

Francesca Forte

La poetica aristotelica nella tradizione islamica

Nessun problema è tanto intimamente connesso alla letteratura e al suo modesto mistero quanto quello posto dalla traduzione.

(Borges, *Le versioni Omeriche in Discussione* 1932)

1. Introduzione alla poetica araba

Rispetto ai problemi della traduzione la storia della *Poetica* aristotelica nel mondo islamico risulta significativa per diverse ragioni: la prima è che, mentre per quanto riguarda altri settori della filosofia e delle scienze greche la cultura islamica ha assorbito le nuove conoscenze senza contrapporvi un proprio patrimonio, nel caso della letteratura la rielaborazione del tema greco è avvenuta in un contesto molto più stimolante: gli arabi infatti disponevano di una lunga tradizione poetica risalente all'epoca dell'ignoranza o *jâhilyyah* [1] (prima della rivelazione di Muhammad): il ricco contesto culturale ha quindi senz'altro condizionato la lettura che i filosofi musulmani hanno fatto del trattatello aristotelico.

La seconda ragione, non meno importante, è che la *Poetica* appare quasi irriconoscibile nei commenti degli esegeti musulmani, dal momento che i riferimenti alla letteratura greca presenti nell'originale si perdono completamente e, nel caso di Averroè, vengono sostituiti con esempi tratti dalla tradizione poetica araba.

1.1. Poesia come patrimonio collettivo

Partendo da queste considerazioni vorrei inizialmente soffermarmi su alcuni elementi fondamentali della tradizione poetica araba, in particolare della critica letteraria, per capire in che misura la lettura

dell'opera aristotelica offerta dai *falâsifah* abbia sentito l'influenza di questa elaborazione.

La poesia ha da sempre occupato un posto di primaria importanza nel contesto culturale arabo-islamico: nella *jâhilyyah* i poeti erano i cantori delle gesta delle tribù, coloro che ne serbavano la storia e la memoria, trasmettendosi oralmente il patrimonio condiviso della collettività; avevano un ruolo del tutto particolare e, oltre a essere i trasmettitori di conoscenza, avevano una funzione politico-sociale: la lode e la difesa della tribù e l'invettiva contro il nemico. L'individualità del poeta si confondeva spesso con quella del gruppo tribale in un vicendevole riconoscimento ed era fondamentale il rapporto tra il poeta e il pubblico, basato su una continua e immediata interferenza reciproca [2]. La poesia pre-islamica dunque presenta criteri estetici del tutto peculiari legati alla forma orale della sua trasmissione: essa rappresenta la *forma espressiva* per eccellenza della civiltà della *jâhilyyah*, il suo patrimonio di conoscenze, la memoria storica di interesse generazioni che, senza essa, sarebbero andati perduti.

Se consideriamo il ruolo fondamentale della poesia in quella società, è comprensibile l'investimento di valore di cui è stata oggetto nel corso dei secoli successivi e la difficoltà dei poeti ad abbandonare i suoi modelli compositivi. Inoltre è bene sottolineare come questo patrimonio letterario fosse considerato il simbolo dell'*arabicità* più autentica, il patrimonio da contrapporre alle civiltà più antiche con cui i conquistatori musulmani venivano in contatto e di cui sentivano la superiorità culturale.

Con l'avvento dell'Islam tuttavia entrano in gioco altri elementi: il ruolo centrale del poeta nella comunità, il carisma di cui veniva investito, ne facevano una figura potenzialmente pericolosa nell'ottica di diffusione della nuova fede, dal momento che poteva essere considerato dotato di qualità profetiche. In parte questo spiega l'ostilità nei confronti dei poeti che traspare nel Testo Sacro, nella *Sura dei poeti* in particolare:

E i poeti poi, che i traviati seguono, non vedi come vagolano per

ogni vallata e dicono quello che non fanno? (XXVI,225/6)

Muhammad stesso infatti dovette difendersi dall'accusa di essere un semplice poeta o indovino e il Corano rappresenta proprio il miracolo confermativo della sua profezia: un testo di tale perfezione stilistica e letteraria, infatti, poteva essere opera soltanto di Dio.

1.2. Inimitabilità del Corano

Passiamo così al secondo elemento da tenere in considerazione: il dogma dell'inimitabilità del testo Sacro [3], di cui tratteremo riferendoci all'influenza che ha esercitato sulla produzione artistica e letteraria. L'affermarsi del dogma sul piano stilistico ebbe conseguenze importantissime sullo sviluppo della letteratura araba: il Corano, infatti, non solo rappresentava un modello estremo di perfezione letteraria ma poneva veri e propri limiti alla creatività dell'uomo, dal momento che nessun poeta avrebbe mai potuto eguagliare l'equilibrio tra forma e contenuto e la chiarezza dello stile del Testo Sacro.

Elemento di *rottura* nella concezione estetica islamica, poiché costringe a ripensare i criteri di composizione poetica e letteraria, il Corano supera le forme espressive proprie della poetica dell'oralità della *jâhiliyyah* e inaugura un'*estetica della scrittura* [4].

La nuova visione della poesia, che si viene delineando sotto l'influenza degli studi coranici, si basa su un radicale cambiamento nella concezione della *bellezza* del testo poetico: i criteri estetici non sono più la chiarezza e la fedeltà a un modello attraverso la riproposizione di temi codificati, come avveniva per la poesia *jahilita*, ma la compresenza di più significati all'interno del testo (polisemicità), l'insistenza sull'insolito e la trasfigurazione di ciò che è stabilito (criterio della stranezza), l'abbondanza di figure retoriche e l'utilizzo del linguaggio metaforico.

Tutto questo comporta inoltre l'abbandono dell'*antichità* come criterio estetico e l'insistenza sulla tecnica piuttosto che sull'ispirazione (*conditio sine qua non* per il poeta diventa una profonda conoscenza

della grammatica per poter sfruttare le infinite potenzialità della lingua araba). Il letterato al-Jurjânî [5], lavorando sul concetto di inimitabilità del testo sacro, arriva a delineare una poetica radicalmente diversa rispetto a quella modellata sul patrimonio letterario della *jâhiliyyah*: la poesia per al-Jurjânî non è più rituale collettivo e trasmissione di conoscenza, ma una vera e propria *arte* che richiede il possesso di una tecnica molto affinata; non sono più il metro e lo stile gli elementi che danno valore estetico a un testo, piuttosto la sua capacità di dischiudere infiniti orizzonti di senso, così come si trovano nel Testo Sacro. La polisemicità del Corano, il suo linguaggio simbolico e la presenza in esso di metafore insolite e ardite spingono al-Jurjânî a rovesciare i criteri stilistici derivati dalla poesia pre-islamica, per dichiarare come criterio estetico per eccellenza la *capacità di dare senso*.

Il Corano non è testo ispirato, ma opera diretta di Dio che ha scelto l'arabo come lingua della rivelazione e ne ha sancito in questo modo la sacralità e superiorità sulle altre lingue [6]. La miracolosità della lingua araba come lingua usata da Dio apre quindi il problema della traducibilità del Testo Sacro. Chi vuole divenire musulmano deve conoscere l'arabo per comprendere il contenuto della rivelazione, poiché questo risulta intraducibile. Tale esclusività stride però con l'universalità del messaggio annunciato da Muhammad, rivolto a tutta l'umanità. Il problema della traducibilità è strettamente legato, come ha sottolineato Campanini, alla considerazione dello *'i'jâz* su un piano stilistico piuttosto che contenutistico. Se si considera il dogma dell'inimitabilità in rapporto allo stile e alla forma - per cui l'unicità e il valore del testo stanno nella sua perfezione letteraria - allora risulta impensabile qualsiasi traduzione, mentre, nel caso in cui venga considerato in relazione al contenuto - a livello del senso letterale - allora il Corano risulta traducibile senza che venga tradito il suo significato. Tuttavia il problema si ripresenta considerando il senso esoterico e nascosto del testo (il senso simbolico), decifrabile solo attraverso un'attenta lettura allegorica. Come sarebbe possibile rendere in un'altra lingua la ricchezza di rimandi interni del testo e la pluralità di significati di ogni singola parola? Le perplessità del letterato al-Jurjânî

rimangono senza risposta e, se si pensa all'importanza dell'esegetica coranica contemporanea - nello specifico a un pensatore come Abû Zayd [7] che ha dedicato diverse opere al *ripensamento* del Corano e del suo ruolo nella formazione dell'identità arabo-islamica - si comprende l'attualità di questa discussione e si chiarisce l'assoluta centralità della lingua e della scrittura nella cultura islamica.

1.3. Al-Jâhiz e la traduzione

Si è cercato fin qui di delineare il contesto teorico in cui gli esegeti musulmani si trovarono a recepire e commentare le opere di filosofia greca e, in particolare, la *Poetica*. Manca però un elemento importante per completare il quadro di riferimento: occorre capire se, e in che modo, la percezione che gli arabi avevano dell'unicità del proprio patrimonio letterario influì sulla mancata traduzione della letteratura greca e sulle conseguenti difficoltà di comprensione dell'estetica aristotelica. Le risposte si trovano elencate con straordinaria chiarezza nella pagine del poligrafo mu'tazilita al-Jâhiz [8] (VIII-IX sec). Nel *Libro sugli animali* [9] il primo capitolo è dedicato ai problemi di traduzione e alla difficoltà di tradurre la poesia araba. Si legge:

Il merito della poesia spetta solo agli Arabi e a quelli che parlano la loro lingua: la poesia non può e non deve essere tradotta. Quando viene tradotta, infatti, l'armonia si rompe, il metro si perde, la bellezza svanisce e tace per sempre il meraviglioso che è in essa, divenendo così simile alla prosa. [10]

L'atteggiamento di al-Jâhiz risulta dunque particolarmente significativo per trovare le ragioni che hanno spinto gli arabi a tradurre opere filosofiche e scientifiche dal greco - e dal pehlevi - e a tralasciare le opere letterarie e di poesia di queste civiltà.

Questa *autarchia poetica* [11] non rappresenta né un *peccato d'orgoglio* né una forma di *pigrizia intellettuale* o mancanza di curiosità; è legata piuttosto a un problema di traduzione. Al-Jâhiz

a questo proposito aveva messo a confronto la poesia araba e la filosofia greca e aveva concluso che, mentre è lecito tradurre la filosofia, risulta impossibile farlo con la poesia, pena la perdita del ritmo, della rima e di tutti gli elementi che contribuivano alla musicalità del componimento. La letteratura straniera, per analogia, doveva apparire altrettanto intraducibile e fruibile solo in lingua originale: per leggere i testi di letteratura greca era dunque necessario conoscere il greco. Nessuno degli esegeti musulmani, però, ha avuto accesso diretto ai testi di letteratura greca e per le opere filosofiche ci si basava sulla doppia mediazione della traduzione siriana e araba. Considerando che il testo della *Poetica* è ricchissimo di riferimenti alla letteratura greca ed è costruito intorno alla forma della tragedia, la mediazione dei traduttori [12] risulta particolarmente importante e significativa nell'orientare la lettura dei commentatori arabi.

2. La Poetica di Aristotele

2.1. Mediazione siriana e traduzione araba

La prima traduzione siriana della poetica dovrebbe essere quella di Ishâq Ibn Hunayn, figlio del più celebre medico e traduttore dell'epoca abbaside Hunayn Ibn Ishâq (IX sec.); non si hanno infatti testimonianze sufficienti per ipotizzare l'esistenza di una versione precedente. Gli studi [13] che sono stati condotti a partire dal frammento di questa traduzione, che è giunto fino a noi, hanno concluso che si trattava di un testo molto oscuro e poco comprensibile. Eppure è su questa versione che hanno lavorato i traduttori arabi: sicuramente la prima traduzione di Abû Bishr Mattâ ibn Yûnus [14] (X sec.) si è basata su quella di Ishâq Ibn Hunayn. L'altra traduzione di cui disponiamo, attribuita all'allievo di Abû Bishr, Yahyâ Ibn 'Adî [15] (X sec.) sembra essere una semplice revisione di quella precedente, senza che ci sia stato un nuovo lavoro sul testo siriano. È importante approfondire questi passaggi perché già nella traduzione araba di Abû Bishr la traslitterazione siriana del

termine greco *tragoidia* viene sostituita con il termine arabo *madîh* (poesia d'elogio). Questo è estremamente significativo poiché uno dei maggiori errori attribuiti agli esegeti musulmani della *Poetica* è proprio quello di aver confuso la tragedia con la tradizionale poesia di lode e di aver quindi stravolto interamente il senso dell'opera aristotelica.

Inoltre la mediazione dei traduttori è importante per un secondo motivo: in continuità con i commentatori tardo-antichi, essi tramandano l'*Organon* aristotelico nella sua versione ampliata, comprendente quindi anche *Poetica* e *Retorica*. Riassorbiti nell'ambito della logica, i due trattati aristotelici vengono *consegnati* al commento dei filosofi arabi, la cui lettura dell'opera aristotelica è fortemente condizionata da questa appartenenza.

2.2. I commenti dei filosofi

È possibile ora approfondire l'interpretazione della *Poetica* aristotelica elaborata dai filosofi musulmani, tenendo in considerazione diversi elementi: in primo luogo la continuità con la tradizione della critica letteraria e l'influenza che tale contesto culturale ha avuto nella loro lettura del testo greco; in secondo luogo il posto che la poetica (e la retorica) hanno nella divisione delle scienze elaborata (e in parte ereditata) da questi pensatori; infine emergerà il valore epistemologico della poesia nella ricerca della verità e soprattutto la lettura in chiave morale che caratterizza alcuni esegeti arabi, Averroè in particolare.

2.3. Continuità e rotture

Partiamo dal primo punto, il legame con la tradizione di *poetische arabe*. La lettura della *Poetica* proposta dai *falâsifah* musulmani cerca di rispondere a due esigenze teoriche: da un lato giustificare l'appartenenza di *Retorica* e *Poetica* all'opera logica di Aristotele (al-Fârâbî e Avicenna), dall'altro adattare le norme espresse nella *Poetica* aristotelica alla produzione letteraria del mondo orientale (Averroè),

nonostante ci sia una totale discrepanza tra questi due universi letterari. La letteratura greca rimane sconosciuta al mondo islamico ed essendo il testo aristotelico basato sui riferimenti al dramma attico, si può capire la difficoltà di comprensione degli interpreti musulmani di fronte al suo contenuto. Ma il testo commentato dai *falâsifah* è già molto lontano da quello greco: i traduttori nestoriani prima, e quelli arabi poi, hanno già stravolto gran parte del senso della teoria aristotelica. Se il testo arabo di Abû Bishr viene confrontato con il frammento siriano risulta chiara la dipendenza da quest'ultimo; il traduttore arabo infatti ripete gli stessi errori dell'interprete siriano (Ishâq) e spesso, di fronte al significato ambiguo di un termine, opta per la soluzione più lontana dal senso aristotelico. Non tutti gli elementi propri del testo arabo sono attribuibili alla traduzione siriana ma rappresentano, piuttosto, consapevoli scelte di Abû Bishr testimoniando il suo punto di vista sull'argomento: la scelta di tradurre, ad esempio, il termine siriano *trâgodutâ* con l'espressione araba *sinâ't al-madîh* (arte dell'encomio), è frutto della precisa volontà di dare una coloritura etica al testo; a conferma di questa intenzione anche la specificazione del termine arabo *'amal* (azioni) con l'aggettivo *'irâdî* (volontarie), per cui la poesia è imitazione di azioni volontarie, termine che ricorre nella traduzione araba dell'*Etica Nicomachea*, in cui le azioni sottoponibili a giudizio morale sono proprio quelle volontarie. Tuttavia il ruolo delle traduzioni va considerato sempre accanto al contesto culturale in cui operavano gli interpreti arabi: nel caso della *Poetica* questo quadro teorico è dato dalle teorie elaborate dalla critica letteraria.

La continuità con queste ultime emerge innanzi tutto dal comune riferimento alla tradizione poetica classica: lo stesso patrimonio letterario, che viene sottoposto ad analisi stilistico-grammaticale dai letterati, viene interpretato in chiave logica o retorica dai filosofi. Un altro elemento condiviso è la discussione sul valore conoscitivo e letterario della metafora: mentre filologi e grammatici discutono sull'opportunità di utilizzare i *tropi* in poesia e sul valore estetico del linguaggio metaforico, i filosofi si occupano della metafora in senso retorico, sottolineando l'efficacia persuasiva del linguaggio figurato che

riesce ad arrivare là dove non arrivano la dimostrazione logica e il linguaggio razionale.

Nonostante nei commenti arabi alla *Poetica* non appaiano riferimenti espliciti ai testi di critica letteraria, uno studio sistematico in questa direzione potrebbe forse chiarire alcune delle *stranezze* delle poetiche arabe - potrebbe sostanzialmente aiutare a comprendere perché un esegeta fedele alla lettera aristotelica come Averroè nel commento alla *Poetica* si sia allontanato tanto dallo spirito del filosofo greco - e renderebbe il quadro teorico cui fanno riferimento i *falâsifah* più completo.

Questo per quanto riguarda gli elementi di continuità; le peculiarità dell'approccio dei *falâsifah* alla poesia invece hanno come presupposto, oltre al riferimento diretto al testo aristotelico, una diversa concezione della divisione delle scienze e del loro ruolo nel sistema del sapere. Occorre quindi partire da qui per spiegare la lettura dell'opera aristotelica proposta dai commentatori arabi.

2.4. La divisione delle scienze

Nonostante la totale mancanza di riferimenti letterari a cui appigliarsi e la lacunosità della traduzione disponibile, la *Poetica* di Aristotele ha continuato a essere letta e commentata nel mondo islamico. Una possibile spiegazione è che nella trasmissione del trattatello aristotelico sia stato centrale il ruolo della tradizione esegetica tardoantica che includeva la *Poetica* nell'*Organon*: è possibile che questo abbia spinto i commentatori arabi, per *esigenze di completezza* [16], a prestare attenzione al testo, nonostante le oggettive difficoltà di comprensione. La tradizione dell'*Organon* lungo (*Categorie*, *De Interpretatione*, *Analitici primi e secondi*, *Topici*, *Confutazioni sofistiche*, *Retorica* e *Poetica*) che considera la poetica tra le discipline logiche viene ereditata dai traduttori nestoriani e giacobiti e, attraverso questi, da tutti i *falâsifah*.

Nel *Catalogo delle scienze* [17] al-Fârâbî propone una nuova divisione del sapere, superando sia il modello aristotelico (per cui le

scienze erano divise in teoretiche e pratiche) che quello islamico (in cui alle scienze razionali si affiancavano le scienze tradizionali) e allarga l'ambito filosofico comprendendo in esso le scienze del linguaggio, la giurisprudenza e la teologia (tradizionalmente inserite nell'ambito delle scienze religiose). L'inserimento delle discipline linguistiche nel dominio della filosofia è parallelo a una concezione allargata della logica non più intesa esclusivamente come teoria dell'argomentazione ma, in modo più ampio, come scienza della comunicazione. La logica rappresenta una sorta di grammatica universale in grado di fornire un metodo argomentativo e un linguaggio tecnico adatti ai differenti tipi di discorso; per questo essa è considerata superiore alla grammatica che fornisce le regole della comunicazione limitatamente a una comunità linguistica.

2.5. Il valore conoscitivo della poesia

L'importanza dell'inclusione della *Poetica* nell'ambito delle discipline logiche emerge innanzi tutto se si passa ad analizzare nel dettaglio i commenti dei filosofi e in particolare il valore epistemologico assegnato alla poesia e alla metafora come strumento principale del linguaggio poetico.

Il primo a chiarire i termini del discorso è al-Fârâbî nell'*Epistola introduttiva alla logica* [18] in cui classifica cinque differenti tipi di discorso all'interno delle discipline deduttive (a cui si applica il sillogismo), classificati secondo il grado di verità delle premesse: avremo allora il discorso dimostrativo, dialettico, sofistico, retorico e poetico. Quest'ultimo si caratterizza come logico in quanto a esso è applicabile la forma argomentativa del sillogismo, si tratta però di un sillogismo particolare, *poetico* o *immaginativo* (detto anche post-sillogismo). La peculiarità del sillogismo poetico è data dal fatto che le premesse sono ispirate dall'emozione e l'assenso all'argomentazione è psicologico e non intellettuale. Il piacere rappresenta una parte della struttura formale del sillogismo poetico poiché garantisce l'*armonia* del discorso.

Al-Fârâbî però lascia aperto il problema dell'oggettività della valutazione estetica. Sembra infatti che la validità del sillogismo poetico sia lasciata alla disposizione del singolo ad accettare o meno le analogie e le similitudini costruite dal poeta. L'arbitrarietà a cui è sottoposto il giudizio estetico non può che diminuirne l'efficacia e la considerazione sul piano epistemologico: la poesia è allora una parte della logica ma non può aspirare alla coerenza argomentativa delle altre parti della logica; eppure la sua efficacia persuasiva è spesso superiore a quella del ragionamento dimostrativo.

Avicenna si mostra per molti aspetti debitore del testo farabiano, anche se si è ipotizzato che abbia utilizzato una traduzione araba diversa rispetto al suo predecessore. Nelle parti del *Libro della guarigione* [19] (*Kitâb al-Shifâ'*) dedicate alla logica riprende la teoria del sillogismo poetico di al-Fârâbî ma cerca di colmare i vuoti lasciati dal suo predecessore: tenta cioè di legittimare l'appartenenza della poetica alla logica fornendo criteri oggettivi alla valutazione estetica e per questo individua regole che permettano di misurare l'efficacia del discorso poetico e di conseguenza la sua validità.

Pur non essendo infatti le argomentazioni poetiche necessarie e cogenti come quelle dimostrative esse non sono, d'altra parte, meramente arbitrarie ed emotive. La poesia infatti possiede una forza argomentativa diversa e complementare a quella del discorso logico scientifico: l'assenso che si produce dipende dal piacere che la rappresentazione suscita nell'ascoltatore.

Questo *assenso immaginativo* di cui parla Avicenna si produce attraverso la *mimesi* (intesa sia come imitazione che come rappresentazione) che deve suscitare nell'anima i sentimenti di piacere e dolore e quindi indirizzare l'azione in una direzione piuttosto che in un'altra.

A differenza del linguaggio scientifico i termini del linguaggio poetico hanno significati cumulativi e sintetici, questo significa che ciascun termine utilizzato dal poeta è sottoponibile a diverse letture e interpretazioni: la ricchezza della parola poetica sta negli infiniti richiami che a essa si possono riferire, nelle infinite variazioni di senso,

nella fitta rete di immagini di cui è il centro. Questa capacità inventiva e creatrice della poesia rappresenta anche il suo *valore aggiunto* rispetto al discorso dimostrativo e la qualità di una metafora si misura, ad esempio, nella capacità di creare immagini verosimili e insolite al contempo.

Di Averroè abbiamo conservato sia un compendio [20] che una parafrasi [21] del testo aristotelico: mentre nel primo il *gran commentatore* segue le orme dei suoi predecessori, in particolare di Avicenna, trattando del sillogismo poetico, la parafrasi risulta più originale e infatti in essa non si trovano accenni alla poesia come argomentazione logica.

Averroè sottolinea in modo particolare il legame tra bellezza e verità, insistendo sul valore epistemologico della poesia, capace di condurre alla verità attraverso un percorso alternativo a quello delle scienze dimostrative: proprio il legame con la verità fornisce il criterio oggettivo di valutazione di un componimento poetico. Ciò che caratterizza il discorso poetico rispetto agli altri tipi di discorso è la forma di *assenso* che produce nell'ascoltatore: in questo caso l'assenso si genera attraverso l'imitazione e la rappresentazione drammatica che fanno nascere nell'animo dell'ascoltatore pietà o terrore per i fatti narrati. Ma l'imitazione per essere efficace deve sempre rappresentare qualcosa di vero o verosimile e mai allontanarsi troppo dalla verità, deve rappresentare qualcosa e non basarsi sulla semplice invenzione.

Per il filosofo andaluso quindi il linguaggio poetico non deve proporre metafore troppo ardite o incomprensibili, pena la sua inefficacia nella persuasione dell'uditorio. In questo caso sembra davvero essere lasciata in secondo piano la capacità creativa del linguaggio simbolico della poesia, così come la intendeva Aristotele: è piuttosto il suo legame con la verità e la rappresentazione della realtà che lo rende efficace.

2.6. Lettura morale della *Poetica*

Se l'analisi del linguaggio poetico e del valore conoscitivo della metafora è dovuta principalmente al legame tra poetica e logica instaurato dai filosofi islamici, è il legame con la Retorica a orientare, per un altro verso, la loro interpretazione.

Abbiamo infatti fin qui trascurato l'aspetto forse più importante che caratterizza i commenti arabi al testo aristotelico e soprattutto la parafrasi di Averroè: l'accentuazione della funzione morale della poesia. La poesia ha come compito principale quello di educare gli uomini alla virtù e allontanarli dal vizio (ricordiamo che la tragedia è *madîh*) e proprio per questo Averroè ritiene fondamentale il legame della poesia con la verità, perchè è questo legame che rende il discorso poetico efficace dal punto di vista della persuasione: chi infatti non ritiene plausibili gli eventi descritti nel discorso poetico non può essere commosso ed essi perdono la loro funzione di edificazione morale.

Questa lettura in chiave morale della poesia è rintracciabile anche nel commento di Avicenna dove l'autore, sottolineando la differenza tra la poesia greca e quella araba, dichiara che la prima si caratterizza per i suoi espliciti obiettivi civili e di educazione del popolo, mentre la seconda, pur avendo qualche volta un fine educativo, è spesso pensata come puro piacere e intrattenimento. Avicenna giudica quindi la poesia greca più esplicitamente morale rispetto a quella araba e questo aspetto rappresenta un principio regolativo per la valutazione estetica.

Il giudizio estetico assume quindi decisamente una connotazione morale che viene ulteriormente accentuata nel pensiero di Averroè. L'identificazione tra tragedia ed encomio (*madîh*) e, parallelamente, tra commedia e satira (*hijâ'*), è all'origine delle maggiori discrepanze tra il testo greco e i commenti arabi.

La specifica forma di piacere connessa all'arte dell'encomio (al corrispettivo della tragedia aristotelica) è legata alla *imitazione delle virtù* e nel *Commento medio alla Poetica* vengono citate le storie coraniche di Giuseppe e Abramo: in questi casi il *tragico* per Averroè è dato dal fatto che negli eventi narrati le disavventure vengono vissute da *uomini nobili*, in modo immeritato. La *catarsi* allora, in questa

prospettiva, deve produrre nell'animo un sentimento di attaccamento alla virtù e alla nobiltà di sentimenti dal momento che la *mimesi* è propria non solo del poeta, ma anche dell'ascoltatore: si produce infatti la tendenza a imitare le virtù rappresentate e a rifuggire i vizi. La funzione catartica del dramma attico in definitiva si perde e si trasforma in lode a fini edificatori.

Rispetto alla parafrasi di Avicenna, piuttosto fedele alla lettera del testo greco, l'opera di Averroè risulta più distante dall'originale, ma maggiormente interessante dal punto di vista teorico, poiché l'autore si muove con più libertà entro le norme aristoteliche, convinto della loro necessaria adattabilità alla poesia araba. Fin dall'inizio dell'opera si trovano infatti numerosissimi esempi di citazioni tratte dalla tradizione letteraria araba e dal Corano come esemplificazioni delle regole enunciate da Aristotele. Laddove il discorso aristotelico risulta meno comprensibile o dove sembra che si adatti meglio al suo progetto di trovare una corrispondenza delle norme aristoteliche nella poesia araba, Averroè concentra al massimo i riferimenti alla propria tradizione letteraria, criticando la poesia *jahilita* ed elogiando il Corano.

Cercando di rimanere fedele al messaggio aristotelico Averroè propone una personale interpretazione della teoria della catarsi aristotelica: la poesia, se è poesia d'encomio e ha per oggetto le azioni virtuose di uomini virtuosi, spinge chi ascolta a imitare le virtù lodate e allontanarsi da ciò che viene disprezzato; gli uomini nobili che devono essere rappresentati dalla buona poesia diventano quindi modelli di comportamento da seguire e il poeta svolge così il compito educativo che gli è originariamente assegnato.

Possiamo allora cercare di superare la condanna che pesa sul commento averroista a causa dello scarso valore nella comprensione della *Poetica* di Aristotele e mettere in luce l'originale tentativo di *traduzione* dei suoi contenuti in un contesto culturale e letterario così diverso da quello che aveva ispirato il filosofo greco. Mai come in questo caso tradurre significa tradire, ma questo tradimento della lettera nasconde forse una maggiore fedeltà allo spirito aristotelico.

2.7. La poetica nel mondo latino

Possiamo in conclusione riassumere alcuni elementi fondamentali che caratterizzano la lettura della poetica proposta dagli esegeti musulmani. Primo: la *Poetica* viene interpretata come disciplina logica (come arte del linguaggio) nel quadro di riferimento fornito dell'*Organon* aristotelico. Secondo: la *Poetica* viene letta in stretta relazione con la *Retorica* e da tale accostamento deriva l'accentuazione dell'aspetto morale della composizione letteraria. Entrambi questi elementi sono ascrivibili alla trasmissione del testo attraverso i commenti tardoantichi e le traduzioni siriane e arabe.

Gettando un ultimo sguardo alla tradizione latina vale la pena sottolineare che il destino dell'opera aristotelica risulta strettamente legato a quello del commento di Averroè. Nella sua traduzione a opera di Ermanno il Tedesco [22] nel 1256 la parafrasi averroista rappresenta praticamente l'unico tramite attraverso cui il mondo latino entra in contatto con la *Poetica* di Aristotele (la successiva traduzione di Guglielmo di Moerbeke dal greco del 1278 non circola in modo significativo). Ermanno si cimenta inizialmente con la traduzione del testo aristotelico estrapolato dal commento di Averroè ma sembra rinunciare viste le difficoltà di comprensione che l'opera presenta, accontentandosi di tradurre il commento di Averroè. In definitiva si può dire che la *via araba* della *Poetica* (*Talkhîs* di Averroè, traduzione di Ermanno 1256, traduzione ebraica di Todros Todrosi 1337, traduzioni latine dall'ebraico di Abrham de Balmes 1523 e Jacobus Mantino 1550) è stata quella che ha assicurato una vera e propria circolazione delle idee aristoteliche nel tardo-medioevo e nel primo Rinascimento, circolazione attestata dal gran numero di manoscritti in cui è presente la versione di Ermanno e dai commenti latini a essa dedicati. Si ricordi invece che la *via greca* (traduzione anonima o di Moerbeke precedente a quella di Ermanno; traduzione di Moerbeke 1278; traduzione di Giorgio Valla 1498; traduzione di Alessandro de' Pazzi e nuova edizione del Trincavelli 1536) fino almeno all'ultima traduzione edita dal Trincavelli non ha conosciuto lo stesso successo e l'opera di Moerbeke, invece di soppiantare il commento averroista nella maldestra

versione di Ermanno, sembra essere caduta nell'oblio. I motivi di questo insuccesso restano ancora da indagare, esso può essere attribuito alla scarsa considerazione della retorica nel XIII secolo (Black) o ancora all'insensibilità del clima culturale dovuto all'ignoranza della forma del teatro (Garin) su cui si basava il trattato aristotelico: quel che è certo è che i latini non si confrontarono con l'estetica greca in modo diretto e rimasero per lo più legati alle idee oraziane (*ars poetica* come tecnica).

Rispetto al testo aristotelico il commento di Averroè appariva forse più facilmente assimilabile dalla cultura latina, soprattutto considerando il rinnovato interesse per la *lettura etico-pratica* delle argomentazioni retoriche e poetiche che andava diffondendosi sul finire del XIII secolo e di cui Bacone era stato un pioniere. L'interpretazione morale proposta dal *Talkhîs* averroista sembrava confermare questa ipotesi e ben si adattava alla scarsa conoscenza che i latini avevano della letteratura greca e delle sue forme (così come già avveniva per gli arabi). Ermanno, traducendo alcuni esempi di poesia araba citati da Averroè e introducendone altri della tradizione poetica latina, tenta nuovamente una singolare sintesi tra due universi letterari e cerca di soddisfare l'esigenza di un uso morale delle argomentazioni aristoteliche (ricordiamo che Ermanno era amico di Bacone e molto probabilmente era stato influenzato dalle sue idee in proposito). Nella traduzione latina i riferimenti letterari vengono quindi ancora una volta, stravolti e cambiati ora con citazioni della tradizione latina, ora con tentativi di traduzione dei poeti arabi citati da Averroè.

Ma, se l'interesse del lavoro di Averroè risiede principalmente nel suo tentativo di conciliare mondi letterari apparentemente inconciliabili, il valore della traduzione di Ermanno si trova a sua volta nel tentativo di adattare un testo poco chiaro, quasi incomprensibile, a un diverso contesto storico e culturale. Ma questa è un'altra storia.

3. Conclusioni

Non è facile riannodare i fili spezzati dei discorsi cui si è accennato in questo contributo; si potrebbe dire infatti che il tema della traduzione, scivoloso e ambiguo di per sé, rimane sullo sfondo della storia del testo aristotelico che abbiamo cercato di delineare. Eppure la traduzione fornisce un'originale chiave di lettura per dare senso a questa storia e ci permette di rivelarne gli aspetti più nascosti.

Abbiamo visto come la dialettica traducibile/intraducibile sia alla base dell'autarchia poetica degli arabi (si ricordi come il letterato al-Jahîz teorizzi per primo l'intraducibilità di qualsiasi forma di poesia) e come l'intraducibilità del Testo Sacro, con tutte le conseguenze sul piano della composizione poetica e dei modelli letterari, sia una fondamentale conseguenza del dogma dell'inimitabilità.

Questo il contesto in cui appare il trattato aristotelico dedicato alla composizione letteraria; tuttavia, come si è sottolineato, quello che commentano i filosofi arabi è il risultato della mediazione dei traduttori siriaci e arabi che hanno sensibilmente condizionato l'interpretazione del messaggio aristotelico (ricordiamo l'elemento più evidente, la traduzione del greco *tragoidia* con l'arabo *sinâ't al-madhîh*).

L'idea di traduzione è all'opera anche nel commento averroista, il più originale tra quelli proposti dai *falâsifah*: il problema che si pone il pensatore andaluso è infatti l'applicazione di un insieme di regole metodologiche elaborate in un preciso contesto culturale a un orizzonte teorico completamente diverso, una vera e propria traduzione teorica.

Così il mondo latino, alle prese con le nuove conoscenze acquisite attraverso la *translatio studii*, giudicherà in maniera impietosa il tentativo di Ermanno il Tedesco di tradurre il commento averroista mantenendo molti riferimenti letterari originali e fornendo, in qualche modo, una sorta di *antologia della letteratura araba* [23].

In definitiva possiamo considerare la storia del testo della *Poetica* come un caso emblematico di quello che, in forme meno evidenti, è accaduto alla maggior parte dei testi del mondo greco che, *muovendosi* attraverso i secoli, hanno di volta in volta, a seconda dei contesti, delle

lingue e degli orizzonti teorici, mutato letteralmente pelle, diventando qualcosa di nuovo e diverso, ma non per questo meno interessante.

Nota bibliografica

Abû Zayd, *Rethinking the Qur'ân: Toward a Humanistic Hermeneutics*, Humanistic University press, Leiden 2004

Adonis, *Introduction à la poétique arabe*, Sinbad, Paris 1985 trad. it. di F. Del Vescovo L. Cambria, Marietti, Genova 1992

Amaldi D., *Storia della letteratura araba classica*, Zanichelli, Bologna 2004

Averroè, *Commento al Peri Poietikés*, C. Baffioni (a cura di) Coliseum, Milano 1990

Cassarino M., *Traduzioni e traduttori arabi dall'VIII all'XI secolo*, Salerno Editrice, Roma 1998, p. 85

Hugonnarde-Roche H., *La Poétique. Tradition Syriaque et arabe*, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Supplément, CNRS Editions, Paris 2003

Kemal S., *Arabic poetic and Aristotle's poetic*, in "The British Journal of Aesthetics" 26 (1986)

Kilito A., *Averroès et la Poétique*, in P. Bagni e M. Pistoso (a cura di), *Poetica medievale tra Oriente e Occidente*, Carocci, Roma 2003

Kilito A., *L'autore e i suoi doppi: saggio sulla cultura araba classica*, Einaudi, Torino 1988

Lerner R., Mahdi M., *Medieval Political Philosophy: a sourcebook*, The Free Press of Glencoe, Toronto 1963

Minio-Paluello L., *Aristotele dal mondo arabo a quello latino*, in *L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo*, II, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1965

Note

[1] Con questo termine, che letteralmente significa *ignoranza*, si indica l'epoca pre-islamica come epoca di ignoranza di Dio.

[2] Sulla poesia pre-islamica e sul ruolo dei poeti nella *jâhilyyah* si vedano Adonis, *Introduction à la poétique arabe*, Sinbad, Paris 1985, trad. it. di F. Del Vescovo - L. Cambria, Marietti, Genova 1992; D. Amaldi, *Storia della letteratura araba classica*, Zanichelli, Bologna 2004.

- [3] Per un'introduzione generale al dogma dell'inimitabilità cfr. la voce *i'jâz* nella *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Brill, Leiden 1960, vol. III (H-IRAM), 1971, e nella *Encyclopedia of the Qur'an*, Brill, Leiden 2000.
- [4] Cfr. Adonis, *op. cit.*
- [5] Si vedano la voce corrispondente nella *Encyclopédie de l'Islam*, ed. cit., suppl. 1982 e A. Kilito, *L'autore e i suoi doppi: saggio sulla cultura araba classica*, Einaudi, Torino 1988.
- [6] Cfr. Corano XII.2; XX.113; XXXIX.28; XLII. 7.
- [7] In questo senso, di grande interesse è il breve saggio Abû Zayd, *Rethinking the Qur'ân: Toward a Humanistic Hermeneutics*, Humanistic University press, Leiden 2004, ora in "Islamochristiana" 30 (2004).
- [8] Cfr. la voce *al-Jâhiz* nella *Encyclopédie de l'Islam*, ed. cit., vol. II; si veda inoltre lo studio di Ch. Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Jâhiz*, Maisonneuve, Paris 1953.
- [9] Al-Jâhiz, *Le cadi et la mouche: anthologie du Livre des animaux*, trad. franc. di Lakhdar Souami, Sindbad, Paris 1988.
- [10] M. Cassarino, *Traduzioni e traduttori arabi dall'VIII all'XI secolo*, Salerno Editrice, Roma 1998, p. 85.
- [11] A. Kilito, *Averroès et la Poétique*, in P. Bagni e M. Pistoso (a cura di), *Poetica medievale tra Oriente e Occidente*, Carocci, Roma 2003.
- [12] Per la storia della *Poetica* nel mondo orientale si veda H. Hugonnard-Roche, *La Poétique. Tradition Syriacque et arabe*, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Supplément, CNRS Editions, Paris 2003.
- [13] W. Heinrichs, *Arabische Dichtung und griechische Poetik*, Ergon, Beirut 1969 e L. Schierer, *The Syriac and Arabic Versions of Aristotle's Poetic*, in G. Endress e R. Kruk (eds.), *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek philosophy and Sciences*, CNWS Publications, Leiden 1997.
- [14] Per le notizie sulla versione di Abû Bishr, oltre all'edizione di 'Abd al-Rahman Badawi, *Aristûtâlîs: Fann al-Shi'r*, Maktabat al Nahdah al-Misriyyah, Cairo 1953, si faccia riferimento a H. Hugonnard-Roche, *op. cit.*, una breve bibliografia della poetica di Aristotele nella *tradizione orientale* e anche alla bibliografia di C. Baffioni, in Averroes, *Commento al Perì Poietikés*, Coliseum, Milano 1990, p. 151.

- [15] Cfr. S.M. Afnan, *The commentary of Avicenna on Aristotle's Poetic*, in JRAS 1947 che analizza le differenze tra la versione di Avicenna e la traduzione di Abû Bishr, ipotizzando che il filosofo abbia utilizzato la revisione di Yayhâ ibn 'Adî.
- [16] Cfr. S. Kemal, *Arabic poetic and Aristotle's poetic*, in "The British Journal of Aesthetics" 26 (1986).
- [17] Parziale traduzione inglese in R. Lerner, M. Mahdi, *Medieval Political Philosophy: a sourcebook*, The Free Press of Glencoe, Toronto 1963 e in Ch. Butterworth, *Al-Fârâbî. The political writings*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 2001.
- [18] Al-Fârâbî, *Al-Fârâbî's Introductory Risâlah on Logic*, a cura di D.M. Dunlop, in "The Islamic Quarterly", 3/4 (1957).
- [19] N. Shehaby, *The propositional Logic of Avicenna. A Translation from al-Shifâ': al-Qiyâs with Introduction, Commentary and Glossary*, Reidel, Boston 1973.
- [20] Ch. Butterworth, *Averroes' three short commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric, and Poetics*, coll. *Studies in Islamic Philosophy and Sciences*, Albany 1977.
- [21] Ch. Butterworth, A. Haridi, *Ibn Rushd Talkhîs kitâb Aristûtâlîs fî al-Shir*, coll. *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, Versionum Arabicarum I a (9)*, Le Caire 1986.
- [22] Cfr. W. Boggess, *Averrois Cordubensis Commentarium Medium in Aristotelis Poetiam*, Part one: text, Part two: apparatus criticus latinus, Diss. University of North Carolina, 1965; Aristoteles, *De arte poetica: ... accedunt expositio media Averrois sive Poetria Hermanno Alemanno interprete* ed. L. Minio-Paluello (Aristoteles Latinus 33), Editio altera, Bruxelles-Paris, 1968.
- [23] W. Boggess, *Hermannus Alemannus' Latin Antology of Arabic Poetry*, in "Journal of american Oriental Society", 88 (1968).