

Federico Stella

La prigionia e la salvezza dell'anima da Avicenna a Suhrawardî: quali fonti?

Il primo giudizio espresso su *Hayy Ibn Yaqzân*, uno dei cosiddetti racconti visionari di Avicenna¹, si trova già nello scritto analogo composto da Suhrawardî, il *Racconto dell'esilio a Occidente*. Pur riconoscendo la grandezza dell'opera del suo predecessore, Suhrawardî sostiene che in *Hayy Ibn Yaqzân* e in *Salamân e Absâl*, Avicenna non avrebbe approfondito una questione essenziale, un segreto riguardante i sufi². Sarebbe, quindi, che Suhrawardî dia egli stesso una lettura allegorica del racconto avicenniano, tenendo però a specificare che quanto è in procinto di narrare nella sua opera parte da dove Avicenna si è fermato, spostandosi in seguito verso un livello ulteriore e differente da quello del suo predecessore.

Una lettura in chiave prettamente allegorica può avere la conseguenza di mettere in secondo piano, o quanto meno di ridimensionare, le osservazioni di Henry Corbin e di Sayyed H. Nasr³ sulla cosiddetta *filosofia orientale* di Avicenna⁴. La genesi di questo problema storiografico ha avuto inizio con il romanzo filosofico di Ibn Tufayl, *Hayy Ibn Yaqzân*, dove il filosofo andaluso risponde alla sollecitazione di un amico sostenendo che si sarebbe cimentato nell'esposizione della *filosofia orientale* di Avicenna⁵. Da qui in poi sono cominciate le differenti letture su questa presunta dottrina alternativa avicenniana, avallate, tra l'altro, dalla presenza nel catalogo delle opere redatto da un discepolo di Avicenna del testo intitolato *al-Hikma al-Mashriqiyya* (la *Filosofia Orientale*)⁶. Tuttavia già Nallino nel 1925 dubitò dell'esistenza di un altro livello di pensiero avicenniano, affermando che con *orientale* andava identificata un'opera contenente l'esposizione della logica, della fisica e della metafisica, secondo un metodo non totalmente fedele al peripatetismo greco, ma tendente a dare una lettura delle diverse branche della filosofia più incline all'utilizzo della speculazione

teologica del *kalâm*⁷. L'ultimo punto risolto da Nallino è la citata affermazione di Ibn Tufayl: secondo lo studioso, infatti, con *filosofia orientale* il filosofo andaluso non avrebbe voluto intendere altro che i racconti avicenniani da cui il suo *Hayy Ibn Yaqzân* traeva ispirazione⁸.

Come già accennato, sia nelle opere di Corbin che in quelle di Nasr vi è la propensione a identificare in questa supposta *filosofia orientale* una sorta di dottrina esoterica⁹, tendente a discostarsi dal pensiero peripatetico di cui le opere avicenniane sono pregne. Oltre alle opere specificamente dedicate ad Avicenna, è sufficiente leggere i manuali generali dei due studiosi per avere subito un'idea delle loro tendenze in merito alla questione¹⁰. Contro questa lettura vanno menzionati i lavori di Gutas e di Bertolacci, i quali hanno evidenziato la sostanziale infondatezza della lettura di chi vede nella cosiddetta *filosofia orientale* avicenniana una dottrina di stampo esoterico e precursore della filosofia illuminativa di Suhrawardî¹¹. In particolare, Gutas ha tenuto a sottolineare una serie di punti che verranno sintetizzati qui di seguito. Con *mashriq*, Avicenna intende il Khurâsân, regione situata nell'Iran orientale; in base a ciò e a una serie di testimonianze prese in esame da Gutas, l'espressione più idonea sarebbe *filosofia dell'Est* o anche *filosofi dell'Est*¹². Nel pensiero avicenniano – afferma Gutas – non vi sarebbe spazio per forme di misticismo¹³ e l'edizione di Mehren, con l'arbitrario titolo di *Traité mystiques*, avrebbe contribuito a generare quest'equivoco, attribuendo a composizioni allegoriche, tra l'altro nemmeno autonome in quanto facenti parte del *Al-ishârât wa al-tanbîhât (Indicazioni e messe in allerta)*¹⁴, una dimensione mistica in realtà inesistente¹⁵. Un altro punto di primaria importanza su cui insiste Gutas è la differenza principale che distingue la *filosofia dell'Est* avicenniana dal resto della produzione del filosofo, ossia non tanto una diversità di contenuti, quanto piuttosto un approccio metodologico differente¹⁶, tendente ad affrontare direttamente i contenuti delle varie discipline filosofiche, senza soffermarsi, come era consuetudine, su problematiche esteriori relative alle opinioni dei suoi predecessori sul tema in questione, o al contesto storico¹⁷.

Tornando alla chiave di lettura data da Corbin a questo genere di scritti, nella sua opera sui tre racconti avicenniani, egli ne sottolinea, innanzitutto, l'unitarietà; per essere compresi pienamente, essi vanno

letti come un ciclo. In secondo luogo, evidenzia la *rottura di livello* che si viene a creare tra questi racconti e la seppur connessa filosofia aristotelica, di cui Avicenna era un fautore¹⁸. Questa *rottura di livello* è evidenziata da Corbin con la scelta del termine *récit* per tradurre *hikâya*, il sostantivo arabo che generalmente indica una storia, un racconto. Secondo lo studioso francese, in questo modo sarebbe possibile gettare maggiore luce sulla natura del contenuto di questi scritti, da non considerare esclusivamente dei racconti allegorici, ma come delle vere e proprie esperienze spirituali dell'autore, esprimibili solo ed esclusivamente attraverso un personale linguaggio simbolico. In poche parole, per Corbin in questo caso ci si troverebbe di fronte a un romanzo spirituale, una storia vissuta dall'anima stessa, un *ta'wil*¹⁹ dell'anima reso possibile dal vero e proprio esodo compiuto da questa al di fuori delle lande d'Occidente²⁰.

Per quanto possa essere affascinante la lettura di Corbin, a mio avviso essa si pone su un piano di non verificabilità, o meglio sulla base dei testi è impossibile stabilire con certezza se si tratti di visioni spirituali, psichiche o se, al contrario, ci si trovi di fronte a un genere letterario di natura più o meno filosofica o più o meno religiosa, in cui l'autore si serve di una serie di immagini e di simboli per esprimere in forma differente da quella dialettica e dimostrativa alcuni concetti. Nonostante l'innegabile componente filosofica, vi è di sicuro una fonte religiosa: il *mi'râj* del profeta²¹. Oltre ad avere assunto un'importante valenza religiosa, l'ascensione di Muhammad è fonte di un vero e proprio genere letterario di cui si trovano moltissime tracce nella letteratura islamica araba e persiana, nonché anche al di fuori del mondo musulmano. Ad esempio, esiste un'altra opera attribuita ad Avicenna, scritta in persiano e intitolata *Il libro celeste dell'ascensione*, considerata da Bausani molto probabilmente come un falso di parecchio postumo, a causa di alcune caratteristiche linguistiche e concettuali che, a detta dello studioso, appartengono a un'epoca posteriore a quella del nostro filosofo, che ci permette sia di intravedere una corrente di pensiero che tende a leggere Avicenna in chiave più marcatamente esoterica e in linea con la successiva filosofia illuminazionistica di Suhrawardî²², sia di consegnarci un altro tassello di tutta quella vasta letteratura che trae ispirazione dal *mi'râj*²³. Da quanto detto è evidente che,

d'accordo o meno con la lettura di Corbin, è impossibile, se non addirittura inutile, tentare di estrapolare dal testo una maggiore inclinazione filosofica o mistico-religiosa, o piuttosto un'aderenza più o meno stretta a determinati canoni letterari; evidentemente i piani si intersecano e cercare di scinderli risulta decisamente arduo. Se non si può con certezza stabilire la provenienza di queste immagini, è possibile, tuttavia, tentare di individuarne degli aspetti caratteristici che lasciano trapelare, oltre alla fonte coranica, i temi che il racconto di Avicenna e di Suhrawardî hanno in comune e che, magari, li accomunano anche ad altri scritti.

Tema molto caro a Corbin è la matrice gnostica dei racconti, sottolineata in modo particolare per quanto riguarda il *Racconto dell'esilio a Occidente*, definito dallo studioso francese come *l'histoire de la passion de l'âme: descente et remontée, morte et palingénésie*²⁴. Nel volume intitolato *Sohrawardî et les Platoniciens de Perse* – secondo tomo di *En Islam iranien* – Corbin elabora un parallelo tra il racconto di Suhrawardî e il *Canto della perla*²⁵; l'oblio delle proprie origini, l'essersi dimenticati di essere figli del re e del compito di recuperare la perla di cui ci narra il *Canto della perla*, sarebbero, infatti, gli stessi temi gnostici presenti nello scritto di Suhrawardî, dove l'autore ci racconta di questo tremendo e forzato esilio in Occidente (*Maghrib*) e del conseguente ritorno, non privo di sforzi e di insidie, alla propria terra d'origine, l'Oriente (*Mashriq*)²⁶. Le osservazioni di Corbin sono senza ombra di dubbio affascinanti e cariche di implicazioni, poiché tendono a inserire tutta una letteratura islamica di area culturale persiana all'interno della grande famiglia religiosa della gnosi; nonostante ciò va anche sottolineato che molte di queste considerazioni sono limitate a un piano di natura prevalentemente fenomenologica in quanto in casi come quello in questione non vi sono elementi di carattere storico che ci permettano di individuare una filiazione storica tra lo scritto gnostico e i racconti islamici di cui si sta trattando. Nonostante ciò, come si è già accennato in precedenza, lo stesso Bausani ha più volte attribuito un carattere gnostico ai racconti avicenniani, affermando anche un sostanziale accordo con Corbin²⁷. In *Persia Religiosa*, Bausani dedica ampio spazio ai racconti avicenniani²⁸, mostrando una esplicita simpatia per l'impostazione e la lettura marcatamente gnostiche di

Corbin. Anche in quest'opera Bausani sostiene che il termine *mistico* utilizzato da Mehrer, il primo editore dei racconti di Avicenna, non è adatto; oltre all'espressione *récit visionnaire*²⁹, proposta da Corbin e considerata come assolutamente idonea a definire le opere in questione, Bausani propende anche per l'utilizzo del termine *gnostico*, indirizzando di fatto l'interpretazione sulla scia gnostica data da Corbin.

L'Oriente, il luogo *natio* da cui si è esiliati, è appunto l'elemento centrale e comune ai racconti di Avicenna e di Suhrawardî. In entrambi, infatti, si può osservare la chiara contrapposizione di questo Oriente, chiaramente di natura non geografica, all'Occidente, la terra in cui si vive in esilio. Nella storia di Avicenna troviamo la figura di un vecchio, definito come *vecchio splendente* (*shaykh bahiyy*)³⁰, il quale dopo aver dichiarato di chiamarsi Hayy Ibn Yaqzân (Vivo figlio di desto), si cimenta nella descrizione delle regioni che compongono questa geografia cosmica, non identificabile, come sottolinea Bausani, con alcun luogo a noi noto³¹. I due poli di questa geografia sono l'Occidente e l'Oriente ed è proprio all'interno di questo mondo, non più coincidente con quello terrestre, che il protagonista (ossia l'autore) e i suoi compagni incontrano il vecchio che farà loro da guida; per evitare immaginarie collocazioni in luoghi geografici reali, Bausani tiene a sottolineare che già l'incontro avviene in un luogo appartenente a un universo che non può essere assolutamente identificato con il nostro³².

Un posto che è subito identificato dall'autore come il suo paese d'origine; infatti, proprio all'inizio del racconto, il luogo in cui la compagnia si ritrova a camminare è definito come *bi-bilâdî* (il mio paese)³³. L'autore identifica subito quindi quelle località in cui incontrerà il vecchio come il suo paese.

Quest'identificazione nell'Oriente, come propria patria *natia* da parte dell'autore, ricorda e a sua volta spiega il senso di angoscia che, nel racconto di Suhrawardî, l'autore prova nel momento in cui deve abbandonare il paese d'Oriente. In questo scritto, infatti, l'autore parla di una vera e propria prigionia occidentale (*al-habs al-gharbiyya*)³⁴, da cui liberarsi e fuggire³⁵, definita esplicitamente come il paese d'Occidente (*bilâd al-gharbiyya*)³⁶. Lo stato angosciato di prigionia tocca il suo apice proprio a conclusione del racconto in seguito alla

visita dell'Oriente, quando l'autore, che si rivela proprio in chiusura come il protagonista della storia, trasmette le opposte sensazioni causate da questo incredibile viaggio³⁷. Ecco qui di seguito le parole con cui Suhrawardî esprime ciò che ha vissuto:

*Ero io in questo racconto (qissa), e allora mi cambiò lo stato (al-hâl). Dal dominio aereo sono sprofondato nell'infimo dell'abisso, mischiato a genti che non sono credenti, e resto confinato nella regione d'Occidente (diyâr al-maghrib). È rimasta con me, tuttavia, la delizia (al-ladhdha), a cui non so dare una spiegazione. Ho pianto, per questo, ho supplicato, ho vissuto tutto il dolore della separazione: e forse il mio è stato uno di quei sogni rapidi a dileguarsi.*³⁸

I due racconti trattati sono contraddistinti da tutta una serie di elementi che possono essere ricondotti a fonti di vario genere o quanto meno ricordarle. Uno dei più interessanti, a mio avviso, è l'elemento mostruoso che compare nei due scritti. Nell'opera di Avicenna si può trovare la presenza di creature deformi, ibridi animali-umani o esseri dotati di arti umani spaiati³⁹, riconducibili a una sfera malvagia e demoniaca, carica di una forma di alterità sospetta, ambigua e liminare⁴⁰. In Suhrawardî compare, invece, un'altra tipologia di figura mostruosa, ossia il drago (*tannîn*) che l'autore dovrà combattere e sconfiggere per poter continuare il suo viaggio⁴¹. Avvenimento, quest'ultimo, che, secondo Corbin, ricorda l'incontro con il serpente nel già citato *Canto della perla*⁴².

Oltre a queste ipotetiche fonti che, tuttavia, rimangono immagini indistinte e non chiaramente identificabili, nelle opere di Avicenna e di Suhrawardî si può scorgere, a mio avviso, qualcosa di più chiaro: il mito della caverna di Platone⁴³. Nel loro sviluppo, i racconti dei due autori islamici posseggono matrici e fini differenti rispetto al mito platonico e, senza dubbio, si distinguono da esso per il loro caratteristico retroterra culturale e religioso. Tuttavia, già nella breve nota introduttiva presente all'inizio della traduzione italiana del *Racconto dell'esilio a Occidente*, si era accennato al fatto che, leggendo quest'opera, ci può tornare in mente il mito della caverna platonico⁴⁴; un richiamo che, almeno nel caso specifico di Avicenna, non è solo

un'impressione di noi lettori moderni, ma che, probabilmente, aveva tenuto presente anche l'autore stesso.

Come prima cosa a questo riguardo, va detto che echi della *Repubblica* sono presenti nella *Metafisica* avicenniana, in modo particolare nell'ultima sezione, dove sono affrontati i problemi relativi alla profetia, all'organizzazione politica dello stato e alle pratiche culturali. In questa sezione troviamo, in realtà, una suddivisione tripartita degli abitanti della città che ricorda quella proposta da Platone nel suo celebre dialogo; Avicenna parla, infatti, di un'organizzazione interna alla città divisa in governanti (*mudabbirûn*), artigiani (*sunna'*) e custodi (*hafaza*)⁴⁵.

Un altro elemento da considerare è il noto debito filosofico di Avicenna nei confronti di al-Fârâbî, poiché sarebbe stato proprio uno scritto di quest'ultimo a fargli comprendere lo scopo della *Metafisica* di Aristotele, erroneamente considerata un'opera di carattere esclusivamente teologico⁴⁶. Vista la conoscenza dell'opera farabiana non sarebbe assolutamente da escludere che Avicenna abbia anche conosciuto la lettura data da al-Fârâbî al mito della caverna del quale, però, ci è ignota la versione circolata nel mondo islamico.

L'interpretazione farabiana del mito platonico è presente in un *Commento alla Retorica di Aristotele*, non sopravvissuto nell'originale arabo, bensì in una versione latina per lungo tempo erroneamente considerata una traduzione del testo aristotelico⁴⁷. Nel testo pervenuto si può chiaramente riscontrare la chiave di lettura allegorica di cui al-Fârâbî si serve per interpretare il mito; il *proverbium*, così com'è chiamato nel *Commento alla Retorica di Aristotele*, non sarebbe altro che un'allegoria delle differenti parti della scienza logica così com'è stata sistematizzata in seguito da Aristotele nei suoi scritti che compongono l'*Organon*. Infatti, il compito del filosofo è quello di svolgere un percorso che, partendo dalle *Categorie*, passa per il *Dell'interpretazione*, gli *Analitici Primi*, e giunge, infine, alla *perfectissima scientiarum* contenuta negli *Analitici Secondi*; dopo di che il filosofo deve ridiscendere nella caverna e passare attraverso i *Topici*, gli *Elenchi sofistici*, la *Retorica* e, come ultima tappa, arrivare alla *Poetica*, la forma di conoscenza più inaffidabile⁴⁸. Il contenuto di quest'interpretazione del mito si ritrova in altre opere farabiane in una forma che

lascia trasparire ancora più chiaramente l'origine tardo antica della lettura. Nel *Canone della Poesia* e nell'*Epistola introduttiva alla logica*, al-Fârâbî spiega in modo molto schematico e inequivocabile la suddivisione dei differenti tipi di sillogismo, dietro ai quali si nascondono i vari libri dell'*Organon* ai quali accennava nel *Commento alla Retorica di Aristotele*. Essi sono: il dimostrativo (*burhâniyya*), caratterizzato dalle premesse totalmente vere, il dialettico (*jadaliyya*), dalle premesse principalmente vere, il retorico (*khatâbiyya*), dalle premesse in parte vere e in parte false, il sofistico (*sûfistâ'iyya*), dalle premesse principalmente false, il poetico (*shi'riyya*), dalle premesse totalmente false⁴⁹. Ecco, quindi, in questa rappresentazione schematica, ciò a cui al-Fârâbî faceva riferimento quando leggeva il mito della caverna: il percorso della conoscenza umana che, partendo dallo stadio più incerto e non scientifico (quello poetico), gradualmente si eleva fino ad arrivare alla scienza dimostrativa.

Tenere presente, tra le ipotetiche fonti, anche il mito della caverna platonico e la lettura farabiana è, a mio avviso, molto importante, perché permette, almeno nel caso di Avicenna, di collocare in modo più preciso l'opera e i simboli presenti in essa, nonché la finalità che l'autore intendeva darle. Certamente, considerando il mito di Platone come una possibile fonte di *Hayy ibn Yaqzân*, l'interpretazione che si potrà dare allo scritto avicenniano sarà più propensa a una lettura in chiave di allegoria filosofica, posizione, questa, a cui tendeva lo stesso Suhrawardî in apertura al suo racconto dove aveva sostenuto che Avicenna si era fermato a un livello di natura allegorica-filosofica, senza addentrarsi più approfonditamente nella lettura dei simboli raffigurati.

Come si è già accennato in precedenza, il solo giudizio di Suhrawardî sul racconto avicenniano ridimensiona le tendenze ermeneutiche di Corbin e di Nasr e contribuisce a comprendere le reali intenzioni di Avicenna, nonché quelle di Suhrawardî, stando almeno alle sue dichiarazioni. L'utilizzo di immagini e di simboli da parte di un autore (e in modo particolare da parte di un filosofo), in alternativa alla dialettica e alla dimostrazione, non vuol dire per forza di cose che si sia in presenza dell'esposizioni di visioni mistiche realmente vissute o di qualsivoglia dottrina esoterica. Anzi, se oltre al giudizio di Suhrawardî consideriamo anche l'interpretazione data da al-Fârâbî al mito della

caverna, ci si può rendere immediatamente conto che un filosofo musulmano era perfettamente conscio di come immagini e racconti, messi nelle mani di un filosofo, possano essere utilizzati per fini esclusivamente filosofici. Nel caso del mito platonico commentato da al-Fârâbî ci si trova poi di fronte non a una serie di immagini che cercano di esprimere uno specifico concetto filosofico, bensì a una narrazione contenente le modalità stesse della conoscenza filosofica. Tenere presente il mito della caverna come ipotetica fonte, non esclusivamente contenutistica, ma anche metodologica, a mio avviso, contribuisce a ridimensionare quel piano esoterico e mistico che alcuni studiosi hanno pensato di vedere in autori quali al-Fârâbî e Avicenna (ovviamente, il caso di Suhrawardî è diverso) e che forse nei testi pervenutici non è presente.

Una fonte, come si diceva, anche metodologica che è testimoniata ancora una volta da al-Fârâbî riguardo a un altro mito platonico. Nell'*Armonia dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*, discutendo il problema dell'immortalità dell'anima, delle remunerazioni e delle pene nell'aldilà, nel pensiero dei due massimi filosofi greci, al-Fârâbî afferma che per questo argomento Platone non si è servito del consueto metodo filosofico, bensì di un racconto (*qissa*)⁵⁰, ossia del mito di Er⁵¹. A mio avviso, ciò dimostra ancora una volta la consapevolezza avuta dai filosofi musulmani di come fosse possibile servirsi di metodi non propriamente filosofici per esprimere verità esclusivamente filosofiche (mito della caverna) o anche filosofico-religiose (mito di Er).

In questo modo, grazie all'ipotesi di una fonte platonica, si complica un problema che, oltre a essere di natura strettamente filologica (è ancora incerto, infatti, quali testi platonici siano stati realmente conosciuti nel mondo musulmano e quali versioni di questi: originali, commenti, parafrasi ecc.⁵²), si sposta anche sul piano ermeneutico; si contribuisce, infatti, a far sorgere ulteriori domande sull'utilizzo fatto dagli autori musulmani del Platone politico e sui fini sia speculativi, sia religiosi, per i quali autori come al-Fârâbî e Avicenna hanno provato interesse per questo aspetto della dottrina platonica e come, di conseguenza, lo abbiano letto, interpretato e riadattato al nuovo contesto culturale⁵³.

Note

- 1 Tra i vari appellativi che sono stati dati ai racconti di Avicenna, ho optato per quello di *visionarie*; nella sua traduzione, Bausani aveva infatti considerato il termine *mistici*, utilizzato da Mehren, l'editore del testo, non del tutto idoneo alle opere in questione, preferendo le parole *simboliche* o *gnostiche*. Il termine *visionarie* è invece quello utilizzato da Corbin (*récit visionnaire*) ed è considerato anche da Bausani come una buona espressione. Cfr. A. Bausani, *Epistole simboliche*, in Id., *Opera Poetica*, Carucci, Roma 1956, pp. 45-52.
- 2 Suhrawardî, *Le Récit de l'Exil occidental*, in H. Corbin (a cura), *Oeuvres Philosophiques et Mystiques*, 3 voll., II, Académie Impériale Iranienne de Philosophie-Bibliothèque Iranienne, Teheran-Paris, p. 275, § intr.1-8; trad. it. di S. Foti, Suhrawardî, *Il racconto dell'esilio a Occidente*, in Id. *Il fruscio delle ali di Gabriele*, Mondadori, Milano 2008, § intr., p. 103.
- 3 Le osservazioni di Nasr al riguardo sono molto interessanti e lasciano trapelare, senza possibilità di equivoco, le sue posizioni sulla *filosofia orientale* di Avicenna. S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1964, p. 44: *From a study of these works [gli scritti simbolici] one can discern some of the distinguishing features of Avicenna's esoteric philosophy. Especially in the visionary recitals, the Orient in its symbolizes meaning appears as the world of light or pure forms as the Occident symbolizes the world of shadows or matter. The soul of man is caught as a prisoner in the darkness of matter and must free itself in order to return to the world of lights from which the soul of man originally descended. But in order to accomplish this difficult feat and be delivered from his Occidental exile he must find a Guide who will orient him in the cosmos and lead him to his ultimate salvation.* Rimando anche a un altro saggio, dove l'autore affronta il problema discutendo più dettagliatamente anche le opinioni di altri studiosi non in linea con la sua impostazione: S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, State University of New York Press, Albany 1993, pp. 177-196.
- 4 Una sintesi del dibattito è presente nell'introduzione di Olga Lizzini in Avicenna, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2002, pp. XXXVII-LXII, pp. LI-LV.
- 5 Nell'articolo di C.A. Nallino, *Filosofia "orientale" od "illuminativa" d'Avicenna?*, in "Rivista degli studi orientali" 10 (1925), pp. 433-467, sono descritti molto accuratamente la genesi e lo sviluppo della questione nei

vari studiosi che se ne sono occupati.

- 6 Ivi, p. 435.
- 7 Ivi, pp. 454-464.
- 8 Ivi, pp. 464-466.
- 9 Secondo H. Corbin, *L'Iran et la Philosophie*, Fayard, Paris 1990, pp. 147-183, p. 155, Avicenna avrebbe nascosto i segreti della sua filosofia personale. In quest'opera di Corbin sono presenti alcuni testi di conferenze svolte dall'autore, tra cui anche parti dedicate al tema del viaggio dell'anima in Avicenna e Suhrawardî. Alcune considerazioni sull'approccio di Corbin possono essere trovate in D. Shayegan, *Henry Corbin. La Topographie Spirituelle de l'Islam Iranien*, Éditions de La Différence, Paris 1990, pp. 179-201.
- 10 H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano 2007, pp. 182-184; S. H. Nasr, *Ibn Sînâ's "Oriental philosophy"*, in S. H. Nasr, O. Leaman (a cura), *History of Islamic Philosophy*, 2 voll., I, Routledge, London/New York 1996, pp. 247-251.
- 11 A. Bertolacci parla di vero e proprio *mito storiografico*. Cfr. A. Bertolacci, *Il pensiero filosofico di Avicenna*, in C. D'Ancona (a cura), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 2 voll., II, Einaudi, Torino 2005, pp. 522-626.
- 12 D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill, Leiden-New York 1988, trad. it. a cura di M. Benedetto, *Avicenna e la tradizione aristotelica. Introduzione alle opere filosofiche di Avicenna*, Edizioni di Pagina, Bari 2007, pp. 6-8, 58-67, 153-174.
- 13 D. Gutas, *L'intelletto non ha limiti: l'assenza di misticismo in Avicenna*, in Id. *Avicenna e la tradizione aristotelica ... cit.*, pp. 471-496, ed. orig. *Intellect without limits: the Absence of Mysticism in Avicenna*, in M.C. Pacheco, J. Meirinhos (a cura), *Intellect et imagination dans la philosophie medieval*, Actes du 11 Congrès international de philosophie medieval de la S.I.E.P.M., Brepols, Turnhout 2006, pp. 351-372.
- 14 D. Gutas, *Avicenna e la tradizione aristotelica ... cit.*, p. 380.

- 15 D. Gutas, *La filosofia dell'Est (orientale) di Avicenna: natura, contenuti, trasmissione*, in Id., *Avicenna e la tradizione aristotelica ... cit.*, pp. 497-523, (ed. orig., *Avicenna's Eastern (Oriental) Philosophy: Nature, Contents, Transmission*, in "Arabic Sciences and Philosophy" 10 (2000), pp. 159-180.
- 16 Anche secondo S. Pines, *La "Philosophie Orientale" d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens*, in "Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age" 27 (1952), pp. 5-37, la soluzione del problema della *filosofia orientale* era da individuare in una controversia scolastica e metodologica tra filosofi di Baghdad e filosofi dell'Est (di Bukhara, città situata nel Khurâsân).
- 17 D. Gutas, *Avicenna e la tradizione aristotelica ... cit.*, p. 397: *Nell'ultimo periodo Avicenna cambia completamente pratica: smette di riferirsi in maniera indiscriminata a tutte le sue opere precedenti come a compendi o a sommari dei libri di Aristotele; non rimanda più ai libri di Aristotele per prove di vario genere, ma ai suoi propri ... Nell'introduzione a I Filosofi dell'Est è espressamente rifiutata qualsiasi affiliazione diretta alla tradizione aristotelica: Aristotele fornisce soltanto le basi e le linee guida; ma lo scopo di Avicenna non è quello di spiegare o di esporre, come in passato, i loro significati nascosti. Per ultimo, nel brevissimo prologo a Indicazioni e messe in allerta, non compare nessun contesto storico, e in tutta l'opera non si fa menzione dei predecessori se non in maniera estremamente limitata. Lo scopo è semplicemente quello di offrire a persone in grado di comprendere – senza alcun riguardo per il loro curriculum – Indicazioni e messe in allerta sulla Conoscenza, quale contenuta nell' intelletto agente e acquisita da Avicenna attraverso l'intuizione dei termini medi e lo studio. Cfr. anche ivi, p. 168.*
- 18 H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, trad. ingl. di W.R. Trask, Routledge, London 1960, pp. 5-6 (ed. orig. *Avicenne et le récit visionnaire*, Département d'iranologie de l'insitute Franco-Iranien/Libraries d'Amérique et d'Orient Adrien-Maissonneuve, Teheran/Paris 1954).
- 19 Con questo termine ci si riferisce di solito all'interpretazione secondo l'uso della ragione del Testo Sacro. Si intende anche l'interpretazione allegorico-esoterica del testo: in entrambi i casi si contrappone il *ta'wil* al commentario tradizionale del Corano (*tafsîr*).
- 20 Ivi, pp. 33-34.

- 21 Cor. XVII.1; LIII.1-18.
- 22 A. Bausani, *Tre trattati mistici dell'Islam*, Realtà Nuova, Firenze 1962, pp. 56-58.
- 23 Ivi, pp. 56-57: *Il mi'râj o Ascensione del Profeta, basato su esilissimi passi coranici e poi arricchito, nella tradizione, da materiale leggendario di varia provenienza, si è trasformato per l'Islam ortodosso, sia sunnita sia sciita, in una specie di vero e proprio dogma: il credente è tenuto ad accettarlo come un viaggio fatto in anima e corpo e non solo simbolicamente ... La sua interpretazione [dell'autore del testo pseudoavvicenniano] è infatti simbolica, di quel simbolismo, peraltro plastico, tipico della scuola suhravardiana. Questo simbolismo non ha bisogno di troppe spiegazioni. È il motivo antichissimo della scala celeste, che dalla scala di Giacobbe e da concezioni forse ancora più antiche finisce fino a Dante, le origini islamiche del cui materiale di costruzione sono ormai dimostrate.*
- 24 H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, 4 voll., II, Gallimard 1971, p. 45.
- 25 L'inno compare negli *Acta Thomae*, 108-113, in *Acta apostolorum apocrypha*, a cura di M. Bonnet, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York 1972.
- 26 Ivi, pp. 265-268.
- 27 A. Bausani, *Epistole simboliche ... cit.*, p. 45.
- 28 A. Bausani, *Persia religiosa*, Edizioni Lionello Giordano, Cosenza 1999, pp. 226-239.
- 29 Riguardo alla natura di queste *visioni* è interessante ascoltare il parere di A. Bausani, un parere cauto, ma che lascia intravedere alcune inclinazioni dello studioso al riguardo, ivi, p. 230: *L'importanza di questi racconti visionari – che possono del resto anche avere avuto origine in vere e proprie visioni mentali del filosofo, molto più plastiche di quelle puramente intellettuali dei filosofi moderni – come primi di una serie di racconti simbolici che avranno ampia fortuna nella storia religiosa e letteraria dell'Iran.*

- 30 Ibn Sînâ, *Risâlat Hayy ibn Yaqzân ma'a sharh mukhtâr*, in A.F. Mehren (a cura), *Traitées mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sînâ*, 4 voll., I, Brill, Leiden 1889-1899, p. 1.6; trad. it. di A. Bausani in Avicenna, *Epistola di vivo figlio di desto*, in A. Bausani, *Opera poetica ... cit.*, p. 54.
- 31 Ivi, pp. 2.5-3.1 sgg; trad. it. ... cit., p. 55.
- 32 Avicenna, *Epistola di vivo figlio ... cit.*, p. 54, nota 1.
- 33 Rimando al commento di A.M. Goichon dove pure è sottolineata l'identificazione del luogo in cui l'autore e i suoi compagni si trovano a passeggiare con il suo paese. A.M. Goichon, *Le Récit de Hayy Ibn Yaqzân commenté par des textes d'Avicenne. Avant-propos, Traductions, Explications et Notes*, Desclée de Brouwer, Paris 1959, pp. 21-23.
- 34 Suhrawardî, *Le Récit de l'Exil occidental ... cit.*, p. 294, § 40.2; trad. it., Suhrawardî, *Il racconto dell'esilio ... cit.*, p. 111, §40.
- 35 Ivi, p. 294, § 41.6; trad. it. cit., p. 112, § 41.
- 36 Ivi, p. 295, § 41.1; trad. it. cit., p. 112, § 41.
- 37 A questo proposito riporto di seguito alcune suggestive parole di H. Corbin, *En Islam iranien ... cit.*, p. 271: *La première partie du récit [...] porrai s'intituler: Chute dans la captivité et évasion. C'est le début de l'histoire du gnostique en ce monde. Cette histoire épisode entre deux éternités, commence par l'exil du monde de la lumière qui est l'Orient, et la captivité dans le monde de la physis matérielle qui est l'Occident.* Rimando anche al paragrafo di A. Bausani, *Persia religiosa ... cit.*, dedicato a Suhrawardî e in particolare alle pagine dove si accenna al *Racconto dell'esilio a Occidente*, al tema dell'opposizione Oriente-Occidente e alle sue ipotetiche fonti gnostiche: pp. 239-261, pp. 240-241, 252-253.
- 38 Suhrawardî, *Le Récit de l'Exil occidental ... cit.*, p. 296, § 44.5-8; trad. it. cit., p. 112, § 44. Traduzione leggermente modificata dall'autore.
- 39 Ibn Sînâ, *Risâlat Hayy ibn Yaqzân ... cit.*, pp. 14.8-15.6; trad. it. cit., pp. 68-69.
- 40 C. Ginzburg, *Storia notturna*, Einaudi, Torino, 2008, pp. 206-251; L. Capezzone, *Il velo e l'icona*, in "Islam storia e civiltà" 10 (1991), pp. 73-89.

- 41 Suhrawardî, *Le Récit de l'Exil occidental ... cit.*, p. 289, § 33.1; trad. it. cit., p. 110, § 33. Per quanto riguarda i combattimenti con draghi/serpenti cfr. V.J. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, trad. it. di C. Coisson, Einaudi, Torino 1949 (ed. orig., *Istoričeskie korni volšebnoi skazki*, Edizione dell'Università Statale di Leningrado dell'Ordine di Lenin, Leningrado 1946), pp. 343-446; per considerazioni sul simbolismo del viaggio compiuto dal protagonista del racconto (Suhrawardî stesso) cfr. H. Corbin, *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, trad. it. di F. Pregadio, Edizioni Mediterranee, Roma 1989, (ed. orig., *L'Homme de Lumière dans le Soufisme Iranien*, Édition Présence, Sisteron 1971), pp. 51-59.
- 42 H. Corbin, *En Islam iranien ... cit.*, pp. 265-268. Nel *Canto della perla*, in *Acta Thomae ... cit.*, il termine δράκων compare quattro volte (p. 220, 108.8; p. 220, 109.17; p. 221, 109.6; p. 222, 111.13), mentre il termine Ἀνατολή (*Oriente*), sta a indicare un motivo tornante e centrale dell'intero inno. Una traduzione italiana si può trovare in C. Angelino (a cura), *Canto della perla*, Il Melangolo, Genova 1987.
- 43 Platone, *Repubblica*, VII, 514a-517a.
- 44 Suhrawardî, *Il fruscio delle ali di Gabriele ... cit.*, pp. 101-102.
- 45 Avicenna, *Metafisica ... cit.*, p. 1028 [447], (trad. it. cit., p. 1029), X, §5.4-5. In *Vivo figlio di desto* si trova l'espressione *al-hafaza al-karâm* tradotto da Bausani con *angeli nobili*. Nel contesto della *Metafisica*, dove si sta discutendo l'organizzazione politica della città, è più idoneo il termine *custode*. Ibn Sînâ, *Risâlat Hayy ibn Yaqzân ... cit.*, p. 18.3; Avicenna, *Epistola di vivo figlio ... cit.*, p. 72.
- 46 Il problema è discusso in D. Gutas, *Avicenna e la tradizione aristotelica ... cit.*, pp. 319-321, 324-325, dove è anche presente una traduzione parziale del breve scritto di al-Fârâbî, intitolato *Sugli intenti della Metafisica di Aristotele*.
- 47 Per quanto riguarda il problema dell'attribuzione erronea della fonte del testo latino cfr. W.F. Boggess, *Hermannus Alemannus's Rethorical Translations*, in L. White jr. (a cura), *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, University of California Press, Los Angeles 1972, pp. 227-250.
- 48 Al-Fârâbî, *Didascalìa in rethoricam Aristotelis ex glosa Alfarabi*, in J.

Langhade et M. Grignaschi (a cura), *Deux Ouvrages Inédits sur la Réthorique*, Dar el-Machreq Éditeurs, Beyrouth 1971, pp. 213-214, § 38; cfr. W.F. Boggess, *Alfarabi and the Rhetoric: The Cave Revisited*, in "Phronesis" 15 (1970), pp. 86-90. In quest'ultimo articolo è anche discusso il problema delle fonti tardo antiche dell'interpretazione data da al-Fârâbî al mito della caverna; Boggess ricorda come questa concezione degli scritti aristotelici risalga alla scuola di Alessandria e oltre ai filosofi individuati da R. Walzer, *Zur Traditionsgeschichte der Aristotelischen Poetik*, in Id. *Greek into Arabic. Essay on Islamic Philosophy*, Bruno Cassirer, Oxford 1962, pp. 129-136 (Elia, Ammonio, Olimpiodoro e Giovanni Filopono), aggiunge anche Simplicio tra le fonti della lettura farabiana.

- 49 A.J. Arberry, *Farabi's Canon of Poetry*, in "Rivista degli Studi Orientali" 17 (1938), pp. 267-278, p. 268 (trad. ing., p. 274); D.M. Dunlop, *Al-Fârâbî's Introductory Risâlah on Logic*, in "The Islamic Quarterly" 3 (1956/1957), pp. 224-235.
- 50 Al-Fârâbî, *L'armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*, introduzione, testo arabo, traduzione e commento di C. Martini Bonadeo, Edizioni Plus, Pisa 2008, p. 76.4-6. Recentemente M. Rashed, *On the Authorship of the Treatise On the Harmonization of the Opinions of the two Sages Attributed to al-Fârâbî*, in "Arabic Sciences and Philosophy" 19 (2009), pp. 43-82, ha rilanciato l'ipotesi della non paternità farabiana dell'*Armonia delle opinioni dei due sapienti*, sostenendo che ci sono incongruenze di fondo tra lo scritto in questione e il resto del pensiero di al-Fârâbî. Tuttavia, come ha notato D. Mallet nel suo commento all'*Armonia*, al-Fârâbî mostra di conoscere il mito di Er anche in un'altra opera intitolata *'Uyûn al-masâ'il*: cfr. al-Fârâbî, *'Uyûn al-masâ'il*, in F. Dieterici (a cura), *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, Leiden 1890, pp. 56-65, p. 65, (ristampato in F. Sezgin, *Islamic Philosophy* 12, Frankfurt 1999); F.M. Najjar, D. Mallet, *L'Harmonie entre les Opinions de Platone et d'Aristote*, Institute Français de Damas, Damas 1999, pp. 192-193.
- 51 Platone, *Repubblica*, X, 614a-621d.
- 52 Per quanto riguarda la conoscenza di Platone nel mondo islamico la bibliografia è abbastanza ampia e rimando a questi fondamentali articoli: F. Rosenthal, *On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World*, in "Islamic Culture" 14 (1940), pp. 387-422; R. Walzer, *Platonism in Islamic Philosophy*, in Id. *Greek into Arabic. Essay on Islamic Philosophy*, Bruno Cassirer, Oxford 1963, pp. 236-252; D.C. Reisman, *Plato's Republic in Arabic*

a *Newly Discovered Passage*, in "Arabic Sciences and Philosophy" 14 (2004), pp. 263-300.

- 53 Su questo tema il dibattito è molto acceso e le opinioni sono le più disparate. Alcune tappe fondamentali del dibattito sono le seguenti: L. Strauss, *Filosofia e Legge*, Giuntina, Firenze 2003; Id., *Farabi's Plato*, in *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York 1945, pp. 357-393; Id., *How Fârâbî Read Plato's Laws*, in *Mélanges Louis Massignon*, Institute Française de Damas, Damas, 1957, pp. 319-344; la raccolta di saggi e articoli apparsi già in varie riviste e volumi di Muhsin Mahdi, significativamente intitolata *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1997; D. Gutas, *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century*, in "British Journal of Middle Eastern Studies" 29 (2002), pp. 5-25, articolo dove l'autore esamina i tre differenti tipi di approcci che hanno caratterizzato lo studio della filosofia islamica, ossia il classico di stampo orientalistico, l'illuminazionista-misticheggiante che vede in Corbin il suo massimo esponente e quello politico guidato da Strauss e dalla sua scuola (Mahdi, Butterworth ecc.); in modo specifico riguardo ad al-Fârâbî, D. Gutas, *The Meaning of madanî in Al-Fârâbî's Political Philosophy*, in "Mélanges de l'Université Saint-Joseph" 57, 2004, pp. 259-281.