: the moral center of the Jewish identity is kept alive by other forces (Halakah, Haggadah, philosophy, etc.), operating in the Jewish tradition and acting together, despite their conflicts. Therefore, the Jewish tradition is – and always will be – the result of a continuous dialectics between dynamic forces, complementary and conflicting. These forces include also the antinomistic perspective that belongs legitimately to the historical «positive» forces, contributing to the dialectics of historical process and to the renovation of Judaism.¹⁴

Strauss is engaged in the debate over the role of Judaism in Modernity since his early essays of Twenties until the texts of Seventies. His profound and sincere feeling of affection towards his own tradition is undoubtedly evident: «I stay with the Jews, at any cost».¹⁵ Despite to this, the Straussian perspective is shaped around an idea of *natural theology* and remains *skeptical*. Judaism, nevertheless, is not natural theology nor culture, but it is a revealed religion, which requires faith and obedience and whose statute is independent and superior in relation to human knowledge. The *philosopher* Strauss, as a philosopher, cannot accede to this level of discourse. In Modernity, however, the statute of Judaism is changed under the impulse of the emerging individualization of faith itineraries. Although the Jewish question (considered as a social and political question) rises with diaspora, the problem of the justification of Judaism springs only with the birth of Modernity, due to the growing opposition between science and religion, atheism and faith.¹⁶ In the alternative between philosophy and religion, Strauss chooses philosophy. Nevertheless, his idea of philosophy is not the atheistic or «scientific» idea of philosophy typical of Modernity, but the skeptical and zetetic one of Classical world.¹⁷ It is a model of philosophy that, although unmasking the claim of truth of revealed religion, is not able to build an «absolute system of knowledge», but only to *seek for* wisdom: philosophy seeks for, but does not have, truth. Here there is the centrality and the vitality in the Western culture of the problematic relationship, of the *fundamental alternative* between Athens and Jerusalem, Greek wisdom and biblical wisdom, concerning above all the question of *right life* and the distinction between *good* and *evil*. The biblical wisdom and the Greek wisdom claim to be the right wisdom, denying the claims of the other. According to the Bible, the principle of wisdom is the fear of God; according to the Greek philosophers, the principle of wisdom is wonder. Jerusalem and Athens claims for itself the right life. Neverthe-

14 Scholem 1973d, 8 ss., 44 ss., 223 ss.

15 Strauss's letter (March 19, 1973) to Scholem: Strauss, Scholem 2001, 769.

16 Strauss 1965; Strauss 1981.

17 Strauss 1936; Strauss 1953; Strauss 1964.

less, for those who cannot be orthodox, the choice is yet made in favour of Athens as seekers of wisdom, *philo-sophoi*. It is not possible to be at once philosopher and theologian, because it's not possible to overcome the conflict between Athens and Jerusalem. It is not possible thus to be at once philosopher and Jew: the only necessary thing for philosopher is contemplative life, for Jew the obedience to Law. In view of these considerations, for Strauss Judaism is above all *Law* that regulates the socio-political order and, at the same time, aims at the *moral* perfection of human being. Both philosopher and prophet are interested in justice and righteousness, but the orders to which they refer are different. The philosopher devotes his life to the search for knowledge of good, to the idea of good. According to the prophets, there is no need of this search, because good was yet revealed to them.¹⁸

4. *The relationship between hermeneutics and esotericism*

The hermeneutical methodology of Strauss, known as the theory of the reticent writing, outlines a form of rational esotericism, which the philosophers of the past have used to escape to the persecutions of the political and religious power. Therefore, the Straussian hermeneutics is not a theory of the hermeneutical experience with mystical and symbolical shades and it is not an *universal* theory of hermeneutical experience, but a rational method of research, concrete and flexible, which pays attention to textual and philological questions. According to Strauss' interpretation, the influence of persecution over literature induces the heterodox authors to elaborate a particular literary technique, which uses silences, omissions, repetitions and contradictions to communicate the truth over the fundamental questions only *between the lines*.¹⁹ The reticent writing is a necessary form of defense of philosophy. As a matter of course, the case of reticent writing can be easily applied to all those authors who lived in contexts of political and religious persecutions. Nevertheless, the background of Straussian thought can cross the limits of the analysis of historical contingencies and can be extended to the authors of the past who have accepted the distinction between esoteric and exoteric thought, leaving implied some parts of their teaching. The problem of reticence, in fact, cannot be identified with the problem of political or religious persecution: the central role played by the method of reticent writing in favor of philosophical thought is not lost even in a society authentically liberal. Even in societies where forms of censorship or of persecution don't exist, reticent literature play the function to reply to the problem of *education*.²⁰

The Straussian hermeneutics reflects an explicit critique of every historiographical approach, which aims at building a harmony between the philosopher and the citizen, considered as two human *types* fundamentally different. The philosopher can remedy to the defective character of writing: the art of reticent writing furnishes the method for *saying different things to different people*. A reticent book includes two lessons: an edifying one, which stays on the surface, and a philosophi-

18 Strauss 1967.

19 Strauss 1952, 7–21.

20 Strauss 1968, 3–25.

cal one, which appears only between the lines. The reader of a reticent text can take a road throughout which it is made possible an ascent from common opinions to concepts and theoretical truths, but can also remains inextricably bound to the world of imagination. The exterior conformity to the opinions of community where he lives is a necessary condition for the philosopher: the process of replacement of opinions with truths can be pursued only gradually and in an exoteric way.²¹

Scholem accepts the distinction between an interior level and an external level of the text, but his hermeneutical conception is different from the Straussian one, above all because different are their objects of study: for Strauss, the philosophical texts, for Scholem the mystical ones; for Strauss, the political-philosophical question, for Scholem, the religious and communitarian question. On the one hand, we have texts that use a rational language and a rational argumentation, in whose folds Strauss tries to read intentional and conscious strategies that create a veil between the internal and the external level. On the other one, we have texts that use a symbolic language and an initiatory and allusive argumentation, in whose folds Scholem tries to read the religious dimension, at once existential and ecstatic, of the mystical condition.²² This does not obviously mean that Scholem read the mystical texts in a mystical way: on the contrary, his survey seeks to unmask the veils that hide the internal level of text. Strauss is aware that disclosure and dissemination – intentionally pursued by Kabbalists in an exoteric form – are the best safeguard for the secret contents of mystical doctrines. It deals with a linguistic and conceptual method that, staying at the intersection of esotericism and exoterism, allows the preservation of the secret while the mystical knowledge is transmitted and passed on throughout a continuing *tradition*. For Scholem, Jewish mystic unveils the need of passing on and bringing alive the original Revelation in an exoteric form in two respects: on the one hand, because it speaks about the secrets of Torah; on the other hand, because it speaks on these secrets in terms understandable only to an *élite*. Nevertheless, this does not mean that the Scholem's perspective of research over the Jewish mystic orients itself towards an uncritical apology of *philosophia perennis*. The principal aim of Scholem is the *understanding* of history and the characters of a phenomenon, quite significant for the existence of Jewish people, i.e. the Kabbalah.

In Scholem Judaism is considered also as a living force.²³ Nevertheless, he has got remarkable reserves towards every theoretical option that overvalues the symbolic dimension. In the study of Kabbalah, Scholem is not interested in the mystic of numbers, although the latter is a central element for Kabbalistic tradition. He is more interested in philosophical, metaphysical and theological questions: Scholem does not think that the Kabbalah tells the truth, because Kabbalah is not philosophy. However, Scholem think that Kabbalah must to be analyzed also from a philosophical and theological point of view. As a matter of course, despite his refusal to interpret esoterically the Jewish mystic, Scholem recognizes that one of the fundamental character of the Kabbalists is their symbolism, their awareness that in the world not

21 Strauss 1952, 22–37.

22 Scholem 1960, 15 ss.; Scholem 1971, 37 ss.

23 Scholem 1928; Scholem 1963.

everything is transparent and, on the contrary, that exists a mystery about which it is impossible to say the last word. Their credit was to create a symbolism that, despite its esoteric character, is able to overcome the private and personal dimension and to express a symbolic and *non-subjective* dimension. This operation allows vivifying the ritual tradition thanks to a series of *objective projections* of the Jewish «interiority». The Kabbalistic symbols do not talk about only a private interiority to a private individual (or to an inner circle of disciples), but they talk of a public interiority to the whole people. At the core of the Kabbalah, one can find a shiny image of rebirth, the myth of exile and redemption, which allows understanding the reasons of their impressive and enduring relevance historically and socially. At times, some Kabbalists have not put aside the personal psychological element, narrating their ecstatic journey towards God. Nevertheless, the interest of symbolism of Kabbalah for the Jewish history consists in their contribution to the self-understanding of Jewish people. To Scholem's interpretation, the hermeneutical question has to be understood from the symbolic abundance of Kabbalistic theories, a very important factor for the development of Jewish vitality.²⁴

Clearly different is the dualistic itinerary between internal level and external level of the text, which is undertaken by mystics and Jewish philosophers: in the Kabbalists, the distinction between an internal and an external dimension does not identify the philosophical (esoteric) interpretation of Law (exoteric). Thus, Scholem interprets the difference between philosophical esotericism and mystical esotericism as a difference between the use of allegories (philosophy) and symbolism (mystic), i.e. as the difference between a dimension bound to immanence and a dimension referring to transcendence. It is evident that the preference of Scholem goes to the symbolic dimension of esotericism of Kabbalah: «In the mystical symbol a truth – which in itself, considered from a human point of view, does not have any expression – becomes immediately transparent in another truth, and only by that receives its expression [...]. The symbol does not «mean» nothing and does not communicate nothing, but makes visible something that is beyond every meaning [...]. The infinite shines in the finite, and increases, not diminishes, its reality».²⁵

Bibliography

- Altini, Carlo 2008. 'Berlino, Atene, Gerusalemme. Filosofia, politica e religione nel mondo moderno tra Gershom Scholem e Leo Strauss'. In Scholem, Gershom; Strauss, Leo. *Lettere dall'esilio. Carteggio (1933–1973)*, a cura di Carlo Altini. Firenze: Giuntina. 9–111.
- Benjamin, Walter; Scholem, Gershom 1980. *Briefwechsel 1933–1940*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Biale, David 1991. 'Leo Strauss. The Philosopher as Weimar Jew'. In *Leo Strauss's Thought*, ed. Alan Udoff. Boulder: Lynne Rienner. 31–40.
- Ghibellini, Alberto 2013. 'Leo Strauss, Gershom Scholem and the Reason-Revelation Problem'. *Interpretation* 40 (1). 57-78.
- Meier, Heinrich 2001. 'Vorwort des Herausgebers'. In Strauss, Leo. *Gesammelte Schriften. Band*

24 Scholem 1973b; Scholem 1973c.

25 Scholem 1941, 53.

- III: *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, hrsg. Heinrich Meier, Wiebke Meier. Stuttgart: Metzler Verlag. VII–XXXVIII.
- Scholem, Gershom 1928. 'Zur Frage der Entstehung der Kabbala'. In *Korrespondenzblatt des Vereins zur Grundung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums* 9. 4–26.
- Scholem, Gershom 1941. *Major Trends in Jewish Mysticism*. Jerusalem: Schocken House.
- Scholem, Gershom 1960. *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Zürich: Rhein-Verlag.
- Scholem, Gershom 1963. 'Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum'. In Scholem, Gershom. *Judaica 1*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 7–74.
- Scholem, Gershom 1970a. 'Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch'. In Scholem, Gershom. *Judaica 2*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 7–11.
- Scholem, Gershom 1970b. 'Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch'. In Scholem, Gershom. *Judaica 2*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 12–19.
- Scholem, Gershom 1970c. 'Juden und Deutsche'. In Scholem, Gershom. *Judaica 2*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 20–46.
- Scholem, Gershom 1971. *The Messianic Idea in Judaism*. New York: Schocken Books.
- Scholem, Gershom 1973a. 'Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala'. In Scholem, Gershom. *Judaica 3*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 7–71.
- Scholem, Gershom 1973b. 'Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus'. In Scholem, Gershom. *Judaica 3*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 152–197.
- Scholem, Gershom 1973c. 'Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert'. In Scholem, Gershom. *Judaica 3*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 198–217.
- Scholem, Gershom 1973d. *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah, 1626–1676*. Princeton: Princeton University Press.
- Scholem, Gershom 1975. *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Scholem, Gershom 1977. *Von Berlin nach Jerusalem*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Sedeyn, Olivier 2006. 'Gershom Scholem et Leo Strauss'. In Scholem, Gershom; Strauss, Leo. *Cabale et philosophie. Correspondance 1933–1973*. Paris: Editions de l'Éclat. VII–XXXVII.
- Smith, Steven B. 1993. 'Gershom Scholem and Leo Strauss. Notes toward a German-Jewish Dialogue'. *Modern Judaism* 13. 209–229.
- Strauss, Leo 1935. *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*. Berlin: Schocken Verlag.
- Strauss, Leo 1936. *The Political Philosophy of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.
- Strauss, Leo 1952. *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe: Free Press.
- Strauss, Leo 1953. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, Leo 1964. *The City and Man*. Chicago: Rand McNally.
- Strauss, Leo 1965. 'Preface to the English Translation'. In Strauss, Leo. *Spinoza's Critique of Religion*. New York: Schocken Books. 1–31.
- Strauss, Leo 1967. *Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections*. New York: The City College.
- Strauss, Leo 1968. *Liberalism Ancient and Modern*. New York: Schocken Books.
- Strauss, Leo 1970. 'A Giving of Accounts'. *The College* 22. 1–5.
- Strauss, Leo 1981. 'Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization'. *Modern Judaism* 1. 17–45.
- Strauss, Leo; Scholem, Gershom 2001. 'Korrespondenz'. In Strauss, Leo. *Gesammelte Schriften. Band III: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, hrsg. Heinrich Meier, Wiebke Meier. Stuttgart: Metzler Verlag. 699–772.

TRAVELLING DEITIES

Ritual, Territory and Authority in the Central Himalayas (India).
The Hermeneutics of Ethnographic Research

Antje Linkenbach

1. Introduction: The praxis of fieldwork and the process of interpretation

In late January 1993 I settled down in a remote village in Uttarkashi District in the Northwest of Uttarakhand.¹ The village is situated in the upper part of a mountain ridge between the rivers Yamuna and Bhagirati, surrounded by terraced fields, forests and pastures. Neighbouring settlements nestle on the slopes of both sides of the mountain ridge. Uttarakhand became globally well known for a social movement to protect local forests against large-scale commercial felling, which started in 1973 and was later interpreted as the first environmental movement in India. Now, twenty years later, I wanted to find out whether this movement had a lasting impact on the relation of the local hill population (*pahārī*) towards their environment, and how it might have shaped their ideas and visions of local development.

When I started my field research I quickly found out that scholarly and popular representations of the movement had not only overstated its dimensions, but also misrepresented the *rationale* behind the movement: protest actions were actually limited to certain pockets, where Gandhian social workers had mobilized the people, and, especially in the early phase of the movement, protesters did not ask for an overall protection of trees, but for restoring to people the self-determined management and use of their forests.² Villagers in my research area had even started to clear small forest patches to plant apple trees as cash crops. Probably because of their uncomfortable feeling connected with this (illegal) praxis I had to face the problem that people were reluctant to speak about their forest environment and their relation to it. Instead they were eager to tell me about the local history, local deities and religious practices. Although I did not consider these topics to be of central relevance for my research question at that time, they became a focus of my attention, because I had to respect the position of my interlocutors. Only later I became aware of the fact that peoples' relationship to forests cannot be understood without profound

1 Uttarakhand is the 27th state of the Indian Union. It came into being under the name of Uttaranchal on November 9, 2000; the name was changed in 2006. Before 2000 the region was part of Uttar Pradesh.

2 Since colonial times forests are state monopoly; today the major part is administered by the Forest Department and only a small proportion is under direct village control. For an account of my research see Linkenbach 2007.

knowledge of the local history and the (ritual) construction of territory and political authority.

Before I will report on the ways these aforementioned aspects interconnect and shape the memory and the current perceptions and practices of villagers, I consider it necessary to pause for a moment and reflect on the method of ethnographic fieldwork and the processes of interpretation, representation and writing. Fieldwork in the classical Malinowskian sense is participant observation. However, besides focusing on the anthropologist as an observer, his or her praxis of interacting and conversing in the field needs to be equally emphasized. First of all, the anthropologist is visitor or guest, and, usually, over time becomes an acquaintance or is even considered a family member. As it is the case in all social contexts, the opportunities of participation and communication within a given society depend on gender, age, ascribed status and on one's own personality. Consequently, the information the researcher obtains, what s/he is allowed to see, to learn, in which events s/he is allowed to participate, and with whom s/he can interact, all this depends on the positionality of the anthropologist within the chosen society. This is one reason why one should strongly emphasize, like James Clifford, that research findings never give complete pictures but are fragmented, imperfect, they are always *partial truths*.³ However, there are other reasons why, according to Clifford, ethnographic accounts reflect only part of a complex reality, most of them being related to ethnography as a genre and the anthropologist as a scholar and writer. I do not want to repeat them in length, but one should keep in mind that the anthropologist comes from a particular social, political and institutional context, which influences his or her knowledge interest. In addition, s/he has to write for a particular audience, attends to a genre and specific rhetorics. All these determinations, Clifford states, «govern the inscription of coherent ethnographic fiction».⁴

Some of these determinations also impact the way information (gained through observation, communication, and experience) is interpreted, how it is arranged, composed into meaningful pictures (scholarly accounts) of events, processes, ideas and practices existent within a given society. Since Clifford Geertz we are aware of the fact that «man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun».⁵ Anthropologists therefore work within an already meaningful social world – a world, which is interpreted by and makes sense for its members. What anthropologists call data is, so Geertz, «our own construction of other people's construction»⁶ and anthropological writings «are themselves interpretations, and second and third order ones to boot [...] and thus fictions».⁷

Taking up Geertz' famous ethnographical account on the Balinese cockfight,⁸ it is quite obvious that despite his «phenomenological-hermeneutical pretensions»,

3 Clifford 1986, 1–26, Introduction: Partial truth.

4 Clifford 1986, 6.

5 Geertz, 1973a, 5.

6 Geertz 1973a, 9.

7 Geertz 1973a, 15.

8 Geertz 1973b.

Geertz does not keep up with his own ambitions.⁹ He claims to unravel the meaning of a cultural phenomenon by understanding it «from the actor's point of view»,¹⁰ however for him this actually means by reading it (like a text) «over the shoulders» of the natives.¹¹ Vincent Crapanzano criticizes Geertz for not engaging with the Balinese in a dialogue, but to *construct* not only the native's point of view, but also the natives themselves. All this then becomes the basis of the next construction – the authoritative interpretation of the anthropologist.¹² The problem lies in the fact that Geertz draws on Paul Ricoeur and his hermeneutical approach, which considers meaningful action as a text and consequently the methodology of text-interpretation applicable to the interpretation in the field of social sciences.¹³ The application of the text-model, however, requires certain basic theoretical assumptions: to be an «object of science» an action must be detached from the event and the actor, sedimented in time and objectified. Thereby the meaning of a human action does no longer coincide with the intention of the actor but exceeds it; it transcends the social conditions of its production and has omnitemporal relevance. Human action opens up to an indefinite range of possible readers. Ricoeur summarises the consequences of his assumptions: «If the objective meaning is something other than the subjective intention of the author, it may be construed in various ways. The problem of the right understanding can no longer be solved by a simple return to the alleged intention of the author».¹⁴

The text-model of culture rightfully underlines the symbolic dimension of culture and demands an interpretative approach and a search for meaning. However, it has a serious weakness as it favours the «lonely interpreter» (M. Fuchs) and gives her/him all the freedom to construct the meaning of a historically and/or geographically distant event or practice in accordance with the historical, social or intellectual context of her/his time. The «natives» or the «others» remain «cardboard figures».¹⁵ In his critique Martin Fuchs emphasizes, firstly, the necessity to acknowledge the interpreter in his role as partner in an interactive and communicative engagement with the members of the society researched. Secondly he points out that interpretation is a joint endeavour, it is polyvocal, and can be criticized, corrected and revised by all those involved in the conversation. He demands to keep in mind that interpretations might be contested and challenged by counter-discourses existent in a given society.¹⁶

9 See Crapanzano 1986.

10 Geertz 1973a, 14.

11 Geertz 1973b, 452.

12 «Despite his phenomenological-hermeneutical pretensions, there is in fact in “Deep Play” no understanding of the native from the native's point of view. There is only the constructed understanding of the constructed native's constructed point of view. [...] His constructions of constructions of constructions appear to be little more than projections, or at least blurrings, of his point of view, his subjectivity, with that of the native, or, more accurately, of the constructed native» (Crapanzano 1986, 74).

13 Ricoeur 1979.

14 Ricoeur 1979, 88.

15 Crapanzano 1986, 71.

16 Fuchs 2001.

Why are the foregoing remarks important? I consider it necessary to be aware of the methodological particularities of the research process and, before presenting research results in ethnographic writing, to share with the potential reader information about the research context, how a particular material was obtained and to which extent the local points of view were included. Similarly, one has to be aware of what follows after the research process has come to an end. The crucial step for an anthropologist is to leave the field and to transform empirical meaningful «data» into an ethnographic account.¹⁷ Meanwhile, even relatively conventional forms of ethnographic writing try to give voice to the partners in the field (interlocutors) and present them as individuals with particular perspectives and experiences.¹⁸ However, what seems to be of real significance is the higher order interpretation of the anthropologist. With that s/he positions her-/himself in the academic field and meets the expectations of the scholarly audience. The higher order interpretation usually analyses empirical data from a theoretical viewpoint, which goes beyond the immediate understanding of the local partners. Here the meaning becomes detached from the intention of the original event and the actors. While an analytical focus can reveal new perspectives and possibilities, these are – and this is important! – neither more valuable than first order interpretations nor do they embody the «truth».¹⁹ They represent «partial truths», and can be contested, within the academic field, but under certain circumstances also in the research field (e.g. if the anthropologist shares her or his interpretation with the locals).

Higher order interpretations are *possible*, at best *plausible*, but always *contestable* interpretations. The account I am going to present in the following does not claim to be more than that. My analysis draws on participant observation, collection of personal narratives and oral histories. It therefore derives from an inter-subjective research encounter and is strongly based on representations and interpretations voiced by my interlocutors.²⁰ I contextualize the field material with scholarly his-

17 The main question for contemporary anthropologists is how to make the interpersonal and interactive situation of data collection in the field present in the written account. Some authors have even experimented with different forms of writing, for example with dialogical forms (V. Crapanzano, D. Tedlock), or with evocative and literary forms of rhetoric (S. Tyler).

18 Crapanzano criticizes Geertz for denying individuality to the Balinese. He only casts himself and his wife as individuals (Crapanzano 1986, 70). In older ethnographic accounts interlocutors do not have names, they are simply «informants».

19 Pierre Bourdieu argues that theory (theoretical understanding) is a form of social praxis. He distinguishes three forms of understanding, which are not hierarchically ordered, but indicate different approaches to social phenomena: 1) the primary understanding of the world, linked to experience and inclusion in this world; 2) the understanding which the scholastic (theoretical) thought has of the practical understanding – this is, in his eyes, usually distorted; 3) the reflexive understanding, the «reasoning reason», which objectifies the objectification, that is, critically reflects on the process of theorizing. See Bourdieu 2000, especially chapter 1: Critique of scholastic reason.

20 The stories were narrated by people from different status backgrounds, age and gender – they often showed similarities, but sometimes they were controversial. Narrators commented on their narratives, while I posed questions, referred to own observations or to (additional, varying) details, which I came to know from other informants, and with all that triggered new comments.

torical works on the Central and Western Himalayan region, and with existing scholarly interpretations of similar phenomena.

2. Religion and the ritual construction of sacred geopolitical space

2.1. The field-site: The region and the village

Uttarakhand, the land in the North, was already mentioned in early Hindu scriptures and considered a holy land and an abode of gods (*devbhūmi*). The holy rivers Ganga and Yamuna (both are female deities) have their sources in the Garhwal Himalayas, and on the upper course of these rivers are the pilgrimage centres Gangotri and Yamnotri. Together with Kedarnath (near Mandakini river, dedicated to Shiva) and Badrinath (on the banks of the Alakananda, dedicated to Vishnu), they form the *choṭā cār dhām*, the small circuit of four abodes.²¹ Hindu believers and tourists come to visit these religious centres from all over India and from abroad. Two other historical sites of religious importance are located in Garhwal: an eagle-shaped brick altar (*Syenachiti* or *Garudachiti*) has been excavated in a side valley of the upper Yamuna, dating back to the second century BC and apparently built for Vedic sacrifices.²² The temple site of Lakhmandal in the upper Yamuna valley has been constructed between the 5th and 7th century AD. The temples are dedicated to Shiva, Parasurama as well as to the Pandavas, the mythic heroes of the Mahabharata.²³

Uttarakhand consists historically of two geographical regions, Garhwal in the west (adjacent to the Indian state of Himachal Pradesh) and Kumaon in the east, bordering Nepal. These two regions had been separate kingdoms until 1791 respectively 1803, when Gurkha rulers from Nepal invaded and conquered the area. In 1816 the British defeated the Gurkhas and incorporated Kumaon, the eastern part of Garhwal and the area around Dehra Dun into the colonial empire. The region west of the river Alakananda (today the Districts of Uttarkashi and Tehri) was restored to the successor of the previous ruler of Garhwal. A new capital was built and the princely state was named Tehri Garhwal; it merged with the Indian Union in 1948.

The village, where I started my field research in 1993 and which I will call Nakoli in the following, included in those days 150 families, the majority (approx. 60 % of all families) belonged to three different Rajput-clans, the others to the group of so-called Untouchables or Harijans.²⁴ There were no Brahmins in the village, as

21 Besides the *choṭā cār dhām* exist the «Char Dham of India»; the latter include four pilgrimage centers, each located in one of the cardinal directions: Badrinath (Vishnu) in the North (Uttarakhand); Dvaraka (Krishna) in the West (Gujarat), Puri (Jagannath) in the East (Orissa) and Rameshwaram (Shiva) in the South (Tamilnadu).

22 Nautiyal, Khanduri 1988–1989, 68–70.

23 Of historical interest is also a rock edict of the Mauryan King Ashoka. The Eleventh Rock Edict dates from the 2nd century BC and was found in the foothills of the lesser Garhwal Himalayas near Kalsi. It is one of the 14 major and also one of the best-preserved rock-inscriptions of Ashoka.

24 The term *Harijans* (children of god) was invented by M.K. Gandhi. It was used as a self-descriptive and descriptive term in Nakoli. Caste names like *Dom*, *Mocha* (related to polluting

Brahmins and Rajputs of this region reside in separate settlements. All castes are landowners; their main means of subsistence is agriculture and animal husbandry; only more recently people started to additionally grow cash crops.²⁵ Forests are highly important for collecting firewood, fodder and dry leaves for manure, and as grazing area. Formerly villagers also cut trees for agricultural instruments and house construction. Forests are still considered part of the village territory.²⁶

Especially high-caste villagers of Nakoli continue to cultivate an identity as Rawaltas, that is as inhabitants of Rawain, an area which covers the land west of the Yamuna and a small strip on the eastern side. Nowadays Rawain is only a geographical and cultural sub-region in Uttarkashi district, but was an administrative unit (*parganā*) at the margins of the princely state of Tehri Garhwal. The historian Atul Saklani argues that before 1815 the area had been in a desolate state due to Gurkha atrocities, famines and earthquakes. Therefore, especially between 1815 to 1840 new settlements and acquisition of agricultural land were encouraged by the ruler (*rājā*), and tenancy rights for the newly appropriated agricultural land (*nāyābād*) were granted.²⁷ The *parganā* of Rawain, was subdivided into *paṭṭīs*,²⁸ which were formally under the administrative rule of a *thokdār* – a collector of revenue and an intermediary between the *rājā* and the villagers. However, in the time after the re-establishment of the Tehri *riyāsat* political control outside the core area was comparatively weak. For the Rawaltas the ruler remained distant and the power of the intermediaries (*thokdārs*) was not always firmly established. From oral histories of residents of Nakoli and other villages in the vicinity, one can conclude that the political vacuum encouraged the emergence of powerful personalities from and in the localities and – to a certain extent – of autonomous structures.

«In olden times»²⁹ the hill area surrounding Nakoli was inhabited by a local population, considered the predecessors of today's Harijans and a local Rajput clan (*khās* Rajput). Then, probably after the Gurkha defeat and the establishment of the Tehri kingdom (beginning of the 19th century) high status Rajput clans (Panwars, Chauhans) began to move to the region, occupied land, marginalized the previous inhabitants, and, by establishing their dominance, pushed them into a state of de-

occupations) are meanwhile considered as derogative and inappropriate; even high caste groups have stopped using them. The self-assertive term Dalit started to come into use in Nakoli only in the mid-nineties.

25 A few educated villagers worked as teachers or contractors. Interest in education increased since the 1990s especially among the Rajput groups; schooling is still much lower among Dalits.

26 Already 1885 the then Raja of Tehri Garhwal established a forest department and introduced scientific forestry. In the following years forests became state monopoly and access for the local population was restricted. Restrictive forest policies continued after independence.

27 See for example Saklani 1987.

28 Nakoli was part of Mungarsanti *paṭṭī*; people today still refer to their area in terms of *paṭṭī*.

29 The usual way narrators locate a story in time is to start with the introductory statement «in the time of our fathers and forefathers» (*dādā aur pradādā kī samay*) or – if asked to date an event – to mention that it has happened in olden days (*purānī samay mein*). Both statements may hint at periods not more than 30 or 50 years back, but also may refer to those more than 200 or 500 years ago. Events in ancient periods are often dated with reference to the Pandavas, who are worshipped as divine heroes of the Himalayas by the local Rajputs (*Pāndav kī samay*, *Bhīm kī samay*).

pendency.³⁰ In those days the village Nakoli must have expanded and structures of social hierarchy between earlier settlers and Rajput migrants, but also between the immigrated Rajput clans must have been confirmed. The local headmen (*sayānā*) always belonged to the dominant lineage of the Panwars; they exerted considerable political and juridical power, and even controlled some of the adjacent villages and their inhabitants. The villagers of Nakoli and the neighbouring settlements memorize the history of the village and the old power structures, which to a certain extent influence attitudes and ways of interaction even today.

2.2 *Ethnography of regional (village) deities*

The religious life in Nakoli and the surrounding villages is characterized by a variety of ideas and practices relating to gods, ancestors and supra-natural beings. This «religious plurality» includes cults of regional or village deities (*gāmv devtās*),³¹ pan-Indian Hindu gods and goddesses (Shiva, Durga, Vishnu, Krishna, etc.), and family and clan gods (*kul devtās*). People also worship the Pandavas, the epic heroes of the Mahabharata, as well as minor, «specialised» gods and female and male spirits. In this article I will concentrate on the cult of the regional deities and their historical and contemporary relationship to territory, politics and power.

Inhabitants of villages in Mungarsanti and the neighbouring *paṭṭīs* worship three main deities: Baukhnag, Ludeshwar and Daheshwar. Each of the gods controls a particular territory and affirms his realm of influence by an annual journey (*yātrā*), which may last several weeks. On that journey an image (*mūrti*) of the god is carried in a palanquin (*ḍolī*) from village to village. The territories of the *devtās* overlap at certain points, but – as far as I know – only in Nakoli all three gods are worshipped and the village is visited by all of them.

Within their territory each of the deities has up to four temples of residence. The god (*devtā*) stays for one year in a particular village temple, leaves for the *yātrā* and then moves to another temple for the next period. In Nakoli two deities, Baukhnag and Daheshwar, take residence alternately; Ludeshwar comes only for a visit on his *yātrā*. In addition to the village temple(s), each of the gods owns a temple outside the inhabited area. Daheshwar's temple is situated in the fields above the village where his main temple of residence is located; Baukhnag's and Ludeshwar's temples have been built on densely forested hilltops. The deities are brought to these temples once in a year, when a big religious festival (*melā*) is organised – this,

30 Harijans and Rajputs recount how a hierarchy within the previous settlers developed. They refer to a sibling myth, a well-known discursive pattern also used in other parts of India. According to the legend, two brothers lived amicably together, but when a cow died, the elder brother refused to remove the carcass and ordered the younger one to do it. Due to this polluting act the younger brother lost in status; his descendants are considered Harijans, those of the elder brother Rajputs. However, the in-migrated Rajputs regard the local (*khās*) Rajputs of inferior status.

31 These *devtās* are worshipped by village inhabitants, however, I prefer to call them regional deities, because they are worshipped in more than one village.

together with the *yātrā*, is considered the highlight of the religious cycle. It is said that *devtās* would prefer to live permanently in the temples outside the village, especially those who own a forest temple in the high altitudes. It would allow them to stay away from the crowded, loud and dirty world of human beings and enjoy the peace, purity and solitude of the mountain environment. However, a deity needs priestly attendance and worship (*pūjā*) every day and the Brahmins cannot abide in forest seclusion for long, so the deity has agreed to reside in the villages.

Looking at the structures and functioning of the traditional form of Himalayan kingship, an interesting parallel emerges: in many respects the *devtā* appears like a worldly king or *rājā*. The *rājā* has a court and his entourage attends to him wherever he stays, in his residence and on journeys. A *rājā* needs to travel regularly to all parts of the kingdom to re-confirm his privilege on the territory; he is carried in a palanquin by his servants, he is received in the villages, served food and provided a place to rest; the *rājā* is considered to bring bliss and happiness to his subjects and therefore he is respected and treated with reverence. The court structures, the behaviour of the *rājā* and his subjects, the forms of honour, all this is mirrored in the religious realm. Besides the Brahmin *pujāris* who are responsible for the daily worship, other main functionaries provide service to the deity: a Brahmin oracle (*mālī*) gets regularly possessed by the *devtā* and acts as his voice;³² a minister (*vazīr*), usually from a dominant Rajput clan, functions as advisor and treasurer and accompanies the god on the annual *yātrā*. The musicians (*bajgis*) have to awaken the *devtā* with their drumming and evoke his power.³³ During the *yātrā* the *devtā* is received with joy and reverence in the villages and worshipped by the believers. In difference to the worldly court, however, the dignitaries of the deities have to follow certain restrictions. *Pujāris* and *mālī* have to follow these restrictions for their entire lifetime – like vegetarianism, teetotalism, not eating and drinking in restaurants –, the *vazīr* only during the *yātrā*. Further, the Brahmin officials are not allowed to touch the plough to work their fields. This proscription applies to their male lineage members too, but does not affect the other Brahmins of the region.

Oral histories focus on the relationship between the three deities of the region and reveal a distinct hierarchy among them. *Baukhnag* is considered to be the autochthonous deity of the hills (*pahāroṃ kā devtā*), associated with forest and water. He is identified with Shiva and worshipped from time immemorial as the most powerful deity in the upper Yamuna Valley; he is called upon in case of draught and forest fires. Brahmin informants from villages in the Yamuna valley mentioned that only after the migrant Rajput clans had settled in Nakoli the worship of *Baukhnag* started in this area. A story, which tells about the discovery of the god's icon under a *bekhal* tree in the fields above Nakoli in «olden times», tries to establish a special relationship between *Baukhnag* and the village.³⁴ Rajputs of Nakoli even call their

32 A *devtā* can have more than one *mālī*, for example in the case of Ludeswar.

33 *Bajgis* belong to the low castes, although they consider themselves as slightly higher than the local Harijans. During the religious ritual the social hierarchy is somehow relativized. Because of the power of their music the *Bajgis* – landless and less respected in everyday life – enjoy a special relationship to the *devtā*.

34 With regard to the Western Himalayas (here: Himachal Pradesh) Mark Elmore points out that

village the god's birthplace. A temple is dedicated to Baukhnag (it alternately hosts Daheshwar), which in 1993 was still the upper part of an old house built by the first Rajput settlers of the Panwar clan (meanwhile a new temple has been constructed). This search for proximity clearly demonstrates the effort of the Panwars to gain a privileged position in relation to the god and consequently in the village and the region.³⁵

Ludeshwar is the only deity with an elaborate story of origin, which is told and sung by local bards. It is a story of migration – from Delhi to the Rawain area. It tells about the past, when hill people used to sell rice in Delhi and return with sugar and salt. In those days Ludeshwar was a Raja, living in Delhi. Attracted by the aromatic fragrance of the red rice from the hills he decided to follow the villagers. Later, when the villagers had reached the Himalayan foothills, he turned into a stone and placed himself in turn in each of the baskets of the *pahārī* men. After some time they reached Lakhamandal in the Yamuna valley, from whereon the area (*kṣetr*) of *Baukhnag devtā* spread. Baukhnag realized that another power (*śakti*) attempted to enter his region and immediately caused a heavy rainfall. The waters of the Yamuna rose and the villagers were worried because they did not know how to cross the river. Ludeshwar knew who was responsible for the flood and intended to prove his power as well. He let collapse a hill on both sides of the river, the stones formed a dam and the villagers could safely cross to the other side. Although more complications occurred, which I omit, Ludeshwar was finally brought to the region. Later, the god's *mūrti* was found when a farmer was ploughing his field. The *mūrti* was placed in a silver basket (*kaṇḍī*), after some years people started to erect a temple.

Ludeshwar, who wanted his own realm of influence, but somehow acknowledged the superiority of Baukhnag, approached the latter and asked him for a separate territory. Baukhnag agreed. «We will live as brothers» he said. In the temple of Ludeshwar an icon of Baukhnag (the elder brother) is placed beside his own *mūrti*. To date Ludeshwar controls 45 villages belonging to different *paṭṭīs*. He is considered the second mightiest deity of the region and is called upon especially in cases of theft and robbery; some of Ludeshwar's *mālīs* became famous for their ability to speak the truth and ferret out the guilty. Although Ludeshwar is widely worshipped, Mugarisanti *paṭṭī* plays a central role in his cult: it accommodates 4 temples and the forest temple of the deity; all three *mālīs* of Ludeshwar are from this area, as well as his *vazīr*, who belongs to the lineage of the Thakurs of Mungra Fort; this lineage claims kinship ties with the royal family and in the time of the Tehri kingdom a lineage member acted as *thokdār*, the local representative of the *rājā*. Ludeshwar therefore appears as the tutelary deity of that lineage, and some of the practises related to the *melā* support this assumption (see below). Probably Ludeshwar was functional in the attempt to challenge the dominance and the authority of the local

«stories of god» circulate and are of greatest relevance to local worshippers. These stories tell about the «birth» of the god, or about the establishment of a god in its current home (when did the *devtā* arrive?). A common trope is the discovery of a deity's icon (*mūrti*) in the field by a farmer's plough, or near a *bekhal* bush. See Elmore 2005.

35 The position of *vazīr*, the main Rajput functionary of the *devtā*, was already held by an individual from another village.

headmen and to re-establish and strengthen the royal power in a region at the margins of the kingdom.

The third deity worshipped in Mungarsanti region is Daheshwar. Despite his status as a local *avatar* of Shiva, he seems the weakest of three *devtās*. Narratives tell that he has been worshipped in the region long before the arrival of Ludeshwar. His area had been much larger, but when Ludeshwar wanted to acquire a territory of his own he threatened Daheshwar and tried to expel him from his temples by showing him a leg of a cow.³⁶ Daheshwar, disgusted by the pollution, voluntarily gave up. Daheshwar resides in a wooden temple structure, which was built over an old stone temple with a *lingam*, the symbol of Shiva. This temple was discovered when a cow dropped her milk at this spot, and later a farmer found the god's *mūrti* when he was ploughing his field. Daheshwar is considered the youngest and less powerful brother of Baukhnag and Ludeshwar; he is called upon in cases of illness of humans and animals. He is mainly worshipped in villages some of which were formerly dependent on Nakoli, and no connection to a dominant lineage could be traced.



Nakoli in autumn



Traditional temple in a neighbouring village

2.3. Enacting sacred geography and divine rule – *yātrā* and *melā*

Divine rule and hence the spatio-political dimension of religion is annually enacted and ritually confirmed: the *yātrā* and the *melā*, which remember the past and illustrate the significance of the past for the present, validate the territorial claim and the power of the divine through mobility (of gods and people).

The main *yātrā*-season falls in the month of *asārh* (June/July), the journey starts from the temple in which the deity has resided the previous year and it follows

36 It is worthwhile noting that according to the stories Ludeshwar politely asks the highest god Baukhnag for a territorial share, whereas he simply offends Daheshwar – obviously a minor deity – and obtains some of his villages by fraud.

a fixed route.³⁷ For the *yātrā* the *mūrti* of the god,³⁸ which can be touched only by the Brahmins, is placed in the *dolī*, a wooden palanquin draped with red cloths and covered with an ornamented silver top. Accompanied by its main functionaries and by the sound of the drums the deity moves through the forest and the fields on the shoulders of male high caste worshippers to reach the first destination. In expectation of the god some young people from the village to visit next, hurry for his welcome. The males take the *dolī* and proudly bring the *devtā* to their village, where they dance with the *dolī* for a while and then place it at the village square for the performance of the *pūjā*. From each high caste family the men, women and children come and assemble around the *dolī*. The worshippers have brought offerings like rice, wheat, clarified butter (*ghee*), coconuts, flowers and lay them down in front of the *devtā*. The *pūjāri* (or the *mālī*) starts the ritual by sprinkling some holy water on the *dolī* and swivelling a flame. The most important part of the ceremony comes with the *mālī* getting possessed by the *devtā*. During his embodiment he starts to answer the questions the villagers pose to him in a staccato fashion.³⁹ Slowly the



Baukhnag on the way to the village



Dancing with the god

possession comes to an end the *devtā* leaves to visit the village temple. After a short while the *devtā* returns and the villagers join for dancing with the god. The heavy silver top is taken off, the *Bajgis* start their drumming and two of the men (sometimes only one) lift the palanquin on their shoulders and with the rhythm of the drums the *devtā* starts moving gently back and forth. Then the drumming and the movements become increasingly faster and the *devtā* (and the dancers) whirl around the place. High caste men and women, young and old, may rush to the dancing ground to touch the *dolī*, often they get possessed by spirits or minor gods and then

37 The sequences of the event are almost similar regardless of the deity. I briefly describe an ideal-typical *yātrā*.

38 The *mūrti* of each of the three gods in Nakoli region is not a statue, but a golden mask showing the face of the god.

39 Questions concern issues of justice, family problems, illnesses, fixing of dates for religious undertakings such as a *yātrā* to Gangotri.

start to dance in ecstasy. After one or two hours the ritual dancing stops. The god is either brought to the village temple to stay there overnight, or the *devtā* moves to the next village on the same day. Before the god leaves he is carried through the village and the high caste families take the opportunity to honour him by bringing a plate (*thālī*) with burning incense, a coconut, and flowers. At last the *devtā* circumambulates the village as a symbol of his protection. After the god has left, female and male youths and children immediately rush to the central village place to sing and dance, later the elders join. The performance may go on until late into the night.

Among all *melās* I visited, the Ludeshwar *melā* was not only the most impressive one, but also illustrated best the interconnection between religion and politics.

The festival takes place on the *melā* ground (*maidān*) in front of the forest temple of Ludeshwar, which is surrounded by old cedar trees (*devdār*). In the years of my fieldwork the temple was still an old wooden construction with a brass-plated door. Close by stood a smaller building with a seat on the roof and a protruding crocodile-like figure.⁴⁰ A stone platform in front of the temple was traditionally used as seat for the *thokdār* of Mungarsanti, representative of the Raja and *vazīr* of Ludeshwar. Some old informants told me that earlier the *thokdār* was brought on the shoulders of village men to the *melā* ground. It seemed evident for them that when acting as *vazīr* of the local deity and occupying the platform in front of the temple the *thokdār* claimed his political rights through his religious authority.

The first who will reach the *maidān* on the day of the *melā* are the shopkeepers of the surrounding villages, the street traders and the «hotel-*vālās*» (owners of a tea-stall). Some carry their luggage on their back; others drive heavy loaded mules or horses. Soon everybody is busy to search a good place, the «hotel-*vālās*» arrange their cooking pots and light a fire, the others display their merchandise on blankets or cloths. When the first visitors arrive, a colourful picture welcomes them: numerous stalls with glass bangles, necklaces and earrings, others with all sorts of cosmetics attract the eyes of the women and adolescent girls, the children are more interested in toys, balloons, ice-cream and sweets, whereas the men walk over to the tea-stalls to chat. In the course of the next hours hundreds of worshippers from the different villages reach the *maidān*, the younger and more educated women and girls dressed up in a good *saṛī* or *salwar qamīz* (long shirt and trousers), the elder village ladies still wear the traditional *gāgra* (a long skirt with a braid trimming) and blouse. All females have decorated themselves with the best pieces of their jewellery. The people relax on the grass or the moss-grown underground of the trees, they have a picnic, meet relatives and friends and wait for the arrival of the *devtā*, who will be brought from one of his village temples. Then, suddenly, the first sounds of the drums can be heard and soon the god in his palanquin reaches the *maidān*, accompanied by the Brahmin functionaries and the musicians, and also by young high caste men, who dance and shout loudly. Immediately the group is joined by males of all ages. All of them swing a large stick and with deafening yelling they drive the *dolī* several times around the temple. Then the god enters the sanctuary.

40 The old temple complex was torn down in 1997–1998 and reconstruction started immediately after. The new complex is much bigger than the old one, it is also made from wood, nicely carved and coloured, the door is gold-plated.

After some time the *mālī* is brought into the open, he is already possessed by the deity, his body is shivering and his motions jerky. He is helped on the seat on the roof of the small building near the main temple. He flings his head up and down, questions posed to him are answered in a shaking voice, uttering speech fragments. The peak of his possession comes all of a sudden: with both hands the *mālī* tears open his cloak and for a moment or two shows the *mūrti* of Ludeshwar fixed on his breast. After that the *mālī* collapses and is carried into the temple. The *mūrti* of the deity is installed in the inner shrine and the people are allowed to enter the temple to pay reverence to the god.



New forest temple of Ludeshwar

3. Interpretation and Conclusion:

The Divine and its Interconnections with Politics and Power

The travelling deities as they exist in the eastern part of Rawain have to be placed in a wider geographical context: representation of historical and contemporary religio-political relations through ritual practices can be observed in the core region of the Tehri Kingdom, in the far west of Uttarkashi district (formerly the most remote part of the Tehri Raj), and in those parts of Himachal Pradesh, in which local kingdoms historically existed.⁴¹ In all these regions deities display social and political agency and play a crucial role in supporting claims to power expressed by kings, royal and dominant lineages.⁴²

41 See *European Bulletin of Himalayan Research* 29–30, 2006. This issue is concerned with «divine kingship in the Western Himalayas» and presents articles on contemporary rituals and practices, which memorize the relationship between rulers and state deity in the historical kingdoms of Mandi, Kulu and Bushar (all Himachal Pradesh), and, in the region of the upper Tons Basin, the relationship between dominant (warrior) clans and local deities.

42 The empirical evidence of the interdependence of religion and politics counters the influential

Western and Central Himalayan ethnography gives evidence of different forms of religio-political relations. Firstly, kings and kingdoms may draw their main legitimation from identification with a deity. The Raja of Tehri Garhwal, for example, is considered the *personification* (alter ego) of Badrinath (*bolanda Badrinath* = speaking Badrinath), with that achieving a quasi-divine status, which justifies the claim to exert worldly power.⁴³ Secondly, in times preceding the establishment of kingdoms, or in periods of political weakness of the royal centre, or in the peripheries of a kingdom, another model may prevail: *devtā kā rāj*, the rule of god. Here individuals who belong to a powerful (ruling) lineage are integrated into the god's court as functionaries, in this way also achieving legitimacy for themselves and the privileged position of their lineage. Peter Sutherland has used the term «shared sovereignty» for this form of governance, which he observed in Himachal Pradesh related to the potent *devtā* Mahasu.⁴⁴

Rawain, a peripheral region in the Tehri Raj, offers a third variety of *devtā*-mediated rule. In this region several deities fight for supremacy and thus provide evidence for conflicts in the political realm; with other words: the tensions between the deities reflect the contesting claims to power of dominant lineages. The distance from the king's court seems to have encouraged powerful local Rajput clans (or individuals belonging to such a clan) to rule in a quasi-autonomous way. This autonomy was probably challenged by other clans, for example by members of the royal clan, who established themselves as *thokdārs* and representatives of the king in this area. In all cases, the claim to worldly power was mediated by proximity and subordination to a local deity, whose authority, in turn, got reinforced. Although no *devtā* and thus no individual or clan could gain supremacy, their liaison was nevertheless a win-win-situation for both sides: gods and local rulers entered into a relationship of mutual support, thus reciprocally confirming, perpetuating and stabilising their authority and enabling them to stay in the game and compete for power.

The lived religion as it exists today in the villages of Rawain reveals its historical dimension. Time and again it creates and re-creates a sacred geopolitical space of contested supremacy through ritual communication and memorization of the past. In the village of Nakoli, in particular, the conflicts and dynamics of supremacy become visible, as all three rival deities and their courts consider the settlement and its inhabitants part of their territory. The attempt of the dominant clan in Nakoli to establish proximity to the most powerful *devtā* proves this procedure to be the most promising way to translate political aspirations into legitimate forms of governance.

argument of Louis Dumont (1967), who regards the strict separation between both spheres as a distinctive mark of the Indian social order. It supports the opinion of Nicholas Dirks (1987), who makes a strong argument for the interdependence of the religious and political spheres on the basis of his studies on Pudukkottai, a «Little Kingdom» in South India.

43 See Galey 1990.

44 «In west Himalayan peasant polity, collective agency is imagined and enacted in vernacular terms of government by deity. [...] In other words, local gods stand for govern, and act on behalf of rural communities in the latter's various world-ordering relations» (Sutherland 2006, 88). For the term «shared sovereignty» see Sutherland 2003.

It is because of the contemporary ritual and political dynamics in Nakoli and in the region of Mungarsanti, as well as due to the presence of the past in peoples' everyday life that the anthropologist was able to collect sufficient ethnographic evidence for her scholarly interpretation. The everyday worship of *devtās*, the ritual performances during *yātrā* and *melā*, the temples and other places of worship – all this could be accessed through observation and participation. The rich sources of collective memory in forms of narratives, songs, and proverbs – told from different perspectives, with different intentions by different informants – could be tapped by listening; and last not least the researcher received explanations and interpretations, which she had to carefully correlate with the respective position of the speaker. The scholarly interpretation of the anthropologist has been informed by theoretical reflections and comparison, and it took into consideration the perspectivity of the field data. As I mentioned in the beginning, this higher order interpretation can offer a *possible*, at best *plausible*, but always *contestable* understanding of a particular phenomenon – it can only offer partial truth.

Bibliography

- Bourdieu, Pierre 2000. *Pascalian Meditations*. Cambridge: Polity.
- Clifford, James 1986. 'Introduction: Partial Truth'. In *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, eds. James Clifford, George E. Marcus. Berkeley: University of California Press. 1–26.
- Crapanzano, Vincent 1986. 'Hermes dilemma: The masking of subversion in ethnographic description'. In *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, eds. James Clifford, George E. Marcus. Berkeley: University of California Press. 51–76.
- Dirks, Nicholas B. 1987. *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dumont, Louis 1967. *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*. Paris: Gallimard.
- Elmore, Mark 2005. 'Stately (dis)placement: Narrative, Place, and Postcoloniality', *Epoché 25: The University of California Journal for the Study of Religion* 2. 139–165.
- Fuchs, Martin 2001. 'Textualising Culture: Hermeneutics of Distanciation'. In *Travelling Concepts: Text, Subjectivity, Hybridity*, eds. Joyce Goggin, Sonja Neef. Amsterdam: ASCA (The Amsterdam School for Cultural Analysis) Press. 55–66.
- Galey, Jean-Claude 1990. 'Reconsidering Kingship in India: An Ethnological Perspective'. In *Kingship and the Kings*, ed. Jean-Claude Galey. Chur: Harwood Academic Publishers. 123–187.
- Geertz, Clifford 1973a. 'Thick description: Toward an Interpretive Theory of Culture'. In Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books. 3–30.
- Geertz, Clifford 1973b. 'Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight'. In Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures: Selected Essay*. New York: Basic Books. 412–453.
- Linkenbach, Antje 2007. *Forest Futures: Global Representations and Ground Realities in the Himalayas*. Ranikhet: Permanent Black.
- Nautiyal, Kanti P.; Khanduri, B.M. 1988–1989. 'Excavations of a Vedic Brick Altar at Purola, District Uttarkashi, Central Himalaya', *Puratattva* 19. 68–70.
- Ricoeur, Paul 1979. 'The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text'. In *Interpretive Social Science: A Reader*, eds. Paul Rabinow, William M. Sullivan. Berkeley: University of California Press. 73–101.
- Saklani, Atul 1987. *The History of a Himalayan Princely State: Change, Conflicts and Awakening. An Interpretative History of Princely State of Tehri Garhwal, U.P.; A.D. 1815 to 1949 A.D.* Delhi: Durga Publications.

- Sutherland, Peter 2003. 'Very Little Kingdoms: The Calendric Order of West Himalayan Hindu Polity'. In *Sharing Sovereignty. The Little Kingdom in South Asia*, eds. Georg Berkemer, Margret Frenz. Berlin: Klaus Schwarz Verlag. 31–61.
- Sutherland, Peter 2006. 'T(r)opologies of Rule (rāj): Ritual Sovereignty and Theistic Subjection', *European Bulletin of Himalayan Research* 29–30. 82–119.

ZU DEN AUTOREN

CARLO ALTINI is Professor of History of Philosophy at the University of Modena and Reggio Emilia, Scientific Director of the Fondazione Collegio San Carlo of Modena and «Socio corrispondente» of the Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti di Modena. He is member of the *Consulta Nazionale di Filosofia*, of the editorial board of the journal *Filosofia politica* and of the Committee of Ph.D. School in Human Sciences of the University of Modena and Reggio Emilia. He has taught History of Political Philosophy at the University of Siena in the years 2003-2006 and he has held courses, lectures and seminars in many Italian universities, at the universities of Cordoba, Erfurt, Jerusalem, Lausanne, Tilburg, Uppsala, and at the École des Hautes Études en Sciences Sociales of Paris. He has published many books and several essays on the history of modern and contemporary political philosophy (on the ideas of progress, utopia, *potentialactus*, sovereignty, democracy, war/peace etc.).

MOHAMMAD ALI AMIR-MOEZZI est Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études de Paris. Ses principaux domaines de recherche sont : l'islam shi'ite classique, les origines de l'islam et l'histoire du Coran ainsi que la littérature persane médiévale. Il est membre de nombreuses sociétés savantes et comités de lecture scientifiques. Parmi ses dernières publications : *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, Paris : CNRS Editions, 2012 (trad. anglaise, Columbia University Press, 2015) ; *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris : Vrin, 2015 (trad. anglaise, I.B.Tauris, 2016) ; *L'islam degli sciiti. Dalla saggezza mistica alla tentazione politica*, Bologna : EDB, 2016 ; *L'ésotérisme shi'ite, ses racines et ses prolongements*, Turhnout : Brepols, 2016. Il a également dirigé le *Dictionnaire du Coran*, Paris : Robert Laffont, 2007 (trad. italienne : *Dizionario del Corano*, Milano : Mondadori, 2007). Il est membre de l'Académie Ambrosienne de Milan.

ÉLISABETH BONCOUR, agrégée et docteur en philosophie, est enseignant-chercheur à la Faculté de philosophie catholique de Lyon. Parmi ses publications : 'Maître Eckhart : une herméneutique de la divinisation', *Revue des Sciences Religieuses* 88 (4), 2014 ; 'Lorsque la louange est blasphème et le blasphème louange. Remarques sur la condamnation de quelques propositions eckhartiennes', *Théophilyon*, XXI (2), 2016 ; 'L'Esprit-Saint comme principe réformateur chez Marguerite Porète', *Théophilyon* XXII (2), 2017. A paraître : 'La question de l'image de Dieu en l'homme : Eckhart disciple d'Augustin ?', dans É. Boncour, P. Gire et É. Mangin (dir.), *Maître Eckhart. Une écriture inachevée*, Grenoble : Jérôme Million, 2017 ; 'La question de la souffrance dans l'Imitation de Jésus-Christ et chez Maître

Eckhart', dans M.-A. Vannier (dir.), *Les chemins spirituels dans la mystique rhénane et la devotio moderna*, Paris : Beauchesne, 2018; *Maître Eckhart, lecteur d'Origène. Sources, exégèse, anthropologie, théogénése*, Paris : Vrin, 2018.

SILVANA BORUTTI has been Full Professor of Theoretical Philosophy at the University of Pavia. She is now responsible of the Pavia research team (PRIN 2015) working on the epistemological and semantic problem of vagueness. She has been the Director of the Department of Humanities and elected member of the Senate of the University of Pavia (2012-2015). She is editor in chief of the journal *Paradigmi*, and co-director of the collection «Theoretica» at the Mimesis edition, Milan. Her research interests focus on the philosophy of the human sciences, on theories of imagination, and on theories of translation. She is part of an international research cooperation among the universities of Lausanne, Paris V Sorbonne, Torino, Milano Bicocca, Pavia and the École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris. Among her recent publications: *La Babele in cui viviamo. Traduzione, riscrittura, culture*, with U. Heidmann, Torino: Bollati Boringhieri, 2012; *Nodi della verità. Concetti e strumenti per le scienze umane*, Milano: Mimesis, 2017.

GHISLAIN CASAS is a doctoral student at the École Pratique des Hautes Études and the École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris. His doctoral research concerns the political and cosmological stakes of medieval angelology. He published papers about neoplatonism, angelology and the ps.-Dionysius the Areopagite, among which: 'Le néoplatonisme sans platonisme du ps.-Denys l'Aréopagite', in Arnaud Perrot (éd.), *Les chrétiens et l'hellénisme, Identités religieuses et culture grecque dans l'antiquité tardive*, Paris: Éditions Rue d'Ulm, 2012; 'La métaphysique sans principe. L'enjeu d'une lecture heideggerienne du néoplatonisme', *Philosophia IX* (2), 2013; 'Les statues vivent aussi. Théorie néoplatonicienne de l'objet rituel', *Revue de l'histoire des religions* 231 (4), 2014; 'Language without Voice: *Locutio Angelica* as a Political Issue', in I.R. Kleiman (ed.), *Voice and Voicelessness in Medieval Europe*, Houndmills: Palgrave and Macmillan, 2015.

VINCENT DELECROIX est Directeur d'Études à la Section des «Sciences religieuses» de l'École Pratique des Hautes Études de Paris. Président de la Société Søren Kierkegaard, il est membre du Comité de rédaction de la revue *Archives de Sciences Sociales des Religions* et du Conseil scientifique international du Søren Kierkegaard Research Centre (Université de Copenhague). Son travail de recherche est consacré à la philosophie de la religion dans l'époque moderne et contemporaine, se portant plus précisément sur la question de la vérité dans les deux grandes traditions au XXe siècle : l'herméneutique et la philosophie analytique d'inspiration anglo-saxonne. Écrivain, il travaille aussi sur le rapport entre philosophie et littérature. Parmi ses récentes publications : *Chanter. Reprendre la parole*, Paris : Flammarion, 2015 ; *Nicolas Poussin. Une journée en Arcadie*, Paris : Flammarion, 2015 ; *Ce n'est point ici le pays de la vérité*, Paris : Le Félin, 2015 ; *Le deuil. Entre le*

chagrin et le néant, avec P. Forest, Paris : Philosophie Magazine éditions, 2015 ; *Apocalypse du politique*, Paris : Desclée de Brouwer, 2016.

MARTIN FUCHS holds the Professorship for Indian Religious History at the Max Weber Centre for Advanced Cultural and Social Studies, University of Erfurt. Trained in both Anthropology and Sociology, he has taught at universities in Germany, Switzerland, Hungary and New Zealand. His research interests include cultural and social theory, urban anthropology, social movements, struggles for recognition, normative transformations, religious individualization; his regional focus is on India. Among his publications: *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, ed. with E. Berg, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993, 1999³; *India and Modernity: Decentring Western Perspectives*, guest editor, special issue of *Thesis Eleven* 39, 1994; *Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen - Das Beispiel Indien*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999; *Konfigurationen der Moderne. Diskurse zu Indien*, ed. with A. Linkenbach and S. Randeria, Baden-Baden: Nomos 2004; *Religious Individualisation*, guest editor with J. Rüpke, special issue of *Religion* 45 (3), 2015.

DOMINIK FUGGER is Fellow at the Max Weber Centre for Advanced Cultural and Social Studies, University of Erfurt, where he is Head of the Johann Gottfried Herder Research Center and member of the research groups: «Geschichtsschreibung als Gegenwartsbewältigung. Der Weg des Literaten Ferdinand Gregorovius zur Geschichte» and «Nördliches Heidentum. Eine Diskurs- und Verflechtungsgeschichte in der frühen Neuzeit». He is editor of the works of Ferdinand Gregorovius and Angelus Silesius. Among his publications: *Liturgie im Angesicht des Todes*, hrsg. mit H. Becker, J. Pritzkat und K. Süß, Tübingen-Basel: Francke, 2004; *Das Königreich Am Dreikönigstag: Eine historisch-empirische Ritualstudie*, Paderborn: Schöningh, 2007; *Geschichte des katholischen Gesangbuchs*, hrsg. mit A. Scheidgen, Tübingen-Basel: Francke, 2008; *Verkehrte Welten? Forschungen zum Motiv der rituellen Inversion*, hrsg., Munich: Oldenbourg, 2013; *Transformationen des Historischen: Studien zum Werk von Ferdinand Gregorovius*, hrsg., Tübingen: Mohr Siebeck, 2015; *Ritual und Reflexion*, hrsg. mit B. Kranemann und J. Lagaude, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2015.

PHILIPPE HOFFMANN est Directeur d'Études à la Section des «Sciences religieuses» de l'École Pratique des Hautes Études de Paris. Il est responsable de l'équipe de recherche « Philosophies et théologies antiques, médiévales et modernes » et directeur du Laboratoire « Histoire et anthropologie des savoirs, des techniques et des croyances ». Dans son travail de recherche il a étudié la relation entre philosophie, théologie et mystique dans le néoplatonisme, la paléographie grecque et la codicologie comparée. Co-directeur de la *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, il est aussi membre du comité scientifique des revues *Academia*, *Philosophie antique* et *Dionysius*. Il a été éditeur de la traduction française du *Commentaire sur les catégories d'Aristote* de Simplicius. Parmi ses publications: *Le rire des anciens*, éd., Paris : Presses de l'École Normale Supérieure, 1998 ; *Re-*

cherches de codicologie comparée. La composition du codex au Moyen Âge, éd., Paris : Presses de l'École Normale Supérieure, 1998 ; *Pluralisme religieux. Une comparaison franco-vietnamienne*, éd., Turnhout : Brepols, 2013.

VERA HÖKE has received her M.A. in South Asian History and Religious Studies from the University of Heidelberg. She is currently working on her Ph.D. on the relation between bhakti and Christian elements in the New Dispensation Church, at the Max Weber Centre for Advanced Cultural and Social Studies, University of Erfurt, where she is also part of the academic staff of the German-Indo co-operative project ICAS:MP. Among her publications: 'Approaching the Rasa-lila of «Great Men»: Interlinking Western «Intuitive» Theologies with Traditions of Bengal in the Brahmo Samaj', *Religion* 45 (3), 2015.

CHRISTIAN JAMBET est Directeur d'Études émérite à l'École Pratique des Hautes Études de Paris où il occupe la chaire « Philosophie en islam ». Il a publié de nombreux ouvrages portant sur la philosophie islamique, sur la poésie et les religions du monde iranien, parmi lesquels : *La Grande Résurrection d'Alamût. Les formes de la liberté dans le shî'isme ismaélien*, Lagrasse : Verdier, 1990 ; *L'Acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mollâ Sadrâ*, Paris : Fayard, 2002 ; *Le caché et l'apparent*, Paris : L'Herne, 2003 ; *Mort et résurrection en islam : l'au-delà selon Mullâ Sadrâ*, Paris : Albin Michel, 2008 ; *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris : Gallimard, 2011 ; *Le gouvernement divin : islam et conception politique du monde*, Paris : CNRS éditions, 2016. Il a reçu, en 2017, le Grand Prix de philosophie de l'Académie française pour l'ensemble de son œuvre.

ADRIEN LECERF est ancien élève de l'École Normale Supérieure (Ulm), agrégé de Lettres classiques et actuellement chargé de recherches deuxième classe au CNRS (Centre Léon-Robin). Ses recherches portent principalement sur la tradition platonicienne, et plus particulièrement sur le développement du néoplatonisme entre Plotin et Proclus : il est notamment l'auteur d'une thèse de doctorat intitulée *Ordre et variation. Essai sur le système de Jamblique* (soutenue en décembre 2015). Il s'intéresse également aux intersections entre rationalité et religion et à l'histoire de la théologie dans l'âge antique tardif, ainsi qu'aux questions du commentarisme, exégèse et vocabulaire technique de la philosophie. Parmi ses projets figurent des éditions et traductions d'auteurs néoplatoniciens tels qu'Hiéroclès d'Alexandrie, Julien l'Empereur (l'Apostat), Saloustios et surtout Jamblique de Chalcis, dont il prépare une édition intégrale des *Fragments et témoignages*. Avec Lucia Saudelli et Helmut Seng il est éditeur de : *Oracles chaldaïques : fragments et philosophie*, Heidelberg : Universitätsverlag Winter, 2014.

ANTJE LINKENBACH is Fellow at the Max Weber Centre for Advanced Cultural and Social Studies, University of Erfurt. She taught at the Graduate Institute of International and Development Studies (Geneva, Switzerland), the University of Canterbury (Christchurch, New Zealand), the universities of Bielefeld and Heidelberg, and was research fellow at the Center of Modern Oriental Studies (Berlin). Her research

focuses on the ambiguities of development, environmental justice and indigenous rights. Currently she works on the cross-cultural potential of human rights. Among her publications: *Forest Futures: Global Representations and Ground Realities in the Himalayas*, Ranikhet: Permanent Black, 2007; 'Soziale Bewegungen und selbstbestimmte Entwicklung', in M. Boatca, K. Fischer und G. Hauck (hrsg.), *Handbuch Entwicklungsforschung*, Wiesbaden: Springer, 2016; 'Sustainable Development in a Dharmic Land? Environmental and Political Protest in Uttarakhand', in B.K. Joshi and M.P. Joshi (eds.), *Unfolding Central Himalaya: The Cradle of Culture*, Dehra Dun - Almora: Doon Library and Research Center - Almora Book Depot, 2017.

HARRY O. MAIER is Professor of New Testament and Early Christian Studies at Vancouver School of Theology and Visiting Fellow at the Max Weber Centre for Advanced Cultural and Social Studies, University of Erfurt. He is author of several books including *Picturing Paul in Empire: Imperial Image, Text and Persuasion in Colossians, Ephesians and the Pastoral Epistles*, Bloomsbury: T&T Clark, 2013; *Apocalypse Recalled: The Book of Revelation after Christendom*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, and *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement, and Ignatius*, Waterloo: Wilfred Laurier University Press, 2002. The forthcoming article, 'Seeing the God: Image, Space, Performance and Vision in the Religion of the Roman Empire', in *Politics, Culture and Religion in the Greco-Roman World*, co-edited with M. Arnold and J. Rüpke, Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, advances visual interpretation across several disciplines. Current areas of research centre on spatiality in early Christ religion and its imperial contexts.

FRANCESCO MARCHESI, after graduating in Philosophy at the University of Pisa, he took his Ph.D. in Philosophy at the Scuola Internazionale di Alti Studi of the Fondazione Collegio San Carlo of Modena in 2015. Now he has a Post-Doctoral Fellowship at the Fondazione Luigi Einaudi in Turin. His research interests comprise the historical and political thought of the early modern period (Machiavelli), and of the late modernity (Althusser). Among his publications: '«Sforzare i signori», «sforzare il popolo». Modelli dell'azione politica nelle «Istorie fiorentine» di Niccolò Machiavelli', *Filosofia politica XXXI (1)*, 2017; *Riscontro: Pratica politica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli*, Macerata: Quodlibet, 2017.

EMMA NANETTI received a Ph.D. in Philosophy at the Scuola Internazionale di Alti Studi of the Fondazione Collegio San Carlo of Modena with a thesis entitled *Fantastic Reason. Vico and the Twentieth-Century Thought*. To Giambattista Vico's thought are dedicated her recent publications, including the Italian translation of *De mente heroica* (Pisa: ETS, 2014), and '«Fingere è conoscersi». L'analogia tra poesia e pittura in Orazio e Giambattista Vico come paradigma epistemologico', in G. De Luca (a cura di), *Variazioni su Vico*, Pisa: ETS, 2012. Since 2012, she collaborates with the international journal *Historia Philosophica*. Among her main interests are the philosophy of Sixteenth and Seventeenth century between Italy and France, and the recovery of modern thinking in contemporary sociology and social pedagogy.

LAURA NICOLÌ is a postdoctoral Fellow at the Lichtenberg-Kolleg in Göttingen. She has been Fellow at the Istituto Italiano per gli Studi Storici of Naples. She received her co-tutored Ph.D. in History of Philosophy and History of Ideas at the University of Rome «La Sapienza» and the École Pratique des Hautes Études of Paris in 2015. Her main research field is early modern philosophy, with a special focus on French and Scottish Enlightenment and philosophy of religion. Her current research project focuses on David Hume's *Natural History of Religion*. Among her publications: 'Fonti sottovalutate e fonti ignorate della voce *Polythéisme* dell'*Encyclopédie*', *Giornale critico della filosofia italiana* 2, 2013; 'Uomini, dèi, santi. La natura umana della divinità nell'evemerismo settecentesco', in C. Borghero, C. Buccolini (a cura di), *La ragione e le sue vie*, Firenze: Le Lettere, 2015; 'Lugubre et riant, doux et intolérant: le paganisme vu par les Lumières', *Théorèmes* 9, 2016 (online).

JÖRG RÜPKE studied at Bonn, Lancaster and Tübingen. He was Professor for Classical Philology at the University of Potsdam and he has held the Chair of Comparative Religion at the University of Erfurt. Since 2008 he is Fellow in Religious Studies and since 2013 Vice-director of the Max Weber Centre for Advanced Cultural and Social Study, University of Erfurt, where he currently leads, with Martin Mulso, the research group on «Religious individualization in historical perspective». Among his recent books: *Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012; *From Jupiter to Christ: on the History of Religion in the Roman Imperial Period*, Oxford: Oxford University Press, 2014; *Religious Deviance in the Roman World: Superstition or Individuality?*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016; *Pantheon: Geschichte der antiken Religionen*, München: Beck, 2016; *On Roman Religion: Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*, Ithaca: Cornell University Press, 2016.

EMANUELE STOLFI è professore ordinario presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Siena, ove insegna Storia del diritto romano, Diritti greci, Fondamenti romanistici del diritto europeo e storia delle codificazioni moderne, e ha diretto la Scuola di Dottorato in Diritto europeo e transnazionale - Diritto di leggi e diritto giurisprudenziale negli ordinamenti giuridici occidentali. Si è occupato di storia della giurisprudenza romana, di dottrine contrattualistiche ed ermeneutica giuridica fra esperienza antica e moderna, di storia della storiografia e dell'archeologia di alcune fondamentali categorie del diritto (legge e *nómos*, diritti soggettivi, persona, libertà, cittadinanza, «guerra giusta», diritto naturale e *ius gentium*). Tra i suoi libri: *Introduzione allo studio dei diritti greci*, Torino: Giappichelli, 2006; *Operazioni elementari di discorso e sapere giuridico*, con L. Lantella e M. Deganello, Torino: Giappichelli, 2007; *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari*, Bologna: Il Mulino, 2010; *Quando la Legge non è solo legge*, Napoli: Jovene, 2012.