

Il libro dei cammelli errabondi e di quelli che li radunano

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, Abū ‘Alī Miskawayh

Introduzione

Lidia Bettini

(Università degli Studi di Firenze, Italia)

Sommario 1 L’opera e il suo clima. – 2 Gli autori. – 3 La dottrina. – 4 Natura dei quesiti e contenuto del *Hawāmil*. – 5 La traduzione.

1 L’opera e il suo clima

Il titolo originale di questo libro, *Kitāb al-hawāmil wa-al-šawāmil*,¹ opera a due voci composta presumibilmente fra il 977-78 e il 980-81,² significa ‘Il libro dei cammelli errabondi e di quelli che li radunano’;³ con questa

1 Edita, sulla base dell’unico manoscritto conservato a Istanbul, da A. Amīn con l’aiuto di A. Ṣaqr, nel 1951; la nuova edizione di S. Kasrawī del 2001, che non nomina l’edizione di Amīn, è purtroppo costellata di errori. Il manoscritto è assai antico, contemporaneo o di poco posteriore agli autori, come attesta uno dei certificati di proprietà che figurano nella prima pagina, che reca la data 440 dell’egira (1048 d.C.), e conteneva 180 quesiti; è tuttavia mutilo, con una lacuna fra la fine del quesito nr. 175 e quella dell’ultimo, a cui segue la chiusa del libro. All’opera di Amīn, eminente studioso egiziano autore fra l’altro di una grande storia della civiltà araba classica e morto nel 1954, dedica qualche riga affettuosa Arkoun 1961a, 74-5; sua è anche un’autobiografia, analizzata di recente da Houssay 2011, in cui descrive il non facile incontro fra i valori e abitudini tradizionali e la recente modernità, fra la legge della ‘casa’ e l’apertura al mondo. La traduzione è stata condotta sull’edizione di Amīn. Esistono due presentazioni generali dell’opera, Arkoun 1961a e 1962 e Muhanna 2016.

2 Ossia fra il 367 (977 d.C.) e il 370 (980 d.C.) dell’egira, secondo le date proposte da Arkoun 1961a, 77, che assegna ai due anni successivi la redazione finale operata da Miskawayh, a cui alluderemo più volte nella traduzione; tuttavia in seguito Arkoun (1982, 111) propende per una data più tardiva, intorno al 375 (985 d.C.), v. più avanti le note all’Introduzione di Miskawayh. Amīn ritiene invece che questa sia la prima opera di Tawḥīdī, anteriore al *Kitāb al-imtā’ wa-al-mu’ānasa*, (Il libro del piacevole intrattenimento) che sarà citato più volte come *Imtā’*, composto nel 984, v. anche Bergé 1977, 59, il quale, per quanto riguarda la nostra opera, inclina a situarla nel secondo periodo della vita di Tawḥīdī, fra il 972 e il 995.

3 Il contesto che fa da sfondo al titolo è quello nomade caro alla letteratura araba classica, circoscritto qui però alle attività pastorali, senza le connotazioni usualmente connesse al cammello all’interno di temi poetici come il viaggio nel deserto o gli spostamenti tribali. *hawāmil* e *šawāmil* sono i plurali di due participi di forma femminile; mentre il primo *hāmila* è usato anche come sostantivo nel senso di ‘cammello lasciato vagabondare senza pastore’, il secondo, a quanto mi consta, è usato solo come attributo nel suo senso lessicale. Amīn, nelle prime righe della sua Introduzione, parafrasa il secondo elemento del titolo come

Filologie medievali e moderne 14

DOI 10.14277/6969-175-1/FMM-14-1 | Submission 2017-03-01 | Acceptance 2017-05-04

ISBN [ebook] 978-88-6969-175-1 | ISBN [print] 978-88-6969-176-8

© 2017 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

formula, costruita con due segmenti in assonanza secondo un modello usuale nella struttura dei titoli delle opere in arabo fino al XIX secolo, si vuole alludere alle domande che Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī pone, paragonate nel loro carattere sparso ai detti animali, e alle relative risposte di Abū 'Alī Miskawayh, che riuniscono e riordinano i diversi temi.

Il genere letterario 'domande e risposte' è ben rappresentato, come tecnica retorica di argomentazione, in molti campi dello scibile medievale in lingua araba quali il diritto, la filologia o ancora le controversie e polemiche religiose con aderenti ad altre religioni o all'interno dell'islam ed è divenuto lo schema usato nei trattati scientifici; pur essendo per lo più mezzo di trasmissione di conoscenze da un maestro ad un allievo spesso anonimo, mostra tuttavia l'importanza dell'elemento dialogico che mira, oltre che a istruire, a persuadere.⁴

Lo schema esteriore di questo libro dunque non è nuovo, ma la personalità dei due autori - che non sono maestro e allievo - ne fornisce un'interpretazione originale: i quesiti spaziano, come vedremo, fra temi diversissimi, che vanno dalla logica alla morale e al costume, dalla medicina all'alchimia, dalla lessicografia alla musica alla fisiognomica, inquadrati da due aspetti caratteristici del clima intellettuale in cui questa opera si è formata. Si tratta da un lato dell'eclettico approccio letterario di Tawḥīdī, che formula le domande, e dall'altro della solida e rigida impalcatura filosofica di Miskawayh, alla quale è ricondotta ogni risposta. Anche il linguaggio dei due autori è assai diverso: lo stile ampio e fiorito - e impreciso - di Tawḥīdī contrasta con la prosa piana, quasi tecnica, ma spesso allusiva, di Miskawayh; di quest'ultimo soltanto è inoltre l'Introduzione.

Siamo nella Bagdad della metà del X secolo,⁵ nel momento in cui all'autorità del califfo, già indebolita dalle lotte di successione, si sostituì l'effettivo potere di una famiglia di condottieri iraniani originari della regione del

'gli animali che tengono in ordine e riuniscono i cammelli errabondi'. Tuttavia Miskawayh nella sua Introduzione, dice a Tawḥīdī di essersi adoprato per ricondurglieli, «per mezzo di pastori protettivi e di guardiani vigili, sciolti dalle pastoie e marchiati»: tutte azioni del contesto pastorale compiute da uomini e non da animali.

4 Vedi la voce *Masā'il wa-adjwiba* in E.I. (H. Daiber). Bisogna aggiungere che nel nostro caso si tratta di un dialogo a distanza: almeno due volte si allude ad un invio delle domande (nel quesito nr. 147 e nell'Introduzione di Miskawayh, in cui egli dice di averle lette) e la redazione finale stessa dell'opera, che ha richiesto un certo tempo, ha comportato tagli ed interventi editoriali da parte di Miskawayh, v. i quesiti nrr. 4, 13, 35. Solo in qualche commento, sovente critico, di quest'ultimo, che rimane peraltro senza risposta, si possono ravvisare i caratteri di quella 'struttura dialogica' come modello privilegiato dell'esposizione ed elaborazione del sapere messi in luce da Cassarino, Ghersetti 2015.

5 Il quadro generale che segue è stato tracciato molte volte, si arricchisce però continuamente di nuovi studi, condotti da diverse angolazioni di indagine; cercheremo di fare una sintesi tenendo conto soprattutto di quelli che portano un contributo alle problematiche inerenti la nostra opera e i suoi autori; una recente presentazione generale, precisa e ottimamente documentata, è D'Ancona 2005a.

mar Caspio, i Buyidi, che si imposero prima in Iran occidentale poi nella stessa Bagdad, cuore del califfato, a partire dal 945. Sciiti, i Buyidi riconobbero formalmente l'autorità del califfo sunnita senza tentare di sostituirlo e grazie all'opera dei loro celebri visir, spesso valenti letterati oltre che amministratori,⁶ attirarono alle loro corti poeti, filosofi e scienziati. L'ingresso dei Turchi selgiuchidi a Bagdad nel 1055 segnò la fine della loro dinastia e dell'intermezzo sciita iraniano, fra il periodo arabo abbaside e quello turco, ambedue di osservanza sunnita.

La vita dei nostri due autori si colloca in questo secolo, che fu un periodo di grande vivacità intellettuale e di dibattiti a cui presero parte uomini di ogni credo, Musulmani, Cristiani, Ebrei e Zoroastriani,⁷ all'interno di quella straordinaria avventura intellettuale che fu l'acclimatazione della filosofia greca nel mondo arabofono.⁸ Tawhīdī stesso ha lasciato una testimonianza di questo clima in due celebri opere: nel *Kitāb al-imtā' wa-al-mu'ānasa* e nelle *Muqābasāt* (approssimativamente: Le conversazioni istruttive). La prima è il resoconto più o meno fedele di 40 conversazioni notturne alle quali partecipò da protagonista nel breve periodo in cui poté godere della protezione di un potente - nella persona di Ibn Sa'dān al-Āriḍ, visir del principe buyide Ṣamsām al-dawla - fra il 983 e il 985-986 (anno in cui il visir, caduto in disgrazia, fu giustiziato). I temi da discutere - filosofici, letterari o scientifici - sono proposti dallo stesso visir e alle riunioni partecipano personaggi di varia confessione religiosa ed estrazione intellettuale. Nella seconda, la cui composizione copre un periodo di tempo quasi

6 Due di loro, al-Šāhib Ibn 'Abbād e Abū al-Faḍl b. al-'Amīd, celebri per le loro doti di prosatori e, il primo, prolifico autore in vari campi, sono oggetto di una feroce satira da parte di Tawhīdī, mentre Miskawayh ebbe stretti rapporti con il secondo, di cui fu bibliotecario e intimo e del quale tesse un ritratto come 'governante-filosofo' ideale, Arkoun 1967, 95-6.

7 Nonché i rimanenti pagani, come i Sabei di Ḥarrān, v. E.I. s.v. *Šābi'a* (T. Fahd), il cui ruolo è stato sottolineato più volte, v. Stroumsa 1999, 162-8 e soprattutto Vallat 2016, 208-10. Quest'ultimo sottolinea l'influenza dell'elogio del paganesimo ellenizzante di Ṭābit b. Qurra (m. 901), pervenutoci indirettamente, sull'elogio della ragione che apre la *Medicina spirituale (al-Ṭibb al-rūḥānī)* del celebre medico e filosofo Abū Bakr b. Zakariyyā al-Rāzī (Rhazes nella sua forma latinizzata, morto nel 925 o nel 935, su cui ritorneremo) nel contesto ideologico del movimento di traduzione. In questo stesso contesto Ṭābit b. Qurra, noto soprattutto come matematico, fu anche un attivo traduttore, v. Gutas 2005, 206, 216, ed è anche una delle rare fonti citata per nome da Miskawayh nel *Hawāmil* (quesito nr. 165); ugualmente sabeo di Ḥarrān era il famosissimo astronomo al-Battānī, morto nel 929.

8 Su quale sia la forma della filosofia classica che fu trasmessa al mondo arabofono, frutto dell'elaborazione operata fra il III e il VII secolo d.C. in vari centri di cultura greca o ellenizzata - Apamea, Atene, Alessandria, Costantinopoli - attraverso un'intensa attività di esegesi, confronto e sistematizzazione, si veda la bella sintesi tematica e cronologica di D'Ancona 2005d. In particolare, tale plurisecolare processo ha condotto alla fissazione del curriculum degli studi filosofici, alla convinzione di una sostanziale unità della filosofia greca, offrendo infine «un'immagine omogenea, un metodo costante, un sistema organizzato del sapere che appaiono sempre più chiaramente orientati attorno ad Aristotele», a cui erano state prestate tesi neoplatoniche, D'Ancona 2005d, 40-1.

trentennale, Tawhīdī ha lasciato una descrizione della vita intellettuale di un'altra cerchia, che si tenne intorno al filosofo Abū Sulaymān al-Siġistānī;⁹ ad ambedue le cerchie partecipò Miskawayh.

L'«insegnamento degli Antichi», ossia della scienza e filosofia greca, arrivò nel mondo islamico attraverso un movimento di traduzione dal greco all'arabo, via siriano, pehlevi, ma anche direttamente dal greco, che è stato ampiamente studiato nelle sue modalità e anche nelle sue motivazioni.¹⁰ Tale movimento si estese per circa due secoli (dalla fine dell'VIII secolo alla fine del X), iniziando prima di tutto con trattati di astrologia, geometria, alchimia, medicina; la filosofia greca come tale entra al seguito delle discipline sopra menzionate, soprattutto della medicina e dell'astrologia, come metodologia e ideologia delle scienze applicate¹¹ e si presenta agli inizi come una scienza non contrapposta ma ausiliaria della religione, perché in grado di fornire le prove razionali alla rivelazione.¹²

9 Soprannominato il 'Logico', filosofo allievo dei maestri della scuola di Bagdad, morto nel 984; affetto da lebbra, tenne in casa sua il suo insegnamento, esempio 'del tipo di associazione volontaria che promosse la diffusione culturale sia scientifica che filosofica' come dice Kraemer 1986, IX, nel libro che dedica a lui e alla sua cerchia. Il suo pensiero fu raccolto da Tawhīdī, nei resoconti delle sedute registrati nelle due opere citate. La 'scuola di Bagdad' agli inizi del X secolo prese ad ampliare il corpus aristotelico, con i suoi commenti, fino ad allora offerto dalla tradizione monastica cristiana in forma ridotta per ragioni prevalentemente dogmatiche, dando così un'autonomia propria alla filosofia. I suoi esponenti e traduttori furono in grande prevalenza cristiani, a cominciare dall'iniziatore Mattā b. Yūnus; durata circa un secolo non andò oltre la trasmissione e il commento di un numero pur rilevante di opere, nonostante la presenza di Fārābī nelle sue fila, e fu quindi oggetto di apprezzamenti ironici da parte di Avicenna (v. fra gli altri Vallat 2012a, XII) che mirava a produrre qualcosa di originale; v. una presentazione della scuola di Bagdad in Ferrari 2005.

10 Particolarmente da Gutas 2005, che tratta non tanto la storia di tale movimento di traduzione, già in parte tracciata anche se si arricchisce continuamente di nuovi contributi, quanto le motivazioni sociali, politiche e storiche che vi hanno condotto; v. anche la recente sintesi D'Ancona 2005d, 41-7 e soprattutto 2005b, 181-258; per uno sguardo volto soprattutto alla tradizione scientifica, v. Rashed 2006.

11 Endress 2006a, 105, che sottolinea come ogni tradizione scientifica conduca un suo discorso filosofico, quanto a gerarchia delle scienze, visione etica e cosmologica.

12 Personaggio chiave a questo proposito è il filosofo Abū Yūsuf Ya'qūb al-Kindī, morto nell'870 o poco dopo, arabo di stirpe, a differenza di molti altri filosofi di lingua araba, figura guida della *falsafa* (la filosofia ellenizzante) del suo tempo, promotore di un circolo di traduttori, nonché precettore del figlio del califfo al-Mu'taṣim (r. 833-842); a lui e al suo circolo si deve la formazione di un lessico tecnico e di un linguaggio filosofico v. Gutas 2005, 187-8; Endress 1997, 46-50. Alla 'tradizione kindiana' (Adamson 2007b, 12-7 e 2007c), nel senso dell'influsso delle sue idee (che fu minoritaria rispetto alla scuola detta aristotelica di Bagdad sua contemporanea, a cui appartiene un filosofo di prima grandezza, Fārābī), è stato associato anche Miskawayh, che cita Kindī direttamente. Questa 'tradizione', il cui scopo maggiore sembra essere stato di compiere una sintesi di testi greci disponibili sotto forma di una filosofia corrente (Adamson 2001, 212), è stata caratterizzata sia dal fatto di aver esercitato la sua influenza soprattutto sulle regioni orientali dell'impero islamico (sulla 'scuola persiana' ismailita e i rapporti con gli allievi iraniani di Kindī, v. Endress 2006a,

Questo primo periodo, coincidente con il IX secolo, fu l'età d'oro¹³ dell'incontro greco arabo: in esso il contatto con una tradizione ancora vivente nei centri urbani del nuovo impero¹⁴ impregnò tutte le sfere della vita intellettuale, convivendo e interagendo con le discipline della legge e religione islamica.¹⁵ Ben presto tuttavia, verso la metà dello stesso IX secolo, all'atteggiamento conciliatorio degli inizi di cui fu promotore il filosofo Kindī, subentrarono una reazione e una sempre più forte polarizzazione fra scienze sentite come esterne, se non ostili, alla cultura fino ad allora elaborata, rappresentate dalla filosofia greca, e scienze indigene nate intorno al Corano e al retaggio culturale dell'Arabia preislamica. Contemporaneamente, di fronte alle difficoltà del califfato a cui stava sfuggendo il potere reale, si affermava uno stato teocratico difensore di un repertorio codificato di testi rivelati e trasmessi e contrario alla teologia razionalista e al ragionamento pragmatico applicato alla legge.¹⁶

Molte opere hanno descritto questa traiettoria in termini di opposizione fra un atteggiamento aperto al nuovo e fondato sull'esercizio della ragione ed uno chiuso intorno alla lettera dei dati indiscussi e indiscutibili della tradizione.¹⁷ Come casi emblematici sono citati due autori quasi contemporanei: il primo è Ġāḥīz, (m. 869), che pur critico verso Kindī e in generale

110-3, che ne traccia sommariamente la via di diffusione; De Smet 2008), sia dall'aver avuto come testi fondanti, molto più dei peripatetici di Bagdad, opere di metafisica neoplatoniche come la cosiddetta *Teologia di Aristotele*. Questa parafrasi in arabo di una parte delle *Enneadi* fu compiuta nel circolo di Kindī ed è un esempio di traduzione 'interpretativa' tipica di questa scuola, v. Endress 1997; Gutas 2005, 228; D'Ancona 2001, e Adamson 2001, che vi evidenzia l'influenza reciproca di Aristotele e Plotino. Su Kindī e la sua 'tradizione', v. anche la sintesi aggiornata di D'Ancona 2005c.

13 Endress 1990, 13.

14 Le chiese cristiane di lingua siriana, non sottoposte all'antiellenismo delle chiese calcedoniane di ambito bizantino, avevano mantenuto in vigore l'insegnamento della logica della scuola alessandrina, Endress 2006a, 105, e in genere la tradizione della scienza greca profana, Gutas 2005, 40-4; impiantati in area sasanide, i Cristiani 'orientali' furono lo strumento del progetto imperiale dei primi califfi abbasidi, particolarmente al-Manṣūr (r. 754-775) e al-Ma'mūn (r. 811-833), mirante a presentare la nuova dinastia come l'erede dell'impero sasanide e di qui del sapere dell'antica Grecia, visto che i Persiani si presentavano a loro volta come coloro che avevano riunito le scienze come nessun'altra nazione aveva fatto, v. Gutas 2005, 77, 83-4, 151; questo progetto è stato stimolo e motivo, accanto alle motivazioni pratiche, del movimento di traduzione. Vedi anche Bettio 2005, che segue la formazione e lo sviluppo delle scuole dell'oriente cristiano dal V secolo alla piena età abbaside.

15 Anche per via orale, v. Daiber 2012a, 44.

16 Come dice Cahen 1997, 112 a proposito della politica del califfo al-Mutawakkil, dalla metà del IX secolo il califfato diventa l'organo di trasmissione e di esecuzione della dottrina degli 'specialisti', cioè delle autorità religiose riconosciute.

17 Vedi di recente le sintesi di Endress 1990 e 2006a.

verso le traduzioni, poco eleganti, delle opere greche,¹⁸ fu capace di unire il dominio della lingua araba alla ricchezza dell'eredità greca e persiana e l'interpretazione della tradizione islamica allo scetticismo dettato dalla ragione. Il secondo è Ibn Qutayba (m. 889), rappresentante della tradizione, che si adoprò a fissare le regole in diversi ambiti intellettuali e fu fieramente nemico della filosofia greca, giudicata una scienza vuota e pomposa che distoglie dallo studio delle scienze religiose ed esercita una deplorable influenza sulla formazione degli alti funzionari dell'amministrazione, i *kuttāb*.¹⁹

Un altro esempio, paradigmatico quanto forse estremo, della contrapposizione fra i sostenitori dei dati rivelati e quelli della libertà di esercitare la ragione, anche sbagliando, nella convinzione che la scienza è in divenire e che si possono esprimere dubbi anche sulle più alte autorità, è la celebre disputa fra il medico e filosofo Abū Bakr b. Zakariyyā al-Rāzī e l'ismailita suo contemporaneo Abū Ḥātim al-Rāzī. Come sottolinea Endress, il primo rifiuta l'accettazione acritica di ogni dottrina e dogma e difende la filosofia col linguaggio di Kindī (la filosofia purifica e libera l'anima dalla torbidità del mondo) ma l'atteggiamento conciliatorio è totalmente assente.²⁰ La contrapposizione fra le scienze straniere e quelle

18 Abū 'Uṭmān al-Ġāḥiẓ, forse il più celebre prosatore in lingua araba, poligrafo dalle vastissime curiosità, è considerato non solo come uno dei fondatori della prosa letteraria, ma come un modello di libertà intellettuale; sarà citato spesso nel corso della nostra traduzione. Per le sue critiche a Kindī, che non risparmiano attacchi personali, v. Endress 1997, 44-6 e n. 4, che vi vede anche un esempio dell'animosità dei teologi speculativi, di cui anche Ġāḥiẓ come mu'tazilita faceva parte, e dei tradizionalisti (raccoltori e studiosi dei detti e fatti del profeta) verso l'emergente classe degli scienziati (medici, matematici, astronomi/astrologi).

19 Nell'Introduzione del suo *Manuale* sulla formazione di tali funzionari (*Adab al-kātib*), v. l'esame che ne conduce Lecomte 1957; la *falsafa* sarà attaccata più volte anche nel suo libro sulla spiegazione delle *Divergenze relative ai detti del profeta* (*Kitāb ta'wīl muḥtaliḥ al-ḥadīth*), così come l'uso dell'opinione personale (*ra'y*) e del ragionamento speculativo nella teoria e prassi giuridica v. Lecomte 1965, 256-8; Lecomte 1962, 56-65, 255-7, 321. Sull'atteggiamento opposto di questi due autori v. anche Pellat 1977, 83-6; Endress 1990, 13-4.

20 Endress 1990, 15; il nome di relazione Rāzī significa originario di Rayy, oggi sobborgo di Teheran. La bibliografia su questo dibattito, che ci è conservato attraverso il resoconto di Abū Ḥātim, è abbondante: in particolare Stroumsa 1999, 112-4 lo riassume ampiamente e Urvoy 1996, 146-8 mette in luce il contrasto fra le idee del filosofo sulla scienza e l'impermeabilità ad esse del suo avversario, che considera un punto di forza per le sue argomentazioni le disparità di vedute degli antichi. Le idee eterodosse di Abū Bakr, che rifiutava ogni forma di profezia come contraria alla saggezza divina, in quanto fonte di discordie e spargimento di sangue, sono state oggetto recentemente, in seguito alla scoperta di nuovi frammenti delle sue opere, di una accesa polemica, v. Vallat 2015 e 2016. Su Rāzī v. anche il quesito nr. 68 della nostra opera.

arabe, fra filosofia e religione,²¹ vede infine il prevalere del legalismo e del letteralismo nell'XI secolo.

Gutas 2005, che difende vigorosamente il carattere non solo originale ma anche endogeno della *falsafa*, minimizza questa polarizzazione, confutando in modo talvolta un po' capzioso le generalizzazioni dei primi studi sull'argomento, a partire da quelli del Goldziher. Sottolineando la rielaborazione delle opere tradotte compiuta fino dai primi tempi, che andò ben oltre la mera trasmissione di quelle ricevute dai monasteri²² e che influenzò il nascere della teologia musulmana, nonché il permanere dell'interesse filosofico ben al di là dell'età di Avicenna, Gutas nega che si possa parlare di contrapposizione fra tradizione e ragione. Inoltre fa notare che il movimento di traduzione si è affermato in risposta alla formazione di un pensiero speculativo e non viceversa: per esempio la *Fisica* di Aristotele fu tradotta per la prima volta sotto il califfato di Hārūn al-Rašīd (r. 786-803), all'interno delle più antiche discussioni teologiche astratte che conosciamo - non dettate dall'urgenza storica degli inizi come quelle sullo statuto del credente o sulla successione al califfato - che riguardarono appunto questioni di teoria fisica, come l'atomo o il vuoto.²³

Ma l'irrigidimento ci fu, a partire dalla divisione istituzionalizzata fra le scienze ellenistiche 'straniere' e le discipline arabo islamiche nelle classificazioni del sapere.²⁴ Naturalmente esso non è riconducibile alla sola

21 Come dice Daiber 2012a, 72, il ruolo specifico della rivelazione in rapporto alla filosofia divenne una sfida fra i filosofi posteriori a Rāzī; in linea generale i *falāsifa* (come vengono chiamati, con evidente prestito dal greco, i filosofi ellenizzanti), fra cui Miskawayh, in *al-Fawz al-aṣḡar*, (Il piccolo libro della salvezza, che consta di tre questioni, suddivise ognuna in dieci sezioni: l'esistenza di Dio, l'anima e la profezia, d'ora in avanti *Fawz*), 129, cercarono di armonizzare la rivelazione con la filosofia, affermando che la prima è un linguaggio simbolico e figurato con cui fare arrivare agli spiriti semplici le verità metafisiche a cui la filosofia arriva con la ragione, v. per quanto riguarda Fārābī, Daiber 2012a, 74, v. anche il commento di Kraemer 1986, 240-2 del lungo passo di Tawḥīdī, *Imtā'*, 2, 6-23, in cui Abū Sulaymān al-Siġistānī afferma - sia pure con qualche correttivo finale - che è impossibile inserire la filosofia nella legge religiosa e che il filosofo deve seguire il profeta, ma questo non ha bisogno a sua volta di seguire il filosofo.

22 Dove peraltro si continuò ad elaborare un pensiero autonomo e ad utilizzare fonti greche, magari perdute oggi nell'originale, v. Daiber 2012b a proposito dell'autore melchita antiocheno 'Abd Allāh b. al-Faḍl (XI secolo).

23 Gutas 2005, 121-4; la stessa idea è adombrata in breve, e come prospettiva di ricerca, da Rashed 2006, 194.

24 Ḥwārīzmī (m. 985) nel suo inventario del sapere intitolato *Le chiavi delle scienze* (*Mafātīḥ al-'ulūm*) divide ufficialmente le scienze indigene da quelle straniere; Ġazālī, (m. 1111) nel trattato sulla *Rivivificazione delle scienze religiose* (*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*) divide le scienze 'della legge e della religione' da quelle 'razionali' (*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, 3, 16-8); Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima* 435 (grandi *Prolegomeni* alla sua opera storica, libro primo, capitolo sesto, *faṣl* 4; Rosenthal 1967, 2, 436) divide le scienze in 'naturali', quelle a cui si arriva con la riflessione e la ragione e quelle 'tramandate' da chi le ha inventate, nelle quali la ragione si esercita solo nella trattazione delle questioni particolari in riferimento ai principi gene-

polarizzazione tradizione-ragione; come mostra Endress 1997, alle prese di posizione teoriche si accompagnavano le rivalità esistenti fra le varie componenti intellettuali della società del primo periodo del califfato abbaside, l'età delle prime traduzioni, quando le istituzioni – civili, religiose, militari, con le loro regole e gerarchie – si stavano formando e il volto che avrebbe assunto la nuova civiltà era in gioco. Non si trattava soltanto della rivalità generale fra il patrimonio culturale arabo tradizionale, messo al servizio delle scienze che ruotavano intorno al Corano, e le scienze di origine greca sentite come esterne da ogni punto di vista,²⁵ ma anche dell'emergere concorrente dell'etica politica degli Iraniani con il movimento che ne rivendicava parità di diritti, dei medici e medicina dei Cristiani, della tradizione professionale matematica e astronomica.

In questo contesto l'opera di Kindī e del suo circolo introdusse la tradizione filosofica «di Platone e Aristotele risalente ad Atene e Alessandria» come scienza delle scienze,²⁶ che poteva per la prima volta proporsi di perseguire l'attività razionale come un'attività al servizio dell'islam: ma nella contrapposizione fra le scienze straniere e quelle arabe, fra filosofia e scienze religiose, ogni tentativo di contaminare religione e razionalismo filosofico fu respinto, nel timore che le implicazioni religiose, morali ed anche politiche dei filosofi potessero scuotere il sistema dalle fondamenta e all'esercizio della ragione furono imposti precisi limiti.

Un esempio è il lungo conflitto che mise a confronto nella seconda metà del IX e nel X secolo le posizioni di chi vedeva nella logica una validità universale in qualunque lingua naturale sia espressa perché opera a livello dei contenuti mentali ('due più due fa quattro') e chi all'opposto riteneva che essa sia inscindibile e determinata da quest'ultima, rivendicando nella fattispecie le peculiarità e regole della lingua araba che non possono essere ignorate senza rischio di incorrere in errori logici. La polarizzazio-

rali; altri esempi in Endress 2006a, 115-6, v. anche Makdisi 1981, 77. Questa distinzione è corrente come dato di fatto classificatorio anche al di fuori di ogni intento polemico: i due sistemi sono tenuti semplicemente separati, perché, sostiene Heck 2002, 41, sono fondati sulla distinzione delle conoscenze secondo la cultura (d'origine): Ḥwārizmī, per esempio, classifica la teologia speculativa fra le scienze islamiche e la metafisica fra quelle greche, nonostante i loro punti in comune. Lo stesso Heck, 45, vede invece nel celebre *Indice (Fihrist)* d'Ibn al-Nadīm (morto dopo il 987), che cerca di riunire in diverse categorie di conoscenza virtualmente tutti i titoli di libri scritti in arabo a lui noti, un esempio di classificazione basata su un criterio unificatore, quello della lingua, capace di esprimere la produzione intellettuale sia arabo-islamica sia non.

25 Anche linguistica, v. D'Ancona 2005b, 199-200.

26 Endress 1997, 50. Le diverse tradizioni delle scienze applicate (medica, matematica, astronomica), pur in competizione fra loro e pur avendo ognuna la sua metodologia, le sue autorità, la sua etica, avevano conservato infatti dalla tarda antichità un contatto con il loro retroterra epistemologico e metafisico, Endress 2006a, 105.

ne è simboleggiata da un celeberrimo dibattito che ebbe luogo nel 932,²⁷ diventato emblematico dell'incompatibilità fra le scienze radicate nella lingua e cultura araba e quelle di origine e impostazione straniera. Già prima tuttavia si era espresso senza mezzi termini il medico-filosofo Rāzī, il quale afferma testualmente che c'è chi ritiene che la scienza stia nella grammatica, nella poesia e nella retorica, senza rendersi conto che i veri sapienti non considerano scienza nessuna di queste cose: il vero sapiente è colui che conosce le condizioni e le leggi della dimostrazione e ha raggiunto della scienza matematica, fisica e metafisica quanto è possibile agli esseri umani.²⁸

L'opposizione alla logica in quanto arte della dimostrazione e mezzo per raggiungere la certezza è testimoniata anche dal breve trattato di Tawḥīdī *Sulle scienze*,²⁹ composto a suo dire per rispondere ad un anonimo detrattore che ne negava l'utilità, mentre alcune opere del poligrafo tardo Suyūṭī (m. 1505) riportano un elenco di dotti che dall'VIII al XV secolo si erano

27 Testimoniato da una disputa riportata da Tawḥīdī, *Imtā'*, 1, 107-29, fra il filosofo cristiano Mattā b. Yūnus (m. 940) e il grammatico Abū Sa'īd al-Sīrāfī (m. 979), finita con la netta sconfitta del primo. Mattā fu un grande commentatore e traduttore in arabo (dal siriano) di Aristotele e caposcuola della scuola filosofica di Bagdad; maestro di Fārābī, il suo nome è legato fra l'altro all'introduzione ed uso della logica greca, in quanto scienza detentrica di valori universali, nella descrizione della lingua araba; cosa che ebbe seguaci ma anche forti detrattori, come si vede da questo celebre resoconto. La disputa è stata oggetto di numerosi studi e menzioni, v. Endress 1977; più recentemente Abed 1991, xiii-xvi; Heck 2002 e parzialmente tradotta in italiano in Ferrari 2005, 368-70 e 374-8; v. anche la voce Sīrāfī in E.I. (G. Humbert). Il grammatico estende la sua polemica citando anche le caratteristiche espressive e retoriche della lingua araba, da essa inscindibili nella visione tradizionale nutrita dagli studi sullo stile del Corano e sulla poesia. Un esempio della distanza fra logica e poesia è offerto dai versi in cui Buḥturī (celebre poeta del IX secolo, vissuto alla corte di Bagdad e ritenuto, rispetto al rivale altrettanto celebre Abū Tammām, più ispirato da un dono naturale e meno artificioso), irridendo al linguaggio tecnico della logica, vi oppone ciò che è costitutivo della poesia: l'allusione rapida piuttosto che i lunghi discorsi, la meraviglia piuttosto che la ragione, o, secondo un'altra lezione, la verità, v. Heinrichs 1969, 37-8.

28 *al-Ṭibb al-rūḥānī, Rasā'il*, 43, traduzione francese Brague 2003, 100. Endress 1977 percorre la storia di questo dibattito: la disputa in questione è avvenuta dopo la morte di Rāzī, ma già un allievo di Kindī, Saraḥsī (m. 899) aveva scritto un trattato, perduto, sulla differenza fra la grammatica e la logica (Endress 1977, 112) mentre di un altro celebre filosofo allievo di Mattā, Yaḥyā b. 'Adī (m. 973) abbiamo un trattato sulla differenza fra la logica e la grammatica in cui si sostiene (v. Endress 1977, 321, 114) che la grammatica si occupa solo della forma linguistica e non dei significati. La questione è riaffrontata da Tawḥīdī, *Muqābasāt* 169-73, nr. 22, dove Siġistānī, pur riaffermando l'universalità della logica, fondata sulla ragione, rispetto alla limitatezza della grammatica, fondata sull'uso e sulla natura, vede come ideale un'armonizzazione fra lingua araba e logica greca, v. il commento di Kraemer 1986, 145.

29 *Risāla fī al-'ulūm*, pubblicata in Bergé 1963-64. Altre testimonianze del contrasto, se non opposizione, percepito nel IX-X secolo fra sapere tradizionale e logica sono riportate da Carter 1983, 70-1.

in vario modo mostrati contrari alla logica greca.³⁰ La questione se questi dotti rappresentassero il pensiero predominante è oggetto di dibattito;³¹ resta il fatto che fu nel XII secolo che si spianò la via all'accettazione istituzionale della logica, con il celebre teologo e giurista Ġazālī (m. 1111). Assai critico peraltro verso la *falsafa*, Ġazālī, adattandone il linguaggio, mostrò l'utilità della logica soprattutto in campo giuridico, ed essa fu, tardivamente, ammessa nel curriculum di studi della *madrasa*.³²

Molti studi recenti sottolineano tuttavia anche gli aspetti che, in questa complessa e pluriforme vicenda, testimoniano di un'interazione, volente o nolente, dei due ambiti epistemologici e di una loro lenta osmosi che condusse molto più tardi una *falsafa* epurata e clericalizzata, una 'filosofia religiosa', ad entrare prima nel pensiero della comunità religiosa e poi nella stessa *madrasa*.³³

In linea generale, notizie tratte da opere biografiche informano per esempio che Sīrāfī, il grammatico fiero oppositore di Mattā b. Yūnus nel dibattito appena citato, studiò la logica e la geometria di Euclide o che molti giuristi studiarono l'algebra per risolvere i più complicati problemi delle divisioni successive.³⁴ Ma un recente esame diretto di documenti e testimonianze

30 Vedi Ali 2008, 262-5.

31 Vedi Spevack 2010.

32 Dalla metà del XIV secolo furono composti manuali introduttivi che hanno continuato a figurare nel piano di studi della *madrasa* (collegio per l'insegnamento del diritto islamico e delle scienze connesse) fino a tempi recenti, v. Street 2004, 524 e 2005 che esamina il contenuto della *Risāla al-šamsiyya* (trattato di logica redatto da Naǧm al-dīn al-Kātībī, m. 1276, per il ministro ilkhanide Šams al-dīn Ġuwaynī) presentato (Street 2005, 247) come il primo testo significativo sulla logica che un musulmano sunnita avrebbe studiato nel corso di una formazione all'interno della *madrasa*. La fissazione in manuali scolastici della logica non ne ha tuttavia impedito lo sviluppo ulteriore autonomo, sia nelle regioni d'oriente sia in quelle d'occidente, come illustra lo studio di El-Rouayheb 2010.

33 Dell'Iran mongolo e post-mongolo, poi nel tardo impero ottomano e dell'India Moghol, Endress 2006b, 400. Come si sa, le scienze razionali fecero il loro ingresso solo tardivamente – e per gradi, v. Brentjes 2012, 141 – nell'insegnamento della *madrasa* che, essendo finanziata da fondazioni pie ed essendo limitata allo studio delle scienze religiose, si riservava il diritto di tener fuori le discipline ritenute non consone all'islam. Queste continuavano ad essere impartite invece negli ospedali, biblioteche e circoli privati, v. Makdisi 1981, 76-80 anche se poteva avvenire che la biblioteca di una *madrasa* possedesse qualche opera di filosofia (Makdisi 1981, 78; Endress 2006b, 382, 401) o che Musulmani formati in ambienti filosofico-scientifici fossero professori nella *madrasa* stessa, v. Endress 2006b, 393. Peraltro il giurista Sayf al-dīn al-Āmidī (m. 1233), che aveva studiato filosofia a Bagdad, dovette per due volte lasciare il suo posto di professore di diritto perché accusato di contaminare la religione con le sue tendenze filosofiche. Parimenti fu sospettato di eterodossia il matematico Kamāl al-dīn b. Yūnus (m. 1242) che insegnò il diritto nella *madrasa* e le scienze razionali fuori, peraltro essendo uno di coloro attraverso cui queste ultime entrarono nelle classi della *madrasa* stessa, Endress 2006b, 392. Bisogna aspettare le scuole iraniane del periodo selgiuchide per trovare testimonianza di studi matematici e filosofici in una *madrasa* (Endress 2006b, 382).

34 Vedi di recente Endress 2006b, 375-6.

incrociate (note di lettura, copisti, certificati di proprietà) di alcuni manoscritti di opere filosofiche, per esempio la *Fisica* di Aristotele, ha mostrato (per il periodo più antico che è quello qui interessa), come a partire dalla seconda generazione della scuola di Bagdad si ebbe un significativo spostamento nella composizione del pubblico interessato a questi studi, che si allargò a comprendere nel tempo medici, funzionari dell'amministrazione, letterati, fino a dottori della legge: il che mostra le implicazioni di un metodo di apprendimento che, senza avere istituzioni specifiche o autorità riconosciute, era basato sui libri e sul loro mercato aperto, anche di idee.³⁵

È stato poi messo in luce il ruolo dei *kuttāb*, alti funzionari di cancelleria³⁶ spesso di origine non araba, capaci di redigere nelle forme dovute i documenti ufficiali e quindi di influire sul ruolo e lo sviluppo della prosa – di fronte a quell'approccio alla realtà tipicamente arabo che era la poesia.³⁷ Lo stesso Ibn Qutayba, nel suo manuale sulla formazione di questi funzionari, pur critico verso la filosofia e soprattutto verso la dialettica greca, accenna³⁸ alla necessità che essi conoscano la geometria, la matematica e l'astronomia/astrologia, e nel *'Uyūn* integra elementi arabi, iraniani ed ellenistici.³⁹

35 È lo studio condotto da Endress 2006b, secondo il quale (372) mentre nei primi due secoli formativi – dall'VIII al X – gli scienziati cercarono di definire ognuno il suo corso di studi, metodologie e le autorità canoniche, gli intellettuali musulmani formati alle scienze razionali ma vicini anche all'ambiente intellettuale dell'amministrazione e alle autorità della comunità religiosa dettero vita ai primi scambi attraverso i confini dei due sistemi epistemologici, obbligando grammatici e giuristi a definire i loro principi di ragionamento. Questo notevole studio continua esaminando le diverse testimonianze di contatti intellettuali incrociati fino all'età safavide. Fu l'elaborazione del pensiero di Avicenna compiuta da Faḥr al-dīn al-Rāzī (m. 1210) che, fra detrattori e sostenitori della *falsafa* stessa, operò e diffuse una 'teologia filosofica', sintesi fra la teologia speculativa fino ad allora praticata e la *falsafa*. Data l'estensione spaziale e temporale della *madrasa*, la questione dell'introduzione della filosofia ellenizzante nel suo curriculum di studi resta controversa; ciò che è interessante è la diffusione crescente della *falsafa* anche fra giuristi e teologi sunniti, v. Endress 2006b e Shihadeh 2005, che colloca con precisione il pensiero di Faḥr al-dīn al-Rāzī nel quadro del clima intellettuale creatosi dopo le prese di posizioni di Gazālī, il quale refuta la *falsafa* ma ne è nello stesso tempo influenzato; è evidente che non è possibile qui entrare in ulteriori particolari.

36 Endress 2006b, 372, sottolinea il ruolo di tramite in questo ambiente dei filosofi-letterati, su cui vedi Rowson 1990.

37 Poca simpatia per le *humanités* arabe presso questi funzionari secondo Pellat 1977, 83; lo stesso Miskawayh ha spesso parole critiche verso i poeti e in generale i temi della poesia araba, v. quesiti nrr. 2, 29, 140; peraltro gli vengono attribuiti versi apprezzati, composti nel più classico stile laudativo, v. Ṭa'ālībī (m. 1038), *Yatīmat al-dahr fī maḥāsīn ahl al-'aṣr* (La perla del tempo, o le Belle qualità della gente della nostra epoca), 3, 188-9.

38 *Adab al-kātib*, 9-10.

39 *'Uyūn al-aḥbār* (Notizie essenziali), la cui Introduzione, come dice Lecomte 1957, 45 ha un tono assai più pacato di quella dell'*Adab al-kātib*; v. anche Endress 2006b, 375. Rashed 2006, 160 nel sottolineare come le esigenze della formazione dei *kuttāb* in fatto di cognizioni

Naturalmente le scienze applicate, non fosse altro perché necessarie alla gestione del nuovo impero che si era sostituito a realtà statuali di antichissima tradizione, non ponevano gli stessi problemi di acclimatazione della filosofia,⁴⁰ in quanto ontologia e metafisica, o della logica, presentata come 'il' metodo per arrivare alla conoscenza, anche teologica. Lo snodo si ha, quando, dopo i primi tentativi elaborati da Kindī e dalla sua scuola, la filosofia si emancipa dalle scienze applicate e i filosofi cominciano ad interpretare razionalmente e autonomamente le questioni religiose. Ciò avvenne con l'opera di Fārābī (m. 950), il quale, ignorato dai contemporanei ma tenuto in alta stima da Avicenna,⁴¹ ha concepito un sistema organico in cui le scienze religiose sono classificate come propedeutiche alla filosofia e in cui cerca di unire la verità universale della filosofia e i simboli della religione, compiendo un'operazione «senza precedenti»⁴² che offre un'interpretazione della teocrazia islamica nel contesto di un sistema di scienze razionali; un'operazione analoga compiuta dagli *Iḥwān al-ṣafā'*⁴³ è stata definita un «allontanamento progressivo dal parametro coranico della divinità».⁴⁴ La sua opera fu continuata da Avicenna, che creò una nuo-

scientifiche abbiano stimolato sia traduzioni sia ricerche originali, cita un'opera di Abū al-Wafā' al-Būzḡānī (il matematico, *muhandis*, protettore di Tawhīdī a cui l'*Imtā'* è dedicato) relativa alle conoscenze aritmetiche richieste al personale dell'amministrazione.

40 Non a caso i fatti citati da Gutas 2005, 258-9 come esempi della persistenza delle scienze antiche, riguardano soprattutto la medicina e l'astronomia, (utile peraltro anche alla retta osservanza delle regole religiose, come i tempi della preghiera o del digiuno, da cui lo sviluppo degli osservatori astronomici), v. anche Brentjes 2012, 141-5.

41 Il quale invece sembra ignorare la tradizione kindiana, Adamson 2007c, 368.

42 L'affermazione è antica, v. Mahdi 2000, 98; Martini Bonadeo 2005, 389 e riguarda la sua *Enumerazione delle scienze* (*Iḥṣā' al-'ulūm*). I traduttori e commentatori cristiani di Aristotele della scuola di Bagdad, a cui pure Fārābī aveva appartenuto, si tennero invece nei limiti del loro proprio sistema cognitivo, cosa loro rimproverata da Avicenna, che sviluppò autonomamente l'opera iniziata da Fārābī.

43 O 'Fratelli della Purità', gli *Iḥwān al-ṣafā'* sono autori anonimi, vissuti nel X secolo, di una serie di trattati di probabile ascendenza ismailita, su cui la bibliografia è immensa, v. per una prima informazione la voce in E.I. (Y. Marquet); Bausani 1978 e Baffioni 2005; *Institute of Ismaili Studies* che ha sede a Londra ne ha recentemente intrapreso una nuova edizione critica con traduzione, ad opera di diversi specialisti.

44 Baffioni 2005, 458 che cita le fonti della definizione. Il senso è che il sapere antico, visto come un tutto organico, «costituisce la base su cui si innesta il patrimonio della fede» ed è premessa alla conoscenza del divino; il divino non è naturalmente sconosciuto, ma se ne affermano basi esterne alla sola rivelazione. Il filosofo è necessario alla salvaguardia della comunità religiosa da pericolose deviazioni, afferma Fārābī, alludendo probabilmente alla situazione politica dei suoi giorni, nei *Principi delle opinioni degli abitanti della Città virtuosa* e nel *Libro del regime politico*, v. Endress 1976, 121; Endress 1990, 20-3; Endress 2006c, 372-3. Recentemente Vallat 2012b, 349-50 e 2012a, XXV-XXIX, ha proposto una lettura unitaria di queste due opere (già adombrata in modo diverso da Mahdi, v. Martini Bonadeo 2005, 420, n. 146) con connotazioni molto più 'laiche' e, a mio parere, con qualche forzatura della lettera dei testi.

va ed originale summa delle scienze e della filosofia, rendendo in questo modo la *falsafa* una parte integrante del pensiero islamico, una ‘religione universale per intellettuali’, dove anche grammatici giuristi e teologi adottarono dalle scienze dimostrative le linee guida dei loro metodi e principi.⁴⁵

Analogo percorso sembra aver conosciuto la logica.⁴⁶ Lo storico magrebino Ibn Ḥaldūn (m. 1406) ci ha lasciato una breve storia della logica dei suoi tempi,⁴⁷ dividendola in due sezioni, la seconda delle quali verte sul conflitto fra teologi e logici. Se ne ricava che i teologi più recenti, come Ġazālī e Faḥr al-dīn al-Rāzī avevano cambiato atteggiamento rispetto ai più antichi, ritenendo errate le premesse teoriche di questi ultimi, che rendevano la logica inaccettabile. D’altra parte, un commento ad un poema didattico sulla logica composto in Egitto nel 1811 da Ibrāhīm al-Bāġūrī, futuro *šayḥ* dell’Azhar, nel discutere le diverse opinioni sul giudizio legale da darsi sullo studio ed uso della logica, sostiene che tali divergenti opinioni riguardavano solo un certo tipo di logica, quella dei logici più antichi contaminata dalle idee eterodosse dei filosofi, poiché quelli più recenti avrebbero espurgato da questa scienza gli elementi in conflitto con la legge religiosa. Se è in discussione il punto in cui porre lo spartiacque fra antichi e moderni e in che cosa consistessero tali differenze,⁴⁸ sembra tuttavia che anche la logica, come la filosofia, sia andata incontro ad aggiustamenti nella terminologia e nei temi che, rendendola un puro sistema formale di ragionamento senza i legami con la *falsafa* che comportavano implicazioni metafisiche, l’hanno resa generalmente compatibile con il pensiero religioso costituito.⁴⁹

45 Endress 2006b, 372-3, 379. Lo sviluppo ulteriore della *falsafa*, attraverso una successione di due secoli di critici e difensori, nella scolastica soprattutto sciita orientale, ma anche sunnita ottomana, v. Endress 2006b, 373, esula dai limiti di questa presentazione.

46 Naturalmente, dal punto di vista che interessa qui, ossia la ricezione in islam delle scienze degli antichi; gli sviluppi della logica in lingua araba come tale sono invece oggetto di studio a sé, v. per es. i lavori di Street citati in Street 2004 e l’analisi di El-Rouayheb 2010.

47 *Muqaddima*, 489-92 (libro primo, capitolo sesto, *faṣl* 17, Rosenthal 1967, 3, 137-47).

48 Vedi Spevack 2010, Street 2004.

49 «La logica è un mezzo di accesso alla filosofia e ciò che dà accesso a qualcosa di male è un male» affermano i detrattori, v. Street 2005, 253; la validità invece della forma del sillogismo è ritenuta irrefutabile anche dal più celebre oppositore, Ibn Taymiyya (m. 1328), che pure la paragona ad un carcere del tutto inutile.

Questa nostra sommaria presentazione è limitata ad accennare a quel tipo di evoluzione a cui sono andate incontro le ‘scienze degli Antichi’ per adattarsi al contesto in cui si sono trovate immerse; Street 2004, che delinea l’evoluzione della logica dopo Fārābī, conclusasi con l’affermarsi della tradizione avicenniana in un allontanamento progressivo dal contatto diretto con Aristotele, conclude dicendo che la sua trattazione, per trovare un terreno comune, si è concentrata sui cambiamenti nella sillogistica, ma che, per misurare l’impatto del pensiero islamico sulla logica nel suo insieme, e viceversa, bisognerebbe investigare quanto debbano alla logica le discipline ‘islamiche’ sviluppatesi in competizione con i temi trattati in ogni singolo libro dell’*Organon*, come la retorica o l’arte della controversia.

A conclusione di questo non facile tentativo di sintesi di un lungo processo intellettuale in cui tanti elementi entrarono in gioco, mi sembra che si debbano distinguere temi diversi, anche per spiegare la ragione di apparenti oscillazioni nel pensiero di uno dei più acuti studiosi del problema, G. Endress. Prima di tutto una divisione spaziale e temporale: lo sviluppo della *falsafa* post-avicenniana soprattutto nell'islam sciita della parte orientale dell'impero islamico dal XV al XVII secolo (che esula dai limiti temporali e dal clima in cui si colloca la nostra opera) è frutto di una sintesi messa in atto ben dopo la fine del periodo classico della storia della *falsafa* in cui i nostri autori hanno vissuto; dall'altro il ruolo non già della ragione, che nemmeno i più tradizionalisti negano,⁵⁰ ma del suo libero esercizio, nei confronti anche della rivelazione, è un problema che si pose all'epoca dei nostri autori, ma che poi ebbe sempre meno modo di essere con l'introduzione dell'aristotelismo nella teologia, a partire dal XII secolo.

Con tutti i distinguo a cui abbiamo accennato, mi sembra che come visione d'insieme si possa sottoscrivere quanto afferma Endress: lungi dall'essere una parentesi cancellata dalla storia, l'insegnamento degli antichi fu fonte di conflitti ma dette forma al pensiero islamico anche quando fu rifiutato; fu inseparabile dalla sua storia politica e religiosa in quanto ellenizzò il linguaggio della teologia speculativa che cercò di impadronirsi degli strumenti dell'argomentazione logica e combatté i *falāsifa* con il loro stesso linguaggio, quello della dimostrazione.⁵¹ Il prezzo che questi ultimi ebbero da pagare, nella scelta forse obbligata di «sviluppare il paradigma degli antenati greci salvando le apparenze della teocrazia islamica» – come si domanda alla resa dei conti Endress – fu di rendersi forse responsabili del fatto che la loro scienza non andò oltre la visione del mondo (*Weltbild*) della loro tradizione.⁵²

2 Gli autori

L'acclimatazione in lingua araba della filosofia greca nelle forme che abbiamo visto aveva dunque già un secolo di vita all'epoca in cui vissero i due autori dell'opera che presentiamo. Personaggi entrambi celeberrimi, pur trovandosi insieme in questa opera, Miskawayh e Tawḥīdī hanno avuto

50 Su fondamenti scritturali, v. Ibn al-Ġawzī (m. 1200), *Damm al-hawā* (Biasimo della passione), 14-7, che cita una serie di detti, prima attribuiti al profeta, poi ad autorevoli personaggi, che esaltano la posizione privilegiata, in questo mondo e nell'altro, della ragione. Peraltro la retta ragione, dono di Dio, non ha bisogno dei procedimenti della logica, come afferma Sirāfī nel citato dibattito, v. Tawḥīdī, *Imtā'*, 1, 124; tale sentimento è stato diffuso fra gli oppositori della logica greca, v. Spevack 2010, 167.

51 Endress 1976, 120 e 2006b, 399.

52 Endress 1990, 49.

un diverso destino ed anche una stima reciproca relativamente limitata,⁵³ dovuta almeno in parte al fatto che, nella corsa ad assicurarsi il favore di qualche potente, indispensabile alla sopravvivenza per un intellettuale della Bagdad del X secolo anche a prezzo di qualche compromesso,⁵⁴ il primo era riuscito e il secondo no. L'amarezza - le lamentele - di Tawḥīdī contro i moralisti in teoria, avidi in pratica, sono state messe in luce parecchie volte dai suoi biografi e, nei suoi rapporti con Miskawayh, particolarmente da Arkoun.⁵⁵ Esse emergono ampiamente anche dalla nostra opera, dove i quesiti di Tawḥīdī tornano spesso, e con insistenza, non solo sul contrasto indiscutibile che è facile osservare fra la morale ideale e la bassezza della condotta corrente, ma anche sulla cecità e ingiustizia della condizione umana, da cui nascono quesiti come il perché del dolore dei bambini, quesito nr. 173, del successo degli immeritevoli, nr. 88, la regina delle domande, oppure: la legge religiosa può andare contro la ragione, nr. 147? Perché il miscredente può compiere il bene, nr. 77? Non potrebbero gli onori essere ripartiti in modo uguale, nr. 82? fino ad accarezzare, in ben quattro quesiti, l'idea della morte volontaria.

Miskawayh invece teorizza la riuscita in questo mondo come un gradino della felicità,⁵⁶ anche se non ne rappresenta il più alto, perché dipende anche dal caso e dalla fortuna e non solo dall'impegno individuale, e non è lontano dal ritenere gli asceti dei parassiti; pertanto non risparmia qualche frecciata al suo corrispondente, a cominciare dall'introduzione, in cui lo esorta a limitare le lamentazioni perché «in ogni occhio c'è un bruscolo» e perché i lamenti troppo ripetuti non vengono più ascoltati, non senza alludere anche alle aspirazioni di Tawḥīdī alla dolcezza e ai piaceri della vita.

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, nato intorno al 926 forse a Bagdad da una famiglia povera, ebbe una vita piena di contrasti e contraddizioni, come ben riassume W. al-Qāḍī:⁵⁷ si dette alla vita ascetica di gruppi *sufi* da giovane, e tuttavia cercò tenacemente da adulto di raggiungere fama e ricchezza attraverso il mecenatismo delle corti senza riuscirci e morì povero *sufi* in esilio nel 1023; per circa un decennio a partire dal 971 intraprese lo studio della filosofia, tornando più tardi alla pace degli studi linguistici e religiosi dell'islam e dell'arabo; di professione fu copista, ma non amò questo lavoro

53 Vedi i commenti e giudizi emessi su Miskawayh da Tawḥīdī in varie sue opere e riportati, tradotti, commentati e all'occorrenza ridimensionati, da Arkoun 1982, 39-48.

54 Vedi Arkoun 1982, 45 e le considerazioni di Arkoun 1965, 60-1 sulle disavventure del filosofo al-ʿĀmirī giunto a Bagdad dalla provincia e considerato dagli ambienti intellettuali già installati nella capitale come un rivale.

55 Che ha esaminato la nostra opera in due articoli, Arkoun 1961a e 1962.

56 Stato di perfezione di chi è pienamente uomo, ossia che vive secondo ragione: questa nozione fondamentale dell'etica filosofica tornerà spesso nella nostra opera.

57 al-Qāḍī 2002, 128-9, che cita alla n. 2 la ricca bibliografia relativa.

da cui cercò a lungo di affrancarsi con poco successo; fu autore di molte opere, ma le diede alle fiamme in un momento di disperazione nel 1009; fu un prosatore versatile e maestro di stile, ma solo pochi dei suoi contemporanei riconobbero il suo talento e ci vollero due secoli agli storici della letteratura⁵⁸ per scrivere la sua biografia e citare brani delle sue opere.⁵⁹

Opposto fu il destino di Miskawayh, a cui M. Arkoun ha dedicato una ricca monografia che ne esamina tutta l'opera ricavandone diverse allusioni autobiografiche. Esse filtrano soprattutto dall'opera storica di Miskawayh, il *Tağārib al-umam* (Le esperienze delle nazioni), che tratta nella sua ultima parte delle vicende della dinastia buyide con la quale ebbe a lungo un diretto contatto. Iraniano di nascita e di cultura, nato forse a Rayy intorno al 936, entrò giovane nell'ambito della corte buyide, particolarmente del potente visir Ibn al-'Amīd, di cui fu bibliotecario, intimo e precettore del figlio Abū al-Faṭḥ, per entrare infine al servizio dello stesso principe 'Aḍud al-dawla, forse come tesoriere. La morte di questi nel 983 determinò un cambiamento radicale nella vita di Miskawayh, ormai cinquantenne, testimoniato da un 'testamento spirituale' in cui il maturo uomo di corte, rinunciando alla vita mondana della giovinezza forse ritenuta poco conforme alle professate teorie etico-filosofiche,⁶⁰ si impegna a seguire definitivamente la via della saggezza, descritta nei termini che troveremo abituali sia nella nostra opera sia nel suo trattato di etica, il *Tahdīb al-aḥlāq* (La correzione dei costumi, che citeremo più volte come *Tahdīb*).⁶¹ Per l'ultimo periodo della sua vita, conclusasi a Isfahan nel 1030, le fonti non menzionano impegni pubblici, nemmeno nel corso della sua apparizione a Bagdad, negli anni in cui Tawḥīdī faceva parte della cerchia di Ibn Sa'dān e di Siğistānī; le sue opere principali devono essere state composte, o concluse, in questo periodo.⁶²

58 Nella persona dell'enciclopedista Yāqūt al-Ḥamawī (m. 1229), che nel quindicesimo volume del suo monumentale *Dizionario biografico dei letterati* (*Mu'ğam al-udabā'*), dedica molte pagine a Tawḥīdī e per primo mette in luce gli aspetti contrastanti della sua personalità e formazione. La riscoperta moderna di Tawḥīdī a partire dalla fine del XIX secolo, nel quadro della *nahḍa* (il 'risveglio' dei popoli arabi) in termini sia di edizioni sia di saggi, è stata studiata da Bergé 1975, che vi include anche l'opera di A. Amīn.

59 Per un inventario delle opere di Tawḥīdī, con tentativo di datazione, v. Keilani 1950, Bergé 1977.

60 Su questo punto insiste Arkoun 1982. Arkoun (1963, 182), nel presentare una versione del 'testamento spirituale' attribuito a Miskawayh, che differisce da quella riportata da Tawḥīdī in *Muqābasāt* 323-6, rileva come Tawḥīdī, per non smentire il cattivo giudizio dato altrove su Miskawayh, lo riporta in forma anonima; v. anche Arkoun 1982, 82-4, che ne presenta una traduzione integrale.

61 Questa opera, edita da Q. Zurayq nel 1966 e tradotta da Arkoun 1988, tratta i temi che sono il fondamento teorico delle sue risposte nella nostra opera.

62 Per un inventario analitico delle opere ascritte a Miskawayh, di cui solo piccola parte ci è arrivata, v. Arkoun 1982, 101-27. Di particolare interesse è la sua *Saggezza eterna*

3 La dottrina

Se Miskawayh è stato anche uno storico di rilievo⁶³ e Tawhīdī un letterato e maestro di stile, il terreno in cui si incontrano in questa opera è prima di tutto quello della filosofia etica, verso il quale orienta ogni risposta Miskawayh. Nel quadro della suddivisione della *falsafa* secondo il curriculum dei commentatori alessandrini di Aristotele, l'opera di Miskawayh (rappresentata dal *Tahdīb* e dal *Fawz*, accanto a brevi trattati minori e, sotto forma di annotazioni sparse, dalla stessa nostra opera) si colloca nella filosofia pratica. Affiancandosi all'etica delineata dal Corano e codificata dal diritto, l'etica dei *falāsifa* è stata influenzata fundamentalmente dall'*Etica* di Galeno e dall'*Etica a Nicomaco* di Aristotele, già citata da Kindī e ben conosciuta da Fārābī,⁶⁴ tradotta in arabo da Ishāq b. Ḥunayn (m. 910)⁶⁵ e mediata attraverso il commento di Porfirio; questo commento, menzionato solo dalle fonti arabe ed oggi perduto, sarà largamente usato da Miska-

(*Jāwīdān-khīrad*, nota in arabo come *al-Ḥikma al-ḥālīda*), selezione di detti sapienziali di varia origine - persiana, indiana, greca, araba - perché proprio questo è l'aspetto delle tradizioni culturali non indigene che si è più facilmente integrato, fino dall'età omayyade, a quelle arabo-islamiche, come abbiamo visto sopra per Ibn Qutayba. A questa opera dedica di recente varie pagine, esaminandone le fonti, Zakeri 2007, 73-82, il quale, presentando un prosatore di origine persiana contemporaneo di Ġāḥiẓ assai malnato, osserva (xi) che il passaggio dell'eredità culturale persiana al mondo islamico è molto meno studiato di quello parallelo dal mondo ellenizzante.

63 Nel suo *Taḡārib al-umam*, storia universale, la cui parte più originale è quella relativa alle vicende della dinastia buyide di cui era stato diretto testimone; unendo la sua pratica diretta e la sua formazione filosofica, Miskawayh, come dichiara programmaticamente nell'Introduzione, si prefigge di trarre dalle 'esperienze delle nazioni', i cui avvenimenti si ripetono, insegnamenti visti in chiave etica; in questa ottica, secondo Arkoun 1967, l'opera costituisce una «raccolta di esempi vissuti destinati a illustrare gli sviluppi dei trattati teorici» di etica, particolarmente quello di Miskawayh, il *Tahdīb*, v. Arkoun 1967, 84 e 1982, 336-7.

64 Vedi fra gli altri Mallet 1987-1988; Akasoy, Fidora 2005, 86-94, dove viene discussa la versione di cui si sarebbe servito.

65 Sulla diffusione in arabo dell'*Etica a Nicomaco* dà notizie Fakhry 1991, 65-6, 78-9, con la relativa bibliografia, ma l'opera che rende conto della storia nel mondo arabofono di questo testo, il quale si trova a presentare una versione più antica dei più antichi mss greci a noi pervenuti dell'originale, è Akasoy, Fidora 2005, dove vengono presentate l'introduzione e la traduzione di tale versione compiuta a suo tempo da D.M. Dunlop, morto nel 1987 prima di poterle pubblicare. Dunlop dimostra che Miskawayh si è servito di due versioni diverse: quella rispecchiata dal ms da lui studiato (che probabilmente è la citata traduzione di Ishāq b. Ḥunayn) e la versione araba di un'epitome di età alessandrina di cui non ci restano che una versione latina medievale e alcuni frammenti contenuti in vari autori arabi. Dunlop arriva con grande destrezza a ricostruire sia il titolo dell'epitome (*Iḥtiṣār al-iskandarāniyyīn*), sia il nome dell'autore (Nicola di Damasco, I secolo d.C.), sia quello del traduttore in arabo (Ibn Zur'a, filosofo cristiano della scuola di Bagdad morto nel 1008, che apparteneva come Miskawayh e Tawhīdī al circolo del visir buyide Ibn Sa'dān); Miskawayh sembra essere il primo autore arabo che utilizza quest'opera.

wayh.⁶⁶ Importante è stata anche l'influenza di Platone, meno tradotto tuttavia di Aristotele e conosciuto piuttosto attraverso parafrasi indirette.

Se queste influenze possono essere ascritte alla scuola peripatetica di Bagdad, su Miskawayh ha influito anche la tradizione più incline al neoplatonismo del circolo di Kindī, come molti studi recenti hanno messo in luce.⁶⁷ Di influsso neoplatonico è la questione del *Fawz*⁶⁸ che Miskawayh dedica interamente all'anima (razionale) e ai suoi stati: l'anima è immateriale, immortale e sopravvive al corpo;⁶⁹ sente, intende e il suo stato di perfezione è la felicità;⁷⁰ l'anima è una, ma si moltiplica negli individui (quesiti nr. 54, 166). Inoltre, a differenza di quanto avviene nel corpo che si logora con l'uso, le azioni dell'anima più durano più si rafforzano (quesito nr. 94); l'anima guida i movimenti senza che uno lo voglia (quesito nr. 104, a proposito del turbamento che traspare in chi nasconde qualcosa di vergognoso).

Un elemento fondamentale di origine platonica che serve da base all'etica di Miskawayh è la tripartizione dell'anima in concupiscibile, irascibile e razionale, che è stata accettata come assiomatica dalla filosofia araba fin dall'epoca di Kindī e che già Galeno aveva tentato di armonizzare con la concezione aristotelica delle facoltà psichiche in chiave non morale ma

66 Vedi Fakhry 1991, 65. Il fondamento su cui i filosofi arabi hanno costruito il loro sistema etico e metafisico rimane neoplatonico; essi continuano l'interpretazione neoplatonizzante dell'etica aristotelica iniziata da Plotino, il cui nome è rimasto ignoto alle fonti arabe, mentre quello di Porfirio era più familiare, v. Fakhry 1991, 66.

67 La filosofia naturale di Kindī fu studiata dal visir Abū al-Faḍl b. al-'Amīd, al cui servizio come bibliotecario Miskawayh rimase nella residenza buyide di Rayy. Kindī è il solo autore arabo islamico a cui il *Tahqīb* fa un esteso riferimento, citando un lungo estratto del trattato *Sullo scacciare la tristezza*, v. Arkoun 1988, 323; Endress 1990, 28; la sua influenza è stata probabilmente ben maggiore, v. i quesiti nrr. 50 e 174.

68 *Fawz*, 61-110; Arnaldez 1987, 33-68.

69 Vedi la *Teologia di Aristotele* e l'esame che ne fa, relativamente all'anima, Adamson 2001; questa caratterizzazione dell'anima si trova già in Kindī, (v. le referenze in D'Ancona 2005c, 308-14) i cui trattati sull'anima e l'intelletto costituiscono il primo sforzo in islam di cimentarsi con i concetti e le sottigliezze della tradizione greca, v. Endress 1997, 70.

70 Vedi anche *Tahqīb*, trad. Arkoun 1988, soprattutto nel primo capitolo. Le note e i commenti di Arkoun 1988 traduttore del *Tahqīb* e di Arnaldez 1987 traduttore del *Fawz*, mettono in luce, via via, le fonti greche della costruzione teorica di Miskawayh relativa all'anima; per quanto riguarda il *Tahqīb*, le fonti usate da Miskawayh sono state analizzate diverse volte, anche perché possono gettare qualche luce sull'insegnamento dell'etica nelle scuole filosofiche greche tarde. Gli scrittori greci infatti che cita per nome sono autori della piena età imperiale: Galeno, Brisone, Porfirio; se nei capp. 3-5 riproduce passi scelti da un commento neoplatonico dell'*Etica a Nicomaco*, nel resto dell'opera basa i suoi argomenti sulla divisione tripartita dell'anima di Platone e sulle sue quattro virtù, riproducendo la psicologia accettata da molti scrittori arabi di filosofia morale, a partire da Kindī (v. Walzer 1956, 605); ma Miskawayh connette a ciascuna delle quattro virtù platoniche un considerevole numero di virtù subordinate, di origine forse stoica, poi integrate dagli autori neoplatonici di filosofia morale, probabilmente via Kindī, v. Walzer 1956, 606-7.

naturalistica, identificando questi aspetti (o parti o facoltà) dell'anima con l'anima umana, animale e vegetativa,⁷¹ e così faranno i filosofi del X secolo.

Per Miskawayh, in questo solco, l'anima è indipendente dal corpo, non è un corpo né una forma materiale, ma piuttosto è una forma che attualizza e dà vita al corpo con la sua presenza. La sua intellesione non avviene attraverso i sensi;⁷² è tuttavia divisa in tre parti, concupiscibile, irascibile e razionale, a cui sono associate tre delle virtù cardinali, temperanza, coraggio e saggezza, mentre la quarta, la giustizia, deriva dalla loro interrelazione; tali parti, che meglio sarebbe chiamare 'direzioni' (*anḥā'*) dell'anima stessa,⁷³ fanno sì che anche l'anima razionale percepisca le cose ora in un modo ora in un altro. Esse muoiono con la morte dell'uomo e compiono i loro atti attraverso organi specifici del corpo, così come muoiono la memoria e l'immaginazione che si servono anch'esse di un organo fisico quale il cervello. L'anima razionale, immortale, ha un'attività atemporale e un movimento proprio che invece non hanno bisogno di alcun organo (v. quesito nr. 33, sull'apparire imprevisto di qualcuno che si è menzionato, o nr. 47, sui sogni).

L'anima tuttavia, come dice Miskawayh, è intrecciata con il corpo finché, agendo su di lui, gli dà la vita; l'azione che l'uno esercita sull'altra avviene attraverso meccanismi psicosomatici descritti secondo le cognizioni fisiologiche del tempo. Nozione fondamentale è il 'temperamento', che sarà menzionato spessissimo nei quesiti, frutto fisico della mescolanza in proporzioni variabili degli elementi e delle loro qualità di umido, secco, caldo e freddo. Il suo stato di equilibrio determina il buon funzionamento

71 Galeno, nel suo trattato tradotto in arabo col titolo *Fī al-aḥlāq* (Sui costumi) probabilmente prima dell'842 dalla scuola di Ḥunayn b. Iṣḥāq (il maggiore dei traduttori di opere scientifiche e filosofiche greche in arabo, morto nell'873, v. Kraus 1937) riprende una tripartizione di tipo platonico (chiamando queste tre parti *ṣay'* 'cosa' e dicendosi indifferente se queste tre 'cose' sono anime diverse o parti dell'anima umana, o facoltà diverse di un'unica sostanza, v. Kraus 1937, 26), ma nelle opere mediche accentua la concezione fisica ereditata da Aristotele, v. Fakhry 1975, 45-6. L'originale greco del trattato di Galeno è andato perduto, così come la traduzione araba intera, di cui sopravvivono solo diversi frammenti citati da vari autori arabi; ce ne è rimasta invece un'epitome, edita e tradotta, v. fra gli altri Kraus 1937, Walzer 1949, Mattock 1972.

72 Alcuni aspetti restano irrisolti, particolarmente l'associazione di queste tre parti, anche dell'anima razionale, con organi del corpo, v. *Tahqīb*, 15-6, 23, v. il quesito nr. 62; inoltre Miskawayh oscilla da un modo all'altro di considerare le tre anime: per esempio nel quesito nr. 166, alla domanda perché le anime siano tre e non altro, risponde tenendo in considerazione solo l'anima vegetativa, animale e razionale; questi aspetti sono esaminati da vicino da Adamson 2007a, sulla base del *Tahqīb*, del *Fawz* e del trattato sull'anima di Miskawayh, edito in Arkoun 1961-62, 1-55. Adamson, Pormann 2012 tornano sopra questo trattato (presentandone una traduzione completa sulla base dell'edizione e suoi studi successivi, e del manoscritto) di cui prendono in considerazione soprattutto il punto di vista dell'oppositore anonimo di Miskawayh, il quale, in contrasto con il neoplatonismo dominante, sosteneva la funzione primaria del fuoco come principio della vita.

73 *Fawz*, 79-80; Arnaldez 1987, 45.

di certe facoltà psichiche come l'immaginazione o la memoria (quesito nr. 62) e può influenzare l'anima (quesito nr. 93), per esempio nel caso di una malattia, mentre gli stati dell'anima provocano cambiamenti nel temperamento del corpo, il che spiega gli effetti fisici causati dalla musica, dalla gioia o dall'ansietà (quesiti nrr. 93, 99, 155).

Dall'azione scambievole delle tre facoltà dell'anima risulta la natura, buona o malvagia, delle azioni e Miskawayh accenna più volte nelle sue risposte a questa influenza molteplice che spiega il comportamento ondivago e contraddittorio degli uomini: come si possa per esempio amare o detestare una stessa cosa o essere incoerenti nella condotta, a seconda del prevalere di una o di un'altra delle tre facoltà.

Scopo tuttavia dell'uomo è la realizzazione al grado più elevato possibile del carattere distintivo che lo rende 'uomo': la ragione. Le altre facoltà, quella concupiscibile e quella irascibile, possono essere usate come mezzo per raggiungere questo scopo, ma non entrano a farvi parte, perché appartengono alla fisicità corporea dell'uomo ed essa si oppone all'anima razionale per essenza, qualità e funzioni. L'anima è indivisibile e immortale, il corpo è composito e mortale, anche se resta uno strumento⁷⁴ necessario che l'anima usa per tutto il tempo che restano insieme.

Attraverso la disciplina degli appetiti del corpo e il conseguente esercizio della ragione si raggiunge la virtù, che è una delle porte per cui si accede allo stato di perfezione dell'uomo, cioè della ragione: la felicità. La felicità, quella che si ottiene attraverso 'virtute e conoscenza', è un tema centrale dell'etica filosofica musulmana, sotto l'influsso dell'*Etica a Nicomaco*; essa è frutto senza dubbio di una condotta morale guidata dall'anima razionale, come teorizza Miskawayh in tutto il suo *Tahḍīb*, ma anche dell'attività intellettuale di quest'ultima, che culmina nella filosofia, come già aveva affermato Kindī.⁷⁵ Sia per queste ragioni, sia perché è centrale al dibattito fra cultura indigena e straniera, una questione di particolare importanza su cui Miskawayh torna spesso, è quella della 'scienza'.⁷⁶

⁷⁴ Come dice Endress 1997, 71 nella definizione aristotelica dell'anima come la attualizzazione di un corpo 'organico', questa ultima parola è stata intesa come 'adatta a servire l'anima come un organo'.

⁷⁵ Vedi De Smet 2008, 81; sia Fārābī sia Miskawayh introducono nelle loro opere sulla 'felicità' un inventario gerarchizzato delle discipline che, perseguite una dopo l'altra, permettono di percorrere la via che vi conduce (v. Mallet 1978-79; per Miskawayh v. Gutas 1983, Arkoun 1982, Wakelnig 2009).

⁷⁶ 'ilm. Questa parola è tradotta comunemente nel linguaggio filosofico come 'scienza' soprattutto quando è usata al plurale o con un aggettivo che la specifica, v. Goichon 1938, 240. Non è possibile qui ripercorrere le definizioni che in ambito teologico, giuridico o filosofico sono state date di 'ilm, per non parlare delle singole branche del sapere che in ambiti diversi sono state così designate. Kaffawī, *Kulliyāt*, 868 distingue fra la 'conoscenza' (*m'arifa*) che è ciò di cui si conosce l'effetto, non l'essenza e 'ilm, che ha carattere universale e 'essenziale'; v. anche Goichon 1938, 242-4, dove è discusso l'uso di 'scienza strumentale' (la logica, la

Nella nostra opera tale questione riguarderà esplicitamente soltanto la definizione generale della medesima, trattata nel quesito nr. 50, in cui la risposta di Miskawayh si attiene alle norme della logica: la scienza è quella a cui si arriva o attraverso i principi primi o attraverso la dimostrazione, perché solo così si ottiene una certezza indefettibile, come nel caso della matematica (v. quesito nr. 128).

La parola tuttavia occorre diverse volte anche al plurale, ed è distinta da ‘conoscenze’. Il X secolo ha visto la redazione di diverse opere che hanno trattato, direttamente o meno, una classificazione delle scienze, in parte sotto l’influsso della divisione del *corpus* delle opere di Aristotele da parte dei commentatori alessandrini.⁷⁷ Sono i *falāsifa* che devono fare i conti con il sistema delle scienze tradizionali cui abbiamo accennato (appena fissate o in via di fissazione, ma con alle spalle già una lunga gestazione),⁷⁸ e che quindi le affiancano in un modo o in un altro, come abbiamo visto per Fārābī, al curriculum filosofico, redigendo diversi tentativi di ‘inventario delle scienze’.⁷⁹ Miskawayh non ne redige, come altri autori suoi contemporanei, uno suo; nella seconda parte del suo libro sui *Gradi della felicità* cita invece una classificazione delle parti della filosofia di Aristotele, poiché – afferma – chi vuole perfezionare se stesso come essere umano deve

scienza che attira l’attenzione sui principi di cui ha bisogno chi ricerca l’ignoto a partire dal noto) e ‘scienza universale’ (la scienza che dovrà stabilire la distinzione dell’essenza e dell’esistenza) in Avicenna; secondo Miskawayh, quesito nr. 50, il nome di scienza (*ilm*) è proprio della percezione di forme che non hanno materia, quello di *ma’rifa* di forme che hanno materia. Rosenthal 1970, 52-69 fornisce una lista di definizioni della ‘scienza’, come vedremo nelle note al quesito nr. 50.

77 Gutas 2006, 92-6 delinea il lungo processo che ha portato dal trasferimento a Roma nell’83 a.C. delle opere di Aristotele destinate ad uso interno alla sua scuola, alle varie fasi della loro classificazione, fino alla sistemazione operata del tardo aristotelismo alessandrino che per via siriano-nestoriana è passata ai filosofi di lingua araba, acquisendo valore normativo di classificazione corrispondente alla realtà ontologica.

78 Le scuole giuridiche, con la loro diversa valutazione dei principi fondanti del diritto, si formano fra la fine dell’VIII e la metà del IX secolo; la scienza dei *dicta et facta* del profeta, che costituiscono uno dei fondamenti del diritto, si organizza nel IX secolo, così come quella dell’interpretazione del Corano; la regolarizzazione dell’uso linguistico si avrà con i grammatici iracheni nello stesso periodo. Come è facile immaginare, queste scienze sono strettamente dipendenti l’una dall’altra e trovano le ragioni sia della loro esistenza, sia della loro evoluzione in un assetto culturale coerente.

79 Endress 2006a, 112-4 delinea i caratteri di queste diverse classificazioni, che originano dal ‘programma’ di Kindī di teorizzare una coesistenza della filosofia con le dottrine dell’islam, e vi osserva una tendenza crescente ad includervi le scienze religiose. Anche Tawhīdī, nella sua *Risāla fī al-‘ulūm* ha stilato un inventario delle scienze che parte dal diritto e dalle altre scienze islamiche, passa alla logica e alle scienze razionali e si chiude con la mistica. Un esame delle opere del X secolo dedicate in tutto o in parte alla divisione delle scienze è compiuto da Heinrichs 1995, nell’ottica di indagare se e come in questo periodo esista una nozione indipendente di *adab* (formazione intellettuale dell’élite profana), accompagnata da proprie ‘scienze’, come avverrà nel secolo successivo.

acquistare conoscenza della filosofia sia teoretica sia pratica, di cui segue la classificazione secondo la tradizione a cui abbiamo alluso.⁸⁰

Una questione particolare riguarda lo statuto della lingua araba nella classificazione delle scienze. Sullo sfondo del celebre dibattito citato sopra, si è molto discusso dei rapporti fra grammatica (araba) e logica, erette a simbolo di due concezioni epistemologiche opposte: legata ad una scienza tradizionale e acriticamente accettata la prima, anche perché ancillare alle scienze religiose, legata alla ragione e al suo esercizio individuale la seconda. Se si esaminano in realtà i grammatici arabi del X secolo, quando la loro attività si trasferisce da Basra e Kufa a Bagdad, si vede che molti di essi hanno avuto scambi con i *falāsifa*,⁸¹ che alcuni di loro hanno tentato una descrizione della grammatica araba in termini logici e che anche le descrizioni meno innovative hanno subito l'influenza della logica greca.

Ma la lingua araba fondamento della civiltà islamica,⁸² superiore ad ogni altra in sé e in quanto veicolo della rivelazione, segno distintivo dell'*élite* amministrativa e intellettuale, oltre che strumento indispensabile dell'at-

80 *Tartīb al-sa'ādāt*, su cui v. Gutas 1983, 231-2; Arkoun 1982, 226-33. Data la sua vicinanza al capitolo sulla logica della *Enumerazione delle scienze* (*Iḥṣā' al-'ulūm*) di Fārābī, il problema delle rispettive fonti è stato sollevato. Come dice Gutas 2000, x, fra la metà dell'VIII secolo e la fine del X, un'impressionante quantità di testi relativi ai filosofi greci divenne accessibile in arabo, ma questa trasmissione non è stata lineare: seguendo un modello largamente usato anche in altri campi dello scibile, questo materiale è stato «stralciato e citato, parafrasato e riformulato a vario scopo, attribuito ad altri autori greci o arabi, incorporato in contesti diversi». Questa ripetuta riscrittura in nuovi testi e contesti ha reso la storia della trasmissione molto complessa e Gutas ha dedicato una grande parte della sua attività di ricerca a dipanare la matassa di vie che hanno portato 'da Alessandria a Bagdad'. Per quanto riguarda la classificazione qui in oggetto, Gutas 1983, 238 si propone di stabilire quale ne sia esattamente il rapporto con i prolegomeni alessandrini e quale sia la relazione fra il testo di Miskawayh e quello di Fārābī, i quali avrebbero verosimilmente usato una fonte comune (244), il persiano nestoriano Paolo vissuto nel VI secolo, tradotta in arabo nella prima metà del X secolo forse da Mattā b. Yūnus, come suggerisce come ipotesi Gutas 1983, 254. Wakelnig 2009 esamina il materiale contenuto in due compilazioni di carattere filosofico inedite, che deriva chiaramente dal *Fawz* di Miskawayh ed ipotizza l'esistenza di un'altra versione dell'opera, o un *Fawz* maggiore (che lo stesso Miskawayh annuncia alla fine del *Fawz*, 144, e che gli è attribuito da diverse fonti antiche, v. Arkoun 1982, 101-2) o alternativamente una rielaborazione posteriore, o anteriore al *Fawz* che gli sarebbe servita da base. Anche questa versione contiene il passaggio che tratta dei tre gradi della felicità e della divisione delle scienze, indispensabili per il raggiungimento del più alto grado della felicità stessa, in teoriche e pratiche.

81 Lo stesso Fārābī studiò la grammatica araba con il celebre Ibn al-Sarrāğ (m. 929), a cui avrebbe insegnato la logica, Mahdī 1970, 45-7 che riporta le fonti. Versteegh a diverse riprese ha analizzato l'influenza della logica sul pensiero grammaticale dei filologi arabi, giungendo tuttavia alla conclusione che essa si esercitò più sulla forma e sulla presentazione che non sulla sostanza delle loro teorie, v. Versteegh 1989 e 2000.

82 Il 'logocentrismo' della civiltà islamica è stato più volte messo in luce da Arkoun. Su un altro piano Heck 2002 insiste sul linguaggio come elemento decisivo nella classificazione delle scienze, in quanto valore sociale, sia dello stato, attraverso i funzionari dell'amministrazione, sia della religione.

tività legale e religiosa, non era lingua materna per nessuno e questo fatto ha reso il mezzo che mettesse in grado di farne corretto uso – la grammatica – e chi lo deteneva – i grammatici – un’ autorità non aggirabile. Nella citata classificazione delle scienze elaborata da Fārābī che comprende come abbiamo visto sia le scienze razionali sia le discipline della tradizione islamica, la scienza del linguaggio occupa il primo posto, prima della grammatica universale della logica; anzi, afferma Fārābī, la logica sta all’ intelletto e agli intelligibili come la grammatica sta alla lingua e alle parole.⁸³

Dato questo quadro, si può capire come Miskawayh, funzionario dell’ amministrazione buyide anche se non apparteneva alla classe dei *kuttāb*, pur ritenendo come Rāzī la logica la sola via per la vera scienza perché si basa su procedimenti dimostrativi irrefutabili, non disdegna di trattare la lingua dal punto di vista tradizionale. Si comprende anche come sia critico verso Rāzī (nel quesito nr. 68) e mostri a più riprese un interesse particolare per la lingua, senza sottrarsi alle questioni letterarie proprie alla cultura araba, considerate secondo la loro tradizionale elaborazione. Nel primo quesito, per esempio, Miskawayh cita Aristotele a proposito della classificazione dei vocaboli dal punto di vista del loro rapporto al significato, ma i criteri che sottostanno alla sua esposizione sono molto più simili a quelli che si trovano nelle classificazione delle opere filologiche tradizionali, come il *Ṣāḥibī* di Ibn Fāris (m. 1004).⁸⁴ In altre questioni

83 *Iḥṣāʾ*, 79; Fārābī si riferisce nella sua analogia alle norme (*qawānīn*) che regolano le due scienze, non all’ aspetto semantico del linguaggio: l’ analogia è estesa subito dopo alla prosodia rispetto ai metri dei versi. Fra gli esempi di interazione fra la logica nata in greco e le strutture grammaticali dell’ arabo, si veda per esempio in Fārābī, *Kitāb al-ḥurūf* (Il libro delle lettere), 112-5, la discussione sui vari modi di rendere in arabo l’ espressione dell’ esistenza (il verbo greco ἔστίς): se si usa *al-mawǧūd* (‘quello che si trova, esiste’), essendo questa parola una *muštaqq*, cioè qui un participio passivo ‘derivato’ da un preciso verbo, non si può evitare il rischio che venga compresa nel suo senso lessicale, ciò che porterebbe a comprendere il ‘trovarsi’ come un accidente: se la si vuole usare bisogna prescindere dal fatto che sia un ‘derivato’ e considerarla come una ‘parola primitiva’ (*miṭāl awwal*, 115); sull’ esame della relazione fra grammatica e logica nello stesso Fārābī e in Avicenna, v. Bäck 2008.

84 Nonostante questi dichiarati che le scienze tradizionali sono superiori a «ciò di cui si vantano coloro che riferiscono se stessi alla cosiddetta *falsafa*» *Ṣāḥibī* (Opera grammaticale dedicata al visir al-Ṣāḥib), 66. Si veda per esempio il valore del termine tecnico *muštarak* (letteralmente ‘comune’) secondo il punto di vista della logica in Fārābī (sono ‘comuni’ quegli universali diversi che si possono applicare ad uno stesso individuo come: animale, uomo, sensibile, bianco: si può dire di un unico individuo, Zayd, che è animale, uomo, sensibile e bianco, *al-Alfāz al-mustaʾmala fī al-mantiq*, I termini impiegati nella logica, 59-60); secondo invece quello della filologia araba tradizionale, è *muštarak* quello stesso nome che si applica a referenti diversi, come la parola *ʾayn* che indica insieme ‘occhio’ e ‘fonte’ (Ibn Fāris, *Ṣāḥibī*, 327). Questo secondo punto di vista è quello fatto proprio da Miskawayh, anche se nel quesito nr. 1 usa per simmetria l’ altra designazione tradizionale dell’ omonimo polisemico, ossia ‘coincidenza’ (da intendersi: in un unico nome di significati diversi; varie opere di filologi arabi vertenti sugli omonimi polisemici portano il titolo «ciò di cui è coincidente la forma fonica e divergente il significato»). Gli esempi citati da Miskawayh sono quelli usati dai filologi e anche lui, nei quesiti nrr. 34, 94, 147 usa il termine tecnico *muštarak*

mostra di affrontare temi classici della poetica araba usandone anche il metalinguaggio consolidato, come il paragone corrente del poema con un vezzo⁸⁵ o altro gioiello (v. quesito nr. 3, o il quesito nr. 124 sulla metrica), anche se ripetutamente si mostra tiepido verso la poesia araba (v. i quesiti nrr. 2, 29, 140).

4 Natura dei quesiti e contenuto del *Hawāmil*

I quesiti sono numerati, e fino al nr. 49, con salto fra il nr. 32 e il nr. 39, ne viene anche definita la natura. Secondo l'editore Aḥmad Amīn (p. ۷ dell'Introduzione), fu Tawḥīdī stesso che ne dette i titoli. I termini impiegati sono: quesito linguistico-lessicografico (*mas'ala luġawīyya*) che concerne soprattutto differenze fra sinonimi; quesito naturalistico (*mas'ala ṭabī'iyya*) che comprende, nella parte dell'opera in cui i quesiti hanno un titolo, piuttosto questioni relative alla natura umana, quando tuttavia non sia implicato un evidente giudizio morale (perché si desidera conoscere ciò che viene detto di sé dopo che si è lasciata una riunione, nr. 12, perché si rimpiange il passato, nr. 6), mentre alcune questioni relative al mondo naturale (perché si sente il tuono dopo aver visto il lampo, quesito nr. 174, perché esistono le montagne, nr. 165, perché il mare è salato, nr. 168, perché gli edifici disabitati si deteriorano più di quelli abitati, nr. 110) non hanno più un titolo. Con *mas'ala iḥtiyāriyya*, o da un certo punto, *irādiyya* si definiscono i quesiti in cui è coinvolta la 'scelta' o la 'volontà' umana di fare o non fare qualcosa (secondo la definizione dello stesso Miskawayh: per esempio perché è brutta la lode in presenza e bella in assenza, quesito nr. 11, perché è da riprovarsi il giovane che si atteggia a vecchio, nr. 13), ma che non determinano un *ḥuluq*, un 'carattere' che va soggetto a giudizio morale (perché il sapiente ha a che fare con la vanagloria, nr. 7, perché l'uomo virtuoso può nutrire invidia, nr. 23): in questo caso si tratta di *mas'ala ḥuluqiyya*.⁸⁶

(che abbiamo tradotto 'polisemico'). Si potrebbe vedere in questa adesione di Miskawayh alla concezione tradizionale della lingua, accanto agli altri aspetti evocati, un'influenza del pensiero kindiano che tendeva ad integrare la filosofia nella cultura islamica, (Adamson 2007b, 44; 2007c, 368), anche se l'iraniano Miskawayh è molto meno incline ad apprezzare le *humanités* arabe dell'arabo Kindī. L'esposizione di Fārābī, *Ḥurūf*, 139-40 che pure usa i termini tecnici della filologia tradizionale, è meno significativa ai nostri fini, mancando di esempi che chiariscano quale sia l'esatto referente di termini altrimenti vaghi come 'cosa' o anche 'significato'.

85 Vedi E.I. s.v. *Nazm* (W.P. Heinrichs).

86 Anche se i confini fra le diverse definizioni non sono netti e *ḥuluqī* vada talvolta genericamente inteso come 'morale': per esempio il quesito nr. 24, relativo al rifuggire dalla morte o al contrario accoglierla di buon grado, viene definito 'naturale e morale', e così ('naturale morale') il nr. 21, relativo alla facilità con cui si perorano le cause degli altri e la difficoltà

Nella disparità delle domande, il filo conduttore e unificante delle risposte è prima di tutto l'indefettibile inquadramento teorico costituito dalla psicologia di Miskawayh appena esposta, con cui gli è possibile dare una risposta coerente, anche se *effectivement commode*,⁸⁷ a ogni tipo di quesito.

Ciò avviene non soltanto quando si tratti di condotta soggetta a giudizio morale, in cui entrano in conflitto le tendenze divergenti delle tre anime o facoltà dell'anima, ossia tutte le volte che sia osservabile una distanza fra le regole morali riconosciute e accettate e la reale condotta.⁸⁸ La teoria per esempio dell'anima unica e universale che si moltiplica negli individui spiega perché il riso è contagioso (quesito nr. 101), perché si abbia ribrezzo per una ferita aperta (quesito nr. 54), o si provi imbarazzo alla vista di un oratore che si confonde sul podio (quesito nr. 145). Allo stesso modo la teoria dell'equilibrio, o del giusto mezzo, in natura come nella morale, serve a spiegare come mai chi è alto di statura è sciocco (quesito nr. 26), perché la nobiltà è più frequente fra i magri (nr. 25), o perché quelli che muoiono giovani sono più numerosi di quelli che muoiono vecchi (nr. 96). Questo stato di equilibrio, che avviene in un solo punto come il bersaglio della freccia, si oppone agli innumerevoli punti in cui se ne devia (nr. 29); da questo deriva un'altra nozione generale: quella dell'unità a cui si deve tendere (nr. 67) e che mette ordine nel disordine della molteplicità, principio citato a proposito dei danni del mettersi in società (nr. 19) e della necessità in questi casi di un coordinatore (nr. 20), del trattare con uguaglianza che si oppone all'opprimere (nr. 29), della capacità di astrarre una forma unica dalle materie diverse (nr. 46).

Esistono ancora altri temi unificatori, che collegano i quesiti gli uni agli altri, al di là della trattazione specifica della singola domanda: l'armonia della composizione si trova come concetto unificatore che va dalla musica, all'alchimia, all'affinità fra gli esseri viventi (quesiti nrr. 49, 52, 60), mentre l'influenza degli astri codificata dalla cosmologia è invocata nel quesito nr. 173, relativo al dolore dei bambini, come esempio dell'azione della natura, così come nel quesito nr. 158, relativo ai presagi.

Altri elementi unificatori sono la nozione della continuità del creato, che passa dai minerali (quesiti nrr. 92, 163) alle piante, agli animali, agli uomini (quesito nr. 102), oppure la nozione dell'uomo come animale politico, in una società dove ognuno deve fare la sua parte e la collaborazione è indispensabile (quesito nr. 5, dove si criticano gli asceti), a partire dalla

con cui si perora la propria, mentre il quesito nr. 2, relativo al fatto che i segreti vengono svelati nonostante le esortazioni contrarie, viene definito solo 'morale' e il quesito nr. 32, relativo alla collera di chi si vede attribuito un male di cui è parte, è definito solo 'naturale'.

⁸⁷ Come nota Arkoun 1982, 295.

⁸⁸ È su questi aspetti che insiste l'esame, pur interessante, che Arkoun 1961a e 1962 fa del *Hawāmil*.

necessità di inventare il linguaggio (quesito nr. 1) o la moneta (nr. 162), tanto da mettere in secondo piano il desiderio di autosufficienza, pure lo devole (quesito nr. 19), o da spiegare il carattere positivo delle differenze sociali (quesito nr. 103, sul significato del detto che senza gli stolti il mondo andrebbe in rovina, dove viene anche isolata la piccola *élite* di coloro che, dopo aver fornito al mondo gli strumenti per la sua prosperità, se ne allontanano per scelta). La vita associata è indispensabile non soltanto al soddisfacimento dei bisogni primari, ma anche alla prosperità e bellezza della vita che sono un gradino della felicità. Infatti beni materiali, salute fisica, fama, tutt'altro che spregevoli in sé, possono o procedere dall'azione virtuosa o incentivare una nobile condotta (quesiti nrr. 24, 67, 103).

Come si pone Miskawayh di fronte alle cruciali questioni del rapporto fra rivelazione e ragione, legge religiosa e ragione?⁸⁹ Stroumsa⁹⁰ conclude il suo libro sui 'liberi pensatori' in islam sottolineando la necessità di investigare sulla presenza di un libero pensiero anche fra altri intellettuali che non siano gli 'eretici' classici, perché il fenomeno può apparire a vari livelli di intensità e consistenza anche fra scienziati, mistici, poeti. Miskawayh non si oppone mai alla rivelazione profetica, ma il suo *Tahqīb* è costruito prescindendone del tutto e la sua concezione dei profeti è ben riassunta nel quesito nr. 16, dove ripete l'affermazione comune ai *falāsifa* a cui abbiamo già alluso, ossia che chi non è in grado di seguire la via razionale che conduce alla conoscenza delle verità metafisiche, deve accontentarsi delle parole dei profeti. Inoltre, pur professando una completa aderenza ai dettami della fede (anche in termini elevati, v. il quesito nr. 59, dove alla domanda perché Iddio non abbia esteso a tutti i suoi benefici, risponde che questi consistono nella vicinanza al Creatore, che non è negata a nessuno che la cerchi), non perde occasione di ribadire l'indipendenza della ragione, a partire dalla questione dell'origine del linguaggio, convenzionale, nel quesito nr. 1. È l'esercizio continuo della ragione come tale che, con lessico coranico, fa entrare nella schiera dei «vittoriosi» del «partito di Dio» (quesito nr. 4).

A proposito dello 'sforzo interpretativo personale' (*iğtihād*) esercitato in senso pieno da Rāzī come esempio di libero pensiero, nella convinzione che chi ne fa uso è nel giusto, anche se non raggiunge lo scopo,⁹¹ Miskawayh, dice qualcosa che va nello stesso senso nel quesito nr. 153, dove,

89 Non quindi contrapposizione fra fede e ragione; nonostante la presenza di molte opere che iniziano volendo provare l'esistenza di Dio, è molto difficile identificare attraverso le fonti dei veri atei e, posto che ogni fede ha il suo tipo di miscredenza, è verso la profezia che si sono indirizzati i 'miscredenti' in islam, v. Stroumsa 1999, 121-30.

90 Stroumsa 1999, 239-41, dove si osserva che dopo il X secolo una franca espressione del libero pensiero in prosa sembra non fosse più possibile.

91 Nelle sue già citate controversie con l'ismailita Abū Ḥātim, Urvoy 1996, 147-8; Stroumsa 1999, 113.

dissacrandone la valenza legale, lo tratta come un qualsiasi esercizio intellettuale che può trovare anche solo in se stesso la sua ragion d'essere.

Miskawayh non è un filosofo originale,⁹² non ha sviluppato una metafisica o una cosmologia paragonabili a quelle di Fārābī; la stessa volontà di concisione, più volte affermata nelle sue risposte a Tawhīdī, gli permette di sorvolare su difficoltà e contraddizioni. In linea generale, non si è occupato di dirimere le questioni metafisiche connesse con l'anima, la sua quiddità, il suo destino dopo la morte, considerandole solo preparatorie alla disciplina che richiede ogni sforzo da parte del filosofo: l'etica.⁹³ Inoltre molte affermazioni, inserite spesso come citazioni, senza spiegazione né contesto e in forma incompleta (l'anima come numero armonico, quesito nr. 3, l'anima luogo per la forma, quesito nr. 15, l'impossibilità dell'infinito, quesito nr. 116, i ranghi degli angeli, quesito nr. 172) possono dare l'impressione di una scienza in qualche modo affrettata. Ma scavando si vede piuttosto come esse siano echi ben familiari di un sapere largamente condiviso, in un ambiente dove era normale coltivare insieme la medicina, la matematica, l'astronomia, la musica e magari l'alchimia: e sopra tutte queste scienze, la filosofia⁹⁴ – e si comprende anche come un sistema organico di interpretazione dell'universo, paragonabile per esempio a quello di Fārābī, ancorché non esplicitato, sia sempre un sottinteso punto di riferimento.

Vista dall'altro versante, quello dei quesiti posti da Tawhīdī, la nostra opera può essere considerata più come un libro di *adab*⁹⁵ che di filosofia, nella sua varietà di temi, nella ripresa voluta di argomenti soprattutto sapienziali che formano l'ossatura anche di diverse antologie letterarie. Molti dei temi trattati, la cui scelta è di Tawhīdī, si ritrovano infatti ampiamente rappresentati in florilegi letterari o sapienziali, come è facile constatare

92 Anche se Heck 2002, 35 lo considera un esempio di sintesi dei sistemi di pensiero arabo-islamico, greco e iraniano dei suoi giorni.

93 Arkoun 1961-62 e 1964.

94 Fra le opere che i biografi antichi attribuiscono a Miskawayh, per esempio, ci sono opere di medicina, di alchimia, di aritmetica, v. Arkoun 1982, 102.

95 Termine tecnico che ha assunto e conservato nel tempo coloriture diverse e che nella accezione più diffusa indica la produzione letteraria composta a partire dal IX secolo, unita all'idea di educazione, formazione alle buone maniere, che la parola aveva probabilmente all'origine. È possibile individuare delle costanti attraverso l'evoluzione che la nozione di *adab* ha conosciuto nel tempo: l'ambiente a cui si rivolgeva era un'*élite* intellettuale, letterata e colta, che condivideva un insieme di valori morali e culturali; come conseguenza, le opere di *adab* erano composte nella lingua letteraria scritta. Linguaggio elevato e testo divennero così sempre più strettamente associati, ad esclusione di altri tipi di creatività che non soddisfacevano a questi criteri. Molte delle opere conservate che entrano nei limiti descritti hanno preso la forma di compilazioni di aneddoti o informazioni su un raggio sorprendentemente largo di argomenti, non necessariamente organizzati secondo criteri cronologici, o geografici, ma piuttosto per il loro carattere singolare o curioso. Si tratta spesso di compilazioni, per apprezzare le quali bisogna allargare il nostro concetto di originalità e di autore; v. E.I. s.v. *Adab* (F. Gabrieli).

percorrendo per esempio tre opere, una anteriore, il *'Uyūn al-aḥbār* di Ibn Qutayba,⁹⁶ una contemporanea, le *Muḥāḍarāt al-udabā' wa-muḥāwarāt al-šu'arā' wa-al-bulaḡā'* (Conversazioni letterarie e dialoghi dei poeti e degli eloquenti) di Rāḡib (morto agli inizi dell'XI secolo) e una posteriore, il *Mustaṭraf fī kull fann mustaṭraf* (Curiosità aneddotiche su ogni arte elegante) di Abšihī (morto dopo il 1446), in cui possiamo trovare ciò che è stato detto in prosa e in versi su svariati temi, fra cui quelli presenti nei nostri quesiti. Nella prima troviamo capitoli sul mantenere i segreti, sul trarre auspici, sulla lode di sé e degli altri, sul pudore, sull'invidia; nella seconda, oltre ai temi elencati, troviamo ancora quelli dell'invidia, a cominciare dalla definizione che la distingue dalla emulazione, dell'infelicità dell'invidioso, dei nomi e soprannomi, della rivalità fra parenti, dei sogni. Se si analizza un'opera posteriore si ritrovano gli stessi temi: i nomi, il viaggio, la povertà e la ricchezza, l'invidia.⁹⁷

Tutto questo, dal punto di vista generale dell'*adab*, non deve stupire, anzi deve essere visto come la testimonianza del funzionamento di un sistema unitario, di un indirizzo generale del pensiero. Acquisito un *corpus*, in poesia o in prosa, i suoi dati, patrimonio comune, vengono utilizzati come testimonianza e base di qualunque tipo di considerazione, eventualmente criticati come errori o considerati quale indiscusso punto di riferimento, riassunti come voci di classificazione, in un continuo riaffermare e rinnovare, con moto che potremmo definire circolare, una tradizione da un lato fissata e dall'altro continuamente riconsiderata. Per citare un esempio tratto dal nostro testo, il verso di Ishāq al-Mawṣilī (m. 850) sul desiderio che si accresce con l'avvicinarsi della meta, quesito nr. 112, è citato da Ibn Qutayba⁹⁸ nel capitolo sulla guerra e in un'opera di critica letteraria a causa di un difetto stilistico.⁹⁹

Un altro aspetto che meriterebbe un'indagine che non è stato possibile condurre qui è l'affiorare indiretto, attraverso le annotazioni contenute nelle risposte, di un codice sociale di comportamento, e in quale misura esso sia contemplato dalle regole di decoro e di misura dell'*adab*. I comportamenti eccentrici, come quello del giovane che si atteggia a vecchio o viceversa (quesito nr. 84) o i movimenti disordinati o incontrollati (nr. 121) sono malvisti, così come è codificata la condotta che si addice ai vecchi ed

96 Lecomte 1965 sottolinea il carattere 'educativo' di questa opera, rivolta prima di tutto al principe, secondo la tradizione iraniana della formazione etica del sovrano, ampiamente integrata da Ibn Qutayba.

97 Con citazione delle parole di Aristotele che troviamo nel quesito nr. 23, Abšihī, *Mustaṭraf*, 1, 308.

98 *'Uyūn*, 1, 141.

99 Marzubānī (m. 988), *al-Muwašṣaḥ fī ma'āḥid al-'ulamā' 'alā al-šu'arā'* (Il libro dalla cintura preziosa, o le critiche dei dotti ai poeti), 271.

ai giovani (quesiti nr. 13, relativo all'atteggiarsi, nr. 67, relativo agli abiti, o al gradimento dell'appellativo *šayḥ*, quesito nr. 84). Particolarmente stigmatizzato, nel clima di competizione sociale a cui abbiamo alluso, è il desiderio di apparire al di là dei propri meriti (quesito nr. 7, sulla vanità, nr. 27, a proposito di chi mente sull'età, o ancora nr. 13, nr. 67, nr. 136, nr. 141); il sospetto che esista un interesse anche nella condotta apparentemente lodevole è sempre presente, come nel quesito sulla lode in assenza, nr. 11, o sul bene compiuto dal miscredente, nr. 77.

Per concludere, Tawḥīdī, secondo una definizione coniata dal poligrafo Yāqūt che come abbiamo visto ne ha redatto una biografia, e che gli è rimasta come un'etichetta, fu il «filosofo dei letterati e il letterato dei filosofi». ¹⁰⁰ Questi nostri quesiti possono essere considerati come un esempio dell'interazione dei due campi e quindi di mediazione fra la cultura alta profana e quella parte della *falsafa* leggibile fuori della sua disciplina; ¹⁰¹ come fa notare Rowson, ¹⁰² l'*adab* classico, non interessato alle verità eterne, ma nemmeno dimentico della dominanza culturale della religione, poteva essere quello che offriva meno barriere almeno ad alcuni aspetti della tradizione 'straniera' della *falsafa*.

5 La traduzione

La traduzione vuole rivolgersi ad un pubblico non necessariamente composto da arabisti e mira quindi, pur nel rigore filologico, ad essere per quanto possibile scorrevole e leggibile. A questo scopo, e soprattutto per rendere chiara l'articolazione del testo, la sintassi italiana non sempre rispetta alla lettera quella araba; in particolare sono state talvolta aggiunte formule di connessione (quindi, poi, allora) che servono a rendere espliciti i nessi logici, senza essere segnalate; saranno invece segnalate, perché poste fra parentesi tonda, le integrazioni al testo atte a chiarirne l'interpretazione proposta.

Pur non essendo un trattato di filosofia, l'opera usa scientemente una terminologia tecnica a cui deve unità e precisione; per questo, non soltanto abbiamo reso in modo uniforme i termini corrispondenti a, per esempio, *essenza*, *sostanza*, *specie*, *genere*, ma anche la parola '*ilm*', data la valenza particolare che, come si è visto, ha assunto, è stata sempre resa con '*scienza*', anche quando '*sapere*' o '*conoscenza*' si sarebbero meglio adattati al contesto. Sempre a proposito dei termini tecnici, abbiamo cercato inoltre di trovare paralleli e testimonianze a quelli meno diffusi, segnalandoli nelle note.

¹⁰⁰ Yāqūt, *Mu'ǧam al-udabā'*, 15, 5.

¹⁰¹ Rowson 1990, 51.

¹⁰² Rowson 1990, 51-2.

Queste ultime intendono prima di tutto fornire le informazioni di base relative ai temi diversi cui i quesiti fanno riferimento, molti dei quali, anche se trattati nell'opera in modo sommario, hanno alle spalle un'ampia problematica e una bibliografia connessa; di qui i frequenti riferimenti alla seconda edizione dell'*Encyclopédie de l'Islam*, che non sono stati ripetuti nella Bibliografia. Alle note inoltre sono state volutamente affidate, particolarmente nei quesiti più tecnici inclusi per completezza nella traduzione, le necessarie precisazioni specialistiche, quali la trascrizione delle parole o i rimandi ad altre opere arabe, che il lettore non interessato può agevolmente ignorare. Sempre nelle note abbiamo cercato per quanto possibile di dare un contesto alle citazioni presentate dai due autori in forma allusiva o sommaria, nella convinzione che, per avere un'idea dello spessore culturale di un'opera, sia necessario conoscere a cosa e come essa fa riferimento.

Inoltre, sempre nelle note, abbiamo dato spazio agli usi linguistici, particolarmente lessicali ma anche sintattici, che si discostano da quelli riportati dai dizionari, confrontandoli con altre testimonianze testuali.

Desidero ringraziare qui coloro che a vario titolo mi sono stati d'aiuto durante l'elaborazione e la stesura di questo lavoro: Francesco Ademollo, Maha Barakat, Afif Ben Abdeselem, Annaclara Bettini, Mirella Cassarino, Pelio e Caterina Fronzaroli, Maria Teresa Gagliano, Antonella Ghersetti, Pascal Huart, Irène Lentin, Donatella Lippi, Luca Mannucci, il personale della Biblioteca dell'Institut Français d'Études Arabes di Damasco e quello della Biblioteca dell'Institut National des Langues et Civilisations Orientales di Parigi; un grazie infine va ai revisori anonimi per la loro paziente lettura e i costruttivi suggerimenti.