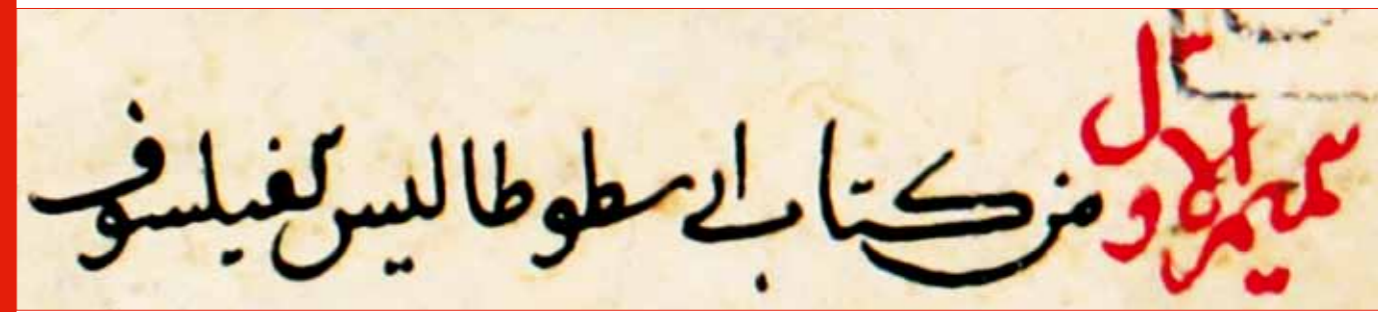
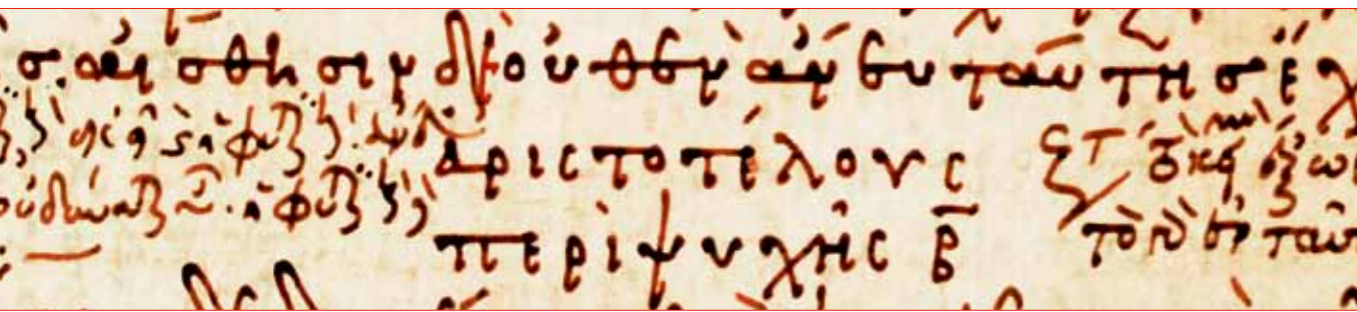


Studia graeco-arabica



Studia graeco-arabica

3

2013

Studia graeco-arabica

The Journal of the Project

Greek into Arabic

Philosophical Concepts and Linguistic Bridges

European Research Council Advanced Grant 249431

3

2013



Published by
ERC Greek into Arabic
Philosophical Concepts and Linguistic Bridges
European Research Council Advanced Grant 249431

Advisors

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford
Charles Burnett, The Warburg Institute, London
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.
Cristina D'Ancona, Università di Pisa
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris
Remke Kruk, Universiteit Leiden
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa
Alain-Philippe Segonds (†)
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Elisa Coda
Cristina D'Ancona
Cleophea Ferrari
Gloria Giacomelli
Cecilia Martini Bonadeo

Web site: <http://www.greekintoarabic.eu>
Service Provider: Università di Pisa, Area Serra - Servizi di Rete di Ateneo

ISSN 2239-012X

© Copyright 2013 by the ERC project Greek into Arabic (Advanced Grant 249431).
Studia graeco-arabica cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher.
Registered at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.
Editor in chief Cristina D'Ancona.

Cover

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḍawī 300, f. 1v
Paris, Bibliothèque Nationale de France, grec 1853, f. 186v

The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions.

Publisher and Graphic Design



Via A. Gherardesca
56121 Ospedaletto (Pisa) - Italy

Printing

Industrie Grafiche Pacini

Studia graeco-arabica

3



2013

Ismailiti a Bisanzio. Immagini e presenze

Marco Di Branco

Abstract

In recent past the already abundant bibliography on the Ismā'īlī Nizārī sect, known in the Western world since the 12th century with the inappropriate and hostile definition of 'Assassins sect', was enriched by fundamental contributions of Farhad Daftary, co-director and head of the Department of Academic Research and Publications at the Institute of Ismaili Studies. However, in his work are not even mentioned some Byzantine sources on the sect, which are of considerable interest, and that scholarship has taken into account only seldom. The present paper can be regarded as a sort of small Appendix to Daftary's work. It consists of two distinct parts: the first is dedicated to the image of the Ismā'īlīs in the Byzantine sources (Anna Comnena, John Phokas and Niketas Choniates); the second one is an analysis of the dossier concerning a Fatimid *dā'ī* sent to Constantinople.

Negli ultimi anni la già abbondante bibliografia sulla setta ismailita Nizārī, conosciuta in Occidente sin dal XII secolo con la definizione impropria ed ostile di "setta degli Assassini", si è arricchita dei contributi fondamentali di Farhad Daftary, vero e proprio nume tutelare degli studi ismailiti,¹ autore, tra l'altro, di una pregevole monografia interamente dedicata al tema affascinante della percezione dei Nizārī nella letteratura medievale islamica e cristiana.² Tuttavia, in questo lavoro non sono neppure menzionate alcune testimonianze bizantine sulla setta, che risultano di notevole interesse da molteplici punti di vista e che gli studiosi hanno preso in considerazione solo in maniera parziale e superficiale. Il presente intervento può essere dunque considerato come una sorta di piccola appendice all'opera di Daftary. Esso è costituito da due parti distinte: la prima è dedicata all'immagine degli Ismailiti nelle poche fonti bizantine che se ne occupano; nella seconda si esamina invece il dossier relativo a un celebre *dā'ī* fatimida inviato a Costantinopoli.

I. Χάσιου: i Bizantini e gli 'Assassini'

La prima testimonianza bizantina concernente gli Ismailiti è un passo dell'*Alessiade*, la famosa biografia di Alessio I Comneno composta da sua figlia Anna:

Gli ambasciatori non erano ancora arrivati in Chorasān, quando ai loro orecchi giunse la notizia che il sultano era stato ucciso: così, essi tornarono indietro. Tutuš, il fratello di costui, dopo aver ucciso

¹ Cf. soprattutto F. Daftary, *Mediaeval Ismaili History and Thought*, Cambridge U. P., Cambridge - New York 1996; Id., *A Short History of the Ismailis*, Edinburgh U. P., Edinburgh 1998; Id., *Intellectual Traditions in Islam*, Tauris, London 2000; Id., *Ismaili Literature. A Bibliography of sources and studies*, Tauris, London 2004; Id., *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, Tauris, London 2005; Id., *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge U. P., Cambridge - New York 2007²; Id., *A Modern History of the Ismailis: Continuity and Change in a Muslim Community*, Tauris, London 2011, e infine Id., *Historical Dictionary of the Ismailis*, Scarecrow Press, Lanham MD 2012.

² Cf. F. Daftary, *The Assassin Legends: Myths of the Ismā'īlīs*, Tauris, London - New York 1994.

l'emiro Sulaymān e il proprio parente acquisito che aveva marciato contro di lui dall'Arabia, era pieno di arroganza e, avendo appreso che il sultano stava intavolando trattative di pace con l'imperatore, meditava di assassinare il fratello. A tal fine, egli convocò dodici individui assetati di sangue chiamati in lingua persiana *Chasioi* e li inviò a lui come se fossero ambasciatori, dando loro istruzioni sul modo di assassinarlo. "Andate" – disse loro – "e prima di tutto annunciate che avete delle informazioni segrete per il sultano; quando vi permetteranno di entrare, fate come se voleste parlare con lui in privato, e poi massacrare mio fratello". Gli ambasciatori, o piuttosto gli assassini, come se avessero dovuto prendere parte a un banchetto o a una festa, si recarono di buon grado a uccidere il sultano. Lo trovarono ubriaco e poterono agire impunemente, perché la guardia del sultano era lontana: così, si avvicinarono, sguainarono le spade dalle ascelle e in men che non si dica fecero a pezzi quell'infelice. Infatti, i *Chasioi* amano il sangue e provano piacere solo se riescono a immergere il pugnale nelle viscere umane. Del resto, anche se qualcuno in quello stesso momento li attacca dilaniandoli, essi considerano una simile morte come un onore, trasmettendosi l'un l'altro questi atti sanguinosi come un'eredità familiare. In ogni caso, nessuno di loro tornò da Tutuš, poiché pagarono per il loro crimine con una morte violenta.³

Questo brano dell'*Alessiade* contiene l'unico esplicito riferimento bizantino al ramo persiano dei Nizārī, fondato – come è noto – dal celebre *dā'ī* e *imām* ismailita Ḥasan-i Šabbāḥ.⁴ Protagonista del passo in questione è il principe selgiuchide Tutuš b. Alp Arslan, fratello del sultano Malik Šāh e governatore della Siria tra il 471/1078 e il 488/1095.⁵ Secondo Anna Comnena, Tutuš, essendo venuto a sapere che Malik Šāh trattava la pace con l'imperatore bizantino, avrebbe ingaggiato dodici individui, chiamati *Χάσιοι* "in lingua persiana" (τῆ περσίδι διαλέκτῳ), al fine di eliminarlo. Costoro, travestiti da ambasciatori, riuscirono a farsi ricevere dal sultano e, una volta in sua presenza, lo massacrarono con le spade approfittando del suo stato di ubriachezza, per poi essere a loro volta messi a morte. La narrazione si conclude con alcune considerazioni sulla sete di sangue dei *Χάσιοι* e sulla disposizione al martirio, che si trasmette loro da una generazione all'altra, come un bene ereditario (ὥσπερ τινα πάτριον κληῖρον). Per quanto strano possa sembrare, questo interessantissimo racconto, che costituisce la fonte più antica sulla morte del grande sultano turco ed è opera di un'autrice che,

³ Annae Comnenae *Alexias*, Pars prior: Prolegomena et textus, ed. D.R. Reinsch - A. Kambylis, De Gruyter, Berlin - New York 2002 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 40/1), VI 12, p. 195.93-196.23: Οὕτω οἱ ἐκ τοῦ Βυζαντίου πεμφθέντες πρέσβεις τὸν Χορασάν κατέλαβον, καὶ τὴν τοῦ σουλτάν μεμαθηκότας ἀναίρεσιν ὑπέστρεψαν. καὶ γὰρ ὁ αὐτάδελφος αὐτοῦ Τουτούσης μετὰ τὸ ἀνελεῖν τὸν ἀμῆρ Σολυμάν καὶ τὸν ἴδιον γαμβρὸν ἐξ Ἀραβίας κατ' αὐτοῦ στρατεύσαντα τυφωθεὶς καὶ τὸν σουλτάν μεμαθηκῶς εἰς εἰρηνικὰς σπονδὰς μετὰ τοῦ αὐτοκράτορος ἤδη ἐπέγεισθαι πρὸς τὰδελφοῦ φόνον ἀπέβλεψε. Δυοκαίδεκα τοίνυν Χασίους οὕτω τῆ περσίδι διαλέκτῳ καλουμένους φόνιον πνέοντας μετακαλεσάμενος ὡς πρέσβεις τάχα πρὸς τὸν σουλτάν ἐξέπεμψε καὶ τὸν τρόπον αὐτοῖς ὑποθέμενος ἅμα τῆς τὰδελφοῦ σφαγῆς "ἄπιτε", φάμενος, "καὶ πρῶτα μὲν διακηρυκεύσατε ὡς ἀπόρητὰ τινα μέλλειν τῷ σουλτάν ἀπαγγεῖλαι, ἐπὰν δὲ παραχωρηθῆτε τῆς εισόδου, ὡς τάχα πρὸς οὓς αὐτῶ ὠμίληκέναι βούλεσθαι, πλησιάσαντες παραχωρῆμα τὸν ἐμὸν διαμελίσατε ἀδελφόν". οἱ δὲ πρέσβεις ἢ μᾶλλον φονεῖς καθάπερ εἰς δεῖπνον ἢ εὐχίαν πεμπόμενοι προθυμότερα πρὸς τὴν τοῦ σουλτάν σφαγὴν ἀπήεσαν. μεθύοντα τοίνυν τοῦτον καταλαβόντες, ἐπεὶ πᾶσα ἐκεχειρία τούτοις ἐδίδото τῶν ἐμπειπιστευμένων τὴν τοῦ σουλτάν φυλακὴν πόρρωθεν ἐστηκότων, αὐτοὶ πλησιάσαντες τὰ ξίφη τῆς μάλης σπασάμενοι διαμελίζουσι παραχωρῆμα τὸν ἄθλιον. Τοιοῦτον γὰρ τὸ τῶν Χασίων ἐστὶν αἵμασι χαῖρον καὶ τρυφὴν αὐτὸ τοῦτο λογιζόμενον, εἰ μόνον διὰ σπλάγχων ἀνθρωπίνων τὸ ξίφος ἐλάσειαν. τοῦ λοιποῦ δέ, κἄν τινες αὐτοὺς ἴσως ἐπ' αὐτῷ τούτῳ ἐπιθέμενοι καταχορδεύσειαν, καθάπερ τι κῦδος τὸν τοιοῦτον λογιζονται θάνατον ὥσπερ τινα πάτριον κληῖρον τὰ φονικὰ ταῦτα ἔργα ἄλλος πρὸς ἄλλον διαδεχόμενός τε καὶ παραπέμποντες. ἐκείνων μὲν οὖν πρὸς τὸν Τουτούσην ὑπέστρεψεν οὐδεὶς ἀντίλυτρον οἶον τὰς ἰδίας ὑποσχόντων σφαγᾶς. Cf. anche *ivi.*, p. 197.

⁴ Sulla figura e l'opera di Ḥasan-i Šabbāḥ cf. soprattutto Daftary, *The Ismā'īlis: Their History and Doctrines*, p. 310-30, con ampia bibliografia.

⁵ Cf. C.E. Bosworth, *s.v.* "Tutush (I) b. Alp Arslan", in *EP*, vol. X (2000), p. 736.

per la sua posizione all'interno della corte bizantina, conosceva perfettamente le dinamiche politiche e diplomatiche in atto nei vari sultanati selgiuchidi, non è stato preso in considerazione da nessuno degli studiosi che si sono occupati della questione. Come ricorda giustamente Carole Hillenbrand, "very few Seljuq sources are close to the events they record":⁶ una delle più antiche risale alla seconda metà del XII secolo, e parla in maniera ellittica di assassinio per avvelenamento;⁷ ma un secolo più tardi, non si parla più di omicidio: gli storici arabi dell'Iraq e della Siria raccontano invece una storia molto elaborata, incentrata su della carne avariata e una strana febbre; alcuni autori insistono inoltre sul fatto che le esequie del sultano sarebbero avvenute in gran fretta e in forma rigorosamente privata.⁸ Il passo dell'*Alessiade* sopra riportato avvalorava dunque l'ipotesi dell'assassinio, del quale Anna Comnena sembra conoscere mandante ed esecutori. Naturalmente, un'ipotesi apparentemente plausibile sarebbe quella di una confusione dell'autrice tra Malik Šāh e il suo primo ministro Nizām al-Mulk,⁹ che secondo un consistente filone della tradizione islamica sarebbe stato pugnalato a morte da un sicario ismailita.¹⁰ Tuttavia, il quadro delineato da Anna appare estremamente preciso, tanto più che ella individua come causa scatenante dell'assassinio del sultano le trattative da lui intraprese con l'imperatore bizantino, trattative di cui una porfirogenita quale la figlia di Alessio I doveva essere al corrente in ogni dettaglio.¹¹ L'esistenza di simili trattative è peraltro perfettamente compatibile con la situazione del periodo e con l'attitudine 'filobizantina' di Malik Šāh, che, come suo padre Alp Arslan, era profondamente convinto della necessità di una pacifica coesistenza fra Bisanzio e l'impero selgiuchide e considerava con preoccupazione e riprovazione le intemperanze antibizantine di Tutuš e del suo rivale Sulaymān b. Qutlumuš.¹² Anche i vari antagonismi che opponevano gli uni agli altri i principi selgiuchidi sono riassunti da Anna con grande precisione: nel suo racconto, infatti, l'iniziativa di Tutuš viene a collocarsi nell'ambito della tentata scalata al potere, iniziata con l'eliminazione del già menzionato Sulaymān b. Qutlumuš (479/1086), tra i più potenti aspiranti al trono di Malik Šāh, e di un personaggio che l'autrice definisce come τὸν ἴδιον γαμβρὸν ἐξ Ἀρραβίας κατ' αὐτοῦ στρατεύσαντα e che va senz'altro identificato con Šaraf al-Dawla Muslim, emiro di Mosul e governatore di Aleppo; costui aveva sposato una sorella di Alp Arslan, padre di Tutuš, e per questo è detto γαμβρός di quest'ultimo, termine che, come nota du Cange, indica spesso, nel lessico medio e tardo-bizantino, un qualsiasi parente acquisito:¹³ entrato in conflitto con Tutuš che desiderava

⁶ C. Hillenbrand, "1092: A Murderous Year", in A. Fodor (ed.), *Proceedings of the 14th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, II, Eötvös Loránd University Chair for Arabic Studies, Budapest 1995 (Budapest Studies in Arabic, 15-16), p. 281-96, in part. p. 290.

⁷ Ibn al-Azraq, *Ta'riḥ al-Fāriqī*, ed. B.A.L. 'Awaḍ, al-Hay'a al-'ammā li-šū'un al-maṭābī' al-āmīriyya, al-Qahira 1378/1959, p. 229.1-12.

⁸ Cf. Hillenbrand, "1092: A Murderous Year", p. 290-1.

⁹ L'ipotesi in questione è stata in effetti formulata da B. Leib, in una breve nota di commento al passo sull'assassinio di Malik Šāh nella sua edizione dell'*Alessiade*: Anne Comnène, *Alessiade*, éd. par B. Leib, II, Les Belles Lettres, Paris 1943 (Collection des Universités de France), p. 77, n. 1. Essa è seguita acriticamente da A. Pontani in Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio*, II, Mondadori, Milano 2001 (Scrittori greci e latini), p. 726-7, n. 11.

¹⁰ Sull'attendibilità di questa tradizione cf. soprattutto M.T. Houtsma, "The Death of Nizam al-Mulk and its Consequences", *Journal of Indian History* 3 (1924), p. 147-60, e Hillenbrand, "1092: A Murderous Year", cf. *supra* n. 6.

¹¹ Sull'accuratezza di Anna nell'uso delle fonti e per il suo interesse nei confronti della storia dei Turchi cf. soprattutto G. Buckler, *Anna Comnena. A Study*, Oxford U. P., Oxford 1929, p. 229-39 e 418-31.

¹² Sulla figura di Sulaymān b. Qutlumuš e sul suo conflitto con Tutuš cf. soprattutto C.E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)", in J.A. Boyle (ed.), *The Cambridge History of Iran*, 5, *The Seljuq and Mongol Periods*, Cambridge U. P., Cambridge 1968, p. 1-202, 67-84 e 96-8.

¹³ Sulle nozze di Šaraf al-Dawla Muslim con la sorella di Alp Arslan cf. Bosworth, "The Political and Dynastic History

impadronirsi di Aleppo, Šaraf al-Dawla Muslim fu ucciso in battaglia nel 478/1085.¹⁴ D'altra parte, dopo la morte di Malik Šāh, Tutuš si proietta chiaramente al centro della scena, proclamandosi sultano e dando inizio a un sanguinoso conflitto con il nipote Berkyaruq, che tuttavia si conclude con la vittoria di quest'ultimo (488/1095).¹⁵ Non sembra dunque improprio inserire anche Tutuš b. Alp Arslan nella lista dei sospetti mandanti dell'assassinio di Malik Šāh (la principessa Terken Ḥātūn, moglie del sultano, il ministro Tāğ al-Mulk e il califfo 'abbāsīde al-Muqtadī) compilata da Hillenbrand.¹⁶

La versione della morte di Malik Šāh riportata da Anna Comnena chiama dunque in causa come esecutori materiali dell'omicidio gli Ismailiti persiani, designati con il nome di *Χάσσοι*. Sul significato di questo termine, che appare una variante semplificata della forma *Χασούσοι*,¹⁷ attestata – come vedremo tra poco – in un'opera della fine del XII secolo, ci soffermeremo ampiamente nelle pagine che seguono. È invece il caso di sottolineare qui come questa precoce attestazione di un coinvolgimento ismailita nei conflitti interni alla dinastia selgiuchide costituisca un argomento forte contro le tendenze, affermatesi negli ultimi decenni, a considerare con scetticismo le notizie in tal senso provenienti dalla storiografia persiana, araba e turca del XIII secolo.¹⁸

* * *

La seconda menzione dei Nizārī da parte di un autore bizantino – e questa volta si chiama in causa il ramo siriano della setta – è contenuta nella cosiddetta *Ekphrasis dei luoghi santi*, attribuita a Giovanni Phokas, un autore non altrimenti noto. Si tratta di un testo verisimilmente composto tra il 1180 e il 1185, trasmessoci da quattro manoscritti (i due manoscritti più antichi si datano al XV e al XVI secolo) e edito più volte tra la metà del XVII e la fine del XIX secolo.¹⁹ Esso descrive un viaggio che comincia ad Antiochia e si conclude sul Monte Carmelo, toccando i più importanti luoghi santi della cristianità ortodossa. Il riferimento agli Ismailiti si trova nella parte iniziale dell'itinerario di Giovanni, quando, lasciata Antiochia, egli giunge nella regione di Laodicea (l'odierna al-Lādīqiya):

Dopo di ciò, e dopo Antiochia, v'è Laodicea, città grande e popolosa, anche se il tempo ha offuscato la sua grandezza, e dopo di essa v'è Gabala, o Zebel. Segue il castello di Antarados, detto anche Tortosa, e, allo stesso modo, varie fortezze sono posizionate lungo la costa fino a Tripoli. Verso l'interno si

of the Iranian World”, p. 61. Su *γαυβρός* nel senso di *affinis*, cf. *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis... auctore Carolo du Fresne, domino du Cange*, Lugduni 1688, I, col. 236 *passim*. Del tutto errata la traduzione inglese di E.R.A. Sewter, *The Alexiad of Anna Comnena*, Penguin Books, London 1969, p. 208, che unisce arbitrariamente i due personaggi menzionati da Anna in uno solo, facendo per giunta di Sulaymān il genero di Tutuš: “Tutush, after the killing of the Emir Sulayman, his own son-in-law, who had marched against him from Arabia, was full of arrogance”.

¹⁴ Sulle circostanze della morte di Šaraf al-Dawla Muslim cf. Bosworth, “The Political and Dynastic History of the Iranian World”, p. 98.

¹⁵ Su queste vicende, vd. A.K.S. Lambton, “The Internal Structure of the Saljuq Empire”, in Boyle (ed.), *The Cambridge History of Iran*, 5, p. 203-82, in part. p. 220-1.

¹⁶ Hillenbrand, “1092: A Murderous Year”, p. 290-2.

¹⁷ Secondo S. de Sacy, “Mémoire sur la dynastie des Assassins et sur l'étymologie de leur nom”, *Mémoires de l'Institut Royal de France*, 4 (1818), p. 1-84, in part. p. 22, n. 1, la forma *Χάσσοι* “c'est certainement une faute de copiste”.

¹⁸ Cf. per es. Hillenbrand, “1092: A Murderous Year”, e Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, p. 319.

¹⁹ Per la datazione, la tradizione manoscritta, le edizioni e le traduzioni del testo, e per un suo inquadramento generale dal punto di vista letterario e politico cf. ora Ch. Messis, “Littérature, voyage et politique au XII^e siècle. L'*Ekphrasis des lieux saints* de Jean 'Phokas'”, *Byzantinoslavica* 69/3 suppl. (2011), p. 146-66, con ampia bibliografia.

estende invece una grande montagna, sulla quale abitano i cosiddetti *Chasioi*, un'etnia saracena che non professa il Cristianesimo né la dottrina di Maometto, ma adora Dio secondo una propria confessione. Costoro chiamano il loro capo "Vecchio di Dio", e quelli che, a un suo ordine, sono inviati presso i governatori di grandi regioni, li uccidono con le spade, balzando loro addosso quando quelli meno se l'aspettano, e muoiono insieme appena compiute le loro audaci imprese, combattendo in pochi contro una moltitudine dopo aver perpetrato il loro crimine. Ciò essi lo considerano come un martirio e come un modo di acquistarsi l'immortalità.²⁰

Da Laodicea, l'autore si sposta dunque ad Antarados o Tortosa (oggi Tārṭūs) e menziona una serie di castelli (καστέλλια) posti lungo la costa siriana; subito dopo, egli descrive una grande montagna (ζυγὸς μέγας) sulla quale abitano i "cosiddetti Chasysioi" (οἱ λεγόμενοι Χασύσιοι) un popolo di origine saracena (ἔθνος Σαρακηνικόν) che non professa né il cristianesimo né la dottrina di Muḥammad, ma adora Dio secondo una propria confessione (ἀλλ' ἰδίαν ἔχον αἴρεσιν τὸν θεὸν ὁμολογεῖν); costoro chiamano il loro capo "Vecchio di Dio" (Πρέσβυν Θεοῦ), che invia i suoi seguaci a uccidere con le spade i governatori delle grandi province: quelli li aggrediscono prendendoli di sorpresa e, dopo aver compiuto i loro delitti sono circondati dalla moltitudine e trovano la morte, che essi considerano un martirio (μαρτύριον) e un modo per ottenere l'immortalità (ἀθανασίας περιβολήν).

Il passo è già noto a Charles du Fresne du Cange (1610-1668), che lo menziona sia nel suo celebre *Glossarium mediae et infimae Latinitatis* sia nel suo commento alla *Histoire de saint Louys* di Jean de Joinville,²¹ ed è citato anche in una memoria di Camille Falconet (1671-1762),²² ma la bibliografia recente, tranne due significative eccezioni, sembra ignorarlo.²³ Questo, nonostante il fatto che la

²⁰ Ed. J. Troickij, Ἰωάννου τοῦ Φοκᾶ, *Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik* 8 (1889), fasc. 2, p. 1-28, in part. p. 3.27-4.10: Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ τὴν Ἀντιόχειαν ἐστὶν ἡ Λαοδικεῖα, πόλις μεγάλη καὶ πολυάνθρωπος κἀν ὁ χρόνος καὶ ταῦτης τὸ μεγαλεῖον ἐλώβησε, καὶ μετ' ἐκείνην τὰ Τάβαλα, ἧτοι τὸ Ζέβηλ· μετὰ δὲ ταῦτα τὸ κάστρον ἡ Ἀντάραδα, ἧτοι ἡ Τουρτοῦσα, καὶ οὕτως περὶ μὲν τὸν αἰγιαλὸν καστέλλια διάφορα ἕως Τριπόλεως, περὶ δὲ τὸ μεσόγειον διέρχεται ζυγὸς μέγας, εἰς ὃν οἰκοῦσιν οἱ λεγόμενοι Χασύσιοι, ἔθνος Σαρακηνικόν, μήτε χριστιανίζον, μήτε τὰ τοῦ Μουξουμέτη φρονούν, ἀλλ' ἰδίαν ἔχον αἴρεσιν τὸν θεὸν ὁμολογεῖν καὶ τὸν ἐν τούτοις πρῶτεύοντα Πρέσβυν ὀνομάζειν Θεοῦ, οὗ τῇ κελύσει πρὸς μεγάλων χωρῶν ἐκπεμπόμενοι ἄρχοντας κατακτείνουσι τούτους μαχαίραις, ἐκ τοῦ ἀπροσδοκῆτως ἐκεῖνοις ἐπιτηδᾶν, καὶ συναποθνήσκουσι τῷ τολμήματι, ὑπὸ τῶν πολλῶν μετὰ τὴν τοῦ δράματος ἐγχείρησιν οἱ δλίγοι κτενύμενοι· τοῦτο μαρτύριον ἡγγῆται καὶ ἀθανασίας περιβολήν.

²¹ *Glossarium mediae et infimae Latinitatis conditum a Carolo du Fresne, domino du Cange... editio nova aucta pluribus verbis aliorum scriptorum a L. Fabre*, Niort 1883-1887, I, col. 428a, s.v. "Assassini"; Jean de Joinville, *Histoire de S. Louys*, Paris 1668, nota di du Cange a p. 87-8. Cf. anche du Cange, *In Alexiadem Notae*, in Annae Comnenae *Alexiadis libri XV*, ed. Schopenus, II, Bonnae 1878, p. 559.

²² C. Falconet, "Dissertation sur les Assassins, Peuple d'Asie. Première partie", *Mémoires de littérature tirés des registres de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres* 17 (1751), p. 127-46, in part. p. 137.

²³ Come già fatto presente, in nessuno dei numerosi lavori di Daftary viene esaminata la documentazione bizantina; lo stesso dicasi per i saggi dedicati agli Ismailiti da B. Lewis e M.G.S. Hodgson (per i riferimenti dettagliati alle loro opere vd. la bibliografia della seconda ed. del saggio di Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*). Il passo di Phokas costituisce un confronto fondamentale per due passi di Niceta Coniata che menzionano i Χάσιοι (sui quali cf. *infra*, p. 112-15): tuttavia, esso è del tutto ignorato nel commento di A. Pontani a uno dei due brani Niceta (Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio*, II, p. 726-7, n. 11). L'unico studio recente che valorizzi questa informazione è quello di Messis, *Littérature, voyage et politique au XII^e siècle*, p. 155, n. 48, che la mette correttamente in relazione con le descrizioni dei Χάσιοι fornite da Niceta e Anna Comnena (sulle quali vd. *supra*, p. 105-8, e *infra*, p. 112-15) e sgombera il campo dalla bizzarra ipotesi di S. Alexiou, *Akritiká*, Heraklion, Argyrakē 1979, p. 30-1, secondo cui i Χασύσιοι che appaiono al v. 245 della versione E del Διγενῆς Ἀκρίτας come possibili autori di rappresaglie contro la madre dell'emiro, desiderosa di convertirsi al cristianesimo, sarebbero anch'essi dei membri della setta ismailita. In realtà, qui si tratta certamente dei giudici islamici (*qādī*), la cui giurisdizione si estendeva alla sfera penale, a quella civile e a quella religiosa. Il passo è menzionato anche da

testimonianza in oggetto sia una delle più antiche descrizioni degli Ismailiti contenuta in una fonte non islamica: essa infatti è preceduta soltanto dal resoconto di Beniamino di Tudela (1167) e dal racconto di un ambasciatore di Federico Barbarossa inviato in Egitto e in Siria nel 1175, mentre è grosso modo contemporanea a quella di Guglielmo di Tiro (morto intorno al 1184).²⁴ Come Phokas, anche Beniamino giunge a parlare degli *hashishin* al momento del suo ingresso nell'area di Laodicea; l'autore afferma che essi non aderiscono alla dottrina di Muḥammad (il loro credo sarebbe piuttosto quello trasmesso da un profeta di nome Kharmath, chiaro riferimento al famoso leader ismailita Ḥamdān Qarmat),²⁵ e fa menzione di un'anziana guida spirituale della setta (*sheikh al-hashishin*), del quale gli adepti eseguono ogni volere, che si tratti di vita o di morte. Secondo Beniamino, la sede della setta sarebbe stata la città di Qadmūs (oggi nel governatorato di Ṭarṭūs), nella zona nord-occidentale della Siria. L'ambasciatore del Barbarossa parla anch'egli di *quoddam genus Sarracenorum in montanis quod eorum vulgari Heysessini vocatur*, che vive *sine lege* e ha usanze che vanno addirittura *contra legem Sarracenorum*, e di un *dominus* molto temuto dai Saraceni e dai cristiani, perché *eos miro modo occidere solet*.²⁶ Infine, Guglielmo di Tiro si riferisce agli *'Assissini'* come a una tribù di genti che possedevano dieci fortezze con i villaggi ad esse connessi guidate da un vecchio (*senem*) al quale essi erano totalmente sottomessi e del quale eseguivano ogni tipo di ordine, compreso quello di eliminare i nemici della setta, assassinandoli.²⁷

Come appare subito evidente, i quattro passi summenzionati sono del tutto indipendenti gli uni dagli altri, anche se i dati fondamentali da essi contenuti sono in larga parte comuni. La descrizione che sembra in assoluto più vicina a quella di Phokas è certamente quella di Beniamino di Tudela, benché tra i due testi si evidenzino tre significative differenze: se Beniamino insiste sulla mancata aderenza della setta alla dottrina di Muḥammad, l'autore bizantino, che non sa nulla del 'Kharmath' citato dal grande viaggiatore sefardita, aggiunge che i suoi membri non sono neppure cristiani e che comunque essi appartengono all'ἔθνος Σαρακηνικόν; se Beniamino chiama il capo degli Ismailiti *sheikh al-hashishin* e lo descrive come un uomo anziano, Phokas lo designa come Πρέσβυς Θεοῦ, "vecchio di Dio"; infine, se Beniamino colloca la sede principale della setta nella città di Qadmūs, Phokas parla solo di un ζυγὸς μέγας, εἰς ὃν οἰκοῦσιν οἱ λεγόμενοι Χασύσιοι.

In primo luogo, vale la pena di soffermarsi sul termine utilizzato da Phokas per definire gli Ismailiti: esso è appunto Χασύσιοι, del tutto analogo alle varianti impiegate nel testo di Beniamino (*al-hashishin*) e in quello dell'ambasciatore del Barbarossa (*Heysessini*). Come aveva già notato a suo tempo, in un saggio magistrale, il grande orientista Silvestre de Sacy, è evidente che queste tre forme (cui si oppone la forma *Assissini* riportata da Guglielmo di Tiro, nella quale l'aspirazione iniziale si è persa) sono un perfetto calco dell'arabo *ḥašīšī* (con i suoi plurali *ḥašīšīyya* o *ḥašīšīyyīn*).²⁸ Tale termine

A. Külzer, *Peregrinatio Graeca in Terram Sanctam*, P. Lang, Frankfurt a.M. - Berlin - Bern - New York - Paris - Wien 1994 (Studien und Texte zur Byzantinistik, 2), p. 114-15.

²⁴ Su queste testimonianze vd. Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, p. 12 s. e Id., *The Assassin Legends: Myths of the Ismailis*, p. 69 s., con bibliografia e ulteriori indicazioni.

²⁵ M.N. Adler (ed.), *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, Frowde, London 1907, p. 16. Su Ḥamdān Qarmat, vd. *infra* p. 115-19.

²⁶ Il testo della relazione dell'ambasciatore di Federico è conservato in *Arnoldi abbatis Lubecensis Chronica Slavorum*, VII 8, ed. Pertz, in *MGH*, Scriptorum t. XXI, p. 240.

²⁷ *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, XX 29, ed. R.B.C. Huygens, Brepols, Turnhout 1986, p. 953-4.

²⁸ de Sacy, *Mémoire sur la dynastie des Assassins et sur l'étymologie de leur nom*, p. 1-84. La forma Χασύσιοι è assai più vicina all'originale arabo di quanto non lo sia la forma Χάσιοι, che troviamo nella tradizione manoscritta dell'*Alessiade* e dell'opera storica di Niceta Coniata (vd. *supra*, p. 108 e *infra*, p. 114) e che può essere dovuta a errore di copista o a una traslitterazione semplificata.

è attestato per la prima volta nelle fonti islamiche nel 1123, in un'epistola fortemente polemica contro i Nizārī redatta dalla cancelleria fatimida del Cairo per ordine del califfo al-Amir, ed è poi utilizzato per definire gli Ismailiti siriani nella più antica cronaca selgiuchide conosciuta, che risale al 1183 (ma che ci è pervenuta solo in una versione abbreviata compilata nel 1226), e in altre opere storiche composte tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo; esso designa inoltre i Nizārī persiani in alcune fonti zaydite ostili agli Ismailiti scritte in arabo nella regione del Mar Caspio nella prima metà del XIII secolo; nel periodo successivo, la parola sembra scomparire totalmente dal vocabolario degli storici, per ripresentarsi solo nell'opera di Ibn Ḥaldūn, che la impiega ancora una volta per definire i Nizārī siriani.²⁹ Come è noto, *ḥašīšī* (che non compare in alcun testo persiano medievale) deriva indiscutibilmente da *ḥašīš*, parola araba che originariamente indicava l'erba secca, ma che presto passò a designare la *cannabis sativa*.³⁰ Gli studi di Daftary, oltre a mostrare con chiarezza che quella di *ḥašīšī*, quando riferita agli Ismailiti nizārī, è una definizione presente solo nelle fonti ad essi ostili,³¹ hanno evidenziato come tale appellativo sia stato utilizzato in chiave metaforica per connotare ingiuriosamente i membri della setta come "low-class rabble" e "irreligious social outcasts", più che per alludere precisamente a un loro consumo regolare di *ḥašīš* (consumo peraltro mai attestato in alcuna fonte ismailita e del tutto in contraddizione con lo stile di vita consono a chi, come i celebri killer nizārī, era spesso chiamato a compiere imprese difficili e fisicamente debilitanti).³²

Da quanto appena esposto, risulta allora chiaro che anche Phokas, come Beniamino di Tudela, l'ambasciatore del Barbarossa e Guglielmo di Tiro, ha attinto i suoi ragguagli sugli Ismailiti da una fonte musulmana a essi ostile e nello stesso tempo piuttosto informata. Oltre che il nome dato alla setta dai suoi nemici, essa infatti mostra di conoscere anche alcuni particolari di notevole interesse: A) L'area abitata dai *Χασύσιοι*, cioè la regione montuosa del Ḡabal Baḥrā'. Se Beniamino di Tudela aveva indicato con precisione la città di Qadmūs come 'capitale' degli Ismailiti siriani, l'autore bizantino non chiama in causa nessun luogo in particolare, ma accenna genericamente a un ζυγός μέγας, εἰς ὃν οἰκοῦσιν οἱ λεγόμενοι Χασύσιοι. Paradossalmente, la sua informazione appare più corretta di quella di Beniamino, giacché in realtà Qadmūs era soltanto uno dei molti centri del potere

²⁹ Su questi testi vd. soprattutto Daftary, *The Assassin Legends: Myths of the Ismailis*, p. 89-90, con ampia bibliografia, e W. Madelung, *Arabic Texts concerning the History of Zaydi Imams of Tabaristan, Daylamān and Gilan*, Steiner, Wiesbaden 1987 (Beiruter Texte und Studien, 28), p. 146 e 329.

³⁰ Cf. Daftary, *The Assassin Legends: Myths of the Ismailis*, p. 90-1, con discussione della bibliografia precedente. Recentemente, M. Bernardini, *Storia del mondo islamico (VII-XVI secolo). Il Mondo iranico e turco*, Einaudi, Torino 2003 (Piccola Biblioteca Einaudi, 252), p. 116-17, ha avanzato l'ipotesi che il termine *ḥašīšī* possa in realtà derivare da *ʿasās* (guardia urbana) ed essere ricondotto al fenomeno degli *ʿayyār*, sorta di gruppi paramilitari diffusi in gran parte del mondo islamico orientale. In realtà, proprio le forme 'traslitterate' del sostantivo in oggetto (*al-ḥašīshīn*, *Ḥaysessini*, *Χασύσιοι*), diffuse nella tradizione extra-islamica più antica (l'unica eccezione è costituita dalla forma *Assissini* che si ritrova nel testo di Guglielmo di Tiro), sembrano confermare pienamente l'etimologia tradizionale. Va detto inoltre che, come ha mostrato D.G. Tor in uno studio fondamentale (*Violent Order: Religious Warfare, Chivalry and the ʿAyyār Phenomenon in the Medieval Islamic World*, Ergon, Würzburg 2007 [Istanbul Texts and Studies, 11]), gli *ʿayyār* rappresentano un'organizzazione squisitamente sunnita: "if there were indeed Shi'ite *ʿayyār*s, they must have been extremely marginal and not very numerous, since there is no case in the sources where a Sunni neighborhood is attacked, robbed, or otherwise preyed upon in the way that the Shi'ite neighborhood were, in every case of *ʿayyār* violence where the geographical location is named" (*ibid.*, p. 285).

³¹ È dunque del tutto fuorviante affermare, come pure fa C. Lo Jacono, *Storia del mondo islamico (VII-XVI secolo). Il Vicino Oriente*, Einaudi, Torino 2003 (Piccola Biblioteca Einaudi, 251), p. 313, n. 8, che il significato probabile del termine *ḥašīšī* sia stato in origine quello di 'devoto', e che esso si sarebbe mutato "proprio in Italia, in quello di 'persona dedita all'omicidio'".

³² Cf. Daftary, *The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines*, p. 10.

ismailita diffusi su tutto il Ġabal: tra questi, insieme a Qadmūs, vanno almeno menzionati al-Kahf, luogo prediletto dal grande *imām* Rāšid al-Dīn Sinān, e Maṣyāf.³³

B) Si è visto che sia Beniamino di Tudela sia Phokas considerano gli Ismailiti come non propriamente musulmani; in particolare, l'autore bizantino afferma che questo gruppo μήτε χριστιανίζον, μήτε τὰ τοῦ Μουζουμέτη φρονούν, ἀλλ' ἰδίαν ἔχον αἴρεσιν τὸν θεὸν ὁμολογεῖν. Di conseguenza, Daftary ha rimproverato a Beniamino, e dunque, implicitamente, anche a Phokas, di non aver realizzato “that the people he was describing were actually Muslims”.³⁴ In realtà, ambedue i viaggiatori sono assai meno sprovveduti di quanto non li ritenga lo studioso persiano: essi infatti fanno qui chiaramente riferimento alla dottrina della Grande Resurrezione (*qiyāma*), proclamata ad Alamūt dall'*imām* ismailita Ḥasan b. Muḥammad nel 559/1164 e diffusa in Siria da Rāšid al-Dīn Sinān, il leader siriano dei Nizārī.³⁵ Essa, come è noto, prevedeva l'abolizione della legge islamica, abolizione che trova la sua origine e il suo termine nella manifestazione fisica dell'essenza divina nella persona dell'*imām*, che rende il messaggio coranico non più necessario.³⁶ Naturalmente, la storiografia sunnita registra con orrore questi eventi, collocando *tout court* gli Ismailiti fuori dalla *umma* islamica.³⁷ È appunto questa visione deformata dall'ostilità dei sunniti nei confronti delle dottrine dei Nizārī a condizionare la formazione dell'immagine della setta nel testo di Phokas e nelle altre fonti cristiane ed ebraiche.

C) Secondo quanto riferito da Phokas, i Χαρούσιοι avrebbero chiamato il loro capo Πρέσβυς Θεοῦ. I quattro traduttori della sua opera hanno reso questa espressione rispettivamente con “legatum Dei”;³⁸ “Ambassador of God”;³⁹ “God’s Ambassador”⁴⁰ e “Gesandten Gottes”.⁴¹ In realtà, il titolo di Πρέσβυς sembra del tutto analogo a quello di *sheikh al-hashishin* o di *senex* che troviamo in Beniamino di Tudela e Guglielmo di Tiro.⁴² La traduzione appropriata sembra dunque essere quella di “vecchio di Dio”.⁴³ L'apparente stranezza di una simile definizione si chiarisce immediatamente se si fa riferimento alla speculazione ismailita sulla figura dell'*imām* alla guida della comunità.

³³ Sulle fortezze di Qadmūs, al-Kahf e Maṣyāf vd. soprattutto P. Willey, *Eagle's Nest. Ismaili Castles in Iran and Syria*, Tauris, London 2005, p. 216-37; cf. anche Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, p. 249-51 e 367-8; e N.A. Mirza, *Syrian Ismailism*, Curzon, Richmond 1997, p. 14-17; 25-9 e 38-9. Sulla predilezione di Rāšid al-Dīn Sinān per al-Kahf cf. S. Guyard, “Un grand maître des Assassins au temps de Saladin”, *Journal Asiatique*, s. VII, 9 (1877), p. 324-489.

³⁴ Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, p. 12.

³⁵ Sulla dottrina della *qiyāma* in Siria cf. soprattutto M.G.S. Hodgson, *The Order of Assassins. The Struggle of the early Nizari Ismā'īlīs against the Islamic World*, Gravenhage, Mouton 1955, p. 197-209.

³⁶ Sul significato del tema dell'abolizione della legge nel pensiero ismailita cf. soprattutto Ch. Jambet, *La grande résurrection d'Alamūt. Les formes de la liberté dans le shī'isme ismaélien*, Lagrasse et Verdier, Paris 1990, p. 95-135.

³⁷ Sulle fonti sunnite ostili agli Ismailiti siriani cf. soprattutto B. Lewis, “Kamāl al-Dīn's Biography of Rāšid al-Dīn Sinān”, *Arabica* 13 (1966), p. 225-67, e Id., “The Sources for the History of the Syrian Assassins”, *Speculum* 27 (1952), p. 475-89.

³⁸ PG, CXXXIII, col. 931A.

³⁹ John Phocas, *The Pilgrimage of Joannes Phocas in the Holy Land (in the year 1185 A.D.)*, trans. by A. Stewart, Library of the Pilgrims, London 1889, p. 8.

⁴⁰ John Phocas, *A General Description of the Settlements and Places belonging to Syria and Phoenicia on the Way from Antioch to Jerusalem, and of the Holy Places of Palestine*, in J. Wilkinson - J. Hill - W.F. Ryan (eds.), *Jerusalem Pilgrimage 1099-1185*, Hakluyt Society, London 1988, p. 315-36, in part. p. 317.

⁴¹ *Des Johannes Phokas kurzgefasste Beschreibung der zwischen Antiocheia und Jerusalem legenden Städte und Ortschaften in Syrien und Phoinikien und Heiligen Stätten in Palästina*, in A. Külzer, *Peregrinatio Graeca in Terram Sanctam*, p. 287-305, in part. p. 289.

⁴² Cf. *supra*, p. 110. Cf. Messis, “Littérature, voyage et politique au XII^e siècle”, p. 155, n. 49.

⁴³ Peraltro, la formula “inviato di Dio” (*rasūl Allāh*), riservata al profeta Muḥammad, è tradotta generalmente in greco con l'espressione ἀπόστολος τοῦ θεοῦ.

Come scrive Christian Jambet, “Dieu possède une forme humaine éternelle qui se révèle en l’*imām*, présentation humaine de celle-ci”.⁴⁴ La fonte utilizzata da Phokas per attingervi informazioni concernenti la *leadership* della setta si rivela dunque perfettamente a conoscenza dell’idea tipicamente ismailita secondo cui chi vede l’*imām* vede Dio, essendo appunto l’*imām* ‘l’uomo di Dio’. Come che sia, il personaggio a cui l’autore bizantino e la sua fonte sunnita fanno riferimento è chiaramente il già menzionato leader dei Nizārī siriani, Rašīd al-Dīn Sinān, che fu a capo del movimento dal 557/1162 al 589/1193 e che dunque era ‘in carica’ nel periodo in cui dovette svolgersi il viaggio in Terrasanta di Phokas.⁴⁵

* * *

Esaminiamo infine due passi riguardanti gli Ismailiti siriani della *Narrazione cronologica* di Niceta Coniata. Il primo è un breve *excursus* che prende le mosse dall’assassinio del marchese Corrado di Monferrato (28 aprile 1192):

Egli stesso (*scil.* Corrado di Monferrato) fu ucciso da un *Chasios*, dopo essere vissuto quanto bastava per dar prova agli Agareni del suo valore e della sua intelligenza. I *Chasioi* sono invero una setta della quale si dice che abbia tanta soggezione del suo capo e che ne segua gli ordini in modo tale che basta solo un cenno del suo sopracciglio perché essi si gettino da precipizi, si lancino contro spade, si tuffino in acqua o si scaglino nel fuoco. I capi dei *Chasioi* inviano sicari contro tutti coloro che vogliono eliminare. Questi, presentandosi come amici o fingendo di avere qualcosa da dire o simulando di venire come ambasciatori di popoli stranieri, spesso colpiscono con un piccolo pugnale e fanno morire coloro che ritengono nemici dei loro signori, senza assolutamente pensare alla difficoltà dell’impresa né al fatto che essi stessi saranno sicuramente uccisi, anche qualora non abbiano dato la morte alla loro vittima.⁴⁶

Se sull’attentato a Corrado, su cui si soffermano ampiamente molte fonti medievali,⁴⁷ Niceta è decisamente laconico, egli si diffonde in misura assai maggiore sulle caratteristiche della setta, restando comunque nel solco di quanto affermato da Beniamino di Tudela, dall’ambasciatore di Federico Barbarossa e da Guglielmo di Tiro a proposito della fanatica fedeltà dei suoi membri nei confronti del loro capo.⁴⁸ L’unica variante significativa è costituita dal ragguaglio sullo stratagemma del travestimento da ambasciatori, considerato come tipico *modus operandi* dei killer ismailiti,

⁴⁴ Jambet, *La grande résurrection d’Alamūt*, p. 341.

⁴⁵ Sulla figura di Rāšīd al-Dīn Sinān vd. soprattutto Lewis, “Kamāl al-Dīn’s Biography of Rāšīd al-Dīn Sinān”.

⁴⁶ Nicetae Choniatae *Historia*, I, ed. A. van Dielen, De Gruyter, Berlin - New York 1975 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 11/1), p. 395.57-396.67: Καὶ αὐτὸς (*scil.* Corrado) δὲ ἀναιρεῖται ὑπὸ Χασίου μικρόν τι ἐπιβίου, καὶ ὅσον πεῖραν τῆς αὐτοῦ ἀνδρείας τε καὶ φρονήσεως δοῦναι τοῖς Ἀγαρηνοῖς καὶ θαυμασθῆναι. Γένος δὲ εἰσιν οἱ Χάσιοι τοσαύτην λεγόμενον τηρεῖν τῷ ἄρχοντι σφῶν συστολήν καὶ τῶν ἐντελλομένων πλήρωσιν, ὡς καὶ κατὰ κρημῶν ὠθεῖν ἑαυτοῦς ἐκείνου ἐπ’ ὄφρουσι μόνον νεύσαντος καὶ χορεύειν κατὰ ξιφῶν καὶ ὑδάτων καθάλλεσθαι καὶ κατὰ πυρὸς ἀκοντίζεσθαι. ἀμέλει τοι καὶ πρὸς οὓς ἂν ἐθέλωσιν οἱ τῶν Χασίων ἐξουσιάζοντες ἀποστέλλουσι τοὺς σφας ἀναιρήσοντας· οἱ δὲ ὡς φίλιοι προσιόντες ἢ τι τῶν καθηκόντων εἰπεῖν ἔχοντες ἢ καὶ ὡς πρέσβεις ἐξ ἔθνῶν ἤκειν πλαττόμενοι πλήττουσι πολλακίς παραξιφιδίῳ καὶ θανατοῦσιν ἐνίους ὡς τοῖς κυρίοις αὐτῶν διαφόρους, μὴ τὸ τοῦ πράγματος ἐργῶδες ἐν νῷ βαλλόμενοι ὄλωσ, μηδ’ ὅτι ἐκ τοῦ δήπουθεν ἀναιρεθῆσονται γοῦν αὐτοί, καὶ μὴ τὸν ἐτέρου καταπραξάμενοι θάνατον.

⁴⁷ Per un elenco delle principali, vd. Daftary, *The Ismā‘īlīs: Their History and Doctrines*, p. 634, n. 165.

⁴⁸ Cf. *supra* p. 110-12.

informazione che Niceta riprende chiaramente dal passo sopracitato di Anna Comnena.⁴⁹ Il secondo e ultimo brano della *Narrazione cronologica* in cui compare un riferimento ai Nizārī è assai più interessante:

Stipulata la pace, Rukn al-Dīn, oltre ai tributi annui pattuiti, ricevette anche cinquanta mine d'argento da restituire ai mercanti derubati. Ma l'imperatore (*scil.* Alessio III), dopo alcuni giorni, meditò di attentare alla vita di Rukn al-Dīn: così, allettato un *Chasios* con grandi promesse, e, come incerto della sua amicizia, inviatagli stupidamente una lettera rubricata, lo mandò a uccidere Rukn al-Dīn. Ma il *Chasios* fu catturato, la lettera fu intercettata e tutta la storia divenne di dominio pubblico. Di conseguenza, il patto fu rotto, e i Turchi recarono danno a molte città orientali.⁵⁰

Secondo Niceta, dunque, Alessio III Angelo (r. 1195-1203) avrebbe inviato un Χάσιος (che elementari considerazioni di ordine storico e geo-politico fanno ritenere quasi certamente siriano) presso il sultano di Rūm Rukn al-Dīn Sulaymān Šāh, con il quale era in vigore un accordo di pace, allo scopo di eliminarlo; il piano dell'imperatore sarebbe però stato scoperto, e ciò avrebbe causato la rottura della tregua e una serie di attacchi portati dai Turchi alle città bizantine confinanti con il sultanato. L'episodio in questione, da collocarsi intorno all'anno 1200, non è menzionato in nessuna delle molte opere dedicate agli Ismailiti nell'ultimo cinquantennio,⁵¹ ed è completamente ignorato anche da Claude Cahen, l'autore di quello che resta a tutt'oggi il miglior lavoro di sintesi sulla storia del sultanato di Rūm.⁵² Tuttavia il fallito colpo di mano dell'imperatore bizantino, evidentemente smanioso di liberarsi con l'astuzia dall'obbligo del pesante tributo annuo previsto dagli accordi con il sultano, sembra essere un evento chiave per comprendere le cause della strana rottura tra Rukn al-Dīn e Alessio III, in un momento nel quale, come nota lo stesso Cahen, "a common hostility to Kay Khusraw should have drawn them together".⁵³ Un altro elemento fondamentale messo in luce da questo passo di Niceta è che, ancora una volta, la potenza ismailita gioca un ruolo di primo piano nella dissoluzione dell'impero selgiuchide. Se, anche in questo caso, come già in quelli degli assassini

⁴⁹ Cf. Daftary, *The Assassin Legends: Myths of the Ismailis*, p. 69-71. Del tutto insufficiente il commento a questo passo da parte di A. Pontani, in Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio*, II, p. 726, n. 11, che ignora, come si è visto, l'importante precedente bizantino costituito dal passo di Phokas, utilizza bibliografia non aggiornata e fornisce una spiegazione totalmente errata del significato originario del termine *hasīšī*.

⁵⁰ Nicetae Choniatae *Historia*, I, p. 529.8-17 van Dieten: τελεσθείσης δὲ τῆς ἀγάπης ὁ μὲν Ῥουκνατίνος μεθ' ἑτέρων ἐτησίων φόρων καὶ μωῶς ἀργυρίου προσειλήφει πεντήκοντα εἰς ἀπόδομα ὃν οἱ ἔμποροι ἀφῆρέθησαν, ὁ δὲ βασιλεὺς (*scil.* Alessio III) φωῖται μεθ' ἡμέρας ἐπιβουλεύων τῇ ἐκείνου ζωῇ. μεγίσταις γὰρ ὑποσχέσεσι Χασίων τινὰ ἐλαφρίσας καὶ τουτοῦ ἀμαθῶς, ὡς ἐς φίλιαν ἀστάθμητος, ἐγχειρίσας γραμμάτιον ἐρυθρόγραφον, ἐκπέμπει τὸν Ῥουκνατίνον ἀναιρήσοντα. συλληφθέντος δὲ τοῦ Χασίου καὶ τὸ γράμμα καὶ τὸ δρᾶμα ἐκφάναντος, παρεβάρησαν μὲν αἱ σπονδαί, πολλὰ δ' ἐκ τῶν Τούρκων ἐπιδρομαὶ δι' αἰτίαν τοιαύτην ταῖς ἐφ' αἷς ἐπανάφυσαν πόλεσι. L'editore, senza giustificare in alcun modo la sua scelta, in questo brano (ma non nel precedente) preferisce la forma Χασίσιον, attestata solo dalla tradizione manoscritta laterale di Niceta.

⁵¹ Lo conosceva invece un erudito del passato, D. Lebey de Batilly, *Traicté de l'origine des anciens Assassins porte-couteaux, avec quelques exemples de leurs attentats et omicide es personnes d'aucuns rois, princes et seigneurs de la chrestienté* (1603), rist. in C. Leber (ed.), *Collection des meilleurs dissertations, notices et traités particuliers relatifs à l'histoire de France*, Paris 1838, p. 453-501, in part. p. 478.

⁵² C. Cahen, *The Formation of Turkey. The Seljukid Sultanate of Rūm: Eleventh to Fourteenth Century* (1988), trans. and ed. by P.M. Holt, Longman, Harlow - New York 2001. Nessuna traccia dell'episodio nemmeno nella recente sintesi di D.A. Korobeinikov, "Raiders and Neighbours: the Turks (1040-1304)", in J. Shepard (ed.), *The Cambridge History of Byzantine Empire c. 500-1492*, Cambridge U. P., Cambridge 2008, p. 692-727.

⁵³ Cahen, *The Formation of Turkey*, p. 45.

di Nizām al-Mulk e di Malik Šāh, le fonti si limitano a rappresentare i Nizārī quali esecutori materiali di delitti decisi da altri, sembra evidente che la loro costante presenza e partecipazione attiva sulla scena in funzione anti-selgiuchide è il frutto di una precisa scelta politica.

II. Un *dā'ī* ismailita nella terra dei Rūm

Nell'ambito delle ricerche relative alla presenza islamica nei territori bizantini, i fondamentali saggi di Marius Canard⁵⁴ e la piú recente messa a punto di Stephen W. Reinert⁵⁵ hanno fornito un vero e proprio 'inventario' dei musulmani residenti e operanti a Costantinopoli e in altre zone dell'impero. All'ampio e dettagliato dossier raccolto e analizzato dai due studiosi deve ora aggiungersi un episodio fin qui negletto ma di grande interesse, che vede protagonista un *dā'ī* sciita inviato dall'Egitto fatimida al cuore stesso del "paese dei Rūm" per compirvi la sua opera di propaganda missionaria. La biografia di questo *dā'ī* – noto nelle fonti di età fatimida con il nome di Abū 'Alī – è conservata in forma di elogio funebre nella piú importante opera storica medievale sugli *imām* ismailiti e sulla dinastia fatimida: gli *'Uyūn al-abbār* di Idrīs b. al-Ḥasan (XV s.),⁵⁶ contenenti fra l'altro preziose informazioni sulle origini della *da'wa* e sui suoi protagonisti.⁵⁷ Eccone un passo estremamente significativo:⁵⁸

Il giorno di giovedì 14 del mese di Rabī' al-awwal dell'anno 321 (èg. = 933 d.C.). è morto lo *šayḥ* Abū 'Alī al-Ḥasan, figlio di Aḥmad [...], il *dā'ī* conosciuto come 'la Porta delle Porte',⁵⁹ santificò Iddio la sua anima. Ha fatto la preghiera per la sua anima e ha provveduto alla sua sepoltura al-Qā'im bi-'Amr Allāh.⁶⁰ Questo *dā'ī* Ḥasan, figlio di Aḥmad, era il piú dotto fra i dotti (...) e scrisse molte opere tra cui il libro noto come "L'essenza dell'Islām" (...). Presso gli *imām*, su di loro la pace, godeva di una posizione importante ed era molto venerato. Quando al-Mahdī⁶¹ si mosse dall'Oriente, egli era in Egitto per diffondere la dottrina degli *imām*, su di loro la pace. Dopo la prima manifestazione di al-Mahdī, si recò da lui; e questi gli ordinò di partire per le terre dei Rūm a propagandar(vi) l'Islām e indicare ai musulmani la dottrina degli *imām*, su di loro la pace. In seguito la cosa fu portata a conoscenza dell'Imperatore [bizantino],⁶² che lo mise in carcere, dove rimase cinque anni; poi Iddio, l'Altissimo, volle la sua liberazione, e così fu liberato (...). Al suo ritorno dal paese dei Rūm rimase al servizio degli *imām*, su di loro la pace, organizzando la *da'wa* e componendo e compilando libri, finché non giunse felicemente al decesso dopo aver vissuto lodevolmente nell'obbedienza di Dio e delle Sue verità.

⁵⁴ M. Canard, "Quelques 'à côté' de l'histoire des relations entre Byzance et les Arabes", in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, Istituto per l'Oriente, Roma 1956, I, p. 101-17 (= Id., *Byzance et les musulmans du Proche Orient*, Variorum Reprints, London 1973, XV), e Id., "Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende", *Journal Asiatique* 208 (1926), p. 61-121 (= *Byzance et les musulmans du Proche Orient*, I).

⁵⁵ S.W. Reinert, "The Muslim Presence in Constantinople, 9th-15th Centuries: Some Preliminary Observations", in H. Ahrweiler - A.E. Laiou (eds.), *Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C. 1996, p. 125-50.

⁵⁶ 'Imādaddīn Idrīs, *'Uyūn al-abbār*, ed. by M. al-Ya'lāwī, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Bayrūt 1985.

⁵⁷ Cf. I. Poonawala, s.v. "Idrīs b. al-Ḥasan", in *EP*, vol. XII, Suppl. (2004), p. 407.

⁵⁸ *'Uyūn al-abbār*, ed. al-Ya'lāwī, p. 236.21-238.6.

⁵⁹ Sul significato di questo appellativo vd. W. Ivanow, "The Organization of the Fatimid Propaganda", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, n.s. 15 (1939), p. 1-35, in part. p. 10.

⁶⁰ Il secondo califfo fatimida (323/934-334/946).

⁶¹ Il primo califfo fatimida (297/910-323/934).

⁶² Sulla data dell'arresto di Abū 'Alī cf. *infra*, p. 118-19.

L'opera di Idrīs offre dunque un ragguaglio fondamentale sulla missione svolta da Abū 'Alī in territorio bizantino, chiarendo come il *dā'ī* avesse il duplice scopo di propagandare l'Islām tra i non convertiti e di condurre i musulmani residenti “nel paese dei Rūm” sulla via della dottrina ismailita.

Wilferd Madelung ha recentemente mostrato che l'Abū 'Alī delle fonti fatimide altri non è che il celebre leader dei Qarmati del Baḥrayn, conosciuto negli ambienti 'abbāsidi come Ḥamdān Qarmaṭ, nome che il *dā'ī* può aver assunto per celare la sua vera identità nel corso di missioni pericolose e segrete.⁶³ Com'è noto, tra la fine del IX e l'inizio del X s. il movimento qarmata intratteneva rapporti di particolare collaborazione con i Fatimidi, al punto che non di rado i Qarmati agivano – pur non ufficialmente – sotto il diretto comando dello stesso califfo sciita.⁶⁴ Ḥamdān Qarmaṭ era la guida indiscussa della *da'wa* irachena; e quando, intorno all'899, 'Ubayd Allāh – capo supremo del movimento ismailita – preannunciò la sua volontà di dichiararsi *imām*, gettando nella costernazione e nella confusione tutti i seguaci delle dottrine sciite che identificavano l'ultimo vero *imām* in Muḥammad b. Ismā'īl b. Ġa'far al-Ṣādiq,⁶⁵ il *dā'ī*, insieme ad altri suoi collaboratori, abbandonò per qualche tempo il proprio leader, provocando quella che è stata definita una vera e propria “secessione” all'interno del movimento ismailita.⁶⁶ Tale frattura dovette però in qualche modo ricomporsi, dato che – come ha ben chiarito Madelung – la citata testimonianza di Idrīs si riferisce all'attività di Ḥamdān Qarmaṭ (ora chiamato Abū 'Alī) in Egitto, di nuovo a fianco di 'Ubayd Allāh, che aveva assunto il nome programmatico di al-Mahdī.

Poco dopo la sua autoproclamazione a *imām*, avvenuta nel 910, la politica moderata messa in atto da al-Mahdī, finalizzata ad attenuare l'estremismo politico e religioso del movimento ismailita, lo condusse a neutralizzare i membri più pericolosi della sua stessa *da'wa*: e così dovrebbe interpretarsi l'incarico conferito ad Abū 'Alī di guidare una missione in territorio bizantino.⁶⁷ In effetti, inviando il suo più abile *dā'ī* nel “paese dei Rūm” il califfo otteneva il duplice scopo di dare un nuovo impulso alla propaganda ismailita e insieme di allontanare dall'Africa, in un momento cruciale per la stabilizzazione del potere fatimida, un personaggio non facilmente controllabile per il suo stesso carisma.

Il racconto di Idrīs costituisce purtroppo l'unica fonte sulla missione di Abū 'Alī, e non è dunque possibile conoscerne i particolari. Tuttavia, gli elementi desunti dal passo dello storico del movimento sciita, e in particolare il breve accenno agli scopi del viaggio e alla prigionia e liberazione del *dā'ī*, offrono spunti di riflessione ugualmente degni di nota.

⁶³ W. Madelung, “Ḥamdān Qarmaṭ and the Dā'ī Abū 'Alī”, in W. Madelung (ed.), *Proceedings of the 17th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants* (St. Petersburg 1997), Thesa, St. Petersburg 1997, p. 115-24. Cf. anche Id., s.v. “Ḥamdān Qarmaṭ”, in *EP*, vol. III (1971), p. 126; P.E. Walker, *Introduction*, in W. Madelung - P.E. Walker (eds.), *The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shi'i Witness*, Institute of Ismaili Studies, London 2000, p. 1-59, in part. p. 6, 11-13 e 32, e infine P.E. Walker, *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and its Sources*, Tauris, London 2002, p. 20-3.

⁶⁴ Sui rapporti fra Qarmati e Fatimidi si veda soprattutto M.J. de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*, Leiden 1886; W. Ivanow, “Ismailis and Qarmatians”, *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 16 (1940), p. 43-85; Id., *Ismaili Tradition concerning the Rise of Fatimids*, Oxford U. P., London 1942; S.M. Stern, “Ismā'ili and the Qarmaṭians”, in C. Cahen (éd.), *L'élaboration de l'Islam. Colloque de Strasbourg, 12-14 juin 1959*, Presses Universitaires de France, Paris 1961, p. 99-108; W. Madelung, s.v. “Kārmaṭī”, in *EP*, vol. IV (1978), p. 687-92, e Id., “Fatimiden und Bahrainqarmaṭen”, *Der Islam* 3 (1959), p. 34-88 [= Id., *The Fatimids and the Qarmaṭīs of Bahrayn*, in F. Daftary (ed.), *Mediaeval Ismā'ili. History and Thought*, Cambridge U. P., Cambridge 1996, p. 21-73].

⁶⁵ Cf. W. Madelung, “Das Imamāt in der frühen Ismā'ilitischen Lehre”, *Der Islam* 37 (1961), p. 43-135, e Daftary, *The Ismā'ilis: Their History and Doctrines*, p. 116-25.

⁶⁶ Madelung, “Ḥamdān Qarmaṭ and the Dā'ī Abū 'Alī”, p. 117.

⁶⁷ *Ibid.* Cfr. anche Walker, *Introduction*, p. 10-11.

Il viaggio missionario di Abū ‘Alī si svolge dopo il 910, ossia nel secondo decennio del X secolo: l'imperatore del racconto di Idrīs potrebbe essere Leone VI (886-912) o Alessandro (912-13), o ancora lo stesso Costantino VII (913-959), il cui lungo regno fu scandito da continue guerre con gli Arabi, appartenenti a varie dinastie musulmane.⁶⁸ In ogni caso, la missione di Abū ‘Alī si configura come una classica *da‘wa* ismailita, attraverso la quale – come scrive Wladimir Ivanow – il *dā‘ī* “brings (new) life into the soul of the initiated by imparting to them his knowledge and wisdom, delivering to them his spiritual knowledge (...), revealing to those amongst them who have stood the test of their sincerity, the secret meaning of their religion (...). His mission has three main points: imparting the (true) religious knowledge, raising the spirit of fear of God and organizing the community”.⁶⁹ In questo tipo di missioni, che si caratterizzano tra l'altro per assoluta segretezza, alle finalità religiose si affianca naturalmente uno scopo più specificamente politico: consolidare e ampliare la sfera d'influenza del movimento fatimida, indebolendo la coesione sociale e religiosa dell'avversario;⁷⁰ il *dā‘ī* non è infatti solo un 'missionario', ma anche e soprattutto un 'agente segreto' agli ordini del califfo sciita. Non a caso, la figura di Abū ‘Alī racchiude in sé le qualità del dotto predicatore, autore di importanti trattati teologici, e del leader politico rivoluzionario. Dal punto di vista religioso, si è avuto modo di notare come la *da‘wa* di Abū ‘Alī nei territori bizantini si caratterizzi da un lato come *da‘wa al-Islām* (cioè “appello alla conversione all’Islām”) nei confronti dei cristiani, e dall'altro come propaganda più propriamente ismailita nei confronti dei numerosi mercanti musulmani che si trovavano ad operare all'interno dell'impero.⁷¹ Se non abbiamo dati per quanto riguarda l'esito della *da‘wa al-Islām* fra i Bizantini, sappiamo invece che l'appello ad abbracciare “la dottrina degli *imām*” rivolto ai musulmani residenti nel “paese dei Rūm” dalla propaganda fatimida dovette avere un notevole successo: in effetti, la circostanza – messa giustamente in rilievo da Reinert – per cui gli addetti della più antica moschea di Costantinopoli “have been predominantly *Ismā‘īlī*”⁷² non sembra da riconnettersi soltanto all'accordo dell'anno 987 fra il califfo al-‘Azīz e l'imperatore Basilio II,⁷³ ma anche e soprattutto alla straordinaria capacità di penetrazione delle idee ismailite – veicolate da abili e audaci missionari fatimidi – negli ambienti mercantili islamici della capitale bizantina. Per quanto riguarda gli aspetti più propriamente politici, la missione di Abū ‘Alī sembra inserirsi nel quadro di quello che è stato definito, con formula efficace, “*impérialisme des Fatimides*”, nel senso che tale missione costituisce un tassello della “*lutte contre les souverainetés établies*”, intesa a realizzare le mire universalistiche del califfato sciita in formazione.⁷⁴ In un importante saggio sulla propaganda fatimida, Canard ne ha prese in esame le caratteristiche in rapporto ai contesti in cui essa è di volta in volta attuata: il califfato omayyade di Spagna, il califfato ‘abbāsīde e l'impero bizantino.⁷⁵

⁶⁸ Cf. soprattutto M. Canard - A.A. Vasiliev (eds.), *Byzance et les Arabes*, II, Institut de Philologie et d'Histoire Orientales, Bruxelles 1968 (Corpus bruxellense historiae byzantinae, 2/1), p. 221-380.

⁶⁹ Ivanow, *The Organization of the Fatimid Propaganda*, p. 25. Sull'istituzione della *da‘wa* fatimida vd. anche M. Canard, s.v. “*Da‘wa*”, in *EF*, vol. II (1965), p. 173-6; Id., “L’impérialisme des Fāṭimides et leur propagande”, *Annales de l’Institut d’Études Orientales* 4 (1942-47), p. 156-93 (= Id., *Miscellanea Orientalia*, Variorum Reprints, London 1973, II); M.G.S. Hodgson, s.v. “*Dā‘ī*”, in *EF*, vol. II (1965), p. 99-100; H.F. al-Hamdani, “The History of the *Ismā‘īlī Da‘wat* and its Literature during the Last Phase of the Fatimid Empire”, *Journal of the Royal Asiatic Society* (1932), p. 126-36; B. Lewis, *The Origins of Ismā‘īlism*, W. Heffer, Cambridge 1940, p. 60-2, e ultimam. Daftary, *The Ismā‘īlīs: Their History and Doctrines*, p. 137-237.

⁷⁰ Cf. Canard, “L’impérialisme des Fāṭimides”, p. 157.

⁷¹ Sui mercanti musulmani a Costantinopoli vd. Reinert, “The Muslim Presence in Constantinople”, p. 130-7.

⁷² Cf. l'Appendice alla fine di questo studio.

⁷³ Reinert, “The Muslim Presence in Constantinople”, p. 137-8.

⁷⁴ Canard, “L’impérialisme des Fāṭimides”, p. 158-69.

⁷⁵ *Ibidem*.

Avverte giustamente lo studioso nella sezione dedicata a Bisanzio: “tant que l’empire fāṭimite fut jeune et en pleine croissance, il eut de grandioses visées impérialistes et rêva de s’étendre aux dépens de Byzance”;⁷⁶ e sottolinea che “aux visées impérialistes de l’empire fāṭimite correspond une vive propagande contre l’empire byzantin, menée, non pas seulement comme toute propagande contre l’Infidèle, mais aussi comme celle qui était dirigée contre les Omeyyades et les Abbāsides”.⁷⁷ Ma il saggio si limita poi a prendere in esame solo quella che vi è definita propaganda “à l’usage intérieur, visant à exalter l’enthousiasme religieux et guerrier des sujets du calife, et à présenter à tout le monde islamique, le Fāṭimide comme le seul souverain soutenant la cause de l’Islām contre l’Infidèle”.⁷⁸ Tra le fonti citate da Canard troviamo però almeno un testo che può offrire un’idea del tenore della predicazione politica di Abū ‘Alī nel “paese dei Rūm”: si tratta di un carme del poeta andaluso Ibn Hānī, panegirista ufficiale del quarto califfo fatimida al-Mu‘izz, da lui rappresentato quale erede dell’impero bizantino al modo in cui questo lo era stato dell’impero romano. Afferma l’autore che i Rūm hanno riconosciuto nello stesso califfo il re indicato dai libri come il loro nuovo signore.⁷⁹ Non è improbabile che nelle parole di Ibn Hānī riecheggino effettivamente motivi propagandistici di tipo profetico (‘apocalittico’) e universalistico utilizzati dai missionari fatimidi nel corso delle loro spedizioni – e altamente suggestivi per un uditorio corrivo a questo genere di argomenti.⁸⁰

Dell’efficacia e pericolosità dell’opera di Abū ‘Alī nei territori imperiali dà prova ancora il fatto, dichiarato da Idrīs, che le autorità bizantine intervennero con durezza per mettervi fine: il *dā’ī* fu dunque arrestato e rimase in prigione per cinque anni – tutti o in gran parte sotto il regno di Costantino VII. Nulla si conosce del trattamento ricevuto da Abū ‘Alī nelle carceri di Costantinopoli, dov’erano custoditi quasi tutti i prigionieri musulmani;⁸¹ ma è presumibile che egli abbia fatto parte di quell’élite di prigionieri alla quale erano concessi ampi privilegi, a motivo così del suo rango e delle sue relazioni con il califfo fatimida come dell’ovvia sua qualità di referente per trattative diplomatiche di ogni genere.⁸² Non sembra azzardato, a questo punto, ritenere che da contatti con lo stesso Abū ‘Alī o, se non con lui, certo con personaggi simili per condizione e prestigio Costantino Porfirogenito abbia ricavato le informazioni sui Fatimidi poi utilizzate in un celebre passo del *De Administrando imperio*.⁸³ Per quanto riguarda la liberazione del *dā’ī*, appare suggestiva l’ipotesi di ricollegarla agli

⁷⁶ *Ibid.*, p. 185-6.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 186.

⁷⁸ *Ibidem.*

⁷⁹ Canard, “L’impérialisme des Fāṭimides”, p. 190, con n. 149-50.

⁸⁰ Sulla diffusione a Bisanzio di motivi apocalittici legati al tema della *translatio imperii* vd. per tutti A. Pertusi, *Fine di Bisanzio e fine del mondo: significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1988.

⁸¹ Cf. Reinert, “The Muslim Presence in Constantinople”, p. 127.

⁸² Sulle condizioni dei prigionieri musulmani all’interno dell’impero bizantino vd. soprattutto R.J.H. Jenkins, “The Emperor Alexander and the Saracen Prisoners”, in R. Cantarella *et al.* (eds.), *Atti dell’VIII Congresso Internazionale di Studi Bizantini, Palermo 3-10 aprile 1951*, Roma 1953 (Studi Bizantini e Neellenici, 7), p. 389-93 (= Id., *Studies on Byzantine History of the 9th and 10th Centuries*, Variorum Reprint, London 1970, XV); Canard, “Quelques ‘à côté’, p. 106-9; Id., *Les expéditions des Arabes contre Constantinople*, p. 94-9; A. Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and his World*, Oxford U. P., London - New York - Toronto 1973, p. 381, 383-8; P. Eleuteri - A. Rigo, *Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bisanzio*, Cardo, Venezia 1993, p. 53-7; Reinert, *The Muslim Presence in Constantinople*, p. 126-30.

⁸³ Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando imperio*, ed. G. Moravcsik, Engl. tr. R.J.H. Jenkins, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington DC 1967 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 1. Dumbarton Oaks Texts, 1) XV, p. 78.1-14. Cf. A. Ducellier, “Byzance face au monde musulman à l’époque des conversions slaves: l’exemple du khalifat fatimide”, *Harvard Ukrainian Studies* 12-13 (1988-1989), p. 373-86. Sull’uso di fonti musulmane da parte di Costantino VII cf. Id., *Chrétiens d’Orient et Islam au Moyen Age. VII^e-XV^e siècle*, Colin, Paris 1996, p. 40-1.

accordi di pace – implicanti il consueto scambio di prigionieri – fra l'impero bizantino e il califfato fatimida stipulati intorno al 918:⁸⁴ se così fosse, dovremmo appunto collocare l'arresto di Abū 'Alī tra il 913 e il 914, regnante Costantino VII; ciò è senz'altro compatibile con la cronologia della missione del *dā'ī*, i cui inizi sono immediatamente successivi alla 'manifestazione' del primo califfo fatimida.

Il racconto di Idrīs su Abū 'Alī offre dunque uno squarcio significativo sulla propaganda ismailita all'interno dell'impero bizantino, fenomeno che la scarsità di fonti disponibili ha certamente impedito di valutare in tutta la sua importanza: ricerche ulteriori dovranno stabilire se sia possibile individuare una qualche relazione fra la diffusione nelle 'terre dei Rūm' delle idee religiose e sociali ismailite promossa da missionari come Abū 'Alī e la relativa facilità con la quale, a partire dal secolo XI, i cristiani d'Anatolia accolsero l'Islām nell'estrema declinazione sciita promossa dai grandi mistici del sufismo turco.⁸⁵

Appendice

La principale fonte bizantina sulla piú antica moschea di Costantinopoli è costituita da un passo del *De Adm. imp.*, XXI 112-114, ed. Moravcsik, p. 92 (testo) e 93 (traduzione inglese); cf. anche Reinert, *The Muslim Presence in Constantinople*, p. 128. Come ci informa Costantino Porfirogenito – ma la notizia è indirettamente confermata anche dal geografo arabo al-Muqaddasī, morto alla fine del X secolo, che riferisce della costruzione di un complesso, evidentemente dotato anche di una moschea, destinato a ospitare i prigionieri musulmani di fronte al palazzo imperiale: al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, ed. M.J. de Goeje, Lugduni Batavorum 1877 (Bibliotheca Geographorum Arabicorum, 3), p. 147-8; cfr. A.A. Vasiliev (ed.), *Byzance et les Arabes, II.2, La dynastie macédonienne. Partie 2, Extraits des sources arabes*, Éditions de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales, Bruxelles 1950, p. 422-1, e Canard, *Les expéditions des Arabes contre Constantinople*, p. 95-6, e ultimam. R. Khoury Odetallah, "The Mosque of Constantinople: Myth and Reality", *Ἱστοριογεωγραφικά* 8 (2000), p. 257-64) – questa moschea fu fatta costruire nell'area del pretorio imperiale, non lontano dal palazzo e dall'ippodromo, nel quadro delle trattative fra Arabi e Bizantini in occasione della spedizione del generale Maslama contro Costantinopoli (97/715-99/717). Essa non va confusa con un'altra importante moschea, che fu inaugurata nel 1189 nei pressi della chiesa di Sant'Irene di Perama in seguito agli accordi di pace fra Isacco I e Saladino e che ci è nota grazie a tre diverse fonti: un brano della vita di Saladino di Bahā' al-Dīn (*al-Nawādir al-sultāniyya wa-l-mahāsīn al-Yūsufiyya*, ed. Ğ. al-Šayyāl, al-Dār al-Miṣriyya li-l-ta'lif wa-l-tarğama, al-Qahira 1383/1964, p. 132.1-15), una lettera di Innocenzo III del 1210 (*PL*, CCXVI, col. 354B) e un passo dell'opera storica di Niceta Coniata (*Nicetae Choniatae Historia*, I, p. 553.1-8). Recentemente, A. Pontani, "Note all'opera storica di Niceta Coniata", *Medioevo Greco* 12 (2012), p. 285-306, in part. p. 302-4, ha sostenuto che il termine συναγωγήτος utilizzato da Niceta nel luogo summenzionato non indicherebbe la moschea, ma piuttosto un non meglio noto "fondaco degli Agareni"; secondo la studiosa, infatti, "il termine greco corrente (sic!), ancorché poco attestato (sic!), per designare la moschea è μαγίσδιον/μασγίδιον". Ora, a prescindere dall'uso del tutto improprio del termine 'fondaco', che non ha alcuna attinenza con il contesto costantinopolitano, va detto che se μαγίσδιον/μασγίδιον (ma anche, ad es., μασγιδᾶς ο μασγίδα), traslitterazione greca dell'arabo

⁸⁴ Cf. Canard, *Byzance et les Arabes*, p. 225-9.

⁸⁵ In proposito, S. Vryonis, jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, California U. P., Berkeley - Los Angeles - London 1971, p. 363-402.

masġid, in alcuni testi bizantini sta effettivamente per ‘moschea’ (ma anche per ‘sinagoga’: vd. E. Trapp *et al.* (eds.), *Lexicon zur byzantinischen Gräzität, besonders des 9.-12. Jahrhunderts*, Bd. 5, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2005, s.v. “μασιγίδιον”), esso non è l’unico termine con cui i Bizantini possono designare l’edificio di culto islamico. Nel greco tardo-antico e medievale esiste infatti una traduzione etimologicamente impeccabile dell’arabo *ġāmi* (‘moschea congregazionale’, parola derivante dalla radice *ġm* ‘riunire, raccogliere ammassare, radunare, convocare’), ed essa è appunto costituita dal termine συναγωγή e dal suo equivalente συναγωγή, ampiamente utilizzati per indicare sia le sinagoghe sia le moschee: cf. ad es. F. Nau, “Les récits inédits du Moine Anastase [Anastasius Sinaita]: contribution à l’histoire du Sinaï au commencement du VII^e siècle. Traduction française avec un résumé des récits édifiants d’Anastase le Sinaïte”, *Oriens Christianus* 2 (1902), p. 58-89, in part. p. 82, dove si parla appunto di συναγωγαί degli Ebrei e degli Arabi. L’interpretazione di A. Pontani si basa unicamente sul fatto che, secondo quanto riferito da Niceta, il συναγωγή saraceno era noto volgarmente come μιτάτον, termine di origine latina indicante, nel periodo in oggetto, “official hostelrys, particularly designed to handle commercial traffic between the Byzantine capital and the Islamic world” (O.R. Constable, *Housing the Stranger in the Mediterranean World. Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*, Cambridge U. P., Cambridge 2003, p. 147). Ma come già giustamente notato da P. Magdalino, “Medieval Constantinople”, in Id., *Studies on the History and Topography of Byzantine Constantinople*, Ashgate, Aldershot - Burlington 2007, p. 98 (= Id., *Constantinople médiévale. Études sur l’évolution des structures urbaines*, de Boccard, Paris 1996, p. 88), nel passo di Niceta μιτάτον non è affatto un sinonimo di συναγωγή, bensì soltanto “an aside, the common name used for the place”; anche Reinert, *The Muslim Presence in Constantinople*, p. 142, non trova affatto problematica la notazione di Niceta e afferma che “the building probably was a typical mosque complex, in which subsidiary buildings radiated about the sanctuary, some being utilized for lodging, and others for storage and/or business transactions” (sulla stessa linea Constable, *Housing the Stranger*, p. 149-50). D’altra parte, è ben noto a chi abbia una sia pur minima nozione di urbanistica islamica che alla moschea congregazionale erano (e sono) quasi ovunque associati edifici di tipo commerciale, giacché commercianti e artigiani cercavano di trovarsi dove piú fossero i possibili acquirenti. Com’è ovvio, l’attenzione popolare doveva essere attirata assai di piú dalla presenza di magazzini e mercati che da quella di un edificio di culto islamico, e questo spiega la denominazione ‘demotica’ del complesso. Ma la prova definitiva della necessità di intendere qui συναγωγή come ‘moschea’ si trova in un altro luogo dell’opera storica di Niceta, inspiegabilmente sfuggito ad A. Pontani. Niceta, facendo riferimento a una sommossa scoppiata durante il regno di Alessio IV Angelo, scrive infatti che i rivoltosi ἐπὶ δὲ τὰς τοῦ πραιτωρίου ἀνατρέψαντες πύλας ἄνεσιν τοῖς ἐνδον διδόασι σκυλεύουσί τε τὸν ἐκεῖσε Χριστιανικὸν νέων, τὸ δὲ τῶν Σαρακηνῶν συναγωγήν ἀνασπῶσιν ἐκ βάρων αὐτῶν (Nic. Chon., *Historia*, I, p. 525.18-21 Moravcsik). Da quanto esposto in precedenza, risulta evidente che il συναγωγή qui menzionato è quello stesso edificio che Costantino Porfirogenito chiama τὸ τῶν Σαρακηνῶν μασιγίδιον ἐν τῷ βασιλικῷ πραιτωρίῳ, cioè la moschea costruita in occasione degli accordi tra Maslama e i Bizantini. Ed essendo l’espressione τῶν Σαρακηνῶν συναγωγήν di p. 525.20 van Dieten del tutto analoga a τῷ τῶν ἐξ Ἄγαρ συναγωγίῳ di p. 553.3 Moravcsik, se ne deduce che anche in questo secondo caso Niceta sta appunto parlando di una moschea: quella fatta costruire da Isacco I *ob gratiam Saladini*, come scrive papa Innocenzo III. La proposta di A. Pontani di tradurre τῷ τῶν ἐξ Ἄγαρ συναγωγίῳ con “nel fondaco degli Agareni” è dunque completamente fuorviante e del tutto priva di fondamento logico e testuale.

Finito di stampare nel mese di settembre 2013
presso le Industrie Grafiche della Pacini Editore S.p.A.
Via A. Gherardesca • 56121 Ospedaletto • Pisa
Tel. 050 313011 • Fax 050 3130300
www.pacineditore.it

